



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Psicologia Generale

Dipartimento di afferenza del relatore: Dipartimento di Filosofia, Sociologia,
Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea triennale in Scienze Psicologiche Cognitive e Psicobiologiche

Elaborato finale

L'inconscio freudiano: letture fenomenologiche

The freudian unconscious: phenomenological interpretations

Relatrice
Prof. ssa Ilaria Malaguti

Laureanda: Anna Benini
Matricola: 1221261

Anno accademico 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE	2
PRIMO CAPITOLO	4
1.1. <i>Introduzione all'inconscio freudiano.</i>	4
1.1.1. <i>Modello topografico (prima topica).</i>	5
1.1.2. <i>Modello strutturale (seconda topica).</i>	7
1.2. <i>Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl.</i>	9
1.2.1. <i>Il mondo come fenomeno.</i>	9
1.2.2. <i>La riduzione eidetica.</i>	10
1.2.3. <i>L'intenzionalità.</i>	11
1.2.4. <i>Le emozioni.</i>	11
1.2.5. <i>Le ontologie regionali e la crisi delle scienze europee.</i>	11
1.3. <i>Tra fenomenologia classica e inconscio.</i>	14
SECONDO CAPITOLO	16
2.1. <i>La fenomenologia della vita di Michel Henry</i>	16
2.1.1. <i>Il superamento del monismo ontologico.</i>	16
2.1.2. <i>L'invisibilità della vita.</i>	18
2.1.3. <i>L'immanenza come affettività.</i>	18
2.2. <i>L'inconscio freudiano alla luce della fenomenologia della vita.</i>	20
2.2.1. <i>Videre videor.</i>	20
2.2.2. <i>I concetti ontici e ontologici di coscienza e inconscio.</i>	22
2.2.3. <i>Il primo significato ontologico di inconscio (o inconscio della rappresentazione).</i>	24
2.2.4. <i>Il secondo significato ontologico di inconscio (o inconscio come il nome della vita).</i>	25
2.2.5. <i>L'affetto.</i>	27
2.2.6. <i>L'angoscia.</i>	30
CONCLUSIONI	32
BIBLIOGRAFIA	34

INTRODUZIONE

Questa tesi intende trattare il concetto di inconscio formulato da Sigmund Freud (1856 - 1939) in chiave fenomenologica, dapprima considerando brevemente la fenomenologia tradizionale fondata da Edmund Husserl (1859 - 1938), e successivamente prendendo in esame la diversa visione del fenomenologo Michel Henry (1922 - 2002), fondatore della fenomenologia radicale o fenomenologia materiale.

La domanda che nasce da un confronto tra Freud e Husserl è la seguente: come può la fenomenologia husserliana, filosofia del fenomeno e della coscienza, riferirsi ad un qualcosa che cosciente non è, come l'inconscio freudiano? In che modo è possibile una lettura fenomenologica dell'inconscio?

La risposta viene data dalla fenomenologia radicale di Henry, che prende le distanze dalla tradizione husserliana: secondo Henry la questione fondamentale, lasciata in sospeso dalla fenomenologia, è definire cosa sia l'apparire. In Husserl il fenomeno è ciò che è posto davanti, e questo implica una rappresentazione, una distanza ideale tra sé e il fenomeno e quindi una struttura dualistica dell'apparire: vi è una coscienza, una soggettività, che si rapporta intenzionalmente ad un oggetto esterno¹. La fenomenologia radicale si oppone a questa visione: ciò in cui davvero consiste l'apparire, il fenomeno, è l'apparire stesso, e non l'oggetto che appare. L'essere coincide quindi con l'apparire perché si mostra a sé stesso in modo immediato, senza distanza².

Ciò che appare in primo luogo è per Henry la vita, che sente sé stessa in una dimensione affettiva, di autoaffezione, e che non può essere conosciuta in una modalità rappresentativa: la vita è invisibile, ma non per questo è un nulla fenomenologico, perché la vita si sente.³

All'inizio dell'opera principale presa in esame in questa tesi, la *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto* del 1985, Henry descrive come la dimensione originaria dell'apparire, la vita, sia stata scoperta da Cartesio (1596 - 1650): il cogito cartesiano è infatti in realtà il sentire immediato, l'autoaffezione, e non la rappresentazione di un oggetto.

Questa fondamentale intuizione, che Henry chiama Cominciamento, è stata obliata dalla successiva filosofia occidentale, la cosiddetta filosofia della coscienza, in cui la fenomenalità è intesa come il potere di rappresentazione dell'oggetto⁴.

¹ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 33.

² Henry, M., (1963). *L'essence de la manifestation*. Parigi: Presses universitaires de France, p. 344.

³ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 9.

⁴ *Ivi*, p. 50.

Secondo Henry anche in Freud sono presenti le stesse mancanze di questo pensiero, perché egli ne è l'erede⁵: nel suo intento di fornire un'elaborazione teorica e scientifica dell'inconscio, infatti, egli si inserisce nel solco della tradizione filosofica della rappresentazione. Nell'ultimo capitolo della *Genealogia*, Henry mette in luce proprio queste debolezze ed ambiguità della dottrina freudiana; al tempo stesso, tuttavia, egli ritiene che l'inconscio, nella sua formulazione implicita, possa assumere un significato riconducibile alle dinamiche della vita.⁶

Una lettura fenomenologica del concetto di inconscio diviene quindi possibile tramite la fenomenologia radicale.

⁵ *Ivi*, p. 14.

⁶ *Ivi*, p. 261.

PRIMO CAPITOLO

1.1. Introduzione all'inconscio freudiano.

Il concetto di inconscio è centrale nel modello psicoanalitico fondato da Sigmund Freud. Nonostante Freud non sia stato il primo in assoluto a descrivere questo aspetto della psiche, è stato però «il primo ad assegnargli un posto cruciale e sistematico nella metapsicologia e a sviluppare un approccio metodologico alle sue varie manifestazioni».⁷

Durante lo studio dei pazienti isterici, Freud ipotizza l'esistenza di una forza psichica volta ad impedire che la rappresentazione patogena diventi cosciente. La parte più rilevante della nostra attività psichica si svolge infatti in modo inconsapevole, ossia nell'inconscio, mentre i pensieri e le azioni coscienti sono il risultato di queste forze psichiche inconsapevoli.

Secondo Freud l'ipotesi dell'inconscio

è necessaria perché i dati della coscienza sono molto lacunosi; nei sani non meno che nei malati si verificano spesso atti psichici che possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza.⁸

Inoltre ciò che sentiamo come cosciente in un determinato momento è estremamente limitato rispetto a tutto ciò che sappiamo in modo cosciente (conoscenze, nozioni, ricordi, ...): di conseguenza gran parte del nostro sapere cosciente si trova necessariamente in uno stato di latenza e quindi di inconsapevolezza.⁹

A partire dall'ipotesi dell'inconscio Freud cerca di formulare una concezione topica, ossia una differenziazione in sistemi o istanze dell'apparato psichico. Questa formulazione porta inizialmente alla prima topica, o modello topografico, e negli anni successivi ad una sua modifica nella seconda topica, o modello strutturale.

⁷ Dizionario enciclopedico interregionale di psicoanalisi dell'IPA, p. 141.

⁸ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 50.

⁹ *Ibidem*.

1.1.1. Modello topografico (prima topica).

In una prima formulazione, quella della prima topica, la mente umana viene suddivisa nei tre sistemi inconscio (Inc), preconsciouso (Prec o P) e conscio (C), considerabili come una sorta di luoghi psichici. L'inconscio contiene tutto ciò che è rimosso, tutto ciò che non è accessibile alla coscienza; in particolare contiene le rappresentazioni rimosse della pulsione.¹⁰ Questa è intesa da Freud come un «concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche».¹¹ È quindi una spinta energetica, un impulso, che tende al soddisfacimento, il quale può essere raggiunto sopprimendo lo stato di stimolazione pulsionale tramite l'oggetto della pulsione.

Vi sono due componenti della pulsione: una rappresentanza pulsionale, ossia «una rappresentazione o un gruppo di rappresentazioni che sono state investite, ad opera della pulsione, di un certo ammontare di energia psichica (libido, interesse)»¹²; un ammontare affettivo, che

corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti.¹³

Le pulsioni appartengono dapprima all'inconscio. Se l'impulso riesce a superare i controlli della censura, posta al confine tra inconscio e preconsciouso¹⁴, esso entra a far parte del sistema *preconsciouso*. I contenuti di questo sistema sono coscienti in modo latente, ossia possono diventare consapevoli con un atto di volontà, se riescono ad «attirare su di sé lo sguardo della coscienza».¹⁵ Molto di ciò che si trova nel preconsciouso rimane latente. Se la pulsione non riesce invece a superare la censura, allora viene definita “rimossa”. Questo accade nei casi in cui il soddisfacimento della pulsione non creerebbe piacere bensì un dispiacere¹⁶, che la rimozione è quindi volta ad evitare.

In realtà non è propriamente la pulsione a venire rimossa, poiché essa «non può mai diventare oggetto della coscienza, solo l'idea che la rappresenta lo può».¹⁷ Quindi, quando si parla di una pulsione rimossa, ci si riferisce ad una pulsione la cui rappresentazione è rimossa, poiché essa in sé è sempre inconscia. Tuttavia Freud afferma che anche nell'inconscio la pulsione non può essere rappresentata che da un'idea, e che se non lo fosse non si potrebbe sapere nulla di essa.¹⁸

¹⁰ Dizionario enciclopedico interregionale di psicoanalisi dell'IPA.

¹¹ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 17.

¹² *Ivi*, p. 42.

¹³ *Ivi*, p. 43.

¹⁴ *Ivi*, p. 456.

¹⁵ *Ivi*, p. 455.

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ivi*, p. 60.

¹⁸ *Ibidem*.

Nella rimozione, l'affetto della pulsione viene separato dalla sua rappresentazione, la quale viene relegata nell'inconscio mantenendo comunque la sua capacità d'azione, e quindi un certo investimento libidico.¹⁹ Ciò che differenzia una rappresentazione conscia da una inconscia è il fatto che «la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta»²⁰: la rappresentazione non espressa con parole, quindi, rimane inconscia.

Per quanto riguarda il destino dell'affetto, esso può essere di tre tipi:

o l'affetto permane immutato - interamente o in parte -; o si trasforma in un ammontare affettivo qualitativamente diverso, soprattutto in angoscia; oppure esso viene represso, e cioè il suo sviluppo è completamente bloccato.²¹

Quest'ultimo destino dell'affetto è il vero e proprio scopo della rimozione, che è appunto quello di evitare un dispiacere.

È importante però precisare che secondo Freud non si può davvero parlare di sentimenti o affetti inconsci poiché «fa certamente parte della natura di un sentimento il fatto che esso sia avvertito, e quindi noto alla coscienza».²² L'espressione "affetto inconscio" o "affetto represso", quindi, si riferisce più propriamente all'impulso affettivo originario, ossia al moto pulsionale inconscio, mentre il suo affetto non è mai stato inconscio, ne è solo stata rimossa la rappresentazione.²³

Nella rimozione vi è poi un compromesso, poiché i contenuti inconsci possono trovare una via di sfogo tramite sintomi, sogni e atti mancati.²⁴

Il sistema *Inc* possiede alcune caratteristiche specifiche. I moti pulsionali al suo interno non si pongono in reciproca contraddizione, anche nel caso in cui le loro mete appaiano a noi incompatibili. Non esistono negazione, dubbio, né livelli diversi di certezza. Domina il processo psichico primario e il principio di piacere, in cui la realtà esterna viene sostituita con quella psichica. L'inconscio è atemporale, privo di razionalità e libero da qualsiasi inibizione del pensiero cosciente.²⁵

¹⁹ *Ivi*, p. 64.

²⁰ *Ivi*, p. 85.

²¹ *Ivi*, p. 61.

²² *Ivi*, p. 60.

²³ *Ivi*, p. 61.

²⁴ Dizionario enciclopedico interregionale di psicoanalisi dell'IPA, p. 146

²⁵ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 70-71.

1.1.2. Modello strutturale (seconda topica).

Nell'opera *L'Io e l'Es* viene formalizzata la teoria strutturale, in cui ai tre i sistemi della prima topica si sostituiscono tre istanze psichiche: l'Es, l'Io e il Super-Io. Il motivo di questa modifica è il riconoscimento da parte di Freud dell'esistenza di una parte inconscia dell'Io, il quale fino a quel momento era stato identificato esclusivamente col sistema Conscio – Preconscio.²⁶ L'Io possiede invece una componente inconscia, contenente i meccanismi di difesa, «che si comporta precisamente alla maniera del rimosso, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente»²⁷: esiste quindi un tipo di inconscio non rimosso. Da questa considerazione Freud riconosce che

il carattere dell'essere inconscio viene a perdere per noi in significato. Si riduce a una qualità plurivoca che non consente di trarre quelle ampie e rigorose conclusioni per le quali avremmo voluto utilizzarlo.²⁸

Non per questo intende però escluderlo dalle sue indagini.

Dal riconoscimento di una parte inconscia dell'Io ne consegue che l'Inconscio non è più fatto coincidere con il rimosso, poiché, se è vero che ogni rimosso è inconscio, non necessariamente ogni inconscio è rimosso.²⁹

L'individuo viene ora considerato come

un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'Io, sviluppatosi dal sistema preconscio come da un nucleo. [...] L'Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfina verso il basso fino a confluire con esso. Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. Il rimosso è separato nettamente soltanto dall'Io, mediante le resistenze della rimozione; può tuttavia comunicare con l'Io attraverso l'Es.³⁰

L'Io è una parte particolarmente differenziata dell'Es, una parte che ha «subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del [sistema] P-C».³¹ Esso rappresenta la ragione e tenta di imporre il principio di realtà sull'Es che è invece dominato dal principio di piacere.³²

²⁶ Freud, S., (1917-1923). *Opere 1917-1923. Vol. 9. L'io e l'Es e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 480.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 481.

²⁹ *Ivi*, p. 480.

³⁰ *Ivi*, p. 487.

³¹ *Ivi*, p. 488.

³² *Ibidem*.

Il Super-io, o ideale dell'Io, è la coscienza morale, in gran parte inconscia, risultante dal nostro rapporto con i genitori. Esso «è l'erede del complesso edipico, e costituisce pertanto l'espressione dei più potenti impulsi e degli sviluppi libidici più importanti dell'Es».³³ Il conflitto tra Super-IO ed Io riflette il conflitto tra il mondo reale, esterno, ed il mondo psichico, interiore.³⁴

³³ *Ivi*, p. 498.

³⁴ *Ibidem*.

1.2. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl.

La fenomenologia è una disciplina filosofica fondata da Edmund Husserl all'inizio del XX secolo.

Egli la definisce come

scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli (passivamente o attivamente); e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto in tali forme si presentano.³⁵

Quindi oggetto della fenomenologia è il «fenomeno», inteso sia come il modo di apparire delle cose al soggetto, sia come le cose stesse in quanto si danno nei fenomeni.

Il fenomeno è la manifestazione immediata dell'essere alla coscienza (conoscenza) del soggetto; è la realtà che viene vissuta nell'esperienza così come essa si dà, in modo intuitivo ed originario, senza alcun nascondimento, priva di preconcetti e costruzioni. Secondo Husserl esiste un principio su cui non ci si può sbagliare, ossia che «tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà».³⁶

La coscienza e la totalità dei suoi vissuti costituiscono quindi il campo della fenomenologia.³⁷

1.2.1. Il mondo come fenomeno.

Tramite la fenomenologia Husserl intende rifondare una scienza filosofica rigorosa, razionale, prendendo le distanze da ogni scetticismo e relativismo; per farlo è necessario partire da evidenze indubitabili. Ne *L'idea della fenomenologia* il filosofo riprende il dubbio cartesiano e lo reinterpreta in questo modo: nonostante si possa dubitare di tutto, è indubitabile che si stia dubitando.³⁸

Questo esercizio del dubbio lascia apparire il puro fenomeno, infatti posso dubitare di qualunque cosa, ma non posso dubitare di percepire. Dunque il fenomeno in quanto tale, ogni vissuto e ogni atto di coscienza, è assolutamente evidente e indubitabile: «dirigendosi il mio afferrare riflessivo sul mio vissuto, io afferro un assoluto "esso stesso" la cui esistenza non può di principio essere negata».³⁹

³⁵ Husserl, E., (1907). *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*. Milano: Bruno Mondadori, p. 53.

³⁶ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi.

³⁷ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 27.

³⁸ Husserl, E., (1907). *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*. Milano: Bruno Mondadori, p. 73.

³⁹ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo:*

Ciò di cui invece è lecito dubitare è l'esistenza trascendente, ossia la tesi secondo cui il mondo esiste *in sé*, indipendentemente dalla coscienza del soggetto.⁴⁰ Di questa tesi, propria dell'«atteggiamento naturale», «noi non facciamo “alcun uso”»⁴¹, e quindi rispetto ad essa va compiuta una sospensione del giudizio, un'«epochè»: non potendo essere certi né dell'esistenza né della non esistenza del mondo, mettiamo tra parentesi entrambe le affermazioni.

Ciò che rimane da questa sospensione è la coscienza pura, il fenomeno in quanto tale: il mondo ci è dato ora come puro fenomeno. L'epochè (o «riduzione fenomenologica») ci fa capire che tutto ciò che noi consideriamo come reale è sempre riferito alla coscienza, alla nostra esperienza soggettiva.⁴² Non ha senso parlare di ciò che non rientra nella nostra esperienza possibile, «non ha senso parlare di essere dove non vi è manifestazione né possibilità di manifestazione alcuna».⁴³

1.2.2. La riduzione eidetica.

La fenomenologia viene definita «trascendentale» perché il suo fine non è descrivere com'è fatto l'uomo (di questo si occupano le scienze di dati di fatto, come per esempio la psicologia), bensì mettere in luce quali tipi di atti soggettivi permettono ad un certo ambito d'essere di venire esperito, di manifestarsi.⁴⁴ Per individuare questi atti viene adottata ciò che Husserl chiama *intuizione*, *variazione* o *riduzione eidetica*: essa è un metodo attraverso cui, tramite la finzione e l'immaginazione, escludo tutto ciò che è accidentale, sottraendomi alla contingenza del mio particolare modo d'essere e permettendomi «di passare dal fenomeno psicologico alla pura “essenza”».⁴⁵ Quest'ultima è una “generalità essenziale”, una struttura eidetica senza la quale non c'è manifestazione del fenomeno e che mette in luce le differenze di struttura tra diversi ambiti di esperienza (per esempio tra ricordo e percezione).⁴⁶

Tuttavia Husserl non intende ridurre gli oggetti agli atti nei quali essi si manifestano, poiché le cose si manifestano in modo conforme al loro proprio modo d'essere: se qualcosa non può essere pensato diversamente ciò deriva da una «necessità oggettiva del non poter *essere* altrimenti».⁴⁷

Introduzione generale alla fenomenologia pura.
Torino: Einaudi, p. 111.

⁴⁰ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, pp. 25-6.

⁴¹ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura.* Torino: Einaudi, p. 69.

⁴² *Ivi*, p. 121.

⁴³ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 35.

⁴⁴ *Ivi*, p. 29.

⁴⁵ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura.* Torino: Einaudi, p. 6.

⁴⁶ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 31.

⁴⁷ Husserl, E., (1900). *Ricerche logiche, vol. 1.* Milano: Il Saggiatore, pp. 30-1.

1.2.3. L'intenzionalità.

La riduzione eidetica, riportando l'attenzione sulla soggettività a cui le cose si manifestano, analizza il rapporto «tra ciò che appare (l'oggetto) e il suo apparire»⁴⁸, ossia tra ciò di cui la coscienza è cosciente e la coscienza stessa. Questa correlazione è per Husserl «intenzionale», poiché la coscienza non è una scatola chiusa contrapposta al mondo esterno, «bensì è un'apertura sul mondo, *coscienza di qualcosa*»⁴⁹. Ogni atto di coscienza è quindi intenzionale, ha cioè come intenzione il suo oggetto. L'atto intenzionale conferisce il senso grazie al quale dalla sensazione, «*che non ha in sé alcuna intenzionalità*, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale».⁵⁰ Senza intenzionalità non vi sarebbe quindi alcuna manifestazione.

1.2.4. Le emozioni.

Oltre agli oggetti percettivi, nel mondo sono presenti gli oggetti dotati di un significato e quindi di un valore. È qui che Husserl parla di emozioni, delle quali scrive:

Non abbiamo la rappresentazione pura e semplice, a cui si aggiungerebbe poi il sentimento, come qualcosa che, in sé e per sé, non ha alcun riferimento alla cosa e si connette poi per via puramente associativa.⁵¹

Piuttosto attraverso le emozioni si manifestano nuovi tipi di oggetti (dotati di un valore, di significato) che non potrebbero essere altrimenti esperiti.⁵²

Inoltre le emozioni sono razionali perché possono divenire esplicite, venire alla luce, solo attraverso la ragione logico-discorsiva, ossia attraverso la loro enunciazione in proposizione o giudizio.⁵³

1.2.5. Le ontologie regionali e la crisi delle scienze europee.

La riduzione eidetica permette, tra le altre cose, di distinguere i vari campi dell'essere, chiamati da Husserl «ontologie regionali», e le rispettive scienze. In particolare il filosofo opera una distinzione

⁴⁸ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi, p. 213.

⁵¹ Husserl, E., (1901). *Ricerche logiche, vol. 2*. Milano: Il Saggiatore, p. 178.

⁵² Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 145.

⁵³ Husserl, E., (1914). *Lineamenti di etica formale*. Firenze: Le Lettere, p. 86.

di tipo ontologico tra le «scienze della natura» (dominate da leggi della natura fisica e leggi biologiche) e le «scienze dello spirito» (che si occupano di cultura e di psiche).⁵⁴

Ciò che viene fatto dallo scienziato della natura è l'eliminazione dei significati culturali e di tutto ciò che rimanda alla soggettività, in modo da compiere delle idealizzazioni, delle astrazioni, dando al mondo una struttura geometrico-matematica e una causalità esatta universale.⁵⁵ Queste costruzioni non sono esperibili, bensì possono solo essere pensate, «mentre l'elemento soggettivo del mondo della vita si distingue ovunque in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità».⁵⁶ Con «mondo della vita» si intende il mondo della nostra esperienza «antepredicativa», ossia della nostra esperienza prescientifica e abituale della realtà.⁵⁷

L'astrazione scientifica è per Husserl assolutamente legittima, ma è importante ricordare che quella nozione di natura è appunto frutto di un'astrazione; inoltre è sbagliato considerare l'esperienza abituale come un qualcosa di soggettivo, persino illusorio, considerando invece le costruzioni scientifiche «il vero essere del mondo».⁵⁸ È sempre l'esperienza prescientifica ad offrire allo scienziato il materiale su cui lavorare, quindi «qualsiasi costruzione concettuale, almeno in quanto pretende di essere vera, può attingere la sua reale verità soltanto riportandosi alle evidenze del mondo della vita».⁵⁹

Tutto ciò, scrive Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, sta venendo dimenticato: nella seconda metà del XIX secolo, infatti, la visione del mondo inizia ad essere interamente dominata dalle scienze positive. Questo porta ad un allontanamento dai problemi umani più decisivi, che riguardano il senso o non senso dell'esistenza nel suo complesso.⁶⁰ Persino le scienze dello spirito, che considerano l'esistenza spirituale dell'uomo, vengono studiate in modo rigorosamente scientifico, venendo private della loro essenza.⁶¹

La crisi delle scienze europee nasce da una crisi filosofica: la fede in una filosofia universale, «in una ragione assoluta che dia senso al mondo»⁶², è crollata:

Se l'uomo smarrisce questa fede ciò non significa altro che questo: egli perde la fede in «sé stesso», nel vero essere che gli è proprio, [...] un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero sé stesso.⁶³

⁵⁴ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 91-2.

⁵⁵ Husserl, E., (1936). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore, p. 68.

⁵⁶ *Ivi*, p. 156.

⁵⁷ Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore, p. 37.

⁵⁸ *Ivi*, p. 97.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Husserl, E., (1936). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore, p. 35.

⁶¹ *Ivi*, p. 36.

⁶² *Ivi*, p. 42.

⁶³ *Ibidem*.

La fenomenologia vuole dunque essere un “ritorno alle cose stesse”, ad una visione autentica ed originaria della realtà, mettendo da parte tutto ciò che è stato acquisito in maniera teoretica e scientifica.

1.3. Tra fenomenologia classica e inconscio.

Un confronto immediato tra la fenomenologia classica husserliana e il concetto di inconscio psicoanalitico sembrerebbe evidenziare una fondamentale opposizione tra le due visioni.

Da un lato la dottrina freudiana, ponendo l'inconscio come elemento centrale della vita psichica, si focalizza su ciò che non è consapevole, ossia su ciò che si contrappone alla fenomenalità della coscienza. Quello che noi sentiamo come consapevole è in realtà il risultato di forze a noi sconosciute, fuori dal dominio dell'intenzionalità⁶⁴: per Freud i dati di coscienza sono infatti lacunosi e controllati dai moti inconsci.⁶⁵

Nella fenomenologia husserliana, al contrario, è la coscienza, l'intenzionalità, ad avere il primato. Il mondo è fenomeno, e ciò che si pone al di fuori della nostra esperienza cosciente non ha importanza: tutto ciò che noi consideriamo come reale è sempre riferito alla soggettività, alla coscienza.⁶⁶ L'inconscio risulta quindi essere addirittura un paradosso, perché non rientra in questo ambito di consapevolezza e intenzionalità. Inoltre in Husserl il fenomeno non è un qualcosa di fallace, anzi: esso è indubitabile, è un'evidenza, perché si mostra così com'è.⁶⁷

Che incontro può quindi esserci fra queste due visioni? Le loro posizioni sono davvero totalmente opposte? Secondo il filosofo francese Michel Henry, fondatore della fenomenologia radicale o fenomenologia materiale, non è esattamente così. Egli infatti afferma che Freud, intendendo l'inconscio come ciò che non è cosciente, non lo contrappone in realtà alla coscienza, ma lo pone *in relazione* ad essa: l'inconscio ne diventa quindi strettamente dipendente e ne condivide le proprietà. E la coscienza a cui Freud esplicitamente si riferisce è proprio quella della fenomenologia husserliana, che è a sua volta quella della tradizione filosofica occidentale.⁶⁸ Secondo Henry, quindi, Freud è un erede di questa tradizione, non l'iniziatore di un nuovo pensiero che ad essa si oppone.

La filosofia occidentale è però l'oggetto della critica dell'autore francese: la fenomenologia radicale intende infatti opporsi a quella tradizionale di Husserl, mettendone in evidenza le contraddizioni e le incomprensioni, ereditate anche dalla dottrina freudiana.⁶⁹

⁶⁴ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 246-247.

⁶⁵ *Ivi*, p. 50.

⁶⁶ Husserl, E., (1913) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*:

Introduzione generale alla fenomenologia pura. Torino: Einaudi, p. 121.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Henry, M., (1985) *Genealogia della psicanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 12.

⁶⁹ *Ibidem*.

Al tempo stesso, la critica di Henry nei confronti della psicoanalisi vuole essere costruttiva, perché egli vede in alcune intuizioni di Freud un avvicinamento al proprio pensiero. Vedremo quindi come il concetto di inconscio viene legittimato da Henry tramite una sua lettura fenomenologico-radiale.

SECONDO CAPITOLO

2.1. *La fenomenologia della vita di Michel Henry*

Michel Henry (10 gennaio 1922 – 3 luglio 2002) è stato un fenomenologo francese della seconda metà del Novecento. Nella sua opera più importante e decisiva, “*L’essenza della manifestazione*” (1963), egli prende le distanze dalla fenomenologia classica husserliana, proponendo una radicalizzazione del problema fenomenologico e sviluppando la fenomenologia della vita o fenomenologia materiale.

2.1.1. *Il superamento del monismo ontologico.*

Il tema su cui Henry si interroga è la natura del fenomeno, della manifestazione, tema che è strettamente connesso con la cosiddetta “filosofia della coscienza”, propria della filosofia moderna occidentale⁷⁰. In essa la coscienza diviene essa stessa l’essenza della manifestazione:

per il fatto che s’identifica con il processo di autoscissione e di separazione da sé dell’essere, la coscienza è sempre presentata, nella sua opera e nel suo divenire, come un atto di separarsi dall’essere, di elevarsi al di sopra di esso, di porsi a distanza e di opporsi a esso. Il sorgere della coscienza appare così contemporaneamente al dispiegarsi di una distanza, all’attuarsi della divisione, della separazione, dell’opposizione a sé.⁷¹

Secondo questa visione, propria della fenomenologia tradizionale husserliana e di quello che viene definito «monismo ontologico»⁷², la manifestazione è intesa esclusivamente come orizzonte di visibilità nel mondo e quindi come trascendenza; l’ente diventa fenomeno solamente se posto davanti al sé, e ciò crea un dualismo, una distanza ideale, tra l’essere e il suo apparire.⁷³ Infatti per Husserl,

⁷⁰ Sansonetti, G., (2006). *Michel Henry: fenomenologia, vita, cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, p. 24.

⁷¹ Henry, M., (1963). *L’essence de la manifestation*. Parigi: Presses universitaires de France, pp. 95-6.

⁷² Sansonetti, G., (2006). *Michel Henry: fenomenologia, vita, cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, p. 25.

⁷³ *Ivi*, p. 23.

come abbiamo visto, il mondo si rivela al soggetto tramite l'intenzionalità: la coscienza ha un correlato intenzionale, ossia un oggetto che le si manifesta davanti.

Henry si oppone a questa concezione:

sebbene sia l'ego stesso a realizzare la condizione di possibilità di ogni fenomeno in generale, il modo secondo cui esso diventa un fenomeno è qualcosa di talmente fondamentale da non poter essere soggetto a nessuna condizione.⁷⁴

L'Io, la coscienza, non va quindi inteso come la semplice condizione di possibilità della manifestazione, come un qualcosa che si dà nell'orizzonte di visibilità del mondo in modo trascendente; l'Io è piuttosto l'essenza stessa della manifestazione, è la rivelazione originaria, ossia «l'essere stesso».⁷⁵ Il fatto che l'essere coincida con l'apparire è un punto fondamentale nella fenomenologia di Henry.

Il superamento del monismo ontologico si rifà alla questione della ricettività, della quale vi sono due tipi: la ricettività del manifestarsi come orizzonte, che è una ricettività nella rappresentazione, nella trascendenza, e la ricettività che riceve sé stessa, che è una ricettività nell'immanenza, propria dell'autoaffezione.⁷⁶

Il primo è l'unico tipo di ricettività ammesso dal monismo ontologico, per il quale, come già affermato, la manifestazione è possibile unicamente in un orizzonte di visibilità. Il secondo tipo di ricettività è invece per Henry la vera essenza della manifestazione, intesa quindi come immanenza e non più come trascendenza.⁷⁷ L'essenza come immanenza è "l'immediato", è l'essere che si mostra così com'è a sé stesso, senza distanza.⁷⁸

Dunque ciò in cui consiste davvero l'apparire, il fenomeno, è secondo Henry l'apparire stesso, e non, come afferma la fenomenologia classica, l'oggetto che appare, il quale si pone invece all'esterno dell'apparire. La fenomenologia henryana si occupa dell'atto, del "come" dell'apparire, e non del "che cosa" appare: essa è «scienza dell'essenza del fenomeno»⁷⁹, scienza del fenomeno in quanto tale. Solo nell'Io il "come" dell'apparire coincide con il "che cosa", ecco perché l'Io è l'essenza stessa della manifestazione.

⁷⁴ Henry, M., (1963). *L'essence de la manifestation*. Parigi: Presses universitaires de France, p. 47.

⁷⁵ *Ivi*, p. 32.

⁷⁶ *Ivi*, p. 299.

⁷⁷ *Ivi*, p. 259.

⁷⁸ *Ivi*, p. 344.

⁷⁹ *Ivi*, p. 67.

2.1.2. *L'invisibilità della vita.*

Nella relazione dell'essenza con sé stessa, essa gode di sé, ha esperienza di sé, si rivela in sé stessa così com'è.⁸⁰ Ma cosa appare originariamente, in modo immanente? Secondo Henry è la vita, la quale prova sé stessa in modo immediato e si rivela nell'invisibile, in una modalità non rappresentativa.⁸¹ I caratteri dell'essenza infatti, sono proprio i caratteri della vita nella sua autosufficienza e immanenza. L'essere è impossibilitato a uscire da sé e rapportarsi ad altro perché è un'unità: «l'esperienza dell'essere, identica all'essere stesso, non è possibile che sulla base dell'unità e per suo tramite».⁸² Al contrario il pensiero, la conoscenza, che si svolge nell'orizzonte di visibilità del mondo, è sempre esperienza di molteplicità. Dunque la vita, essendo invisibile, si sottrae continuamente al pensiero; ciò comporta la sua caduta nell'«oblio»⁸³, oblio che non va però inteso in un'accezione negativa poiché si basa su una presenza, quella dell'essenza. Che l'invisibile non possa mai divenire visibile non significa che esso non si manifesti in qualche modo:

l'invisibile non è qualcosa che sia al di là del visibile, non è niente di “trascendente” ma è l'essenza originale della vita che, compendosi in una sfera d'immanenza radicale, non si leva mai nella trascendenza né può mostrarsi in essa.⁸⁴

Si può quindi parlare di una fenomenologia dell'invisibile senza cadere nel paradosso, a patto ovviamente che si parli di una fenomenologia radicalmente immanente.

2.1.3. *L'immanenza come affettività.*

Il passo successivo di Henry è la determinazione dell'essenza dell'immanenza come affettività. L'affettività è «ciò che sente senza che questo avvenga per mezzo di un senso»⁸⁵; è quindi il sentimento puro, il sentire di sentire, senza che si senta qualcosa di determinato. L'autoaffezione è la sua struttura costitutiva⁸⁶, perché il sentimento è ciò che prova e rivela sé stesso in modo originario, senza distanza.

L'autoaffezione è definita «passività» da Henry, poiché non è possibile provare o non provare ciò che si prova. Il sentimento è impotente: esso aderisce pienamente a sé, senza poter essere altro da quello che è, e questa esperienza di sé come originariamente passivo nei suoi confronti è la sua passione.⁸⁷

⁸⁰ *Ivi*, p. 354.

⁸¹ *Ivi*, p. 55.

⁸² *Ivi*, pp. 533-4.

⁸³ *Ivi*, p. 482.

⁸⁴ *Ivi*, p. 568.

⁸⁵ *Ivi*, p. 577.

⁸⁶ *Ivi*, p. 288.

⁸⁷ *Ivi*, p. 586.

Il fondo stesso dell'essere, della vita, è questo pathos, questo patire e soffrire originario (che non è il sentimento specifico della sofferenza). L'essere è quindi un tutt'uno col suo essere affezione, e l'affettività costituisce l'essenza stessa della vita e della soggettività.

L'"impotenza" del soffrire è però al tempo stesso una potenza, perché in essa «si manifesta la potenza del sentimento»⁸⁸: non siamo liberi di provare ciò che proviamo, ma secondo Henry non importa esserlo, poiché nel sentimento facciamo esperienza di un dono. La passività è anche gioia, la gioia del sentirsi vivi e del fare esperienza del sentimento nella sua perfetta identità.⁸⁹ Uno stesso contenuto fenomenologico è pensato dunque come sofferenza e come gioia, le quali costituiscono la pienezza dell'essere.⁹⁰

Secondo Henry non sono le situazioni a determinare i sentimenti (in questo modo l'affettività ricadrebbe nella trascendenza). Al contrario «l'affettività ha già compiuto la sua opera nel momento in cui nasce un mondo»⁹¹, e ciò significa che l'affettività è il fondamento stesso della manifestazione e l'unica forma possibile di esperienza. Il mondo «non può che esserci dato, appunto, come ciò che ci tocca e ci commuove»⁹². L'essenza della manifestazione è quindi la manifestazione dell'essenza, dove per essenza si intende l'affettività che si manifesta appunto come affettività.⁹³

La manifestazione del sentimento è invisibile, come la vita:

Rivelando come affettività, costituendo come tale il modo di presentazione fenomenologica concreto secondo cui si compie la rivelazione originaria, la sua affettività, l'affettività rivela nell'invisibile e come lo stesso invisibile.⁹⁴

⁸⁸ *Ivi*, p. 593.

⁸⁹ *Ivi*, p. 830.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 832-3.

⁹¹ *Ivi*, p. 604.

⁹² *Ivi*, p. 602.

⁹³ *Ivi*, p. 674.

⁹⁴ *Ivi*, p. 679.

2.2. *L'inconscio freudiano alla luce della fenomenologia della vita.*

Nella sua opera *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto* del 1985, Michel Henry si inserisce nel dibattito riguardante il rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi, affermando che la dottrina freudiana sull'inconscio, nonostante le sue ambiguità e contraddizioni, possa essere letta nella chiave della fenomenologia radicale.

Secondo Henry «il concetto di inconscio ha un significato fenomenologico poiché si presenta come l'antitesi della fenomenalità effettiva ed è intelligibile solo a partire da questa, appunto come sua negazione».⁹⁵ Ma il suo significato sarà profondamente diverso a seconda che lo si intenda nei termini della fenomenologia tradizionale (ciò che effettivamente ha fatto Freud nella sua formulazione esplicita) o in quelli della fenomenologia materiale di Henry.

2.2.1. *Videre videor.*

Il primo capitolo si apre con la trattazione di Cartesio, il primo ad aver introdotto il concetto di coscienza per come noi lo intendiamo, e dal quale secondo Henry è necessario partire per poter parlare di inconscio.⁹⁶

Cartesio intende ricercare il Cominciamento, ossia ciò che comincia in un senso radicale, ciò che si pone prima di tutto, ed è quindi possibile insieme ad ogni altra cosa.⁹⁷ Il punto fondamentale è l'esercizio radicale del dubbio: nell'*epochè* cartesiana si dubita di tutto ciò che rientra in un ambito di visibilità, tutto ciò che appare. In questo modo si arriva alla distinzione tra ciò che appare e l'apparire in quanto tale. Il primo, che è la condizione di possibilità del vedere in un orizzonte di visibilità, il vedere trascendentale definito come *e-stasi*, viene abbandonato a favore del secondo, che diventa il vero fondamento: «*at certe videre videor*»⁹⁸, «è certo almeno che mi sembra di vedere».

Il Cominciamento è quindi per Cartesio l'apparire stesso: in questo senso l'apparire coincide con l'essere, lo costituisce.⁹⁹ L'apparire come tale astrae da tutto ciò che in esso appare, ossia astrae dalle cose e dalla loro apparenza: è l'apparire dell'apparire. Questo apparire puro è secondo Cartesio il pensiero, il *cogito*: «io penso, io sono». La sostanzialità di una cosa che pensa, della *res cogitans*, è quindi «l'effettività fenomenologica, la materialità della fenomenalità come tale».¹⁰⁰

⁹⁵ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 12.

⁹⁶ *Ivi*, p. 14.

⁹⁷ *Ivi*, p. 22.

⁹⁸ R. Descartes, *Seconda meditazione*, in *Opere*, p.208.

⁹⁹ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 23.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 24.

Henry capisce che il *videre videor* non significa “penso di vedere” nel senso di avere coscienza di vedere, come se *videre* fosse il contenuto di *videor*, ma piuttosto l’impressione immediata di vedere e quindi il *sentire* di vedere: «*videor in videre videor*». ¹⁰¹ Dunque il pensiero non è inteso da Cartesio come un qualcosa che sta davanti, bensì come il sentire immediato, un’interiorità radicale, una manifestazione che si mostra a sé in ciò che è: «col nome di pensiero comprendo tutto quello che è in noi in modo che ne siamo immediatamente consapevoli». ¹⁰²

Ne *Le passioni dell’anima* Cartesio scrive che:

si può essere ingannati riguardo alle percezioni che si riferiscono agli oggetti che stanno fuori di noi, oppure a quelle che si riferiscono a qualche parte del nostro corpo; ma [...] non si può essere ingannati nella stessa maniera riguardo alle passioni, perché sono così vicine e interne alla nostra anima, che è impossibile che le senta senza che esse siano veramente tali quali le sente. ¹⁰³

L’affettività è quindi il contenuto fenomenologico primo del pensiero, costituisce il primo venire a sé dell’apparire: Cartesio scopre l’essenza della vita ed è, secondo Henry, l’iniziatore della *fenomenologia materiale*. ¹⁰⁴

Tuttavia questo Cominciamento viene poi abbandonato da Cartesio con la cosiddetta “deviazione istoriale”: l’essenza della vita viene perduta e la filosofia continua come una filosofia del pensiero inteso in senso e-statico, una filosofia della coscienza. ¹⁰⁵ La forza iniziale di Cartesio non è stata davvero percepita o mantenuta né dalla fenomenologia tradizionale né da Cartesio stesso. L’affettività cessa di costituire l’essenza dell’apparire diventando un qualcosa di oscuro, ingannevole e proveniente dall’esterno, che minaccia la trasparenza e il potere di rivelazione del pensiero. ¹⁰⁶

È l’e-stasi che arriva invece a costituire l’essenza della fenomenalità: l’affettività ne è solo una sua alterazione. Il *videor* si annulla nel *videre*, il *cogito* viene ridotto al *cogitatum*, diventandone la semplice condizione: l’io penso significa a questo punto io vedo, quindi il pensiero non è più la vita bensì la conoscenza rappresentativa, estatica. ¹⁰⁷ Il vedere in modo chiaro e distinto diventa l’evidenza: le cose «*che vedo chiaramente non possono essere diverse da come le concepisco*». ¹⁰⁸ E secondo

¹⁰¹ *Ivi*, p. 31.

¹⁰² R. Descartes, *Risposte alle seconde obiezioni*, in *Opere*, p. 311.

¹⁰³ R. Descartes, *Le passioni dell’anima*, in *Opere*, p. 720.

¹⁰⁴ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 25.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 50.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 51.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 52.

¹⁰⁸ R. Descartes, *Terza Meditazione*, in *Opere*, p.213.

Henry «un'evidenza, una verità, significa qui in realtà il contenuto di un'evidenza, un contenuto ontico».¹⁰⁹

La successiva filosofia occidentale, e dunque la fenomenologia tradizionale, intenderà la coscienza come visibilità e-statica, designando l'inconscio come il «modo-limite della fenomenalità del mondo»¹¹⁰, e i cui contenuti possono ritornare ad essere visibili in qualunque momento. Chiarita quindi questa visione della coscienza, Henry può ora occuparsi delle posizioni della psicoanalisi, che egli definisce come molto più vicine al proprio pensiero rispetto a quelle della fenomenologia classica.¹¹¹

2.2.2. I concetti ontici e ontologici di coscienza e inconscio.

L'inconscio freudiano, di cui Henry intende dare una lettura fenomenologica, viene trattato nell'ultimo capitolo della *Genealogia*.

Prima di tutto egli ritiene necessario dare all'inconscio la determinazione filosofica che è sempre mancata in Freud. Questi, secondo lui, ha infatti costruito il concetto di inconscio esclusivamente a partire dal materiale patologico, considerandolo un dato incontestabile in quanto appare, e rifiutando un approccio di tipo teorico.¹¹² Basandosi su ciò che appare, il discorso psicanalitico sembrerebbe fondarsi sulla coscienza, infatti, scrive Freud, «la consapevolezza [...] costituisce il punto di partenza di tutte le nostre indagini».¹¹³ Questa affermazione è piuttosto contraddittoria, visto che i dati di coscienza vengono considerati da Freud come lacunosi; ciononostante Henry riconosce in ciò il merito della psicoanalisi di battersi «per conservare alla psiche il principio della sua spiegazione».¹¹⁴ Secondo Henry, però, l'indagine sull'inconscio deve andare oltre e basarsi non sulla coscienza in quanto lacunosa nel suo contenuto, ma sulla coscienza stessa in quanto tale.¹¹⁵

Egli afferma che il concetto di coscienza è in Freud equivoco: da un lato, nella sua accezione «comune», la coscienza è ontica, ossia indica ciò che è cosciente, il suo contenuto, come per esempio i sintomi, i lapsus o i sogni; dall'altro lato la coscienza è un concetto ontologico, ossia è la coscienza pura, in quanto tale, considerata indipendentemente da ciò che in essa appare.¹¹⁶

¹⁰⁹ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 55.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 65.

¹¹¹ *Ivi*, p. 7.

¹¹² *Ivi*, p. 257.

¹¹³ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 55.

¹¹⁴ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 258.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 259.

Anche l'inconscio può essere a sua volta inteso in senso ontico e ontologico. Ciò che è inconscio in senso ontico sono le pulsioni e i loro rappresentanti, e i processi primari. Questi contenuti sono però inconsci in quanto si situano al di fuori della coscienza in senso ontologico; quindi l'inconscio, in questa sua relazione con la coscienza ontologica, assume anch'esso un senso ontologico: l'inconscio come ciò che non è cosciente in quanto tale.¹¹⁷

Questa determinazione "negativa" dell'inconscio, secondo Freud, lo rende un tema poco fecondo, e viene per questo messa da parte. L'inconscio diventa quindi l'insieme dei processi e dei contenuti psichici che rendono effettivamente conto dei contenuti di coscienza, ossia diventa un sistema, il sistema Inc.¹¹⁸ L'essere conscio o inconscio di questi contenuti è secondario, costituisce un semplice attributo.¹¹⁹

Questa caduta dall'ontologico all'ontico, dall'inconscio in quanto tale ai suoi contenuti empirici, che Henry critica alla psicoanalisi, è dovuta al fatto che in Freud sia totalmente mancata una determinazione ontologica della fenomenalità e di conseguenza anche dell'inconscio.¹²⁰

Henry si chiede allora cosa possa significare l'inconscio in senso ontologico e quale sia la vera portata della psicoanalisi prima che essa ricada nella fatticità e nel naturalismo ontico, e quindi nella rappresentazione. La grande intuizione di Freud, sebbene implicita e segnata da molte ambiguità e contraddizioni, è stata quella di definire l'essenza della psiche non come fenomenalità estatica bensì come un qualcosa di invisibile. Ma come vedremo, secondo Henry l'inconscio non è solo ciò che è altro dalla rappresentazione, bensì è il nome della vita.¹²¹

Il concetto ontologico di inconscio può infatti assumere due significati, a seconda che lo si riferisca alla rappresentazione oppure alla vita. Se si considera l'inconscio nell'ambito della rappresentazione, esso costituisce il limite della coscienza rappresentativa, la non-presenza che circonda, appartenendole, la presenza. Ne consegue una co-appartenenza, un passaggio costante tra conscio e inconscio: ciò che è cosciente può divenire inconscio e viceversa. Questo è quello che Henry chiama inconscio della rappresentazione.¹²²

Al contrario, se si considera l'inconscio come essenza della vita, questa trasformazione reciproca tra conscio e inconscio diventa impossibile: infatti, come ribadito più volte da Henry, la vita non si manifesta mai nella fenomenalità estatica.

Vediamo di seguito in che modo l'inconscio freudiano può assumere questi due diversi significati.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p.454

¹²⁰ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 260.

¹²¹ *Ivi*, p. 261.

¹²² *Ivi*, p. 261-62.

2.2.3. *Il primo significato ontologico di inconscio (o inconscio della rappresentazione).*

Nella psicoanalisi è la rappresentatività, e quindi il primo significato ontologico di inconscio descritto sopra, a costituire il punto di partenza per la determinazione dell'inconscio:

chiameremo allora "conscia" soltanto la rappresentazione che è presente nella nostra coscienza e di cui abbiamo percezione, attribuendo questo solo significato al termine "conscio"; invece le rappresentazioni latenti, se abbiamo motivo di supporre che continuino a esistere nella vita psichica - com'era nel caso della memoria - dovranno essere designate come "inconscie".¹²³

I contenuti latenti, come per esempio i ricordi, si trovano in uno stato di incoscienza, ma possono in qualsiasi momento divenire coscienti (e viceversa): è possibile quindi quel continuo scambio tra inconscio e conscio descritto nel paragrafo precedente; l'esser-dato del materiale patologico e di ciò che è rimosso è la sua capacità di essere rappresentato, di costituire un oggetto.¹²⁴

Inoltre secondo Freud il processo di generazione di questo oggetto, quindi la produzione in quanto tale, l'e-stasi stessa, è inconscia. Il processo psichico infatti, ignorando sé stesso, giunge a trovarsi davanti il suo prodotto (il sogno o l'associazione di idee) considerandolo quindi come un qualcosa di esterno a sé, di enigmatico, senza sapere di essere invece un tutt'uno con esso¹²⁵: il contenuto viene separato dal potere che lo ha generato.

È questa l'estrema contraddizione della filosofia della coscienza, in cui anche la psicoanalisi cade: la coscienza pura è incosciente, ossia la produzione è inconscia. La coscienza appare quindi esclusivamente nel suo prodotto, nel suo oggetto, e quindi fuori da sé stessa; paradossalmente la fenomenalità come tale ha un carattere di non fenomenalità.¹²⁶ In questo modo l'inconscio della rappresentazione si sdoppia: da una parte l'incoscienza del contenuto, dall'altra l'incoscienza della produzione di questo contenuto.¹²⁷

Così Freud abbandona la sua grande intuizione di considerare l'essenza della psiche non come visibilità estatica ma come un qualcosa di invisibile. Egli ricade subito nello scientismo perché l'inconscio arriva ad essere costituito da un insieme di significati ipostatizzati, ideali, propri della rappresentatività del pensiero ed estranei alla vita.¹²⁸ Il sogno, che è immaginario puro e quindi

¹²³ S. Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in Opere, pp. 575-76.

¹²⁴ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 263.

¹²⁵ *Ivi*, p. 264.

¹²⁶ *Ivi*, p. 264-65.

¹²⁷ *Ivi*, p. 265-66.

¹²⁸ *Ivi*, p. 267-68.

totalmente altro dal linguaggio e dalla rappresentazione, viene invece tradotto proprio in linguaggio tramite il suo racconto, e quindi sostituito da un qualcosa che è assolutamente eterogeneo rispetto a sé. Lo stesso accade con i simboli, i miti, la religione e l'arte: viene a crearsi uno scarto tra ciò che essi davvero sono ed il significato del linguaggio entro il quale si cerca di descriverli.¹²⁹ È questo secondo Henry a determinare il carattere forzato e spesso al limite del fantastico di tutte le spiegazioni freudiane.

Per Henry la vita non reca in sé alcuna intenzionalità, non può rappresentarsi né significarsi, e quindi non può avere in nessun modo un senso inteso come significato, come linguaggio, come coscienza.¹³⁰ La vita ha un senso "in un altro senso", che è il puro provarsi, la pura affezione.

2.2.4. Il secondo significato ontologico di inconscio (o inconscio come il nome della vita).

In Freud esiste una seconda determinazione dell'inconscio. Infatti quando egli afferma che il sogno ha un senso, intende dire che esso è prodotto da una tendenza inconscia, la quale però non ha nulla a che fare con la rappresentazione. In questo modo il fenomeno (il sogno, il mito, l'opera d'arte, il sintomo) rimane un contenuto rappresentativo, «*ma il potere che lo produce non è più il potere della rappresentazione, non è più la coscienza*».¹³¹ Nella *Introduzione alla psicoanalisi* Freud infatti scrive:

noi non vogliamo semplicemente descrivere e classificare i fenomeni, ma concepirli come indizi (Anzeichen) di un giuoco di forze che si svolge nella psiche [...] Nella nostra concezione i fenomeni percepiti vanno posti in secondo piano rispetto alle tendenze.¹³²

Freud sembra quindi compiere un passo verso il mondo della vita. Nella *Nota sull'inconscio* del 1912 la giustificazione dell'inconscio tramite la latenza della maggior parte dei contenuti psichici fa posto ad una considerazione molto diversa: questi contenuti sono attivi durante il loro stato di incoscienza¹³³, e l'inconscio è quindi un inconscio operante:

¹²⁹ *Ivi*, p. 267.

¹³⁰ *Ivi*, p. 268.

¹³¹ *Ivi*, p. 269.

¹³² Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 246-47.

¹³³ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 270.

non indica soltanto i pensieri latenti in genere, ma specificamente pensieri latenti con un determinato carattere dinamico, quelli cioè che si mantengono lontani dalla coscienza malgrado la loro intensità e capacità di divenire operanti.¹³⁴

Questo potere, questa forza che produce la rappresentazione ma che non può a sua volta essere rappresentato, è la pulsione, che aderisce a sé in modo radicalmente immanente.¹³⁵

Il riconoscimento della pulsione come totalmente altro dalla rappresentazione, tuttavia, non dura a lungo. Nell'articolo *L'inconscio* del 1915, la pulsione viene infatti separata dalla sua "rappresentanza" venendo di fatto ricondotta alla rappresentazione. Questa è secondo Henry la svolta "catastrofica" dell'indagine freudiana.¹³⁶ La pulsione diventa una realtà psichica esclusivamente in quanto questa rappresentanza:

Io penso in effetti che la contrapposizione di conscio e inconscio non possa essere applicata alla pulsione. Una pulsione non può mai divenire oggetto della coscienza, solo l'idea che la rappresenta lo può. Ma anche nell'inconscio la pulsione non può essere rappresentata che da un'idea. Se la pulsione non fosse ancorata a una rappresentazione o non si manifestasse sotto forma di uno stato affettivo, non potremmo sapere nulla di essa.¹³⁷

Poiché la pulsione esiste ora solo nella forma della rappresentabilità, l'inconscio diventa omogeneo alla coscienza nel senso della rappresentazione, rendendo possibile la trasformazione di ciò che è inconscio in qualcosa di cosciente, e viceversa. Da qui il concetto paradossale di «rappresentazione inconscia».¹³⁸

Inoltre, essendo la pulsione la semplice rappresentanza di eccitazioni somatiche (come esposto nel *Progetto di psicologia scientifica* del 1985), la Psiche è ridotta a rappresentanza di un sistema energetico-fisico. Freud non è dunque riuscito nel suo intento iniziale, quello di preservare la specificità della psiche, che viene invece ricondotta ad una realtà fisica e quindi alla rappresentazione, poiché «l'essere di questi processi materiali non è che l'essere-rappresentato come tale, cioè la coscienza stessa».¹³⁹

¹³⁴ S. Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in *Opere*, pp. 578-79.

¹³⁵ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 271.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 60.

¹³⁸ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 272-73.

¹³⁹ *Ivi*, p. 274.

Il divenire cosciente governa l'intera dottrina, al punto che l'azione stessa coincide e si esaurisce in questo giungere alla coscienza, alla rappresentazione: la rimozione, caposaldo del freudismo, è compresa esclusivamente in rapporto ad un processo di esteriorizzazione, poiché la realizzazione a cui i pensieri inconsci "operanti" tendono è la loro proiezione nell'esteriorità.¹⁴⁰ Il desiderio e la sua soddisfazione sono associati ad una rappresentazione, infatti «la ricomparsa della percezione è l'appagamento del desiderio»¹⁴¹: l'immagine dell'oggetto che ha procurato la soddisfazione del desiderio costituisce essa stessa la sua soddisfazione. Questa concezione del desiderio porta Freud a sviluppare un immaginario di simboli, allusioni e camuffamenti che Henry definisce «al limite dell'allucinatorio», in cui andrebbe ricercato l'«io», ma in cui l'«io» non è e non può essere presente.¹⁴²

2.2.5. *L'affetto.*

Ma per Freud la rappresentanza della pulsione non è solo la rappresentazione, è anche l'affetto. In quanto rappresentanza esso sarebbe qualcosa di secondario, la trascrizione di ciò che costituisce la natura ultima della realtà psichica, ossia della quantità di eccitazione somatica.¹⁴³ La pulsione stessa è a sua volta una rappresentanza di queste eccitazioni psichiche: «la "pulsione" ci appare [...] come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche».¹⁴⁴

Per indagare questi aspetti Henry prende in considerazione il *Progetto* del 1895, in cui la natura psichica viene interpretata a partire dal modello fisico-scientifico, interpretazione che di fatto non viene mai abbandonata da Freud. La psiche, qui identificata come "sistema nervoso", viene descritta come un sistema energetico retto dalla legge dell'entropia.¹⁴⁵

Essa possiede la capacità di ricevere due tipi di eccitazione, una proveniente dal mondo esterno e una che si origina all'interno dell'organismo stesso e che è quella pulsionale. Secondo Henry questa capacità non è che la traduzione grossolanamente scientifica delle strutture che rendono possibile l'esperienza in generale e di una doppia ricettività ontologica: la prima è la ricettività trascendentale, il dispiegarsi del mondo nell'e-stasi, la seconda è la ricettività nei confronti di sé stessa, l'auto-ricettività della soggettività assoluta e quindi l'auto-affezione.¹⁴⁶

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, pp. 515-16.

¹⁴² Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 275.

¹⁴³ *Ivi*, p. 278.

¹⁴⁴ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 17.

¹⁴⁵ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 278.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

Secondo il principio di inerzia, la Psiche tende a liberarsi delle energie esogene ed endogene per raggiungere un equilibrio; ciò tuttavia sembra essere possibile per le eccitazioni esogene ma non per quelle endogene. Nei confronti dell'eccitazione interna infatti, l'io, qui inteso da Freud come l'organismo stesso, non può né difendersi né sottrarvisi, perché «la pulsione [...] non agisce mai come una forza d'urto *momentanea*, bensì sempre come una forza *costante*». ¹⁴⁷

In questo tipo di eccitazione Henry non vede nient'altro che l'affezione in quanto auto-affezione immanente che prova sé stessa attraverso sé, dunque la pura manifestazione, la soggettività assoluta. L'affetto quindi non è la semplice rappresentanza della pulsione come pensa di affermare Freud, ne è l'essenza. ¹⁴⁸

È impossibile allontanarsi dall'affezione, ossia è impossibile allontanarsi dal sé: «nel caso della pulsione la fuga non serve, giacché *l'Io non può sfuggire a se stesso*». ¹⁴⁹ In termini henryani, la psiche non può sbarazzarsi di queste energie perché la vita non può sbarazzarsi di sé. ¹⁵⁰

Freud passa così dal principio di inerzia al principio di costanza, secondo il quale è impossibile liberarsi totalmente dall'energia del sistema. La soppressione della pulsione, ossia il suo soddisfacimento, non consiste quindi nella sua eliminazione bensì nella sua trasformazione in una diversa modalità affettiva. ¹⁵¹ L'affetto non viene mai rimosso (come avviene invece per la rappresentazione legata ad esso) ¹⁵², bensì si trasforma in un affetto qualitativamente diverso e infine, se anche queste tonalità affettive vengono interdette, in angoscia. L'affetto non è inconscio né può diventarlo, perché «fa certamente parte della natura di un sentimento il fatto che esso sia avvertito, e quindi noto alla coscienza». ¹⁵³ Ma se per Henry la pulsione indica in realtà l'affetto, allora paradossalmente «*il fondo dell'inconscio, in quanto affetto, non è nulla di inconscio*»:

ciò che viene descritto è il processo dell'affettività in sé, nel quale, non cessando di sentirsi e dunque di apparire, di essere «conosciuta» afferma Freud, essa si trasforma secondo le modalità prescritte dalla sua essenza. ¹⁵⁴

¹⁴⁷ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 15.

¹⁴⁸ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 279.

¹⁴⁹ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 36.

¹⁵⁰ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 280.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 279-80.

¹⁵² Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 61.

¹⁵³ *Ivi*, p.60.

¹⁵⁴ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 277.

Henry si chiede se l'affettività sia davvero secondaria rispetto alle eccitazioni che sostengono la pulsione (e quindi se la tonalità affettiva sia determinata dalla quantità di eccitazione), come affermato da Freud, oppure se le eccitazioni non siano in realtà nient'altro che la raffigurazione grossolanamente scientifica delle determinazioni affettive.¹⁵⁵

Secondo lo schema di Freud è la quantità di energia (e quindi il principio di costanza) a determinare le tonalità affettive, infatti «il piacere è legato *in qualche modo* alla diminuzione, alla riduzione o alla estinzione della quantità di stimoli che operano nell'apparato psichico, mentre il dispiacere è legato a un suo incremento».¹⁵⁶

Tuttavia la rimozione è una fuga dal dispiacere¹⁵⁷, non tanto dall'incremento di eccitazione; inoltre esistono situazioni in cui il soddisfacimento della pulsione creerebbe un dispiacere invece che un piacere¹⁵⁸. Ciò significa che il discorso delle quantità di eccitazione viene in realtà riassorbito nella dialettica piacere-dispiacere, che per Henry è la dialettica dell'affettività stessa. Nel piacere e dispiacere, infatti, noi non sentiamo direttamente queste energie neuronali, come afferma Freud, ma solo appunto la tonalità affettiva.¹⁵⁹ Confondendo il fisico con lo psichico, Freud integra erroneamente il linguaggio scientifico all'esperienza, come se sentissimo davvero la variazione delle energie neuroniche e non l'affetto stesso: «pare che nella serie delle sensazioni di tensione sia avvertibile direttamente l'incremento e la diminuzione degli stimoli».¹⁶⁰

Questa sua tesi cade definitivamente nel momento in cui vengono ammessi casi in cui un aumento di tensione possa provocare piacere ed una sua diminuzione dispiacere. La concezione del contenuto fisico, dell'energia neuronale, viene quindi messa a questo punto fuori gioco e il piacere viene fatto coincidere con l'eccitazione, che è una tensione fenomenologica e non più fisica-biologica: la fenomenologia fa crollare lo schema scientifico iniziale.¹⁶¹

La «carica affettiva», che prende il posto della carica energetica neuronale, non è secondo Henry una quantità qualunque, bensì è un «troppo», è l'affetto che, in quanto essenza della vita, sopporta sé stesso e non può in alcun modo sfuggirsi:

la «scarica» dei neuroni, cioè la liquidazione delle quantità di energia in essi investite non è, a sua volta, che la trasposizione nell'immaginario ideale della scienza di questa essenza

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 280.

¹⁵⁶ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 512.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 43.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 36.

¹⁵⁹ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 280.

¹⁶⁰ S. Freud, *Il problema economico del masochismo*, in *Opere*, p. 6.

¹⁶¹ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 282.

della vita nella sua insormontabile passività nei confronti di se stessa e del suo movimento, per tentare di sfuggire a ciò che il suo essere ha di opprimente.¹⁶²

La rimozione, ossia la «repressione dello sviluppo affettivo», è in fondo questo: la fuga dell'esistenza davanti a sé stessa¹⁶³, condizione spiegata da Freud tramite il concetto di angoscia.

2.2.6. L'angoscia.

L'angoscia è per Freud il punto di sbocco di tutti gli affetti e viene definita come «la moneta valida universalmente con la quale vengono o possono venire scambiati tutti i moti affettivi, quando il contenuto rappresentativo ad essi legato è stato assoggettato alla rimozione».¹⁶⁴

Secondo Henry l'angoscia presente nelle analisi di Freud, ad esempio l'angoscia infantile, non è davvero un'angoscia particolare, empirica, causata da un oggetto o da una situazione esterna reale, ma l'angoscia nella sua essenza: quella provocata da un'eccitazione interna, ossia dalla pulsione, che è la vita stessa, dalla quale non può fuggire.¹⁶⁵

È vero che l'angoscia viene spesso descritta da Freud nei termini di una fuga davanti alla libido, considerata come un pericolo esterno; tuttavia l'angoscia, sforzandosi di autodistruggersi formando sintomi che la sostituiscano, è in realtà una fuga davanti a sé stessa. Ma poiché nella sua essenza è impossibilitata a distaccarsi da sé, essa è proprio questo sentimento di non poter sfuggire da sé stessa, «è il sentimento dell'essere in quanto vita, è il sentimento del Sè».¹⁶⁶

In termini freudiani, quindi, la vita è la pulsione, la libido che soffre sé stessa e di cui l'angoscia è il sentimento:

L'angoscia, che significa la fuga dell'Io di fronte alla sua libido, deve pur essere scaturita da questa stessa libido. È un fatto oscuro, che ci ammonisce a non dimenticare che la libido di una persona, in fondo, appartiene a questa e non può ad essa contrapporsi come qualcosa di esterno.¹⁶⁷

¹⁶² *Ivi*, p. 282.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 555-56.

¹⁶⁵ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 283.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Freud, S., (1915-1917). *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 577.

Non è propriamente la libido a provocare l'angoscia, bensì la libido inutilizzata, ossia la libido rimossa.¹⁶⁸ Ma se la vita consiste proprio in questa libido rimossa, allora la libido utilizzata, espressa tramite il soddisfacimento della pulsione, implica una liquidazione della vita. Intendendo la vita come la rappresentanza di un sistema energetico che punta ad autosopprimersi abolendo le proprie quantità, un sistema entropico, Freud conclude che essa non è che l'aspirazione verso la propria morte: «Ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi *interni*, ebbene allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte.*»¹⁶⁹. Il piacere e il godimento sono il compimento di questa autodistruzione.

Secondo Henry la pulsione di morte, introdotta in *Al di là del principio di piacere* è in realtà identica al principio di piacere, poiché anch'essa punta ad un abbassamento del livello di eccitazione.¹⁷⁰ Alla pulsione di morte si oppone Eros, che per mantenere la vita incrementa le quantità di energia e si oppone al loro soddisfacimento. La vita quindi non è più entropia bensì un accrescimento che paradossalmente si oppone al piacere.¹⁷¹

Le enormi contraddizioni che Henry qui nota sono secondo lui nate dal fatto che Freud abbia preso in considerazione la vita solo nei termini della liquidazione di sé, cogliendo in essa esclusivamente la pulsione di morte e dandole come unico scopo quello di sfuggire a sé stessa, senza considerare che la vita non è solo disperazione, ma anche il godere intensamente di sé. Secondo Henry, Freud

Non ha visto il senso di questi difficili cominciamenti: che il dolore appartiene all'edificazione intima dell'essere e lo costituisce, che questa nascita è una nascita trascendentale, che l'insopportabile non può essere dissociato dall'ebbrezza e anzi vi conduce.¹⁷²

¹⁶⁸ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 284.

¹⁶⁹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, p. 224.

¹⁷⁰ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 285.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 286.

¹⁷² *Ivi*, p. 286-87.

CONCLUSIONI

La lettura fenomenologico-radicala di Henry ha messo dunque in evidenza le contraddizioni e le debolezze del pensiero freudiano, rendendolo al contempo intelligibile ed evidenziandone i punti di forza e l'originalità.¹⁷³ La critica di fondo non è propriamente rivolta alla psicoanalisi, poiché non è della psicoanalisi che Henry si vuole liberare, bensì della filosofia occidentale, di cui Freud è l'erede. La psicoanalisi, infatti, non è un inizio, ma un termine, quello della storia del pensiero occidentale che ha obliato il Cominciamento cartesiano in cui il pensiero coincide con il sentire.¹⁷⁴

Henry sostiene che la debolezza del pensiero freudiano sia dovuta al fatto che nella dottrina sia completamente mancata una definizione filosofica di coscienza e inconscio: per Freud infatti «non occorre che caratterizziamo ciò che chiamiamo “conscio”, è la stessa cosa della coscienza dei filosofi e dell'opinione popolare»¹⁷⁵; «la domanda poi su ciò che possa essere questo inconscio non è né più intelligente, né più feconda di quella anteriore e ben nota su quello che essenzialmente sia la coscienza».¹⁷⁶ La coscienza accettata acriticamente da Freud è perciò quella della tradizione filosofica occidentale, ossia quella rappresentativa.

Si è visto che il concetto di inconscio può avere in Freud due significati ontologici completamente diversi: da un lato l'inconscio come anti-essenza della fenomenalità effettiva, ossia come tutto ciò che non rientra nell'orizzonte della visibilità e-statica, come nel caso della latenza dei contenuti rappresentativi (da qui il concetto anomalo di «rappresentazione inconscia»); dall'altro lato l'inconscio nella sua connessione alla vita stessa, ossia l'inconscio come pulsione, Energia.¹⁷⁷

Alla concezione di inconscio della rappresentazione Henry si oppone, definendolo come «l'estrema illusione di una metafisica della rappresentazione».¹⁷⁸

La reale portata che egli invece attribuisce alla psicoanalisi, la sua originalità in un'epoca dominata dalla filosofia della coscienza, è l'affermazione implicita secondo cui l'essenza della psiche sia inconscia e si sottragga alla visibilità.¹⁷⁹ Nel secondo significato ontologico di inconscio, quello della pulsione, Henry vede infatti celata la vita, l'auto-affezione: l'inconscio è il nome della vita¹⁸⁰; l'affetto non è una semplice rappresentazione della pulsione, ne è l'essenza. Ma poiché l'affetto non è mai

¹⁷³ *Ivi*, p. 293.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁷⁵ S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, p.580.

¹⁷⁶ S. Freud, *La mia vita e la psicoanalisi*, p. 37.

¹⁷⁷ Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, p. 290.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 16.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 261.

inconscio, il fondo dell'inconscio non sarebbe nulla di inconscio. Quindi l'inconscio non esiste per Henry perché la vita, l'affettività, non cessa mai di sentire sé stessa.¹⁸¹

Si è visto inoltre che in Freud l'affetto non costituisce in modo ultimo l'inconscio, perché esso non è altro che il rappresentante psichico della pulsione¹⁸², la quale rappresenta a sua volta le eccitazioni somatiche descritte nel *Progetto* del 1985. Quindi la Psiche, di cui Freud inizialmente si propone di difendere la specificità e autonomia rispetto alla sfera fisico-biologica, ricade invece nel discorso scientifico, non diventando altro che un equivalente di un'essenza somatica. Il discorso fenomenologico viene rimpiazzato da quello scientifico¹⁸³, che rientra a sua volta in quello della rappresentazione e-statica.

Tuttavia, pur criticando il modello scientifico costruito da Freud, Henry sostiene che una lettura attenta porti a capire come esso sia la rappresentazione (sebbene grossolana) della vita fenomenologica nelle sue strutture più profonde.¹⁸⁴ La formulazione biologica assomiglia infatti molto alla vita: l'eccitazione è secondo Henry l'affezione (quella esogena l'affezione trascendentale, quella endogena l'auto-affezione); il principio di inerzia si trasforma in quello di costanza, poiché la vita non può in alcun modo liberarsi di sé; l'angoscia freudiana è l'angoscia della vita per non poter sfuggire da sé stessa.¹⁸⁵

Secondo Henry vi è quindi una lettura superficiale del freudismo che lo riduce ad un'interpretazione empirica della vita dell'uomo.¹⁸⁶ La psicanalisi è stata invece «un pensiero della vita che è stato incapace di corrispondere al suo progetto»¹⁸⁷ perché mascherata dal discorso scientifico e della rappresentazione.

In fin dei conti, scrive Henry, il freudismo

cela in sé ciò che più è mancato alla nostra epoca e sta in questo senza dubbio, a dispetto delle sue incertezze teoriche, delle sue contraddizioni, persino delle sue assurdità, la ragione del suo singolare successo.¹⁸⁸

quali che siano le sue pretese scientifiche, la psicoanalisi parla all'uomo proprio di tutto ciò che la scienza e la tecnica gli hanno sottratto: di lui stesso, della sua vita.¹⁸⁹

¹⁸¹ *Ivi*, p. 287.

¹⁸² *Ivi*, p. 18.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 278.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 18.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 282.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 288.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 19.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 12.

BIBLIOGRAFIA

Costa, V., (2009). *Husserl*. Roma: Carrocci editore

‘*’ Descartes, R., (1641). *Seconda meditazione*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar. Torino: Utet, 1981

‘*’ Descartes, R., (1641). *Risposte alle seconde obiezioni*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar. Torino: Utet, 1981

‘*’ Descartes, R., (1649). *Le passioni dell’anima*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar. Torino: Utet, 1981

‘*’ Freud, S., (1899). *L’interpretazione dei sogni*, in *Opere 1899. Vol. 3*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

Freud, S., (1912). *Nota sull’inconscio in psicoanalisi*, in *Opere 1909-1912. Vol. 6. Casi clinici e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

Freud, S., (1915). *Metapsicologia*, in *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

Freud, S., (1917). *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere 1915-1917. Vol. 8. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

Freud, S., (1920). *Al di là del principio di piacere*, in *Opere 1917-1923. Vol. 9. L’Io e l’Es e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

Freud, S., (1923). *L’Io e l’Es*, in *Opere 1917-1923. Vol. 9. L’Io e l’Es e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

‘*’ Freud, S., (1924). *Il problema economico del masochismo*, in *Opere 1924-1929. Vol. 10. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

‘*’ Freud, S., (1926). *La mia vita e la psicoanalisi*, a cura di C. Musatti. Milano: Mursia, 1986

‘*’ Freud, S., (1938). *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere 1930-1938. Vol. 11. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, a cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1976

‘*’ Henry, M., (1963). *L'essence de la manifestation*. Parigi: Presses universitaires de France, 1990

Henry, M., (1985). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie, 1990

‘*’ Husserl, E., (1900). *Ricerche logiche, vol. 1*. Milano: Il Saggiatore, 1988

‘*’ Husserl, E., (1901). *Ricerche logiche, vol. 2*. Milano: Il Saggiatore, 1988

Husserl, E., (1907). *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*. Milano: Bruno Mondadori, 1995

‘*’ Husserl, E., (1913). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi, 2002

‘*’ Husserl, E., (1914). *Lineamenti di etica formale*. Firenze: Le Lettere, 2002

Husserl, E., (1936). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore, 1961

Sansonetti, G., (2006). *Michel Henry: fenomenologia, vita, cristianesimo*. Brescia: Morcelliana

Dizionario enciclopedico interregionale di psicoanalisi dell'IPA
(<https://online.flippingbook.com/view/738131/>)

‘*’ = opere non direttamente consultate