

LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI MICHEL HENRY

SOMMARIO: I. IMMANENZA E AUTORIVELAZIONE PATICA DELLA VITA – 1. *Il nucleo teorico di «L'essence de la manifestation»*; 2. *Dalla fenomenologia hyletica alla fenomenologia materiale*; 3. *Una fenomenologia non intenzionale*; II. IL CRISTIANESIMO COME RIVELAZIONE DI DIO NELL'AUTO-DO. AZIONE DELLA VITA; 1. *Fenomenologia del Cristianesimo*; 2. *La verità dell'In-carnazione*; – CONCLUSIO I: UN CRISTIANESIMO SENZA FEDE?

Il dibattito intorno al presunto «*Tournant théologique*»¹ della fenomenologia francese ha occupato un ruolo importante nella filosofia francese degli ultimi anni. Michel Henry è uno degli autori che sono stati accusati di aver usato la fenomenologia al di là dei limiti stabiliti da Husserl. Benché le riflessioni di Henry dedicate al Cristianesimo siano molto recenti, il suo primo libro – *L'essence de la manifestation* – risale agli anni Sessanta. Si tratta, quindi, di un autore che, seppure non molto conosciuto, ha attraversato tutto il dibattito culturale francese della seconda metà del Novecento.

L'obiettivo della presente ricerca consiste nel voler enucleare gli aspetti fondamentali dell'interpretazione del Cristianesimo di Henry. Tuttavia si vorrebbe conseguire questo risultato risalendo all'origine di questa interpretazione, che affonda le proprie radici nella sua appropriazione del metodo fenomenologico. In ragione di questo intento genealogico tutta la prima parte è dedicata alla ricostruzione della fenomenologia di Henry, che si configura come la premessa fondamentale per comprendere la specifica lettura del Cristianesimo intrapresa dal filosofo francese negli anni Novanta.

¹ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'éclat, 1990; Id., *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'éclat, 1998.

I. IMMANENZA E AUTORIVELAZIONE PATICA DELLA VITA

1. Il nucleo teorico di «*L'essence de la manifestation*»

*L'essence de la manifestation*² può essere considerato uno dei testi più significativi della fenomenologia francese e, quindi, della fenomenologia in generale. Si tratta tuttavia di un libro che per lungo tempo è rimasto ai margini del dibattito filosofico francese. Ciò per una serie di motivi; innanzitutto perché, quando il libro viene pubblicato nel 1963, la filosofia francese stava riorganizzandosi secondo modelli e problematiche sempre più distanti rispetto al metodo fenomenologico. Infatti, non solo lo strutturalismo stava imponendo il proprio punto di vista, ma soprattutto gli autori che avevano contribuito ad introdurre la fenomenologia husserliana e heideggeriana nel contesto francese avevano per motivi diversi terminato la loro opera: Merleau-Ponty muore prematuramente nel 1961 e Sartre abbandona definitivamente la fenomenologia. È vero che i due maggiori protagonisti filosofici che in quegli anni muovevano i primi passi, Michel Foucault e Jacques Derrida, sono accomunati proprio da una formazione fenomenologica e dalla frequentazione dei testi fondatori del metodo fenomenologico, tuttavia il dibattito è stato attento soprattutto a recepire più che la genesi gli esiti delle loro riflessioni, che senza dubbio proponevano contestazioni proprio alla fenomenologia. Possiamo, quindi, affermare che *L'essence de la manifestation* in un certo senso viene pubblicato in ritardo e soltanto quando a partire dagli anni Novanta la riflessione di Henry si impone nel dibattito filosofico *L'essence de la manifestation* torna ad essere un libro letto e studiato. È interessante sottolineare che un altro grande protagonista della filosofia francese, Emmanuel Lévinas, la cui figura negli anni Sessanta e Settanta non è stata adeguatamente valorizzata e solo negli ultimi anni sta rivelando tutta la propria fecondità, ebbe Lévinas all'interno della sua attività didattica dedicava seminari a *L'essence de la manifestation*³. Si tratta di un aspetto

² M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1990, la prima edizione in due tomi è del 1963. In generale sul pensiero di Henry si vedano: R. KOHN, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg-München, Alber, 1992; G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

³ J. ROLAND riferisce dell'«attaccamento di Lévinas alla ricerca di Michel Henry, in particolare al testo *L'essence de la manifestation* [a cui ha dedicato] un seminario

non casuale, in quanto E. Lévinas è stato in realtà il primo autore ad introdurre la filosofia di Husserl in Francia, con la sua tesi *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* pubblicata nel 1930⁴.

Oltre al mutato contesto in cui *L'essence de la manifestation* si inserisce e che, come abbiamo visto, ne penalizza la ricezione, è opportuno sottolineare che questo lavoro pur muovendosi secondo il metodo fenomenologico, non esplicita chiaramente e in modo sistematico il rapporto con Husserl. I testi del *corpus* husserliano presi in considerazione e analizzati non sono numerosi, mentre, proprio in ragione delle tesi presentate, viene sviluppata una serie di confronti che finiscono con il porre in relazione la fenomenologia con autori ad essa estranei; è il caso per esempio di Hegel, Fichte, Kierkegaard, Eckhart. Se da un lato questa impostazione offre il fianco all'accusa di una non perfetta ortodossia rispetto al dettato husserliano, dall'altro consente di misurare l'effettiva portata delle tesi acquisite con il metodo fenomenologico al di fuori delle intenzioni meramente gnoseologiche che caratterizzano le ricerche husserliane.

Secondo Henry la fenomenologia assolve il compito che le è proprio nella misura in cui descrive l'apparire del fenomeno anteriormente ad ogni teoria e indipendentemente da ogni presupposto che predetermini il suo modo originario di manifestarsi: essa implica la «messa tra parentesi di tutte le interpretazioni e costruzioni che il pensiero teorico sovrappone al reale al punto da prendere i propri prodotti per la realtà»⁵. È il tema husserliano dell'*epoché*, che sospen-

durante l'anno accademico 1976-77»; E. LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, 179 nota 12. Anche in altri articoli degli anni Sessanta si trovano riferimenti a Henry come per esempio «Enigma e fenomeno» (1965) e «Linguaggio e prossimità» entrambi raccolti in Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Cortina, 1998, rispettivamente 235-251 e 253-276, in particolare 237 nota 3 e 264 nota 6.

⁴ Id., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001, tr. it. di V. PEREGO, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2002; oltre a ciò deve essere tenuto presente che Lévinas contribuisce alla traduzione delle conferenze tenute da Husserl nel 1929 alla Sorbona, le celebri *Meditazioni cartesiane*. Sulla specificità della fenomenologia francese con particolare riferimento agli esiti più recenti si veda: J. GREISCH, «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle», in AA.VV., *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, a cura di P. Dupond e L. Cournaire, Paris, Ellipses, 2002, 45-74.

⁵ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 60.

dendo ogni tesi naturale sul mondo riconduce l'apparire alla sua originarietà. Il «cominciamento assoluto» della fenomenologia diventa così l'apparire, ciò che non può essere «ridotto», ma ciò a cui tutto deve essere ricondotto: «ciò che appare è ciò che non si può rifiutare, ciò che sfugge alla riduzione. Una scienza autenticamente positiva è allora possibile, nella misura in cui essa si riferisce costantemente ad un tale apparire»⁶. Se negativamente il metodo fenomenologico si presenta come un rifiuto di ogni precomprensione teorica dell'esperienza, positivamente si costituisce come una referencia all'apparire inteso come fondamento ultimo, che deve essere analizzato nel suo senso proprio e situato sul piano ontologico che gli compete. In altri termini, «è sufficiente lasciar apparire l'apparire in quanto esso appare e semplicemente leggere in esso ciò che è indicato»⁷. Ciò non significa che la fenomenologia si identifica semplicemente con un processo descrittivo di ordine ontico, empirico, vale a dire che si limita a descrivere i singoli fenomeni nella loro individualità; infatti, la fenomenologia si concepisce come determinata da un'istanza filosofica, e quindi non può che «comprendersi nel suo disegno ontologico conformemente al quale essa opera questo superamento dell'esistente verso l'essenza che lo fonda nel suo essere»⁸. In questo senso Henry chiarisce che l'oggetto specifico della fenomenologia è «l'essenza del fenomeno in quanto tale», in altri termini: non è l'apparire individuale che viene preso in considerazione, bensì l'apparire nella sua struttura trascendentale.

La specificità della ricerca fenomenologica non è la descrizione dei diversi ambiti in cui si presenta la realtà, ma l'individuazione della modalità originaria che regola l'apparire. «Ciò che deve essere dibattuto, tuttavia, non è nient'altro che il «come», cioè la *maniera* in cui la realtà si manifesta e deve manifestarsi a noi»⁹. Solo la fenomenologia è in grado di portare alla luce il «come» dell'apparire in quanto tale, l'essenza della manifestazione, poiché solo la fenomenologia per definizione si lascia guidare esclusivamente dal suo oggetto e non da precomprensioni estrinseche al piano dell'apparire.

Se ciò è vero, se la fenomenologia è in grado di rendere trasparente l'essenza della manifestazione, ne consegue che, secondo Henry,

⁶ *Ivi*, 61.

⁷ *Ivi*, 62. «Il significato assoluto della fenomenologia si fonda così sulla presenza della cosa, cioè sul suo apparire» (*Ibidem*).

⁸ *Ivi*, 64.

⁹ *Ivi*, 68.

«l'occhio attraverso il quale l'assoluto ci guarda è lo stesso di quello attraverso il quale noi guardiamo l'assoluto»¹⁰. Non può esistere un piano ontologico diverso dell'assoluto se non quello dell'apparire, pena il riprodurre una metafisica dualistica che presuppone un essere eterogeneo per essenza all'apparire, il cui accesso resta o impossibile o non interrogabile a livello filosofico, cioè razionale.

Al fine di poter portare alla luce l'essenza della manifestazione nella sua originarietà, la fenomenologia deve innanzitutto presentarsi come un superamento dell'intuizionismo, inteso come quel processo gnoseologico che prendendo di mira sempre un ente particolare non è in grado di liberare «l'orizzonte fenomenologico universale». Infatti, se l'intuizione, anche nella sua declinazione husserliana, non è altro che l'esibizione di un contenuto particolare che tende più o meno adeguatamente a riempire le intuizioni significative della coscienza, ne consegue che l'intuizione per essenza de-finisce l'apparire, cioè pre-determina l'orizzonte fenomenologico riferendosi sempre ad un ente determinato. «Anche se [l'intuizione] spoglia questo significato ontico immediato per dirigersi verso il coglimento di una struttura eidetica che appartiene ad un genere dell'essere, una tale struttura è sempre una struttura determinata, in modo che l'orientamento ontologico dell'intuizione resta fondamentalmente limitato nel suo stesso principio»¹¹. In altri termini, l'intuizione è sempre caratterizzata da una determinazione ontica, in questo senso è (kantianamente) sempre finita, mentre ciò che la fenomenologia di Henry vuole portare alla luce è la struttura universale dell'apparire, l'orizzonte trascendentale che regola il manifestarsi di ogni fenomeno. L'impostazione intuizionista che da Kant a Husserl ha caratterizzato la gnoseologia occidentale presuppone la riduzione della coscienza alla «coscienza intuitiva», ma in questo modo lascia indeterminato l'orizzonte universale dell'apparire che viene sempre presupposto in ogni singolo fenomeno intuito. «L'intuizionismo è incapace, in realtà, di pensare l'essenza dell'orizzonte, poiché esso cerca di darsi questa essenza secondo la modalità della realizzazione intuitiva [...]. L'orizzonte è precisamente ciò che sfugge al pensiero nel momento stesso in cui questo vuole intuirne l'essenza»¹².

In un certo senso il rifiuto da parte di Michel Henry dell'intuizionismo non è altro che il frutto della radicalizzazione dell'idea

¹⁰ *Ivi*, 69.

¹¹ *Ivi*, 17.

¹² *Ivi*, 22-3.

secondo cui l'esibizione dell'essenza della manifestazione non deve essere predeterminata da nessuna precomprensione, ma deve semplicemente farsi guidare solo dal suo oggetto. Porre la coscienza intuitiva a fondamento ultimo di ogni apparire significa non compiere fino in fondo l'*epoché*, la quale affida all'apparire il compito di mostrar-si a partire da sé e non a partire da una determinata modalità estrinseca all'apparire medesimo. E secondo Henry la coscienza intuitiva è estrinseca all'orizzonte trascendentale dell'apparire, proprio perché l'intuizione è sempre intuizione di qualcosa di determinato, mentre l'orizzonte trascendentale in questione, l'apparire dell'apparire, è ciò che è sempre presupposto in ogni singolo apparire.

L'esclusione della coscienza intuitiva dalla esibizione dell'essenza della manifestazione non deve essere intesa come una semplice eliminazione di ogni problematica attinente al soggetto in relazione al compito della fenomenologia; Henry, infatti, si preoccupa esplicitamente dell'inserimento del problema «dell'*ego cogito* all'interno dell'orizzonte fenomenologico universale»¹³. Davanti all'obiezione secondo cui l'*ego cogito* non esprime altro che una regione dell'essere, cioè una fra le diverse modalità in cui l'apparire si realizza e quindi costituisce soltanto un aspetto particolare del problema, Henry afferma che l'*ego cogito* è l'*Urregion*, la modalità originaria in cui si fenomenizzano i fenomeni: «l'analisi del cogito costituisce per se stessa un'analisi ontologica, e ciò in un senso decisivo e universale»¹⁴. Se il modo d'essere dell'*ego cogito* non è l'oggetto di una ontologia regionale, ma la *Urstruktur* di ogni fenomeno, ne consegue che l'*ego cogito* non è altro che il «come» di ogni manifestazione, la struttura trascendentale di ogni apparire.

Per comprendere le implicazioni di questa identificazione tra essenza della manifestazione e modo d'essere dell'*ego cogito*, è necessario seguire Henry nella chiarificazione di un aspetto rimasto ancora irrisolto e che viene riassunto nella domanda: «come l'origine può essere portata alla condizione di "fenomeno", in modo tale da diventare l'"oggetto" dell'indagine fenomenologica?»¹⁵. Si tratta perciò di verificare se e come la condizione di possibilità di ogni apparire può

¹³ *Ivi*, 31.

¹⁴ *Ivi*, 32. «L'orientamento della problematica verso l'*ego cogito* non può significare l'oblio della questione dell'essere se l'auto-esplicazione trascendentale di questo ego è il modo stesso secondo cui il pensiero persegue la realizzazione del suo disegno ontologico» (*Ivi*, 34).

¹⁵ *Ivi*, 35.

manifestarsi, può diventare «fenomeno». Innanzitutto Henry si preoccupa di sottolineare un aspetto che abbiamo già evidenziato, vale a dire il principio secondo cui ciò che realizza la condizione di possibilità di ogni fenomeno – l'essenza della manifestazione – è «qualcosa di così *fondamentale* che non può essere sottomessa ad alcuna condizione»¹⁶. Detto in altri termini la verità ontologica non può essere condizionata o limitata da nessuna verità ontica. Tuttavia questa condizione trascendentale che fonda ogni effettività ontica non deve essere concepita come una «pura possibilità». In questo modo il filosofo francese vuole sottolineare la distanza che separa il suo progetto fenomenologico dalla riflessione trascendentale kantiana sulle condizioni di possibilità dell'esperienza. Infatti, il procedimento sviluppato nella *Critica della ragion pura* che istituisce un'analisi riflessiva regressiva approda ad una semplice possibilità, in quanto ciò che raggiunge è solo la condizione di una esperienza possibile e non di un'esperienza effettiva, reale. Il principio kantiano non può che essere puramente formale, privo di ogni contenuto e designarlo come «soggettività trascendentale» conduce solo ad accrescere il mistero del «problema dell'essere di questa possibilità, del suo statuto»¹⁷.

Secondo Henry la condizione trascendentale di ogni fenomeno non può essere una pura e semplice possibilità, o un'ipotesi metafisica. Ciò significa che l'effettività di questa condizione deve attestarsi senza dover ricorrere alla mediazione teorica o a qualche principio logico. L'essenza della manifestazione non deve essere dimostrata, bensì mostrata, esibita, anzi, per essere più precisi, deve mostrarsi da sé a partire da sé. In questo senso si comprende bene perché l'unico metodo consentito è quello fenomenologico; richiamandosi esplicitamente ad Heidegger, Henry afferma: «il metodo dell'ontologia è fenomenologico»¹⁸. Ma come può la condizione di ogni fenomeno, ciò che fa sì che esso appaia, mostrarsi, cioè diventare fenomeno? La condizione di possibilità di ogni manifestazione in generale, non può diventare un «fenomeno» se si intende ciò come il contenuto singolare

¹⁶ *Ivi*, 47.

¹⁷ *Ivi*, 49. «In realtà, la condizione dell'esperienza non è che un termine posto dal pensiero riflessivo, qualcosa che ondeggia liberamente come il semplice correlato di una coscienza cercante un principio di esplicazione, alla fine essa non è altro che un'ipotesi» (*Ibidem*).

¹⁸ *Ivi*, 50. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1990, 56: «l'ontologia non è possibile che come fenomenologia».

di una manifestazione determinata»¹⁹. La difficoltà di questo ordine di problemi risiede nel significato specifico che viene attribuito al termine «fenomeno». Affermare, come vuole fare Henry, che l'essenza della manifestazione è un «fenomeno», si fenomenizza, significa garantire la sua effettività, la sua realtà. «Il fatto che il fondamento sia un “fenomeno” nel senso di una “rivelazione”, è ciò che conferisce a questo fondamento la sua realtà donandogli il momento della presenza»²⁰. Per comprendere ciò – e siamo al cuore della tesi di Henry – è necessario decostruire il modo in cui il concetto di «fenomeno» è stato inteso nella storia della filosofia, vale a dire come «qualcosa che si mostra nell'orizzonte della luce», e quindi come «opera della trascendenza». La trascendenza è l'atto che apre e costituisce l'orizzonte all'interno del quale il fenomeno si mostra; il fenomeno si rivela nel «di-fuori» della trascendenza. E infatti lo statuto gnoseologico della trascendenza è l'intuizione, cioè il «ricevere ciò che si presenta», «ciò che è altro», «ciò che è esterno». Tutta la riflessione fenomenologica di Henry si basa sull'affermazione della non originarietà della trascendenza come senso primario del fenomenizzarsi del fenomeno. In questo senso l'essenza della manifestazione va riconosciuta nell'immanenza; solo quest'ultima assicura alla trascendenza la possibilità della sua ricettività. «La trascendenza si fonda sull'immanenza [...]. Essa è la condizione ontologica di possibilità di tutti i fenomeni trascendenti che essa fonda in quanto è l'origine della trascendenza»²¹. Se la trascendenza è apertura a ciò che è altro, all'esteriorità, allora la manifestazione della trascendenza per essere tale non può che compiersi in assenza di ogni trascendenza, appunto nell'immanenza. In caso contrario la trascendenza non potrebbe rivelarsi, ma rivelerebbe sempre qualcosa di altro da sé e quindi il fondamento di ogni apparire non sarebbe mai effettivo, reale²². Ora, questa rivelazione originaria, a cui viene ricondotto l'apparire di tutti i fenomeni e che è

¹⁹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 50.

²⁰ *Ivi*, 52.

²¹ *Ibidem*.

²² «L'atto originario della trascendenza si rivela indipendentemente dal suo proprio slancio in avanti, indipendentemente dal movimento per il quale si progetta fuori di sé, si rivela in se stesso, in modo tale che questo “in se stesso” significa: senza superarsi, senza uscire di sé. Ciò che non si supera, ciò che non si slancia fuori da sé ma rimane in se stesso senza abbandonare né uscire da sé è, nella sua essenza, immanenza. L'immanenza è il modo originario secondo cui si compie la rivelazione della trascendenza stessa e, come tale, l'essenza originaria della rivelazione» (*Ivi*, 279-280).

irriducibile a tutti gli altri enti, è quella dell'*ego cogito*: «l'essere fenomenologico dell'*ego* è uno con la rivelazione originaria che si compie in una sfera d'immanenza radicale. La realtà del fondamento riposa sul carattere fenomenale di questo»²³.

La struttura trascendentale dell'apparire viene quindi pensata da Henry in termini di rivelazione immanente, cioè di presenza a se stessa della vita dell'*ego*. Questo «fenomeno immanente» non deve nulla alla trascendenza, ma, al contrario, è ciò che precede e rende possibile ogni trascendenza. La dimensione originaria, che si rivela nell'*ego*, anzi che coincide con l'*ego* è auto-affezione pura, è il sentire se stesso, e viene denominato da Henry «Vita». La vita rivela se stessa a partire da sé nell'immanenza assoluta, ciò significa che il suo rivelarsi non necessita di nessuna mediazione teorica o storica²⁴. La vita non si dimostra, ma si sente nella sua auto-manifestazione immanente, perché essa non è una mera possibilità né un'ipotesi metafisica. In questo senso l'analisi fenomenologica ha il compito di riconoscere e rinviare a ciò che nell'immediatezza della vita si rivela: «è proprio perché il fondamento è una rivelazione che la filosofia è possibile, e ciò in un senso specificatamente determinato, come filosofia fenomenologica»²⁵.

2. Dalla fenomenologia hyletica alla fenomenologia materiale

Il modo di procedere presente in *L'essence de la manifestation* è sicuramente riconducibile al metodo fenomenologico. E, in ogni caso, Henry rivendica esplicitamente per il suo argomentare uno statuto fenomenologico. Tuttavia in *L'essence de la manifestation* non è presente un confronto sistematico con Husserl e i testi husserliani chiamati in causa occupano sicuramente una posizione secondaria rispetto all'impianto complessivo del libro. Inoltre anche la terminologia a cui Henry ricorre o si discosta dalla concettualità tipica della

²³ *Ivi*, 52.

²⁴ «L'immediato è l'essere stesso come originariamente dato a se stesso nell'immanenza» (*Ivi*, 344); «la messa in evidenza dell'immediato come costituente, non una semplice esigenza logica, ma la struttura stessa della realtà e la sua essenza, è in modo identico anche quella della struttura interna dell'immanenza» (*Ivi*, 347).

²⁵ *Ivi*, 55. «La manifestazione dell'essere, lungi dal poter essere una semplice conseguenza del lavoro metodologico di delucidazione della fenomenologia ne è al contrario la condizione, come essa è la condizione di ogni manifestazione possibile di uno stato qualsiasi in generale» (*Ivi*, 166).

fenomenologia husserliana (per esempio parousia, monismo ontologico) o nel caso in cui sia rintracciabile anche nei testi husserliani (immanenza, trascendenza, affettività) non viene indicato se si tratta di concetti aventi la medesima valenza oppure con una connotazione differente. In breve, *L'essence de la manifestation* non esplicita quali sono le obiezioni strutturali che Henry muove alla fenomenologia husserliana e in quale punto il suo progetto di delucidazione dell'essenza della fenomenalità si discosta dall'ortodossia husserliana.

Questa lacuna viene colmata da un libro che Henry ha pubblicato nel 1990 dal titolo *Fenomenologia materiale*²⁶. In questo studio Henry si pone esplicitamente l'obiettivo di istituire un confronto sistematico con il progetto di Husserl e di mostrare come le tesi presenti in *L'essence de la manifestation* non siano altro che una radicalizzazione nel senso di un coerente sviluppo di una determinata istanza presente nelle ricerche di Husserl, vale a dire la fenomenologia hyletica.

Nel paragrafo 85 delle *Idee* Husserl tematizza la differenza tra «hyle sensibile» e «morphé intenzionale»; i vissuti, considerati nella riflessione immanente e indipendentemente alla loro costituzione temporale determinata dalla coscienza ultima del tempo, si distinguono in due gruppi «1) tutti i vissuti che nelle *Ricerche logiche* erano indicati come «contenuti primari»; 2) vissuti, o momenti appartenenti ai vissuti, che portano in loro la proprietà specifica dell'intenzionalità»²⁷. Mentre il secondo gruppo indica i vissuti in quanto «intenzionalmente riferiti a qualcosa, in quanto posseggono il carattere fondamentale di essere «coscienza di qualcosa», il primo gruppo di vissuti è invece costituito dai vissuti «sensoriali», cioè da «contenuti di sensazione» quali per esempio i dati acustici, cromatici, tattili, ma anche le sensazioni sensoriali del piacere e del dolore. Secondo Husserl «al di sopra di quei momenti sensoriali c'è uno strato che, per così dire, li «anima», che conferisce il senso (o che implica per essenza il conferimento di

²⁶ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, tr. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Orlando, Milano, Guerini e Associati, 2001. G. SA SONETTI, «La fenomenologia materiale di Henry», *Teoria* 2 (2001) 95-105.

²⁷ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, voll. III/1 e III/2, a cura di K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002, 213.

senso), grazie al quale dall'*elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità*, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale.²⁸ Ciò significa che il vissuto intenzionale è costituito da particolari vissuti, i «contenuti di sensazione» – la *dimensione hyletica* – che sono privi del carattere fondamentale dell'intenzionalità, e che vengono «animati» proprio dalla *morphé* intenzionale che conferisce ad essi il senso. Husserl ritiene che «questa mirabile duplicità e unità di *hyle sensoriale* e di *morphé intenzionale* ha un ruolo dominante in tutto il territorio fenomenologico».²⁹ Viene quindi a delinearsi quella che è una delle tesi fondamentali presente nelle *Idee*, vale a dire l'affermazione secondo cui il *noema*, il contenuto nel senso dell'oggetto intenzionale, si costituisce attraverso la *hyle* sensoriale e la *morphé* (*noesi*) intenzionale. È importante sottolineare lo statuto di queste componenti dell'esperienza, infatti il *noema* non è un contenuto reale (*reell*) del vissuto, non è effettivamente immanente al vissuto, bensì solo intenzionalmente; invece la *morphé-noesi* – l'appercezione che anima la sensazione – e il contenuto di sensazione (la *hyle*) sono contenuti reali del vissuto, con la differenza che mentre quest'ultimo è la mera sensazione bruta, cioè non intenzionale, la *noesi* è la componente intenzionale del vissuto. A questo proposito è quanto mai opportuno riportare un esempio di descrizione fenomenologica di un vissuto, in cui è possibile verificare la legittimità della struttura delineata. Husserl prende come riferimento un vissuto semplice, in cui le varie componenti si attestano immediatamente, come è il caso della percezione sensibile di un albero. Considerando quell'albero che guardiamo nel giardino, è possibile osservare che esso talvolta è fermo, talvolta è mosso dal vento. Inoltre esso ci appare secondo diversi punti di manifestazione in relazione al fatto che pur continuando a guardarlo, mutiamo la nostra posizione spaziale: possiamo avvicinarci o allontanarci, concentrarci su un aspetto particolare. In ogni caso vediamo sempre il medesimo *obiectum*, appunto l'albero, questo, se utilizziamo la terminologia prima introdotta, è il *noema*. Ogni volta che vediamo l'albero da una prospettiva diversa si producono nuovi vissuti, e tuttavia l'oggetto percepito è sempre lo stesso, cioè tutti questi vissuti si riferiscono sempre al medesimo «contenuto di coscienza», cosicché è possibile concludere che l'albero si rivela per «adombramenti».

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, 214.

Il momento hyletico del vissuto è costituito proprio da questa registrazione sempre diversa e sempre parziale di un aspetto dell'albero, in ogni caso questi contenuti di sensazione non sono semplicemente dati, ma appunto appresi attraverso un atto, che, riferendoli al medesimo oggetto, li rende significativi. Questo atto, questa apprensione che conferisce un senso ai diversi contenuti di sensazione è la *morphé*, la *noesi*. Tra queste componenti c'è una stretta correlazione, per cui il *noema* non può che rivelarsi attraverso queste molteplici prospettive (adombramenti) e d'altra parte i dati di sensazione non appaiono mai come materiale informe, ma già da subito come riferiti al medesimo *noema*, cioè appaiono subito come animati da una forma, finendo così con il dar vita ad una unità tra dimensione hyletica e noetica. In ogni caso appare evidente che il modo d'essere presente alla coscienza del *noema* è diverso dalle componenti hyletiche e noetiche. «Ciò che è “*transcendentalmente costituito*” “sulla base” dei vissuti materiali “attraverso” le funzioni noetiche è certamente un “dato” [...]; ma esso appartiene al vissuto in un senso del tutto diverso dai costituenti effettivi e quindi veri e propri dello stesso vissuto»³⁰. Se l'oggetto percepito è trascendente alla «*cogitatio*» – l'albero ovviamente non è presente effettivamente alla coscienza –, anche il *noema* non è realmente presente, ma solo intenzionalmente; la materia hyletica, invece, è immanente ed effettivamente presente al vissuto, come lo è la *morphé*, senza la quale la dimensione hyletica non appare.

La costituzione hyletica dell'esperienza e la sua strutturale unità con l'atto noetico di conferimento di senso se da un lato si presenta come l'origine del *noema*, dall'altro apre e sottintende una serie di problemi di non facile soluzione, di cui lo stesso Husserl è in qualche modo consapevole. Infatti, anche se *hylé* sensoriale e *morphé* intenzionale si presentano sempre nell'unità del vissuto, sono comunque due dimensioni differenti; ne consegue che «questa mirabile duplicità e unità» apre la possibilità di pensare «*materie informi e forme prive di materia*»³¹. Il fatto che i momenti «reali» ma non intenzionali dell'esperienza si manifestano attraverso la *noesi* intenzionale, impone di interrogarsi sullo statuto originario di questa dimensione pre-intenzionale. Esiste una dimensione hyletica che si possa presentare indipendentemente dall'«apprensione animatrice» intenzionale? Se il sostrato hyletico è non-intenzionale come può in una seconda fase essere

³⁰ *Ivi*, 250.

³¹ *Ivi*, 214.

«animato» dall'intenzionalità? Si tratta di un tema centrale che chiama in causa il destino stesso dell'intero progetto fenomenologico. Se l'intenzionalità è l'azione «animatrice» di conferimento di senso ad una realtà antecedente e in parte indipendente da essa, inevitabilmente il problema dell'apparire diventa anche il problema dell'origine dell'intenzionalità. La messa fuori gioco da parte di Husserl della temporalità costituente per chiarificare la struttura noetico-noematica dell'esperienza non approda ad altro risultato che quello di rinviare proprio alla coscienza interna del tempo la possibile soluzione del problema. Nell'impostazione husserliana la *hyle* non intenzionale può essere «animata» dall'intenzionalità, in quanto nella sua dimensione originaria è già costituita dall'esercizio di un conferimento di senso, appunto quello della coscienza interna del tempo.

elle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*³² Husserl prende come filo conduttore l'analisi di una melodia, cioè di un oggetto temporale, che include in se stesso una estensione temporale. Questo oggetto trascendente la coscienza si costituisce attraverso i singoli vissuti immanenti alla coscienza, nei quali si realizza la costituzione temporale. Ora, secondo Husserl, la possibilità che la coscienza percepisca una melodia risiede nel fatto che essa abbia presente non soltanto il suono in atto – la cosiddetta impressione originaria (*Urimpression*) –, ma anche riesca a conservare in qualche modo il suono passato. Solo così, infatti, si rende ragione del fatto che viene percepita una melodia avente una propria continuità, e non singoli suoni sganciati l'uno dall'altro. Si tratta della celebre teoria della ritenzione e della protezione, secondo cui la conservazione del suono passato – che deve essere distinta dalla memoria – e l'anticipazione di quello futuro sono la condizione di possibilità a partire dalla quale si costituisce un oggetto temporale. L'impressione originaria, quindi, necessita di essere inserita in questa trama temporale per presentarsi alla coscienza. Tuttavia questa soluzione indicata da Husserl nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* non fa altro che riprodurre la problematica prima delineata a proposito della dimensione hyletica. Infatti, la ritenzione è una sorta di intenzionalità (passiva) latente sempre in opera che conferisce senso all'*Urimpression*,

³² Id., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana, vol. X, a cura di R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, Franco Angeli, 1985.

appunto al contenuto sensoriale. Se l'impressione originaria è la sorgente ultima dell'esperienza è anche vero che il suo modo di apparire alla coscienza non è originario, ma sempre derivato perché costituita dalla ritenzione.

La presentazione della problematica dello statuto fenomenologico della dimensione hyletica all'interno delle analisi husserliane risulta quanto mai opportuna perché costituisce un'introduzione necessaria per comprendere alla radice la fenomenologia di Michel Henry. Infatti, il filosofo francese imputa ad Husserl di non aver colto il fatto che l'assoluta immanenza della fenomenalità si attesta come la verità ultima dell'analisi fenomenologica. Proprio nelle *Idee* Husserl afferma la ridotta importanza che le ricerche sulla dimensione hyletica occupano rispetto a quelle noetiche e in generale rispetto al progetto complessivo della fenomenologia: «le considerazioni e le analisi fenomenologiche, dirette specialmente all'elemento materiale, possono essere dette *hiletico-fenomenologiche*, mentre quelle relative ai momenti noetici, *noetico-fenomenologiche*. Le analisi incomparabilmente più importanti e più ricche stanno dalla parte noetica»³³. Secondo Henry la fenomenologia hyletica in Husserl viene subito assorbita dal progetto di una fenomenologia intenzionale: la *Urimpression*, il substrato hyletico è incapace di rivelarsi da sé, ma necessita dell'esercizio della *morphé* intenzionale. Ciò significa che questa «materia» originaria non viene compresa in se stessa, ma come dimensione già da subito orientata all'intenzionalità, come materia per una forma. In questo senso Husserl accetta l'interpretazione tradizionale in base alla quale la materia non è in grado di rivelarsi, ma richiede una forma esterna ad essa che la faccia apparire, che la illumini. L'impressione originaria, la *hyle* può apparire solo nella trascendenza dell'intenzionalità, nell'atto con il quale viene proiettata nella costituzione del *noema*. Per Henry, invece, si tratta di restituire alla *hyle* la capacità di rivelarsi in sé e a partire da sé, senza il ricorso dell'esercizio intenzionale, che smarrisce l'assoluta immanenza che caratterizza l'apparire della «materia»³⁴. D'altra parte tutte le analisi fenomenologiche di Husserl sono in qualche modo orientate e costruite secondo il modello della percezione e della costituzione del suo correlato noematico.

³³ *Ibid.*, *Idee*, 217.

³⁴ Al fine di sottolineare la differenza rispetto al progetto husserliano, Henry preferisce definire la propria proposta «fenomenologia materiale» e non fenomenologia hyletica.

Se al contrario facciamo riferimento ai vissuti affettivi e pulsionali, il rinvio alla costituzione di un oggetto noematico appare quanto mai problematico. Infatti, nello schema husserliano neanche i *data* affettivi sono in grado di autorivelarsi, ma richiedono l'intervento di una intenzionalità che li proietti fuori di sé, nella trascendenza. In questo modo l'assoluta immanenza della dimensione hyletica affettiva viene inevitabilmente perduta. «L'affettività è considerata dal punto di vista fenomenologico come rilevante, non è in se stessa, attraverso la sua affettività, che realizza l'opera della rivelazione, ma giacché partecipa all'essenza generale della coscienza, in quanto è intenzionale»³⁵. Il modello della costituzione noetico-noematico riduce il sentimento ad un vissuto che «riempie» un'intenzionalità già operante, che predisporne il campo d'azione all'interno del quale l'affettività non è la rivelazione a sé della coscienza, un suo stato originario, ma un atto intenzionale che fa vedere una dimensione «oggettuale» del mondo.

Il progetto di Henry di una fenomenologia materiale si pone l'obiettivo di conferire all'*Urimpression*, alla dimensione hyletica la capacità di mostrarsi da sé a partire da sé, senza il ricorso all'esercizio intenzionale, che la proietti fuori di sé, nella trascendenza. In questo senso se la dimensione hyletica ha una propria capacità di manifestarsi significa che l'intenzionalità – la trascendenza – non è la radice ultima dell'esperienza, bensì è proprio l'auto-donazione originaria dell'*Urimpression* ciò che la *morphé-noesi* intenzionale deve presupporre e senza cui non può apparire. «Perché l'Origine è un pathos, perché questo come tale è sempre effettivo; allora niente, in effetti, mai avviene se non come impressione, che per questa ragione è "sempre là"»³⁶.

Riassumendo, nella concezione fenomenologica di Henry la «materia» non è il lato informe e oscuro della fenomenalità, ma la sua essenza. In particolare la materia affettiva è in grado di manifestarsi da sé e in questa sua auto-donazione immanente si rivela la vita nella sua originarietà. Non è necessaria nessuna intenzionalità costituente per rivelare gli stati affettivi: per esempio «è il dolore che mi istruisce sul dolore»³⁷. Ogni stato affettivo non è altro che il sentire immanente della vita, e infatti la passività pre-intenzionale della *Urimpression*

³⁵ M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, 75.

³⁶ *Ivi*, 97.

³⁷ *Ivi*, 86.

non è la passività di fronte a qualcosa di esterno, di trascendente, ma è l'immanenza originaria, in cui la vita si auto-dona: «*l'affettività originaria è la materia fenomenologica dell'autorivelazione che costituisce l'essenza della vita*»³⁸.

3. *Una fenomenologia non intenzionale*

La fenomenologia di Michel Henry si presenta quindi come il tentativo di sviluppare l'idea husserliana di una fenomenologia hyletica. Tuttavia questo progetto conduce il filosofo francese a criticare radicalmente tutte le tesi della fenomenologia che sono state progressivamente formulate: «ho dovuto respingere quasi tutte le tesi della fenomenologia sviluppatesi sino ad oggi, e precisamente quelle di Husserl, di Heidegger, di Scheler e di Merleau-Ponty»³⁹. In questo senso la fenomenologia materiale è una contestazione di quella che Henry definisce «fenomenologia classica», la quale pur modificando aspetti importanti della riflessione husserliana si è comunque mantenuta all'interno della concezione di fenomenalità che l'Occidente ha elaborato: «un solo e identico concetto di fenomenalità domina l'intero sviluppo della filosofia occidentale, dalla sua origine greca sino ad Heidegger. Tra la fonte greca, il pensiero classico, l'idealismo tedesco e la fenomenologia contemporanea non c'è opposizione di fondo relativamente al modo di comprendere come le cose diventano per noi dei fenomeni»⁴⁰. In altri termini, la fenomenologia non è riuscita ad essere all'altezza dell'idea da cui è partita: prendere in considerazione l'apparire in quanto tale, l'essenza della manifestazione nel suo modo di rivelarsi. Infatti dopo aver isolato il problema dell'apparire come tema centrale dell'interrogazione filosofica, la fenomenalità, la struttura dell'apparire viene individuata nell'esteriorità, nella trascendenza, che è il modo in cui fin dal suo sorgere il pensiero occidentale ha pensato ai fenomeni: «il "fenomeno", ciò che si mostra a me, ciò che mi è dato, è ciò che si trova posto davanti a me in modo che, grazie a questa distanza, io possa vederlo e così conoscerlo. È il fatto stesso di essere posto davanti a costituire la donazione»⁴¹.

³⁸ Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino, SEI, 2001, 71.

³⁹ Id., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, tr. it. di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, 7.

⁴⁰ *Ivi*, 8.

⁴¹ *Ibidem*.

L'essere-posto-davanti nel di-fuori non è solo il modello di fenomenalità che guida la concezione moderna della coscienza, in cui il conoscere viene identificato nel potere di rappresentazione, di *vorstellen* (porre-davanti) della coscienza. Secondo Henry «questo porre davanti che fa vedere è, nella fenomenologia husserliana, l'intenzionalità. "Ogni coscienza è coscienza di qualcosa", si rapporta ad un contenuto "trascendente", che le è cioè esterno e che le si mostra in tale exteriorità e per suo mezzo»⁴². Lo stesso tentativo heideggeriano, che pretende di risalire alla forma di *logos* che ha guidato la storia della filosofia, si muove nel medesimo orizzonte, per cui l'esserci (*Dasein*) è preliminarmente definito come essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*), cioè nel di-fuori, nell'esteriorità. La fenomenologia è, quindi, a pieno titolo erede legittima della filosofia occidentale: «l'interpretazione della fenomenalità che guida la storia della filosofia occidentale, e che trova nella fenomenologia non tanto il suo rinnovamento quanto piuttosto il suo compimento, resta unilaterale»⁴³.

Questo concetto di fenomenalità che si realizza anche nella fenomenologia è ciò che impedisce di riconoscere nell'autorivelazione della vita l'essenza della manifestazione. «Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce»⁴⁴. La vita non è ciò che si trova davanti, ciò che può essere intenzionato secondo la costituzione noetico-noematico, ma ciò che si rivela in sé a partire da sé nell'auto-afezione pura. Si tratta di auto-afezione in quanto non è apertura ad altro da sé, ad una trascendenza, bensì è il sentire se stessa della vita nell'immanenza assoluta.

Coerentemente con questa tesi Michel Henry non può che qualificare il proprio progetto di fenomenologia materiale nei termini di fenomenologia non intenzionale. L'*Urimpression*, la dimensione hyletica è per definizione il componente non-intenzionale (reale) dell'esperienza. La fenomenologia husserliana, invece, riconoscendo nell'intenzionalità l'essenza della coscienza si presenta come un sapere che «cerca di rendere tematicamente presente i sensi che l'intenzionalità per se stessa ha costituiti • pre-costituiti nelle sue sintesi origi-

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, 9. Sul confronto di Henry con Heidegger ci sia consentito di rinviare a V. PEREGO, «Affettività e immanenza. Michel Henry lettore critico di Heidegger», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 2 (2001) 280-305.

⁴⁴ M. HENRY, *Genealogia della psicoanalisi*, 9.

narie»⁴⁵. L'apparire che viene tematizzato da Husserl è l'apparire già costituito dall'intenzionalità; in questo senso il «come» di un fenomeno, il modo in cui esso si fenomenizza è l'intenzionalità. La dimensione hyletica, in particolare l'impressione originaria delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* appare solo nella sintesi della ritenzione e della protezione. Ne consegue che l'apparire non può che limitarsi a rivelare ciò che precedentemente lo ha costituito: se l'intenzionalità costituisce il fenomeno, la sua fenomenalità non è altro che l'intenzionalità stessa. E l'intenzionalità è l'uscire fuori di sé per dirigersi verso ciò che è posto davanti, il «correlato intenzionale». Questo acritico primato dell'intenzionalità in Husserl nasconde l'impossibilità all'interno di questo orizzonte di rispondere alla questione di come l'intenzionalità stessa appare. Per Henry l'intenzionalità non è in grado di realizzare la propria manifestazione: «l'intenzionalità non è un concetto fenomenologico adeguato per pensare l'intenzionalità»⁴⁶. Solo attuando una riduzione più radicale di quella husserliana, che metta fuori gioco la stessa intenzionalità è possibile lasciar manifestare la struttura originaria dell'apparire. Questa è auto-donazione e non necessita per rivelarsi di alcuna intenzionalità costituente⁴⁷.

Una seconda caratteristica della fenomenologia materiale di Henry oltre al suo essere non intenzionale e che deve essere tenuta ben presente in relazione alla sua interpretazione del Cristianesimo è il suo carattere «acosmico». Si tratta in realtà di una conseguenza inevitabile date le premesse di una fenomenologia non intenzionale; e in ogni caso anche questa caratterizzazione pone in radicale alternativa la fenomenologia di Henry rispetto alla fenomenologia classica. Per quest'ultima la descrizione fenomenologica è guidata essenzialmente dalla percezione degli oggetti del mondo e più in generale dell'apparire del mondo in quanto tale. L'«acosmismo» della fenomenologia di Henry risiede nel fatto che il mondo si configura come il di-fronte,

⁴⁵ Id., «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», in AA.VV., *L'intentionnalité en question*, a cura di D. Janicaud, Paris, Vrin, 1995, 383-397: 384.

⁴⁶ *Ivi*, 391.

⁴⁷ Id., «Quatre principes de la phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 3-26. Anche la riflessione di Jean-Luc Marion si articola a partire da questo presupposto, in particolare si veda: J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, tr. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di N. Reali, Torino, SEI, 2001.

l'esteriorità a partire dalla quale si fenomenizza ogni fenomeno. Il mondo è l'orizzonte trascendentale di visibilità che illumina ogni oggetto, è l'*a priori* implicato in ogni intenzionalità costituente. L'esteriorità come carattere essenziale del mondo comporta la perdita e l'oblio dell'assoluta immanenza, unico luogo in cui la vita prova se stessa nell'autoaffezione: «laddove non c'è trascendenza, non c'è né orizzonte né mondo. L'orizzonte del mondo, invece di essere una struttura universale di ogni manifestazione e di costituire di conseguenza l'essenza di questa, si trova al contrario escluso da questa essenza considerata in se stessa»⁴⁸. Agli occhi di Henry l'husserliano mondo-della-vita (*Lebenswelt*) e l'heideggeriano essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*) sono espressioni della medesima impostazione, secondo cui ciò che appare, appare solo alla luce del mondo. Il mondo è l'orizzonte di visibilità che predetermina l'apparire di ogni fenomeno: «apparire, allora, non vuol più dire soltanto venire in questa luce che è quella del mondo, diventare visibile in essa; apparire indica la venuta nel mondo stesso, il sorgere della luce, la visibilizzazione dell'orizzonte»⁴⁹. L'auto-donazione della vita non richiede la mediazione del mondo, essa si manifesta nell'immanenza patica prima di ogni apprensione intenzionale, prima di essere oggettivata in un di-fuori, in breve «prima del mondo, fuori dal mondo [essa è] ciò che è estranea a ogni "mondo", *a-cosmica*»⁵⁰.

II. IL CRISTIANESIMO COME RIVELAZIONE DI DIO NELL'AUTO-DONAZIONE DELLA VITA

Le tesi a cui approda la fenomenologia materiale di Henry sono una premessa indispensabile per comprendere l'interpretazione del Cristianesimo, che a partire dagli anni Novanta il filosofo francese intraprende. Questa lettura del Cristianesimo non si sviluppa attraverso un confronto con la teologia, ma ricorrendo ad una interrogazione che ritiene di procedere esclusivamente secondo il metodo fenomenologico. In *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Incarnation. Une philosophie de la chair* e *Paroles du Christ* è quindi possibile vedere all'opera la fenomenologia materiale nell'intento di portare alla luce la verità del Cristianesimo così come questa

⁴⁸ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 349.

⁴⁹ ID., *Incarnazione*, 44.

⁵⁰ *Ivi*, 65 (traduzione modificata).

si evince dai Vangeli, e in particolare dal Vangelo di Giovanni. La verità del Cristianesimo si presenta come una conferma e un approfondimento delle tesi che Henry ha conseguito in *Fenomenologia materiale* e ancor prima in *L'essence de la manifestation*⁵¹.

1. *Fenomenologia del Cristianesimo*

La tesi fondamentale a partire dalla quale Henry costruisce la sua interpretazione del Cristianesimo è l'identificazione dell'auto-donazione della vita con la rivelazione di Dio. Se si è data e si dà una rivelazione di Dio, questa non può che avvenire nella forma di un'automanifestazione, vale a dire di una rivelazione a partire da sé, che non necessita della mediazione di qualcosa di esterno da sé: «dove Dio giunge originariamente a sé, alla fenomenizzazione della sua fenomenicità specifica, quindi come l'autofenomenizzazione della sua stessa fenomenicità, qui, qui soltanto c'è l'accesso a Dio»⁵². Non è il pensiero dell'uomo, il suo intelletto che può accedere alla verità di Dio, ma è l'autorivelazione di Dio che si attesta nella vita: «Dio è la Vita, egli è l'essenza della Vita o, se si preferisce, l'essenza della Vita è Dio»⁵³. La vita, quindi, non è solo il luogo della rivelazione di Dio, ma anche il contenuto stesso di questa rivelazione. Solo nella misura in cui l'uomo ha già provato nell'immanenza patica della vita la verità della sua esistenza, può riconoscere nel Nuovo Testamento la presenza della rivelazione di Dio: «non è il corpo dei testi del Nuovo Testamento che può farci accedere alla verità, alla verità assoluta di cui parla; al contrario, è questa, e solo questa, che può farci accedere a essa stessa e, insieme, farci accedere al Nuovo Testamento, permettendoci di comprendere il testo in cui è depositata, di riconoscerla in esso»⁵⁴.

⁵¹ P. OLIVIER, «Philosophie du christianisme et phénoménologie matérielle», *Recherches de Science Religieuse* 3 (1998) 397-417. In *L'essence de la manifestation* non è presente una riflessione specifica sul Cristianesimo; tuttavia alcune pagine sono dedicate alla mistica speculativa di Meister Eckhart, in cui Henry sottolinea la profonda analogia con la propria filosofia. In particolare si veda M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 385-418, 532-549. S. LAOUREUX, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité"». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry», *Revue Philosophique de Louvain* 2 (2001) 220-253.

⁵² M. HENRY, *Io sono la verità*, 47.

⁵³ *Ivi*, 48. ID., «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», *Archivio di filosofia* 58 (1990) 521-531.

⁵⁴ ID., *Io sono la verità*, 28; ID., *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, 149-150.

Assumendo gli stessi contenuti dell'auto-donazione della vita, la verità del Cristianesimo che si evince dal Nuovo Testamento non può che ereditare anche l'assoluta estraneità al mondo che, come abbiamo visto, è uno degli esiti più significativi della fenomenologia materiale di Henry: «la verità del cristianesimo è diversa per essenza dalla verità del mondo»⁵⁵. Infatti, se la verità del mondo consiste nell'apparire, nel di-fuori, nella trascendenza, la verità del Cristianesimo, invece, si configura come autorivelazione di Dio nell'immanenza della vita. La rivelazione di Dio risulta così essere estranea al mondo e questa opposizione al mondo viene ben tematizzata dal Vangelo di Giovanni: «non è per il mondo che prego» (Gv 17,9), «il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36), «Io non sono del mondo» (Gv 17,14). In questo senso per penetrare nella verità del Cristianesimo «occorre partire dalla Vita, non dall'uomo. Dalla Vita, ossia da Dio, in quanto – per il cristianesimo – l'essenza della Vita e l'essenza di Dio sono tutt'uno»⁵⁶.

La vita in questione ovviamente non è quella studiata dalle scienze positive, ma il processo di autogenerazione nel quale la vita prova se stessa: «la vita è automovimento che si autoprova»⁵⁷. Questo processo si manifesta solo nell'immanenza patica, nell'auto-affezione originaria, nella identità tra senziente e sentito. Proprio questa concezione dell'auto-affezione indica che nel processo di autogenerazione la vita richiede un'ipseità immanente al processo. È questo un aspetto fondamentale, in quanto mostra la necessaria implicazione di un'ipseità nel processo di autogenerazione e autorivelazione della vita, Henry riesce a giustificare l'origine del Figlio, indicato anche come Primo Vivente o Archi-Figlio, a partire dal Padre. «Unitamente alla venuta a sé della vita nel provare se stessa [...] si edifica così l'ipseità originaria ed essenziale da cui il provare se stessa trae la sua possibilità, in cui si compie ogni provare se stessa come tale»⁵⁸. Henry ritiene che il

⁵⁵ *Ivi*, *Io sono la verità*, 43. «Vita» riceve dunque nel cristianesimo un significato fenomenologico tanto originale quanto radicale. Vita designa una manifestazione pura, sebbene irriducibile a quella del mondo, una rivelazione originaria che non è la rivelazione di un'altra cosa e non dipende da nient'altro, ma una rivelazione di sé, l'autorivelazione assoluta che è propriamente Vita» (*Ivi*, 54).

⁵⁶ *Ivi*, 72.

⁵⁷ *Ivi*, 78.

⁵⁸ *Ivi*, 78. «Nel processo di autogenerazione della vita come processo per il quale la vita giunge a sé, s'infrange contro di sé, prova se stessa [...], è implicata un'ipseità essenziale, come la condizione senza la quale e fuori della quale non si produrrebbe mai un processo di tal genere. L'ipseità non è una semplice condizione del

Prologo del Vangelo di Giovanni descriva compiutamente questa generazione del primo Vivente, per cui «nella sua autogenerazione assoluta, la Vita genera in essa Colui la cui nascita è l'autocompimento di questa Vita, il suo autocompimento nella forma della sua autorevelazione»⁵⁹.

Ma la nascita del primo Vivente non contraddice l'impianto complessivo della fenomenologia materiale di Henry? La venuta nel mondo del Figlio non reintroduce la necessità del mondo? In realtà per il filosofo francese la nascita dell'Archi-Figlio non deve essere confusa con un processo empirico, ontico, ma deve essere intesa come generazione trascendentale, cioè come processo immanente alla vita. La nascita, perciò, non deve essere compresa come «venire al mondo»; infatti, per il Cristianesimo nel mondo non è possibile alcuna nascita: «la venuta al mondo impedisce in partenza ogni nascita possibile, se è vero che nel "fuori di sé" del mondo l'abbraccio della vita sarebbe spezzato prima che si produca, nel caso in cui la verità della Vita sia irriducibile a quella del mondo»⁶⁰. Se ciò che appare nel mondo è estraneo alla vita, allora si comprende correttamente la generazione trascendentale del Primo Vivente se si precisa che «nascere non è venire al mondo. Nascere è venire alla vita»⁶¹. In termini rigorosamente fenomenologici il Primo Vivente non appare nel mondo, ma si rivela nel processo di autogenerazione della vita, il quale esclude ogni trascendenza mondana: «la condizione mondana del Cristo, il fatto che, congenerato nell'autogenerazione della Vita fenomenologica assoluta estranea al mondo, l'Archi-Figlio è lui stesso estraneo a questo mondo e alla sua specificità temporale»⁶².

La generazione trascendentale del Primo Vivente intesa come processo immanente all'auto-donazione della vita divina apre il problema del ruolo e della genesi dell'uomo, il quale, all'interno del medesimo processo immanente della vita, si distingue non solo da Dio, ma anche dal Primo Vivente. Michel Henry per risolvere questo problema distingue un concetto forte e uno debole di auto-afezione. Mentre la vita divina, che nel suo processo di donazione prova se stessa

processo di autogenerazione della vita, bensì gli è interna come il modo stesso in cui si compie tale processo» (*Ibidem*).

⁵⁹ *Ivi*, 79. G. SANSONETTI, «Logos come vita. La lettura filosofica del "Prologo" di Michel Henry», *Filosofia e teologia* 1 (1999) 112-123.

⁶⁰ M. HENRY, *Io sono la verità*, 81.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, 100. In., *Paroles du Christ*, 106.

attraverso l'ipseità dell'Archi-Figlio, è caratterizzata da una concezione forte di auto-affezione, l'uomo è segnato da una incapacità di donarsi la vita: «io sono dato a me stesso, senza che tale donazione dipenda assolutamente da me»⁶³. Si tratta di una concezione debole di auto-affezione, in quanto l'uomo non è in grado di istituire le condizioni di questa auto-affezione, ma subisce passivamente l'auto-donazione della vita. «Passivo il Sé lo è innanzitutto nei confronti del processo eterno dell'auto-affezione della Vita che lo genera e non cessa di generarlo. È la passività del Sé singolo nella Vita a metterlo all'accusativo e a far di lui un me e non un io, questo Sé passivo nei confronti di se stesso solo perché è prima di tutto passivo nei confronti della Vita e della sua auto-affezione assoluta»⁶⁴.

Questa impostazione secondo Henry deve suggerire una riconfigurazione della cristologia e dell'antropologia. Infatti, nella misura in cui la cristologia tradizionale tenta di comprendere la natura di Cristo come l'unione di due dimensioni distinte e differenti (l'umano e il divino), cade inevitabilmente nella contraddizione di pensare che la natura di Cristo sia mediata da un *a priori* (la condizione umana), che preesiste ad essa⁶⁵. Il Primo Vivente può essere compreso solo a partire dal processo di auto-generazione della vita, e non dalla composizione – fenomenologicamente problematica – di due dimensioni distinte. Ma ciò significa anche che l'unica prospettiva in grado di illuminare la condizione originaria dell'uomo è la sua generazione trascendentale. È questa secondo Henry la verità essenziale del Cristianesimo: il riconoscimento dell'uomo come «Figlio di Dio». L'antropologia rinvia necessariamente alla cristologia, in quanto la natura dell'uomo è un momento interno all'auto-manifestazione della vita. In particolare, l'Archi-Figlio diventa il mediatore tra uomo e Dio, poiché è la condizione di possibilità di ogni ipseità. L'affermazione di Cristo «prima che Abramo fosse, Io sono» (Gv 8,58) significa che «nessun io vivente trascendentale è possibile se non in un'ipseità presupposta,

⁶³ Id., *Io sono la verità*, 133. «Non sono stato io a procurarmi la condizione di provare me stesso. Io sono me stesso, ma non sono affatto me stesso in questo «essere me stesso»; io provo me stesso senza essere la fonte di questa prova» (*Ibidem*).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ «Costruire una cristologia, ossia in fin dei conti il Cristo stesso mediante l'aggiunta a un'essenza divina, di cui non si sa nulla, di una natura umana che dal punto di vista cristiano non esiste, è il paradosso di quelle teologie che credono di potersi elevare dalla considerazione dei dati mondani e, per esempio, umani, all'idea di Dio, ossia in fondo concepire Dio muovendo dal mondo e dalla sua verità» (*Ivi*, 126). Id., *Paroles du Christ*, 7.

anche se non può produrla – non più di quanto abbia prodotto la propria vita –, ipseità congenerata nell'auto-affezione della Vita assoluta e la cui effettività fenomenologica è precisamente l'Archi-Figlio [...], è solo in tale ipseità e a partire da essa che sarà possibile ogni altro Sé e, quindi, ogni io trascendentale come il nostro»⁶⁶.

La possibilità per l'uomo di comprendersi come un io risiede nel riconoscimento della sua condizione di «Figlio di Dio». Tuttavia la maggior parte degli uomini vive nell'oblio della propria condizione filiale. Ciò è una conseguenza necessaria della struttura di auto-affezione debole che contraddistingue l'uomo. Infatti, entrando in possesso dei poteri che gli sono assegnati, l'uomo è vittima dell'«illusione trascendentale», vale a dire dell'idea di essere il fondamento e l'origine dei propri poteri. L'autonomia e la libertà di usare il proprio corpo, di formulare pensieri e giudizi sono reali, ma proprio il loro esercizio effettivo implica l'oscuramento della loro origine, che come tale si sottrae all'apparire del mondo. Tutta l'etica cristiana viene interpretata da Henry come il percorso che il nuovo Testamento indica per riconoscere nell'auto-donazione della vita l'origine dei poteri che l'uomo è in grado di esercitare: «l'etica cristiana ha il fine di far superare all'uomo l'oblio della propria condizione di Figlio per ritrovare, attraverso essa, la Vita assoluta in cui è nato»⁶⁷. E l'etica cristiana della misericordia si configura come l'esercizio dell'oblio di sé, in cui l'uomo riafferma il potere originario della vita divina: «nell'opera di misericordia, che è tale per questo, si compie la trasmutazione decisiva per cui il potere dell'ego è ricondotto all'iperpotere della Vita assoluta nel quale è dato a se stesso»⁶⁸.

2. La verità dell'In-carnazione

In *C'est moi la vérité* Michel Henry cerca di svelare la verità specifica che il Cristianesimo professa seguendo un filo conduttore all'interno del corpus neotestamentario. Il contenuto di questa verità è perfettamente coincidente con le tesi conseguite dalla sua fenomenologia materiale. Tuttavia proprio la radicale opposizione tra verità del Cristianesimo e verità del mondo, tra immanenza della vita e trascendenza del mondo, spinta alle estreme conseguenze conduce Henry ad affermazioni alquanto problematiche, sia dal punto di vista antro-

⁶⁶ Id. *Io sono la verità*, 136-137.

⁶⁷ *Ivi*, 207.

⁶⁸ *Ivi*, 203.

pologico: «l'uomo del mondo è solo un'illusione. L'«uomo» non esiste»⁶⁹, sia dal punto di vista cristologico: «mai Cristo ha parlato di sé come di un uomo»⁷⁰. L'antropologia e la cristologia devono essere liberate da ogni determinazione mondana, in quanto la verità cristiana è irriducibile alle leggi che governano la fenomenalità del mondo. È opportuno sottolineare che l'applicazione rigorosa dello schema della fenomenologia «acosmica» finisce con il negare anche ogni rilevanza alla storia: «tempo e mondo sono identici, designano il processo unico in cui il «fuori» si autoesteriorizza continuamente»⁷¹. In particolare, il tempo è la forma irriflessa con cui l'esteriorità e la trascendenza predeterminano ogni apparire, poiché le tre dimensioni temporali non sono altro che campi di esteriorità, «estasi» secondo le coerenti analisi di Heidegger. «Il tempo annienta tutto quanto esibisce giacché il suo potere di rendere manifesto risiede nel «fuori di sé». Ma il modo di rendere manifesto del tempo è quello del mondo. È il modo di far vedere del mondo, la verità del mondo che distrugge»⁷².

Di fronte a questi esiti della riflessione di Henry anche un autore come Xavier Tilliette, che in diverse occasioni ha concesso un certo credito all'autore di *L'essence de la manifestation*, non ha potuto evitare di sollevare alcune perplessità. In particolare, l'opposizione tra Cristo e mondo rischia di introdurre elementi di «criptodocetismo» e in generale gnostici⁷³. Vedere nella verità del Cristianesimo una semplice negazione del mondo e della storia, non solo conduce a ridurre a pura apparenza la natura «umana» (e non divina) di Cristo, ma genera anche una serie di difficoltà nel pensare il principio dell'incarnazione. Se infatti la nascita di Cristo viene spiegata esclusivamente come figura immanente al processo di automanifestazione della vita divina, l'iscrizione nel mondo e nella storia della verità compiuta dall'evento cristologico viene negata. Una pericolosa deriva gnostica in Henry è attestata anche da alcune sue affermazioni tendenti a

⁶⁹ *Ivi*, 152.

⁷⁰ *Ivi*, 125.

⁷¹ *Ivi*, 36.

⁷² *Ivi*, 38. Questo esito è la conseguenza logica delle critiche avanzate da Henry alle analisi husserliane della coscienza interna del tempo, in cui la ritenzione e la protenzione non sono altro che forme di intenzionalità.

⁷³ X. TILLETTE, «Le Christ du philosophe», *Communio* 127 (1996) 94-99, in particolare 98. In generale tra gli altri contributi di Tilliette si vedano *Id.*, «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; *Id.*, «Michel Henry: la philosophie de la vie», *Philosophie* 15 (1987) 3-20; *Id.*, «La christologie philosophique de Michel Henry», *Gregorianum* 2 (1998) 369-379.

valorizzare il contributo della gnosi in ordine alla necessità di pensare il legame tra Dio e uomo al di fuori del mondo: «la Verità della Gnosi è che il rapporto dell'uomo con Dio non passa per il mondo, non è mediato da esso»⁷⁴.

Forse anche per dare una risposta a questo ordine di problemi Henry pubblica *Incarnation. Une philosophie de la chair*, in cui viene messa a tema, da una parte la dimensione della corporeità alla luce della fenomenologia materiale e dall'altra, il principio dell'incarnazione nel contesto della sua lettura del Cristianesimo⁷⁵. Tenendo presente le acquisizioni ottenute dalla fenomenologia materiale, Henry critica la distinzione husserliana tra corpo (*Körper*) e corpo proprio (*Leib*). Mentre *Körper* indica la dimensione materiale, biologica, *Leib* si riferisce alla dimensione intenzionale della nostra corporeità, cioè alla possibilità di provare se stessa e il mondo che la circonda, compresa la stessa esteriorità del corpo. In pratica, la fenomenologia husserliana superando l'atteggiamento naturale, riesce a portare in luce un «corpo trascendentale» – appunto il *Leib* –, che è la condizione di possibilità del corpo (*Körper*), inteso come ente tra gli altri presente nel mondo e sottomesso alle sue leggi. Esiste quindi «un «corpo-soggetto» diverso *a priori* dal corpo-oggetto in quanto appare come il suo fondamento»⁷⁶. Ebbene la critica di Henry a questa tesi di Husserl ed alle implicazioni che Merleau-Ponty ricava in ordine alla reversibilità del rapporto tra corpo trascendentale e corpo costituito, consiste nel fatto che il potere del *Leib* di toccare il *Körper* è in ultima analisi un esercizio intenzionale. Infatti, il *Leib* è in grado di far diventare qualcosa un oggetto dei propri sensi, ponendolo nel di-fuori, nella trascendenza: «riconosciamo senza difficoltà il vero nome di questa soggettività che impronta la sua fenomenalità a quella del mondo ed è identica ad essa: è l'intenzionalità, l'oltrepassamento fuori di sé che fa vedere nella luce di questo «fuori di sé» che è il mondo»⁷⁷. Si tratta, quindi, di risalire alla condizione di possibilità del corpo

⁷⁴ M. HENRY, «La Vérité de la Gnose», in AA.VV., *La gnose, une question philosophique*, a cura di N. Depraz e J.-F. Marquet, Paris, Les Editions du Cerf, 2000, 19-29, in particolare 19.

⁷⁵ Il problema del corpo era già stato affrontato da Henry in un lavoro prossimo a *L'essence de la manifestation*, attraverso un confronto con lo spiritualismo di Maine de Biran: M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1997, la prima edizione è del 1965.

⁷⁶ M. HENRY, *Incarnazione*, 128.

⁷⁷ *Ivi*, 130.

proprio (*Leib*), che poi non è altro che la condizione di possibilità dell'intenzionalità stessa. Questa condizione di possibilità è il sostrato hyletico non intenzionale, l'auto-rivelazione immanente della vita.

Anche il corpo proprio, il corpo intenzionale è compreso a partire dal mondo, nella misura in cui è il principio che ci apre ad esso. Sia *Leib* che *Körper* condividono la medesima fenomenalità, che è quella del di-fuori, dell'apparire alla luce del mondo. La dimensione originaria del corpo è, invece, la sua auto-impressionalità, l'auto-affettività della «carne», che si sottrae ad ogni esercizio intenzionale: «in effetti considerata nella sua originarietà, la nostra carne non è né costituente né costituita, estranea ad ogni elemento intenzionale, pura *hyle* nel senso nostro, non come un dato bruto ma come l'archi-rivelazione della Vita»⁷⁸.

Dunque l'auto-donazione della vita si realizza nel sentire immanente, nel *pathos* della carne: «la carne è propriamente il modo in cui la vita si fa Vita»⁷⁹. Ora, seguendo lo schema già utilizzato in *C'est moi la vérité*, secondo cui il Primo Vivente è la condizione *a priori* di ogni ipseità all'interno del processo di auto-generazione della vita, analogamente il *pathos* della carne del singolo uomo rinvia ad un *Archi-Pathos* della carne del Primo Vivente: «chiamiamo Archi-paticità la possibilità *a priori* di sentire se stesso nell'Archi-Pathos di una Archi-Carne»⁸⁰. Ogni carne è possibile solo nell'Archi-Carne del Primo Vivente, così come la nascita non è l'assunzione di un corpo-oggetto (*Körper*) regolato dalle leggi naturali, ma «nascere significa venire in una carne, là ove ogni carne viene a sé, nell'Archi-Carne della Vita»⁸¹.

Henry restando su un piano che pretende di essere rigorosamente fenomenologico ritiene di aver mostrato come una ricerca sulle condizioni di possibilità del corpo si configura come una fenomenologia dell'In-carnazione, intendendo con ciò il processo di auto-donazione della vita nel singolo uomo all'interno della rivelazione del Primo Vivente nell'Archi-Carne. Ancora una volta è il *Prologo* del Vangelo di Giovanni a formalizzare questa verità che lega l'Archi-Carne alla car-

⁷⁸ *Ivi*, 179. «Una carne impressionale e affettiva, la cui impressionalità e affettività non proviene mai da nient'altro che non sia l'impressionalità e l'affettività della vita stessa» (*Ivi*, 140).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, 141 (traduzione modificata). Bisogna comunque tener presente che la possibilità *a priori* della vita non è mai una «pura possibilità» logica, in quanto la vita già da sempre è rivelazione nell'auto-afezione immanente.

⁸¹ *Ivi*, 144.

ne del singolo uomo: «e il verbo si fece carne» (Gv 1,14). L'Incarnazione non è dunque la venuta del Verbo nel mondo, in un corpo (*Leib-Körper*) ad esso originariamente estrinseco, bensì la sua rivelazione in una carne. Questo evento, immanente al processo di auto-generazione della vita, è necessario per ricordare all'uomo la sua origine divina, la sua nascita trascendentale nella vita divina, cioè il suo essere «Figlio di Dio»: «L'Incarnazione ci rivela la nostra stessa generazione nella vita, la nostra nascita trascendentale. Ci rivela la nostra condizione di uomini come di Figli»⁸².

Individuando nella carne il principio della salvezza dell'uomo, in quanto essa partecipa alla vita divina, al «corpo mistico di Cristo», il Cristianesimo mostra una verità radicalmente diversa rispetto al *logos* greco. Proprio la necessità storica di dover costruire una comprensione della verità cristologica attraverso l'apparato concettuale greco, ha condotto i padri della Chiesa, in fattispecie Tertulliano e Ireneo, a spiegare l'incarnazione in termini di «venuta nel mondo». Anche la gnosi, secondo Henry, pensa ancora secondo uno schema greco, in quanto se da un lato vuole giustamente superare la mediazione del mondo nel rapporto tra uomo e Dio, dall'altro prende il mondo come punto di partenza della sua riflessione, con lo scopo di denunciarne l'intrinseca negatività.

CONCLUSIONI: UN CRISTIANESIMO SENZA FEDE?

L'originale tentativo di Henry di portare alla luce la verità del Cristianesimo si configura come un approfondimento e una conferma delle tesi a cui era giunto con *L'essence de la manifestation* e *Phénoménologie matérielle*. L'auto-donazione della vita nell'immanenza patica emerge soltanto se viene abbandonato il presupposto ontologico che ha governato la filosofia occidentale, vale a dire l'identificazione dell'essere posto davanti, dell'apparire nella luce del mondo come fenomenalità originaria. Si tratta, quindi, contemporaneamente di deellenizzare la fenomenologia e il Cristianesimo, così come quest'ultimo deve affrancarsi anche dalla sua origine ebraica, in quanto

⁸² *Ivi*, 297. Sugli aspetti problematici delle riflessioni di Henry sul principio dell'incarnazione si veda AA.VV., «Phénoménologie et incarnation», *Transversalités* 1 (2002) 1-124, in particolare l'articolo di E. FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?», 43-75.

per l'Ebraismo «Dio ha creato il mondo fuori di sé, da esso è separato come dall'uomo che ha tratto dalla materia di questo mondo»⁸³.

La lettura del Cristianesimo di Henry avviene senza alcun confronto con l'auto-interpretazione che il Cristianesimo ha prodotto. In particolare quella forma di sapere critico che è la teologia non viene presa in considerazione, in quanto il filosofo francese rivendica per il proprio progetto una motivazione esclusivamente filosofica. Una posizione questa molto problematica poiché se Henry ritiene di aver individuato nel processo di auto-donazione della vita la verità del Cristianesimo e nella fenomenologia materiale il *logos* adeguato a spiegare e mostrare la logica interna a questo processo, non si comprende perché la teologia non venga interpellata a questo proposito. La teologia, infatti, è il sapere critico razionale che cerca di portare alla luce la verità del Cristianesimo. Il rapporto tra filosofia e teologia non viene affrontato sistematicamente nei lavori di Henry, tuttavia sono rintracciabili alcune indicazioni in cui emerge l'idea di un comune presupposto che regola entrambe le discipline: «è qui che le intuizioni fenomenologiche della Vita e quelle della teologia cristiana si congiungono, nel riconoscimento di un comune presupposto che non è più quello del pensiero. Prima del pensiero, prima della fenomenologia, quindi, come della teologia [...], è in atto una Rivelazione che non deve loro nulla, ma che fenomenologia e teologia presuppongono»⁸⁴. Filosofia e teologia sono saperi teoretici che si fondano sul comune riconoscimento di essere preceduti da una rivelazione. D'altra parte anche il metodo che utilizzano non può che essere il medesimo, cioè la fenomenologia materiale: «in entrambi i casi il metodo consiste in un movimento di pensiero che, sviluppando una serie di evidenze e mediante il gioco delle loro implicazioni anch'esse evidenti, giunge a risultati che sono altrettanto acquisizioni progressive, costitutive di una teoria sempre in divenire»⁸⁵.

Una differenza tra filosofia e teologia comunque esiste e consiste nel diverso punto di partenza che esse assumono. Infatti, mentre la filosofia si attesta come un sapere completamente autonomo, la teologia assume come oggetto delle proprie riflessioni la Sacra Scrittura. «La teologia prende come punto di partenza [...] come oggetto stesso

⁸³ M. HENRY, *Incarnazione*, 8.

⁸⁴ *Ivi*, 293.

⁸⁵ *Ivi*, 292.

della sua riflessione, le Scritture, cioè dei testi reputati sacri»⁸⁶. È quanto mai indicativa questa affermazione, in quanto rivela non solo come per Henry la teologia è solo teologia biblica, ma anche e soprattutto come la teologia, essendo a differenza della filosofia un sapere non autonomo, si fonda sull'accettazione dogmatica delle Scritture e quindi su un presupposto ultimamente non giustificabile sul piano razionale. Questa concezione del sapere teologico di Henry non è casuale, ma risponde ad una precisa logica, vale a dire al misconoscimento della figura della fede in ordine all'accesso della verità del Cristianesimo. La rivelazione cristologica non è infatti separabile dall'atto della fede, senza il quale non si produce l'evidenza che le è propria.

È nostra intenzione mostrare come questo esito dell'interpretazione del Cristianesimo di Henry non solo è figlio di una non sufficiente problematizzazione del rapporto tra filosofia e teologia – e quindi della pretesa alquanto presuntuosa di non voler aver nulla a che fare con la teologia pur volendo mostrare la verità del Cristianesimo –, ma anche e soprattutto dalla sua fenomenologia. I testi di Henry i riferimenti al tema della fede sono molto rari e comunque sempre estemporanei. In *C'est moi la vérité* all'interno di una discussione sui paradossi del Cristianesimo e in particolare sulla possibilità per l'uomo di salvarsi mediante le opere, Henry chiarisce la sua concezione di fede. Innanzitutto viene osservato che la fede «va intesa alla luce delle intuizioni fondanti del cristianesimo, non come forma di pensiero, bensì come determinazione della Vita»⁸⁷. La fede non è una riflessione teorica, ma una determinazione dell'auto-donazione della vita. Essa «non si produce nel campo del sapere» ma deriva dal fatto che «nessuno si è mai dato la vita, ma è la vita a donarsi, a donarsi al vivente come ciò che lo sommerge da solo»⁸⁸. Non esiste, quindi, un sapere della fede (genitivo oggettivo), poiché il sapere per Henry è sempre una forma di intenzionalità, cioè un gesto che mette a distanza, che pone in un di-fuori, nella luce del mondo. In questo senso «la fede non trae mai la sua forza da un atto temporale né si confonde con esso»⁸⁹, poiché è la certezza che deriva dalla autorivelazione incondizionata della vita «nella forza invincibile della propria parusia»⁹⁰.

⁸⁶ *Ivi*, 291.

⁸⁷ M. HENRY, *Io sono la verità*, 231.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

Non potendo essere altro che una «determinazione» del processo di auto-donazione della vita, ne consegue che «la fede non appartiene all'ambito della coscienza, ma del *pathos*»⁹¹.

Questo oblio della fede nella lettura del Cristianesimo di Henry non è casuale, ma una diretta conseguenza della sua impostazione fenomenologica. Nella misura in cui l'intenzionalità della coscienza viene messa fuori gioco, la coscienza finisce inevitabilmente con il configurarsi come una pura recettività, assoluta passività di fronte alla manifestazione. Anzi, per essere più precisi, la coscienza non è passiva di fronte alla manifestazione per il semplice motivo che essa non è «di fronte» alla manifestazione: l'essere dell'*ego* coincide con l'essere della manifestazione. Da qui la ragione per cui Henry concepisce la fede solo in termini di «determinazione della Vita» o «*pathos*». Il tentativo di Husserl di non separare l'*Ur-impression*, il sostrato hyletico, dall'intenzionalità della coscienza, era riconducibile all'esigenza di non perdere il punto di vista del soggetto in relazione all'apparire. Infatti per Husserl la pre-donazione passiva della *hyle* deve in qualche modo presupporre un'intenzionalità latente: la *Ur-impression* non può essere completamente estranea alla coscienza. Henry, invece, separando *hyle* e intenzionalità, dal punto di vista husserliano finisce con l'identificare la coscienza con la sfera pre-egologica, smarrendo così il carattere singolare della soggettività. La coscienza è così ridotta a coscienza impressionale e la soggettività è solo assoluta passività. In questo senso non ci si deve meravigliare del fatto che Henry in una intervista rivendichi una certa continuità tra il processo di auto-manifestazione della vita e la causalità immanente di Spinoza⁹².

Le acquisizioni fondamentali di indubbia pertinenza della filosofia di Henry sono la messa in luce che la vita è il senso del tempo e che l'ultima parola della rivelazione cristologica è appunto la vita (non la morte). Tuttavia la figura della fede non può essere facilmente accantonata in ordine alla verità del Cristianesimo, in quanto l'evidenza a cui essa apre è indeducibile, cioè non può essere conseguita sul piano riflessivo facendo ricorso ad una riduzione, che resta sempre un atto teoretico, intellettuale. La rivelazione cristologica richiede un consenso, un apprezzamento della coscienza e la fede è l'atto umano adeguato a corrispondervi.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² M. HENRY, «Entretien avec R. Vaschalde», in AA.VV., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, a cura di A. David e J. Greisch, Paris, Les Editions du Cerf, 2001, 489-499, in particolare 496.

Proprio Henry che giustamente ha cercato di assegnare un ruolo fondamentale all'affettività in corrispondenza dell'apparire, facendo astrazione della fede rischia di ridurre il Cristianesimo ad un asserto intellettuale⁹³. La Parola «*non parla nel mondo*. È impossibile intenderla. La parola della vita non è udibile [...]. *Non si accede alla vita, alla propria vita, a quella degli altri, a quella di Dio, per mezzo dei sensi*»⁹⁴. Il filosofo che più di ogni altro ha rivalutato la dimensione hyletica, nell'esercizio di una radicale riduzione mette fuori gioco ogni effettività, ogni dimensione ontica, nella convinzione di accedere direttamente all'originario che si auto-esibisce. Se è vero che la verità ultima del Cristianesimo – l'essere figli di Dio – non dipende dalla conoscenza di ciò, è anche vero che non è possibile fare completa astrazione dal riconoscimento e dall'apprezzamento di questa rivelazione, dalla testimonianza di questa verità donatami dagli altri, dalla sua attestazione scritta in parole onticamente determinate che una comunità mi ha trasmesso.

VITTORIO PEREGO
Via Formenti 6
20066 Melzo (MI)

13 marzo 2003

⁹³ A questo proposito ci sembrano da condividere le conclusioni di R. Bernet che definisce la posizione di Henry un «iper-trascendentalismo» (R. BERNET, «Christianisme et phénoménologie», in AA.VV., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 181-201). Una prospettiva che fa ricorso alle potenzialità della fenomenologia senza fare astrazione dalla fede è delineata in AA.VV., «La "fenomenologia di Gesù"», *Teologia* 3 (1998), in particolare la presentazione del dossier di A. BERTULETTI, *Il significato di una formula inconsueta*, 241-247 e il contributo di P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, 289-329.

⁹⁴ M. HENRY, *Paroles du Christ*, 134.