

Oltre l'empirico e il trascendentale La fenomenologia del cristianesimo di Michel Henry

Gli studi sul pensiero di Michel Henry stanno vivendo un periodo particolarmente significativo, non soltanto in ambito strettamente filosofico, ma anche in ambito teologico, contribuendo così a far dialogare il sapere teologico con la fenomenologia.

Obiettivo del presente studio è di mostrare come l'originale interpretazione del cristianesimo di Henry dipenda da una precisa decisione teorica che il filosofo francese prende già all'interno de *L'essence de la manifestation*: il riconoscimento di una esperienza totalmente altra (l'immanenza patica della vita) che supera e va oltre la tradizionale differenza tra empirico e trascendentale, tipica della fenomenologia storica. Questo gesto non solo colloca la fenomenologia di Henry in una posizione problematica rispetto a tutte le acquisizioni consolidate delle analisi del metodo fenomenologico, ma produce anche una comprensione del cristianesimo a nostro avviso fortemente problematica.

1. *Oltre la fenomenologia storica*

La tesi centrale della filosofia di Henry consiste nell'interpretare l'autodonzazione della vita come la rivelazione di Dio, rivelazione che avviene al di fuori di ogni orizzonte storico e mondano, nella totale immanenza patica. La struttura teorica di questa originale interpretazione del cristianesimo elaborata da Henry a partire dagli anni Novanta è il frutto di una precisa elaborazione della fenomenologia in forte discontinuità con quella husserliana che il filosofo francese denomina «fenomenologia materiale». Questa impostazione fenomenologica si presenta come una radicalizzazione – intesa come una esplicitazione coerente – delle analisi di Husserl della dimensione hyletica dell'esperienza¹.

¹ Questa radicalizzazione della fenomenologia di Henry insieme ad altre è stata accusata di operare

Nel paragrafo 85 delle *Idee* Husserl tematizza la differenza tra «*hyle* sensibile» e «*morphé* intenzionale»; i vissuti, considerati nella riflessione immanente e indipendentemente dalla 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»². 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 senso), grazie al quale dall’*elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità*, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale»³. 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»⁴. Viene quindi a delinearci quella che è una delle tesi fondamentali presenti 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

un *tournant théologique* della fenomenologia francese. Per un quadro generale ci sia consentito di rinviare a V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004 e C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

² 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, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 213.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 214.

mentre quest'ultimo è la mera sensazione bruta, cioè non intenzionale, la *noesi* è la componente intenzionale del vissuto. Al fine di esemplificare questa struttura dell'esperienza 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 modi 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».

Il momento hyletico del vissuto è costituito proprio da questa registrazione sempre diversa e quindi sempre parziale di un aspetto dell'albero, in ogni caso questi contenuti di sensazione non possono essere considerati come semplicemente dati, ma appunto appresi attraverso un atto, che, riferendoli al medesimo oggetto, li rende significativi. Ebbene 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 'trascendentalmente 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»⁵. 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.

⁵ *Ivi*, p. 250.

Se da un lato la costituzione hyletica dell'esperienza e la sua strutturale unità con l'atto noetico di conferimento di senso 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 *hyle* 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*»⁶. Proprio 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 «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 nelle *Idee* 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.

Questo ordine di problemi riemerge nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*⁷, in cui Husserl prende come filo conduttore l'analisi dell'esperienza dell'ascolto di una melodia, cioè di un oggetto temporale, che quindi 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 *Urimpression* –, ma anche riesca a conservare in qual-

⁶ *Ivi*, p. 214.

⁷ *Id.*, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana, vol. X, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1985.

che modo il suono passato. Solo così, infatti, è possibile rendere ragione del fatto che viene percepita una melodia avente una propria continuità, e non invece 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 non sono altro che la condizione di possibilità senza le quali non 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*, 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 originaria, ma sempre derivata perché costituita dalla ritenzione.

Henry critica Husserl per non aver colto il fatto che l'assoluta immanenza della fenomenalità si attesta come la verità ultima dell'analisi fenomenologica. Secondo il filosofo francese la fenomenologia hyletica in Husserl viene subito assorbita dal progetto di una fenomenologia intenzionale: la *Urimpression*, il sostrato 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». Il progetto di Henry di una fenomenologia materiale – così denominata in opposizione al progetto husserliano – 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»⁸.

Riassumendo, nella concezione fenomenologica di Henry la «materia» non è il lato informe e oscuro della fenomenalità, ma la sua essenza, è ciò che è in grado di manifestarsi da sé e in questa sua auto-donazione immanente si rivela la vita, è la vita stessa nella sua originarietà. La passività pre-intenzionale della *Urimpression* 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'auto-rivelazione che costituisce l'essenza della vita»⁹.

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 sviluppatasi sino ad oggi, e precisamente quelle di Husserl, di Heidegger, di Scheler e di Merleau-Ponty»¹⁰. In questo senso la fenomenologia materiale è una contestazione della fenomenologia storica, la quale pur modificando aspetti importanti della riflessione husserliana si è comunque mantenuta all'interno della concezione di fenomenalità che l'Occidente ha elaborato. Infatti, dopo aver isolato il problema dell'apparire come tema centrale dell'interrogazione filosofica, la fenomenalità, la struttura dell'apparire viene sempre 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»¹¹. 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 *vor-stellen* (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 mo-

⁸ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, tr. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 97.

⁹ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, p. 71.

¹⁰ ID., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985, tr. it. di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 7.

¹¹ *Ibidem*.

stra in tale esteriorità e per suo mezzo»¹². 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»¹³.

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»¹⁴. La vita non è ciò che si trova davanti, ciò che può essere intenzionato secondo la costituzione noetico-noematica, 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. Si tratta di attuare una riduzione più radicale di quella husserliana, che metta fuori gioco la stessa intenzionalità, solo così è possibile lasciar manifestare la struttura originaria dell'apparire. Questa è auto-donazione e non necessita per rivelarsi di alcuna intenzionalità costituente.

Una ulteriore caratteristica della fenomenologia materiale di Henry oltre al suo essere non intenzionale, e che avrà un'importante influenza nella 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 storica. 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 – come abbiamo visto – si configura come il di-fronte, l'esteriorità a partire dalla quale si fenomenizza ogni fenomeno. Il mondo è l'orizzonte trascendentale di visibilità che illumina ogni

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ivi*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem.*

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. Il mondo è l'orizzonte di visibilità che predetermina l'apparire di ogni fenomeno. L'auto-donazione della vita invece 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*»¹⁵.

Queste tesi della fenomenologia materiale di Henry sono l'esito coerente di una determinata opzione teorica già presente in *L'essence de la manifestation*, sui cui è necessario soffermarsi.

2. *Empirico e trascendentale in L'essence de la manifestation*

I primi paragrafi della sezione seconda de *L'essence de la manifestation* sono destinati da Henry a mettere in luce il senso della sua proposta in relazione ad un tema significativo per la fenomenologia storica: il rapporto tra coscienza naturale e coscienza filosofica, tra empirico e trascendentale, tra pre-teoretico e teoretico. Il punto di partenza da cui muove Henry è l'originaria manifestazione dell'essere. La fenomenologia si istituisce proprio nel momento in cui identifica l'essere con ciò che si manifesta, d'altra parte se la fenomenologia espressamente si assegna il compito metodologico di delucidare, mostrare, portare alla luce, significa implicitamente che l'essere porta a compimento la sua manifestazione grazie appunto al lavoro metodologico della fenomenologia, che quindi rende effettiva quella che è solo una possibilità. Ora, in tutta la prima sezione de *L'essence de la manifestation* Henry ha cercato di superare questo rischio teoreticista che fa dipendere la manifestazione dell'essere da un atto teoretico, gnoseologico proprio dello sguardo filosofico: «*la manifestazione dell'essere lungi dal poter essere una semplice conseguenza del lavoro metodologico di delucidazione della fenomenologia ne è al contrario la condizione, così come essa è la condizione di ogni manifestazione possibile di un ente qualsiasi in generale*»¹⁶. La manifestazione dell'essere è l'originario, l'*a priori* che rende possibile ogni comportamento, non è il risultato di un processo, ma appunto ciò che precede

¹⁵ ID., *Incarnazione*, cit., p. 65.

¹⁶ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990, tr. it. di D. Sciarelli e M. Anzalone, *L'essenza della manifestazione*, vol. I, a cura di F. C. Papparo, Filema, Napoli 2009, p. 166.

(la condizione di possibilità di) ogni attività cognitiva e non solo, ma anche di ogni «attività della coscienza naturale in generale»¹⁷. Chiarita l'originarietà della manifestazione dell'essere, Henry vuole affrontare un'ambiguità che si annida nella affermazione secondo cui l'ente – nella misura in cui è costituito dall'essere – può essere compreso pienamente appunto se ricondotto alla sua radice ontologica, e questa chiarificazione è proprio l'attività filosofica in quanto tale. In altre parole, se la determinazione dell'ente attraverso l'essere è anteriore e indipendente da ogni processo teoretico, cognitivo attuato dalla filosofia, nel contempo è proprio grazie all'atto di un lavoro di «delucidazione» – che appunto tematizza (mette in luce) – che emerge la differenza tra ente e essere. Henry scioglie questa ambiguità, che condurrebbe ad un nuovo primato teoretico, sottolineando chiaramente che la coscienza naturale vive effettivamente e da sempre in presenza dell'essere: «per dedicarsi alla considerazione esclusiva dell'ente, la coscienza deve aver accesso all'essere. *L'essere si manifesta alla coscienza naturale* come ciò che le permette di essere ciò che è, una coscienza che prede di mira l'ente»¹⁸. Anche in questo caso non è la riflessione filosofica che apre questa relazione della coscienza naturale con l'ente, ma al contrario «è la presenza dell'essere che rende possibile questa relazione»¹⁹. Senza manifestazione dell'essere non ci sarebbe alcuna coscienza (naturale) in relazione con l'ente. «La modalità della relazione è la sua manifestazione»²⁰. In altre parole, la coscienza naturale rapportandosi all'ente realizza la manifestazione dell'essere. Ora, per Henry – con l'enfasi che gli è propria – se la manifestazione dell'essere è la manifestazione dell'assoluto, la Parousia, ne consegue che la coscienza naturale (pre-teoretica) è già da sempre nella Parousia. L'essere non si manifesta alla coscienza grazie ad una capacità o volontà della coscienza stessa, ma semplicemente è l'assoluto che si manifesta in essa: «la coscienza è essa stessa in quanto tale la manifestazione dell'essere»²¹. Non si tratta di nessun processo, di nessuna particolare attività o attitudine da acquisire perché si tratta della sua condizione immediata, cioè dell'essenza stessa della coscienza. Il carattere ontologico e fenomenologico dell'originarietà della coscienza comporta la sua presenza immediata e non hegelianamente alla fine di un processo o di una storia. Da questa sua strutturale condizione la coscienza naturale non può mai allontanarsi, anche quando sembra «dimenticarsi» preoccupandosi esclusivamente dell'ente. Ma a questo punto

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, p. 167.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ivi*, p. 168.

che cosa ne è della riflessione filosofica? Quale compito riconoscere al vedere fenomenologico? Henry così introduce questa possibilità della coscienza naturale, che è appunto la riflessione fenomenologica: «una modificazione radicale interviene nella sua vita quando cessando di dirigersi verso l'ente, che fin a quel momento era l'oggetto della sua esclusiva preoccupazione, la coscienza prende in considerazione non più l'ente stesso, ma l'atto di apparire in virtù del quale l'ente appare. Una tale modificazione è il rovesciamento (*Umkehrung*) della coscienza»²². Questa *Umkehrung* porta a rappresentare l'apparire come tale, la manifestazione pura; la coscienza naturale è così introdotta nel sapere filosofico, che Henry qualifica come «il sapere vero» perché tematizzando l'apparire come tale e non semplicemente ciò che appare, è sapere della verità e non semplicemente dell'ente. Anche a questo livello la coscienza permane nella Parousia: «il sapere della verità è la presenza dell'assoluto a se stesso, la sua Parousia. La Parousia dell'assoluto è il fatto del sapere vero»²³.

Il sapere vero, la rappresentazione filosofica generata da questa *Umkehrung* non aggiunge nulla alla manifestazione dell'essere e alla sua originarietà. Coscienza naturale e coscienza filosofica sono entrambe a pari titolo manifestazione dell'essere, ecco perché Henry afferma che «la coscienza naturale è la coscienza trascendentale»²⁴. Esistono quindi due modalità del porsi della coscienza: da una parte la coscienza naturale che ha come correlato esclusivo l'ente e dall'altra il sapere filosofico nato da un rovesciamento (*Umkehrung*) e che ha come correlato l'essere stesso, nel senso che tematizza espressamente l'essere, l'apparire come tale. Ora, Henry afferma che questo sapere filosofico, sapere del vero, cioè la coscienza trascendentale «non ha nulla a che fare con il sapere assoluto»²⁵. A questo proposito viene quindi introdotta una terza figura che supera le due precedenti modalità della coscienza. Il sapere assoluto è «l'esistenza della coscienza nella sua essenza universale»²⁶ a prescindere dalle sue molteplici concretizzazioni, che appunto possono darsi nella coscienza filosofica o nella coscienza naturale. Con «sapere assoluto» Henry rinomina la manifestazione dell'essere, la Parousia, cioè quello che abbiamo visto essere la verità ultima e permanente della coscienza nelle sue espressioni: «la presupposizione del sapere vero della coscienza filosofica e del sapere non vero della coscienza naturale è la

²² *Ivi*, p. 171.

²³ *Ivi*, p. 172.

²⁴ *Ivi*, p. 173.

²⁵ *Ivi*, p. 174.

²⁶ *Ibidem*. Si veda J. GREGORI, *Differenza fenomenologica e rivelazione in Michel Henry*, in AA.VV., *Michel Henry: narrare il pathos*, a cura di C. Canullo, Eum, Macerata 2007, pp. 189-214.

Parousia»²⁷. Henry in queste pagine sembra portato a svalutare il sapere vero, filosofico, in quanto la Parousia come tale non ha bisogno di alcuna *Umkehrung*: la manifestazione dell'essere – come abbiamo visto – è originaria. Inoltre la coscienza filosofica, proprio tematizzando l'essere (e non l'ente) finisce inevitabilmente con l'oggettualizzarlo e quindi non aggiunge nulla a quello che la coscienza naturale già fa, se non creando l'illusione di delucidare l'apparire come tale: «anche se è l'essere e non più l'ente, l'oggetto della coscienza filosofica è un oggetto nello stesso senso che l'oggetto della coscienza naturale, è qualcosa che si dà alla coscienza attraverso la mediazione di un atto determinato da questa, all'interno di una visione specifica e come suo correlato stretto e esso stesso determinato»²⁸. L'essere diventa un oggetto tematizzato dal sapere filosofico, il vedere fenomenologico è comunque un atto che si dirige sull'essere, rendendolo un oggetto, il suo correlato noematico. Ebbene Henry vuole sottolineare che questo oggetto non è e non può essere confuso con l'essere (con l'apparire), che semmai è invece la sua condizione di possibilità. Questa situazione rappresenta un insuperabile limite del sapere filosofico, della coscienza trascendentale: questa strutturalmente non può cogliere l'essere, ma solo una sua rappresentazione, una sua significazione oggettiva, il cui significato ultimo (ma originario) è di rinviare alla manifestazione dell'essere come tale. In questo senso se la coscienza naturale e il sapere vero (coscienza trascendentale) appartengono a eguale titolo alla manifestazione dell'essere pur differenziandosi per il fatto che la prima non tematizza l'essere, mentre la seconda in seguito alla *Umkehrung* lo rappresenta mediante un esplicito atto di coglimento, ne consegue che «l'opposizione della coscienza naturale e del sapere vero è inessenziale»²⁹. Anche la coscienza naturale seppure in un senso diverso «è vera». Henry a questo punto introduce una distinzione importante che consente di fissare in un linguaggio diverso le conclusioni a cui è arrivato. Con «*existentielle*» (esistentivo) qualifica i modi della coscienza che possono essere quelli della coscienza naturale e quelli del sapere filosofico, ebbene queste determinazioni – che non sono essenziali – devono essere radicalmente distinte da quella che Henry chiama «struttura ontologica», che invece è la manifestazione dell'essere che «costituisce la coscienza stessa nella sua essenza universale»³⁰, quella che poco prima aveva denominato «sapere assoluto», Parousia. In altri termini, la differenza tra coscienza naturale e coscienza tra-

²⁷ M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 174.

²⁸ *Ivi*, p. 176.

²⁹ *Ivi*, p. 179

³⁰ *Ibidem*.

scendentale è inessenziale e comunque superata da una differenza più significativa e decisiva: quella tra coscienza effettiva – sia essa naturale o trascendentale – e la sua struttura ontologica. D'altra parte «la struttura ontologica della coscienza è contemporaneamente indifferente e immanente alla determinazioni esistentive della coscienza»³¹. Indifferente perché appunto questa struttura ontologica non prescrive una specifica e concreta determinazione esistentiva della coscienza, le sue determinazioni effettive sono «contingenti e variabili»; immanente perché queste stesse determinazioni sono rese possibili e trovano la loro condizione di possibilità nella struttura ontologica. Ed è proprio per questa immanenza che «il sapere naturale è ontologico»³², in quanto un modo della vita della coscienza. Il sapere naturale, che è una determinazione della vita della coscienza, è come tale manifestazione «di sé dell'essenza della manifestazione e, come tale, la Parousia»³³. Se «vivere in presenza di un significato, significa comprendere» allora ogni determinazione esistentiva della coscienza è sempre una comprensione determinata del sé, comprensione che solo raramente assume la forma di una esplicita tematizzazione. In ogni caso la comprensione esistentiva trova la sua condizione di possibilità nella comprensione ontologica dell'essere, intesa come manifestazione dell'essere, che precede ogni atto di coglimento e che anzi lo rende possibile. Resta lo scarto della differenza originaria e fondamentale tra determinazione (e comprensione) esistentiva e struttura ontologica, per cui «la comprensione ontologica dell'essere è radicalmente indipendente allo sguardo di ogni comprensione esistentiva»³⁴. Ciò significa che inversamente a quanto sostenuto da Heidegger in *Essere e tempo*, secondo Henry è indifferente l'esistenza «autentica» o «inautentica» rispetto al manifestarsi dell'essere: «che la comprensione esistentiva di sé dell'esistenza sia vera o falsa, che essa si realizzi in un modo d'esistenza 'autentico' o 'inautentico', tutto ciò non cambia nulla in relazione alla natura originaria dell'esistenza, alla comprensione ontologica dell'essere nella sua struttura universale»³⁵. Henry vuole portare alla luce unicamente la realtà originaria della struttura ontologica pura, anteriormente a qualsiasi atto di comprensione filosofico o naturale diretto su di essa. Questo compito lo conduce a «riget-

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 180. «La struttura ontologica universale dell'esistenza è immanente ad ogni determinazione esistentiva come costituente la sua stessa essenza».

³³ *Ivi*, p. 182. Henry distingue la comprensione esistentiva (*existentielle*) da quella esistenziale (*existentielle*), la prima è «lo schizzo implicito e spesso improprio di una comprensione esistenziale», *ivi*, p. 183.

³⁴ *Ivi*, p. 184.

³⁵ *Ibidem*.

tare la maggior parte delle opere qualificate come 'filosofiche' e la quasi totalità dei loro contenuti»³⁶. Questa struttura ontologica nell'assolutezza della sua manifestazione non è ovviamente né subordinata né predeterminata da alcuna condizione storica: «il destino dell'assoluto non si gioca nella storia»³⁷ e la tematizzazione del sapere filosofico è sempre in qualche modo una oggettivazione e quindi «la filosofia arriva sempre troppo tardi perché ciò che afferma era all'inizio»³⁸. *L'essence de la manifestation* individua questa struttura ontologica nella struttura trascendentale dell'apparire che viene 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-afezione 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 storica. 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.

Troviamo già qui la tesi di fondo che accompagnerà tutta la riflessione successiva di Henry che verrà riaffermata nelle analisi dedicate all'*Urimpression* all'interno del progetto di una «fenomenologia materiale» o nell'autodonazione immanente della vita come rivelazione di Dio nei testi dedicati al cristianesimo. Infatti è a questo livello che il filosofo francese assume una decisione teorica, che resterà il presupposto di tutto il suo percorso filosofico. Come abbiamo visto *L'essence de la manifestation* non si preoccupa della differenza tra empirico e trascendentale, ma della differenza più radicale che vede da una parte la coppia empirico/trascendentale e dall'altra parte una dimensione dell'esperienza totalmente eterogenea. Questa dimensione totalmente altra è la medesima che Lévinas ha individuato come Altro e che appunto sfugge ad ogni costituzione fenomenologica e che richiede esplicitamente una «interruzione» della fenomenologia. Invece la decisione filosofica di Henry consiste nell'individuare questa dimensione nell'autodonazione immanente della vita, che diventa la negli scritti degli anni Novanta la rivelazione di Dio.

³⁶ *Ivi*, p. 186.

³⁷ *Ivi*, p. 204.

³⁸ *Ivi*, p. 206.

3. *La vita come autorivelazione di Dio*

In *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo* viene proposta una lettura filosofica del cristianesimo, che prescinde da ogni confronto con la tradizione teologica e che pretende di portare alla luce il fatto che il movimento di pensiero immanente al cristianesimo, la sua autocomprensione è di carattere fenomenologico.

La tesi fondamentale a partire dalla quale Henry costruisce la sua interpretazione del cristianesimo è proprio di comprendere il risultato della sua fenomenologia materiale – l'auto-donazione della vita – come 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»³⁹. La difficoltà di comprendere la rivelazione di Dio in quanto automanifestazione risiede nel fatto che questa rivelazione non dipende da nessun *a priori* ontologico o antropologico e conseguentemente non si mostra al pensiero, al sapere speculativo, il quale inevitabilmente costituisce una mediazione all'auto-apparire di Dio. Anzi, solo quando il pensiero viene meno può compiersi l'autorivelazione di Dio secondo la propria specifica fenomenalità: 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, la quale si configura come l'essenza stessa di Dio. Facendo riferimento a numerosi passi neotestamentari – in particolare tratti dal vangelo di Giovanni – in cui viene esplicitato questo legame tra Dio e la vita, Henry può costruire un chiasmo per cui «Dio è la Vita, egli è l'essenza della Vita o, se si preferisce, l'essenza della Vita è Dio»⁴⁰. 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 ve-

³⁹ M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, tr. it. di G. Sansonetti, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, p. 47. Interpretazione del cristianesimo che prosegue anche in Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001 e Id., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002, tr. it. di G. Sansonetti, *Parole del Cristo*, Queriniana Brescia 2003.

⁴⁰ *Ivi*, p. 48. Id., *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie*, «Archivio di filosofia», 58 (1990), pp. 521-531.

rità, 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»⁴¹.

Se questa è la verità del cristianesimo, Henry si pone l'obiettivo di mostrare la sua irriducibilità al pensiero greco. La filosofia fin dal suo sorgere presso i Greci ha definito le cose come «fenomeni», vale a dire come ciò che si mostra venendo alla luce. Questa luce, questo orizzonte nel quale i fenomeni si mostrano, è denominato «mondo». Ciò significa che per il pensiero greco il mondo si configura come l'*a priori* originario di ogni fenomeno, come la condizione trascendentale senza la quale il fenomeno non può manifestarsi. Questa interpretazione della verità viene ereditata e ripresa dalla filosofia moderna e – come abbiamo mostrato – viene in seguito pienamente assunta dalla fenomenologia storica, per la quale ciò che esiste è ciò che viene rappresentato, posto-davanti (*vorstellen*) alla coscienza in un «di fuori». Spingendo fino alle estreme conseguenze questa interpretazione della filosofia occidentale, Henry giunge a sostenere che tutto ciò che appare nel «mondo» – e che talvolta ha assunto il nome di «tempo» – è in radicale alternativa alla verità del cristianesimo, come autorivelazione della vita nella vita: «la verità del cristianesimo è diversa per essenza dalla verità del mondo»⁴². La verità del mondo non è la verità del cristianesimo e, viceversa, la verità del cristianesimo non è la verità del mondo. La rivelazione di Dio risulta così essere estranea al mondo e secondo il filosofo francese questa opposizione al mondo viene pienamente 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).

Tutte le tesi fondamentali del cristianesimo possono essere pienamente comprese solo partendo da questa identificazione di Dio (verità) e vita. Questa è un processo di autogenerazione: il venire a sé della vita consiste nel provare se stessa, senza il quale ogni vivere non è possibile. «La vita è un

⁴¹ ID., *Io sono la verità*, cit., p. 28; ID., *Parole del Cristo*, cit., pp. 149-150. Sull'interpretazione del cristianesimo di Henry si vedano: PH. CAPELLE, *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004, G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, D. ALBARELLO, *Nella fede del figlio. L'essenza del cristianesimo con e oltre Michel Henry*, Glossa, Milano 2014.

⁴² M. HENRY, *Io sono la verità*, cit., p. 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).

automovimento che si autoprova»⁴³. Poiché la forma in cui la vita giunge ad autorivelarsi non corrisponde al pensare rappresentativo o al sapere teoretico-oggettivante, ma è un provare se stessa, un sentire se stessa, ne consegue che il modo in cui la vita si manifesta, la sua specifica fenomenalità è l'immanenza patica, in cui si realizza una perfetta identità tra il senziente e il sentito. Ebbene, secondo Henry questa identità si realizza nella misura in cui vi è la presenza di una ipseità essenziale connaturata nella vita stessa. «L'ipseità non è una semplice condizione del processo di autogenerazione della vita, bensì gli è interna come il modo stesso in cui si compie tale processo»⁴⁴. Questa ipseità originaria che appartiene all'autogenerazione della vita e quindi alla sua autorivelazione, viene indicata come «Primo Vivente». Il tentativo di Henry è di giustificare l'origine del Figlio a partire dal Padre, rileggendo in modo originale il *Prologo* del Vangelo di Giovanni: «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 autorivelazione»⁴⁵. La venuta nel mondo del Figlio non reintroduce la necessità del mondo? Secondo Henry il Primo Vivente è l'Archi-Figlio che si origina attraverso una generazione trascendentale, nel senso che la sua nascita non è un processo empirico, ontico. In questo contesto si ritrova riconfermata la radicale separazione che Henry ha posto tra verità del mondo e verità della vita. La nascita, nella sua dimensione originaria non può essere intesa come un «venire al mondo»; per il cristianesimo «nel mondo non è possibile alcuna nascita»⁴⁶, in quanto tutto ciò che si mostra nel mondo è radicalmente estraneo alla vita. «Nascere non è venire al mondo. Nascere è venire alla vita»⁴⁷. In altre parole, la nascita dell'Archi-Figlio non si realizza con il suo apparire nel mondo, ma con il generarsi immanente alla vita. Numerose affermazioni di Cristo confermano l'estraneità della verità del cristianesimo verso il mondo e la storia. Il cristianesimo è l'istituzione di un modo nuovo di rivelazione, quello della Vita, cioè l'autorivelazione nell'Archi-Figlio della Vita: è il *logos* giovanneo, che si oppone al *logos* greco, all'apparire nella luce del mondo, nel di-fuori. Di conseguenza l'accesso a Cristo non si produce attraverso le sue qualità ontiche, mondane, ma nella riduzione-riconduzione alla sua origine divina.

⁴³ *Ivi*, p. 78.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 79; ID., *Parole del Cristo*, cit., p. 106. Si veda G. SANSONETTI, *Logos come vita. La lettura filosofica del Prologo di Michel Henry*, «Filosofia e Teologia», XIII (1999), 1, pp. 112-123 e ID., *Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

⁴⁶ M. HENRY, *Io sono la verità*, cit., p. 81.

⁴⁷ *Ibidem*.

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 essa. 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, 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»⁴⁸. In altri termini, nessuno può costituirsi come vivente, come ipseità se non in quanto un'Iipseità assoluta si è già da sempre costituita nel processo di autogenerazione della vita. Il vivente richiede come condizione di possibilità un'Iipseità trascendentale, solo in relazione alla quale può costituirsi esso stesso come un'ipseità⁴⁹. La vita compresa nel significato originale non è un processo anonimo nel quale tutte le singolarità si smarriscono, al contrario non esiste la condizione di individuo se non nella Vita e questa, d'altra parte, si manifesta solo nell'effettuazione fenomenologica di un'ipseità che prova se stessa. L'individualità non si ottiene sovrapponendo alla dimensione trascendentale la dimensione empirica, mondana dell'uomo. L'uomo come tale,

⁴⁸ Id., *Io sono la verità*, cit., pp. 136-137.

⁴⁹ Per Henry le parole di Cristo «prima che Abramo fosse, Io sono» significano che «nessun io vivente trascendentale è possibile se non in un'ipseità presupposta, anche se non può produrla – non più di quanto abbia prodotto la propria vita –, ipseità congenerata nell'autoaffezione 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» (*ivi*, pp. 136-7). «Queste, ricordiamolo, non sono semplici affermazioni. Si tratta di proposizioni fenomenologiche di validità apodittica, delle quali abbiamo detto che chiunque colga lo stato di cose in esse configurato è costretto ad ammetterle» (*ivi*, p. 145).

essendo Figlio di Dio, è un'ipseità proprio nella sua costituzione trascendentale: «l'uomo del mondo è solo un'illusione ottica. L'«uomo» non esiste»⁵⁰.

Conclusioni. Da una fenomenologia senza coscienza a un cristianesimo senza fede

Nonostante le esplicite dichiarazioni di principio presenti ne *L'essence de la manifestation* la riflessione filosofica di Henry si configura come una svalorizzazione della coscienza naturale in ordine alla costituzione del senso dell'esperienza, svalorizzazione che nasce da una concezione della riduzione fenomenologica che Henry concepisce in modo radicalmente alternativo a quella husserliana, in cui la riduzione del mondo (e delle tesi naturali) si realizza come procedura metodologica finalizzata a giustificare e rendere ragione dell'esperienza effettiva della coscienza nella sua intenzionalità.

Il modo differente in cui Husserl cerca di comprendere progressivamente lo statuto dell'*Urimpression* ne è la conferma. Una permanente tensione attraversa i testi husserliani che trattano il tema dell'impressione originaria frutto dello sforzo di rendere ragione del modo in cui si costituisce l'esperienza effettiva. Da una parte, infatti, sembra che la *Urimpression* sia l'autodonazione originaria, ciò che precede ogni *Sinngebung* soggettiva, la passività che non può mai essere riassorbita interamente dall'intenzionalità costituente, dall'altra questa *Urimpression* non può darsi se non attraverso la mediazione della ritenzione, che in ultima analisi è sempre una forma di intenzionalità. Si tratta di verificare se l'intenzionalità è fondata da una pre-donazione passiva, in questo caso l'ideale della soggettività costituente risulta essere definitivamente compromesso, o se per salvare l'intenzionalità della coscienza la pre-donazione passiva deve essere pensata come non estranea all'intelligibilità della ragione. In qualche modo Husserl cerca di conservare entrambe queste istanze e il passaggio dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica è senza dubbio motivato dall'esigenza di verificare come la *Urimpression* sia costituita da un'intenzionalità «passiva». La fenomenologia genetica, quindi, non è altro che il tentativo di riattivare il potere trascendentale della soggettività, in modo tale che la dimensione hyletica della coscienza non resti irriducibilmente estranea alla coscienza medesima⁵¹. Husserl non può perdere il punto di vista del soggetto e quindi

⁵⁰ *Ivi*, p. 152.

⁵¹ A livello di fenomenologia genetica Husserl ritrova il tema di una pre-donazione passiva che co-

anche la prima dimensione radicalmente estranea che il soggetto incontra – la *hyle* – per darsi deve relazionarsi alla coscienza o, quanto meno, presupporla. La pre-donazione passiva si configura perciò come una forma virtuale di ragione. Da questo punto di vista si può comprendere come la posizioni di Henry optando per la non originarietà dell'intenzionalità costituente, finisca con il tematizzare un'assoluta passività del soggetto, che inevitabilmente comporta una perdita del punto di vista del soggetto nell'istituzione del senso. Henry in questo modo pregiudica la tesi secondo cui la coscienza naturale è da sempre nella Parousia. Infatti, identificando nella dimensione hyletica l'assoluta immanenza dell'auto-rivelazione della vita, Henry non fa altro che identificare la dimensione egologica con la sfera pre-egologica, smarrendo il carattere individuale della soggettività, che si genera nella indeducibile risposta del soggetto alla pre-donazione passiva. Semplicemente rinviando a questa dimensione altra, cioè all'assoluta auto-donazione della vita nell'immanenza, Henry rende del tutto irrilevante ogni concreto atto della coscienza.

Quindi per Henry il soggetto si riduce alla semplice coscienza impressionale e ciò comporta l'identificazione tra passività e soggettività; scegliendo di escludere dalla sfera originaria l'intenzionalità del soggetto, mette fuori gioco le condizioni stesse che permettono di parlare di soggetto. Resta così irrisolto come dall'immanenza dell'auto-manifestazione della vita si generi un'ipseità, dato che nessuna concreta determinazione empirica (della coscienza naturale) può determinare il senso di questo processo destinato inevitabilmente a restare anonimo. Invece le analisi fenomenologiche di Husserl mostrano appunto come la *Urimpression* non è l'esperienza originaria proprio perché non è una esperienza possibile: senza decorsi temporali e quindi senza orizzonte (storico, mondano) semplicemente non si manifesta nulla. L'intenzionalità non è la proiezione di schemi *a priori* sulla realtà, ma il modo in cui la realtà concretamente appare a un soggetto. Questa trasformazione della fenomenologia husserliana si configura come la matrice teorica con cui Henry interpreta il cristianesimo. Come abbiamo visto la tesi fondamentale della riflessione filosofica sul cristianesimo consiste nel riconoscere nell'autoaffezione la rivelazione della Vita divina, tesi che viene portata alle estreme conseguenze, per cui in questa autoaffezione non solo si produce un abbandono del mondo, ma anche un'astrazione, se non sva-

stituisce il costituente, nella figura del mondo della vita o della pulsione originaria. Henry d'altra parte non è disposto a riconoscere un'autentica novità nel passaggio da una concezione statica ad una genetica della fenomenologia husserliana. In *Fenomenologia materiale* (ed. it. cit., p. 65) afferma che non è legittimo contrapporre i testi husserliani pubblicati e firmati a quelli postumi «semplici note di lavoro di carattere sovente programmatico».

lorizzazione, dell'effettività e della concretezza umana. Ogni dimensione empirica della vita umana viene assorbita e svuotata di senso proprio a causa della condizione di figlio di Dio. D'altra parte la stessa concezione del primo Vivente, dell'Archi-Figlio oltre a ricordare nella sua genesi dal padre una processualità di forte assonanza neoplatonica, fa astrazione da ogni dimensione ontica-empirica della vita storica di Gesù. Di conseguenza la rivelazione di Dio avviene trascendendo la storicità, configurandosi inevitabilmente come una mera astrazione, e nel contempo l'atto umano di sintesi mediante il quale viene riconosciuta e apprezzata la rivelazione di Dio viene assorbito in questa passività pre-egologica. L'esito inevitabile di questa impostazione consiste nel configurare un'indifferenza del divino per l'umano, nella sua (insuperabile) dimensione ontica, mondana: l'uomo empirico risulta separato da Dio, proprio a causa di «una concezione fusionale della Vita trascendentale»⁵². Henry ripiegando verso una fenomenologia che vuole dar voce all'autorivelazione di Dio nell'intimità della vita, riduce questa rivelazione a vuota naturalità proprio perché non tematizza che senza un atto di appropriazione e riconoscimento – cioè la fede – la rivelazione di Dio è persa. In effetti esplicitamente Henry afferma che la fede «non appartiene all'ambito della coscienza, ma del *pathos*»⁵³, e perciò è assoluta passività pre-egologica; in questo senso per il filosofo francese la tesi centrale del cristianesimo si può evincere «neutralizzando ogni questione relativa alla fede»⁵⁴, ma la rivelazione cristologica e l'evidenza ad essa connessa non può darsi al di fuori dell'atto di fede.

Vittorio Perego

⁵² R. BERNET, *Christianisme et phénoménologie*, in AA.VV., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, a cura di A. David e J. Greisch, Les Editions du Cerf, Paris 2001, pp. 181-201, in particolare p. 200.

⁵³ M. HENRY, *Io sono la verità*, p. 231.

⁵⁴ ID., *Christianisme et phénoménologie*, in ID., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, «Prétentaine», (2002), pp. 109-128, in particolare p. 122.