

L'ombra oltre la luce: Michel Henry lettore di Eckhart

Marco Casucci

Shadow beyond Light: Michel Henry Reading Meister Eckhart

In his former work titled *The Essence of Manifestation* Michel Henry tries to investigate the hidden nature of being itself in its principle, “before” its “coming out” as a phenomenon. Starting from the problems left opened by the Husserlian and Heideggerian phenomenology, the French thinker approaches the question of the essence of being as a pure origin that lies beyond the light that makes it possible for the manifestation to show itself. In this sense, the dialectic of light and shadow is recalled as it illustrates the relationship between the manifestation and its essence. In this frame Henry analyses Eckhart’s mystical thought in order to rediscover the sense of an original shadow as the origin of light. Thus, Eckhart gives to Michel Henry’s course the opportunity to deepen the essence of being in its originality as that *Gottheit* which is the original status of mystical relationship between man and God itself.

Keywords: Light, Shadow, Phenomenon, Ontology, Mystic, Theology.

Tra i pensatori del XX secolo che possono essere iscritti nell’orizzonte del tema qui trattato – inerente alla dialettica tra luce ed ombra – Michel Henry è senz’altro una voce originale e tuttavia poco valorizzata, probabilmente anche a causa della sua scarsa propensione verso quell’*engagement* tipico degli intellettuali francesi suoi contemporanei. Da sempre infatti il pensiero di Henry si è caratterizzato per il pudore con cui si è mostrato, proprio perché poco adatto ad un dibattito pubblico e decisamente più incline alle privatezze di una riflessione rivolta all’approfondimento di una intimità, che tuttavia non offre mai il fianco ad involuzioni autoreferenziali, ma piuttosto si mantiene sempre sulla linea di un rigore teoretico indiscutibile.

In effetti, il pensiero di Henry stupisce sempre proprio per l’attenzione con cui è trattata una materia estremamente delicata, come quella della soggettività e della vita, in cui non si cede mai ad una esotericità fine a se stessa, ma ci si

preoccupa piuttosto di condurre il lettore sulla soglia di un'esperienza fondamentale a cui è possibile approssimarsi con un linguaggio che rimane sempre vigile sebbene aperto sulla soglia dell'indicibile.

Ecco perché anche la trattazione di un tema "mistico", come quello della dialettica di luce ed ombra, in un "mistico" come Eckhart da parte di Henry non sfocia mai in un "misticismo" rivolto verso esperienze esotericamente inaccessibili. Piuttosto, il pensatore francese fa emergere, all'interno di un percorso filosofico rigoroso, la prospettiva eckhartiana come luogo di manifestazione proprio di un'esperienza che costituisce lo stesso radicamento ontologico della singolarità personale.

L'analisi del testo eckhartiano viene sviluppata in particolare da Henry nella sua prima opera intitolata *L'essenza della manifestazione*¹. Qui il pensatore francese sviluppa e articola per la prima volta le sue tesi fondamentali inerenti alla critica del concetto di manifestazione che rimarrà alla base di tutto il suo pensiero successivo. In particolare, lo sforzo di Henry è propriamente rivolto all'individuazione del carattere "fenomenologico" del pensare in tutte le sue manifestazioni, in un'ampiezza di significato che oltrepassa la "fenomenologia" husserliana intesa, per rivolgersi verso un concetto di fenomeno che investe tutto l'arco del pensiero occidentale.

Non è un caso quindi che Henry assuma come punto di partenza e di confronto proprio la posizione heideggeriana che già aveva "sfruttato" la "scoperta" husserliana come strumento di decostruzione della metafisica. Da questo punto di vista, infatti, l'opera di confronto intrapresa da Heidegger rispetto al pensiero metafisico era fondamentalmente orientata al coglimento del suo incompiuto carattere fenomenologico, rispetto a cui l'originario dischiudersi del senso dell'essere doveva costituire la pietra di paragone su cui improntare la critica. La metafisica, infatti, è ontologicamente "decadente" in quanto ha smarrito il riferimento essenziale al fenomeno originario dell'essere, pur rimanendogli destinalmente legata in quanto "invio storico" (*Geschick*) del manifestarsi dell'essere medesimo.

In questa prospettiva, il pensiero di Henry si muove verso una radicalizzazione della posizione heideggeriana allo scopo di "forzare" il percorso di risalita verso il principio che già il filosofo tedesco aveva improntato attraverso la curvatura ontologica della fenomenologia. Il limite dello heideggerismo viene tuttavia

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963; *L'essenza della manifestazione*, tr. it. a cura di D. Sciarelli, M. Anzalone, G. De Simone, F. C. Papparo, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

individuato dal pensatore francese proprio nel permanere, da parte di Heidegger, in un paradossale legame con la fenomenologia medesima. Essa, se da un lato gli apriva la possibilità di ripensare la storia del pensiero nella sua unità come “destinarsi dell’essere”, da un altro gli impediva di cogliere il nucleo ontologico più profondo: ovvero l’essenza della manifestazione. Questa, per Henry, si trova molto oltre la s-relatività dell’essere colta da Heidegger nella *a-letheia*. L’essenza della manifestazione si radica per Henry nella ri-velazione invisibile dell’essenza intesa come una “presenza” che, trascendendo ogni rappresentazione, si colloca fuori, o meglio oltre, ogni processo di svelamento fenomenologico di carattere temporale.

* * *

Ecco quindi che si offre qui l’accesso al tema specifico che costituisce la prima parte del titolo di questo lavoro e, allo stesso tempo, l’orientamento generale di questo numero della rivista: la dialettica di luce e ombra. L’assonanza del *phainomenon* con la *phos*, ovvero con la luce, e l’immancabile metaforizzazione dell’essere con la luce che illumina l’ente nel delinarsi della *Lichtung* heideggeriana mettono infatti in primo piano l’apparentamento del fenomeno stesso con la luce, con tutti i paradossi che ne derivano. Primo fra tutti e più significativo è senz’altro quello a cui Heidegger stesso si consegna nel noto §7 di *Essere e tempo*, in cui la fenomenologia stessa, in quanto “scienza dei fenomeni”, viene ad esplicitarsi – attraverso una serie di passaggi che qui non ripeteremo – come un *apophainesthai ta phainomena*, ovvero come un mostrare il mostrare, un manifestare il manifestare².

Ebbene, è proprio a partire da questo paradosso di una luce che si illumina, che Henry dà avvio al suo percorso, mostrando appunto l’impossibilità di un accesso primario della luce a se stessa, se non nella modalità di una proiezione che non conosce ritorno su se stessa. La luce dell’essere è “esteriorità”, è “trascendenza” verso il mondo, un “venir fuori” che non può coglier-si, se non come un movimento radicale verso il “niente” inteso come origine propria dello scaturire della luce medesima. Come affermerà significativamente lo stesso Henry nelle pagine introduttive di *Incarnazione*:

² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. Von Hermann, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2018²; *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1998, pp. 54-55.

«Che l'apparire puro, la manifestazione pura, la fenomenicità pura siano la condizione di ogni possibile fenomeno – ciò in cui esso ci si mostra e al di fuori del quale niente può mostrarsi, talché non vi sarebbe fenomeno di nessun genere –, questo fatto colloca indubbiamente l'apparire nel cuore della riflessione fenomenologica col suo tema unico o suo vero oggetto, ma non dice ancora assolutamente *in che cosa consista questo puro apparire*»³.

Insomma, il centro, il nucleo della manifestazione mostra un vuoto che è il suo stesso procedere nell'esteriorità di una mondanità ontologicamente vacua, proprio perché generantesi in una luce che si proietta a partire dall'inconsistenza del suo niente costitutivo. Da questo punto di vista – ritornando alle analisi henriane de *L'essenza della manifestazione* – tanto le “filosofie della coscienza”, quanto le “filosofie dell'essere” si incentrano su questa apertura verso il mondo che rimane costitutivamente una proiezione diretta all'oggettivazione, ovvero alla rappresentazione dell'ente:

«Quando la filosofia della coscienza fa intervenire nella sua problematica il concetto di soggetto, è in realtà la realtà ontologica in quanto tale che viene tematizzata. Il soggetto designa l'evento ontologico che fa accedere l'ente alla condizione di oggetto, cioè di fenomeno per noi. Il soggetto non è nulla al di fuori di tale evento inteso nel suo significato ontologico assolutamente puro»⁴.

Detto in altre parole: per Henry lo stesso dualismo tra soggetto e oggetto caratteristico delle filosofie della coscienza, ovvero in generale della filosofia moderna, è in realtà fondato su di un monismo della “luce” intesa come origine della trascendenza del mondo, in cui la soggettività stessa non è altro che una “funzione” del mondo medesimo, che non supera ma piuttosto fornisce il complemento alle filosofie classiche della “sostanza”. È proprio questo il motivo per cui la stessa prospettiva ontologica che cerca di risalire oltre le determinazioni di soggetto e oggetto non è altro che il rovescio della stessa medaglia:

«Il mondo è la mia rappresentazione. Il rovesciamento della dottrina che viene in luce nelle ultime opere di Heidegger, dove il principio della fenomenalità è cercato nell'esteriorità radicale dell'essere, ha le sue premesse in *Sein und Zeit* e nel pensiero filosofico tradizionale dove in effetti è già incluso. Sapere se l'accesso al trascendentale debba

³ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000; *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001, p. 29.

⁴ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 107.

compersi alla luce di una filosofia dell'essere o di una filosofia della coscienza è irrilevante, se l'essenza della manifestazione, che in definitiva è tematizzata e che costituisce questo trascendentale, è la medesima in entrambi i casi. La determinazione del trascendentale resta condizionata, e in modo essenziale, finché il trascendentale non è altro che il principio dell'oggetto. Non c'è differenza tra la filosofia della coscienza e la filosofia dell'essere»⁵.

Entrambe infatti risentono della sfera proiettiva della manifestazione che riposa su di un'essenza che non si mostra. L'essenza della manifestazione, ripete più volte nel testo Henry “deve poter manifestarsi”, ovvero mostrarsi nella trascendenza esteriore del mondo, nell’“esser-là” della determinazione dell’oggettività, che rimane, tanto nelle filosofie della coscienza quanto in quelle dell’essere, la pietra angolare a partire da cui l’essenza trae senso e significato: «L’essenza della manifestazione non è la manifestazione di sé. È l’ente a manifestarsi, non l’essenza. La manifestazione è la manifestazione dell’ente»⁶.

Ecco quindi il paradosso della *Lichtung*, meglio definita da Heidegger come *Lichtung für das Sichverbergen*, ovvero come la radura illuminante per il nascondersi dell’essere⁷, che porta in seno la destinalità stessa come necessità intrinseca del suo oggettivarsi/entificarsi metafisico. Questo fondamentalmente perché è il rischiare stesso della luce fenomenologica in quanto tale che è chiamato a mostrarsi nella manifestazione destinalmente orientata a “cadere” nell’ambito del rappresentare metafisico. Da questo punto di vista, la manifestazione, nel suo darsi fenomenologico come luce, è insufficiente a spiegare l’essenza stessa: essa rimane nel nascondimento, nella latenza di quella *lethe* che costituisce il nucleo più intimo dell’essenza della verità come *aletheia*.

* * *

⁵ *Ivi*, p. 117. È interessante notare a tale proposito l’interessante parallelo che si viene qui a creare tra la nota espressione di apertura del capolavoro schopenhaueriano – *Il mondo come volontà e rappresentazione* – e il pensiero heideggeriano e fenomenologico in generale. Anche se mai del tutto esplicitata la presenza di un certo influsso schopenhaueriano può senz’altro essere rinvenuto nell’impostazione henriana di varie problematiche da lui affrontate.

⁶ M. Henry, *L’essenza della manifestazione*, cit., p. 127.

⁷ L’espressione ritorna più volte nell’opera matura di Heidegger nel tentativo di avvicinare l’essenza originaria della verità come svelamento. Si veda in particolare M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Hermann, GA 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 345-347.

Se si può quindi posizionare il pensiero di Henry rispetto all'articolazione ontologica della fenomenologia operata da Heidegger, è proprio su questo punto che il filosofo francese insiste in una rottura che sa tuttavia di continuità. Quello che infatti ad Henry interessa approfondire è proprio il carattere in se stante della *lethe*, del nascondimento in quanto tale, nella sua struttura interna. L'approfondimento consiste infatti in un addentrarsi nell'essenza intesa come *Abgrund*, a sua volta colto non più nel suo sprofondare, quanto piuttosto nel suo riposare essenziale come immanenza ri-velatrice. L'assenza di fondamento del fondamento non è più per Henry il "vuoto" da cui si origina la trascendenza dell'esser-nel-mondo e la sua gettatezza. Essa è piuttosto una mancanza di fondamento che si fonda in se stessa, accettando la propria indigenza manifestativa e quindi la propria invisibilità come origine nascosta dell'essere stesso. Lo sprofondare dell'*Abgrund* è per Henry il pervenire a quel poter-ricevere che è proprio dell'essenza in quanto tale: l'immanenza della rivelazione.

Ed è qui, propriamente, che Henry incontra il pensiero fondamentale di Eckhart. Anche il mistico renano ci conduce infatti nella prossimità di un *Abgrund* che costituisce il *Grund der Seele*, il fondo dell'anima. Ma, al contrario di Heidegger, che si arresta sulla soglia dello sprofondamento, rimanendo fedele alla sua trascendenza dell'essere che non attinge il fondo nella sua originarietà – probabilmente temendo un ritorno ad una "sogettività" di stampo metafisico, cui questa affermazione porterebbe – Henry riscopre con Eckhart il carattere originario e rivelativo del fondo "senza fondo" dell'anima. Mentre infatti Heidegger legge Eckhart alla luce della sua ontologia fondamentale orientata dalla scoperta della trascendenza della temporalità estatico-esistenziale⁸, al contrario Henry lo recupera nel suo significato proprio, nel vincolo essenziale che Eckhart intrattiene con un cristianesimo che si approfondisce nella scoperta di

⁸ Cfr. in proposito il testo heideggeriano in cui si riscontra in maniera più diretta la presenza di Eckhart: M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1989; *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1998. Qui il mistico renano viene ampiamente ricordato da Heidegger, il titolo stesso dell'opera è chiaramente legato ad uno dei concetti centrali della mistica eckhartiana. Lo sforzo di Heidegger è tuttavia quello di riportare il movimento essenziale di Eckhart entro i "limiti" dell'ontologia della manifestazione da cui il pensatore di Messkirch non sembra allontanarsi se non nella chiusa "notturna" del bellissimo dialogo qui in questione. D'altronde bisogna sottolineare come lo stesso Heidegger non sia del tutto immune al fascino dell'ombra in un senso radicalmente originario. Si vedano a tale proposito in particolare le considerazioni sulla *Dunkelheit* proposte nella *Quarta conferenza* di Friburgo (M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 176 ss.).

un'originaria relazionalità divino-umana, senza fuggire nell'esteriorità della meta-fisica rappresentativa ed oggettivante.

Da questo punto di vista si potrebbe quasi osare affermare che Henry trova in Eckhart una onto-teo-antropo-logia non più segnata dai limiti della rappresentazione exteriorizzante della metafisica, quanto piuttosto da un ritorno all'originale relazionalità in virtù di cui l'uomo, inevitabilmente, si coglie nella sua natura simile a Dio – e questo non nel senso di un potenziamento exteriorizzante dell'uomo, secondo la ben nota tentazione del Serpente nella *Genesi* (“*eritis sicut dii*”); quanto piuttosto nella riscoperta di quella indigenza che è propria della sfera di invisibilità in cui Dio stesso si ri-vela in se stesso. Questa ri-velazione è l'operazione di Dio stesso che Egli compie nell'anima, nella misura in cui essa stessa è divina, perché cooriginaria a Dio medesimo:

«Siccome il Fondo dell'anima è costituito da Dio stesso e essa trova in lui la sua essenza, l'anima non deriva da lui, non è stata posta fuori di lui né in lui tramite un'azione che, aggiungendosi all'essenza eterna di Dio, avrebbe aggiunto appunto l'anima, essa non è stata creata. Parlando a nome dell'uomo Eckhart dice: “Io sono non-nato”, e in generale, *rifiuta per l'uomo, qualora debba essere compreso nella sua essenza, la condizione di creatura. [...] L'indipendenza dell'uomo riguardo alla creazione, riguardo a Dio stesso significa la sua identità con lui.* Quest'identità di essenza, Eckhart non la esprime solo con l'affermazione dell'indipendenza dell'anima rispetto a Dio, ma, in modo più radicale, con l'affermazione della dipendenza di Dio rispetto all'anima. “La natura di Dio, la sua Essenza, la sua Deità *dipendono* dall'operazione necessaria che egli effettua nell'anima”»⁹.

Che l'anima sia per Eckhart “non-nata” significa sostanzialmente che essa non appartiene alla sfera degli enti creati, ovvero non appartiene all'orizzonte dell'esser-manifesto e quindi del fenomeno. L'anima, l'operazione che in essa si compie è l'operazione di Dio stesso che non “fuoriesce” da se stesso ma immane radicalmente in se stesso per essere radicalmente se stesso. Ecco quindi che l'anima è veramente coesenziale a Dio, senza l'anima Dio non potrebbe essere Dio. Essa è quella nudità ed indigenza in cui si rivela il principio stesso della *Gottheit* in quanto tale: «*Proprio perché l'essenza dell'uomo sta in Dio ed è costituita da lui, tutta la problematica di Eckhart che si dà come tema apparente l'uomo e il problema dei suoi rapporti e, in sintesi, della sua unione*

⁹ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 324. Le citazioni di Eckhart proposte da Henry nel suo testo sono tratte da: M. Eckhart, *Traité et sermons*, tr. fr. F. Aubier et J. Molitor, Aubier-Montagne, Paris 1942.

con Dio, si riduce in realtà alla determinazione di Dio, alla determinazione dell'essenza e della sua struttura interna»¹⁰. E poco più avanti si sottolinea: «La struttura interna dell'assoluto viene dunque pensata da Eckhart a partire dall'esclusione da essa della struttura dell'alterità»¹¹.

Tale esclusione dell'alterità, si badi bene, non è una negazione della relazione, quanto piuttosto la sua massima affermazione nell'unità di Anima e Divinità. Escludere l'alterità significa qui piuttosto compiere un movimento radicalmente ontologico di risalita dalla trascendenza del mondo, da quella *regione dissimilitudinis* in cui si dà la *Geworfenheit* nell'inautenticità che tutto trascina nell'esteriorità dell'apparire. Per attingere Dio è necessario superare la creaturalità. Secondo Henry è infatti necessario cogliere la struttura interna dell'assoluto inteso come quell'abisso in cui la latenza finalmente possa costituire uno *status* positivo nell'assenza delle determinazioni distraenti e di-vertenti che il mondo stesso ci offre come orizzonte di manifestatività.

È questa, in fondo, una radicalizzazione dell'*in te ipsum redi* agostiniano che si ritrova nella sua *in-tentio* radicale proprio nell'unità nuda dell'anima e della divinità. È significativo, a tale proposito, che Henry, sulla scorta di queste affermazioni sottolinei in Eckhart l'esempio della scultura, il cui compito non è aggiungere, ma piuttosto togliere: «Il rigettare fuori dell'essenza l'elemento che è altro da essa, ontologicamente interpretato e colto come elemento dell'alterità e dell'esteriorità – questo è, dietro l'apparente significato esistenziale “della rinuncia al mondo”, il significato ontologico di tale rinuncia, vale a dire, di nuovo, dell'umiltà e della povertà»¹².

La “povertà dello spirito” è dunque una categoria ontologica fondamentale, non solo un modo d'essere esistenziale. In essa è possibile cogliere quell'indigenza che è propria del fondamento stesso in quanto origine che rimane celata nella non-manifestatività della sua essenza più propria. Ed è proprio in questo senso radicale che Henry interpreta, appunto, uno dei sermoni più famosi e forse più “scandalosi” di Eckhart dedicato alla *paupertas spiritus*¹³ in cui il predicatore

¹⁰ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 327.

¹¹ *Ivi*, p. 328.

¹² *Ivi*, p. 330.

¹³ Cfr. M. Eckhart, *Beati pauperes spiritus, quia ipsorum est regnum coelorum*, in *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1994. Vale la pena di riportare qui uno dei passi più potenti di questo sermone che ben rende il grado di compenetrazione ontologica tra fondo dell'anima e Deità in Eckhart: «Perciò preghiamo Dio per diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quello che volevo. Perciò noi diciamo: se l'uomo deve essere

domenicano coglie esattamente la relazione non temporale tra l'anima e Divinità, in una unione che dire "mistica" sarebbe quasi riduttivo, a meno che il *myein* sostanziale, che a partire da essa si genera, non stia ad indicare proprio l'essenza dell'identità tra Dio e Anima nella sua stessa impronunciabilità ontologica:

«Una volta escluse le creature, si scopre la regione originaria dell'essenza, quella in cui, dice ancora Eckhart, "io sono ciò che ero". *Umiltà e povertà non intervengono, tuttavia, solo in qualità di momento dell'analisi eidetica, come una condizione preliminare che consente la rivelazione dell'essenza, ma nel contempo, estranea alla sua natura. La condizione dello svelamento dell'essenza le appartiene necessariamente essendole identica. L'identità ontologica dell'essenza e delle determinazioni in cui si realizza la sua manifestazione viene riconosciuta e esplicitamente affermata da Eckhart; "la virtù che ha nome umiltà è radicata nel fondo della Deità, piantata lì in modo da essere soltanto nell'Unità eterna, e da nessuna altra parte"»¹⁴.*

Umiltà e Deità sono un tutt'uno quindi poiché la Deità, in quanto nucleo più intimo dell'essenza che precede e fonda la manifestatività in quanto tale è appunto il fondo stesso dell'Anima che riceve se stessa. Fondo di Dio e fondo dell'Anima si uniscono nella povertà e umiltà della loro essenza proprio perché entrambi originariamente ricettivi: «C'è qualcosa nell'anima che supera l'essenza creata, è una parentela di essenza divina, un'unità in se stessa, senza rapporto»¹⁵. Si tratta appunto di una purezza che in Dio attinge la sua pienezza ed il fondo essenziale, che è allo stesso tempo il senza-fondo della sua deità. Il fondo dell'essenza è essenzialmente immanenza. In questo senso, il fondo immanente della divinità è caratterizzato da una quiete che qui non esiteremo a definire col termine schopenhaueriano di *noluntas*:

«In quanto opera in se stessa e riposa in tal modo in sé, l'essenza "non vuole nulla", essa "rimane nella sua nudità senza alcun bisogno". Tale è la *calma* dell'essenza, ciò che cresce nell'anima mentre, *cooperando con Dio, vale a dire rinunciando ad ogni attività*, entra in questo stato di povertà che appartiene esclusivamente all'essenza e in cui essa è detta non volere nulla, in questa nudità in cui non ha alcun bisogno»¹⁶.

povero nel volere, deve volere e desiderare tanto poco come voleva e desiderava quando ancora non era. In questo modo è povero l'uomo che niente vuole» (*ivi*, p. 133).

¹⁴ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 331.

¹⁵ *Ivi*, p. 337.

¹⁶ *Ivi*, p. 338. Ritorna anche in questo caso un'altra potente suggestione schopenhaueriana. Non è un caso che anche il pensatore di Danzica si ricordi di Eckhart proprio nelle pagine conclusive della sua opera principale a sottolineare la profonda vicinanza tra i due filosofi nonostante la differente impostazione iniziale: se Schopenhauer viene dal trascendentalismo kantiano, Henry

La nudità del non volere e del non desiderare implica che il fondo dell'anima si offra in una spoliatura che non è mera assenza, ma piuttosto la "calma" a partire da cui si irradia la manifestazione medesima. Una calma in cui l'uomo e Dio sono tutt'uno, in una sorta di reintegrazione radicale in cui l'essere stesso si sprofonda nella sua essenza rivelativa: «L'uomo – dice a tale proposito Henry – è un teognosta, "ein Gottwissender mensch"»¹⁷. Si tratta qui ovviamente di cogliere il carattere precipuo di questa gnosi che è tutta cristiana e che non si lascia trascinare dentro la sua alterazione fenomenologico-manifestativa. Quella di Eckhart è infatti una gnosi profondamente antignoseologica, ma forse ancora di più una gnosi che si eleva su di un ulteriore livello di coscienza in cui si ritrova il fondamento rivelativo della manifestazione medesima¹⁸.

È questo ciò che sottolinea lo stesso Henry nel momento in cui sottolinea la distinzione in Eckhart tra una "cognizione vespertina" che procede per immagini ed attraversa la dimensione fenomenale della manifestazione e si dà nell'ambito dell'esteriorità «e si trova in tal modo a cogliere, e per principio, la "creatura" stessa come tale» e dall'altra una "conoscenza mattutina" che è essenzialmente unitaria e consiste in una rivelazione della vita divina nella sua unità «a cui la creatura può dedicarsi solo a condizione di essere colta, non in se stessa, ma nel suo essere identica a quella di Dio, ovvero propriamente alla condizione di essere colta nell'Unità»¹⁹.

Questa distinzione, ricorrente nel pensiero e nella spiritualità medievale, sta ad indicare appunto una duplicità di livelli "conoscitivi" a cui significativamente Henry si rifà nel momento in cui coglie lo scarto tra due modalità radicalmente differenti di darsi della cosa stessa. Si può dire, da questo punto di vista, che Henry riscopre, attraverso Eckhart, la possibilità di rimontare in una modalità ultrafenomenologica e ultragnoseologica a quel fondamento essenziale e rivelativo da cui l'essere stesso trae linfa e significato nella sua manifestatività esteriore

dalla fenomenologia husserliana entrambi cercano un itinerario ascetico di risalita verso il principio inteso come nucleo intimo di ogni illuminazione in quanto tale.

¹⁷ *Ivi*, p. 343

¹⁸ Per quanto riguarda un confronto di Henry con la gnosi si vedano in particolare M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, cit., pp. 264 ss., nonché Id., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997.

¹⁹ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 344.

ed orizzontale. Henry cerca così l'accesso puro al Principio per trovarlo, nella sua rivelatività, essenzialmente relazionale.

È questo infatti il punto più alto a cui giunge il percorso di Henry attraverso la lettura di Eckhart, nel momento in cui scopre in Dio l'operazione interiore di un *Logos* che rimane impronunciato, inespresso, pienamente conforme alla sua essenza nella relazione alla sua essenza. Il *Logos* che è consustanziale al Padre è in effetti relazionalmente "Figlio". Si tratta di una filiazione non rappresentativa, non esteriorizzabile, ma intima e radicale nell'indivisibilità della parola essenziale che la abita:

«La Parola di Dio – dice Eckhart – è operazione di Dio». Una tale opera, conformemente alla sua struttura, alla struttura di quest'operazione che costituisce l'essenza del *Logos*, lo determina nella sua identità con essa. È questo il fondamento ontologico strutturale che presiede alla fondazione dei rapporti tra Dio e il suo Verbo, tra il Padre e il Figlio»²⁰.

Il Figlio, come *Logos*, è la Parola stessa che è in Dio, da Dio, in quanto è Dio medesimo, ovvero quell'operazione interiore della Deità in cui non c'è estrinsecazione, ma solo un saldo permanere nell'essenziale di una rivelazione in cui non si dà differenza, nel senso di un differire proprio dell'atto manifestativo che crea sempre una distanza nella sua "fuoriuscita":

«Che l'essere-inteso del Verbo, ovvero il Verbo stesso, l'essere-inteso dell'essenza, non sia l'essere-alienato dell'essenza ma la sua realtà, l'essenza stessa nell'atto originario attraverso cui si realizza la rivelazione, pronuncia il Verbo e lo ascolta, è ciò che afferma incondizionatamente la semplicità del linguaggio essenziale: "chi ascolta e ciò che è inteso sono esattamente la stessa cosa nella Parola eterna". Poiché ciò che è inteso nella parola dell'essenza è l'essenza che pronuncia la parola, che realizza l'opera della manifestazione, è questa, l'essenza che realizza questa opera, a manifestarsi in essa: "Tutto ciò che il Padre eterno insegna – dice Eckhart – è la sua Essenza, la sua Natura, tutta la sua deità". Ciò che si manifesta però, l'essere-inteso come tale, è il Verbo. In questo dunque si manifesta tutto ciò che si manifesta, l'essenza che realizza l'opera della manifestazione, il Padre. Anche questo è contenuto nella semplicità della Parola essenziale ed è per questo che Eckhart aggiunge: "Egli ce la rivela completamente nel suo Figlio unigenito"»²¹.

²⁰ *Ivi*, p. 347.

²¹ *Ivi*, pp. 347-348.

Il riposare in se stessa dell'essenza è così il rapporto originario tra Padre e Figlio nel loro essere consustanziali l'uno all'altro in una parola che è origine nascosta del tutto. L'idea di un Verbo impronunciato, che rimane nell'abissalità della sua essenza in un immediato rapporto tra il suo pronunciamento ed il suo ascolto, è la grande intuizione eckhartiana, in grado di rimontare all'essenziale. La rivelazione del verbo interiore nel rapporto Padre-Figlio ci dà il senso di una "distinzione" e allo stesso tempo di una "indistinzione", che rende il valore prefenomenologico del *Logos* stesso²². L'articolazione interiore del Verbo diviene così il luogo invisibile che sta all'origine di ogni articolazione visibile. È il pudore stesso dell'essenza che si serba in se stessa:

«Poiché nel suo pudore, si mantiene fuori del mondo e non vi appare affatto, l'essenza rimane nascosta, l'esser-nascosto caratterizza l'essenza e le appartiene in virtù della sua struttura interna, affetta in maniera essenziale questa struttura, cioè precisamente l'immanenza come tale. Ma l'immanenza costituisce la natura più intima dell'assoluto, l'assoluto stesso, la sua essenza. Ecco perché l'assoluto si lascia comprendere a partire da questo essere nascosto e come ciò che si mantiene in sé, perché "nessuno ha mai visto Dio", perché questo, infine, è "il Dio nascosto"»²³.

* * *

Il pudore della rivelazione riconduce così il discorso sempre su quella radicale latenza dell'origine che ne costituisce il nucleo più intimo, nella paradossalità di una Parola che si offre nel silenzio e nell'ascolto. Essere uditori del *Logos* originario non significa infatti mettersi in ascolto di qualcosa, ma piuttosto collocarsi nella fresca sorgiva di una pudica aurora, ancora intrisa della quiete della Notte da cui essa scaturisce. È questa in fondo l'essenza di quella *cognitio matutina* che era già stata individuata come sorgere della rivelazione. Come afferma Henry citando Eckhart: «*Non si può vedere Dio che attraverso la cecità, non si può conoscerlo che attraverso la non conoscenza*»²⁴.

²² Per quanto riguarda un'ulteriore articolazione di questi aspetti che qui Henry tratta attraverso la lente eckhartiana ma che diventeranno nucleo essenziale del suo pensiero si vedano anche: M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, cit., pp. 93 ss. e Id., *Incarrazione. Una filosofia della carne*, cit., pp. 261-273.

²³ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 394.

²⁴ *Ivi*, p. 448.

Si tratta in altre parole di quella *mystica caligo* cui rinvia anche San Bonaventura nella chiusa del suo celebre *Itinerarium*²⁵, in cui non bisogna certo vedere un cedimento del dottore francescano ai temi di una mistica della tenebra divina, dell'indistinzione in cui, per dirla con Hegel, "tutte le vacche sono nere". In effetti ciò a cui ci conduce la lettura eckhartiana di Henry è propriamente un duplice modo di intendere la notte, l'oscurità, la *caligo*. Essa infatti, se intesa sul piano del conoscere oggettivante e rischiaratore proprio del piano fenomenologico della manifestazione, non può essere altro che un movimento di privazione e di occultamento, cui fa da contraltare appunto la luce della manifestazione: si tratterebbe in questo caso – per riprendere alcune considerazioni testé fatte – della *lethe* heideggeriana che risulta dalla sua alternativa alla *a-letheia* intesa come fonte primaria del disvelamento dell'ente nel suo essere; ma se la si considera in se stessa, la tenebra della "non conoscenza" – la tenebra divina di matrice dionisiana cui si rifanno i "mistici" medievali – non corrisponde a questo genere di occultamento manifestativo proprio del mondo ellenico: essa è piuttosto il modo di darsi proprio dell'essenza nella sua rivelazione sostanziale. Come afferma a tale proposito Henry:

«La notte è la realtà dell'essenza ed è come tale, come la sua stessa realtà e come la sua essenza, che l'avvolge. Nella realtà dell'essenza risiede l'essenza del fondamento. Che questo non si lasci afferrare e sfugga ad ogni conoscenza, che esso si sviluppi nella notte e rimanga in essa, che esso sia l'Abisso, risulta dalla sua essenza. Il potere della notte è il potere dell'essenza, l'invisibile ciò che l'essenza realizza e compie in ragione di ciò che essa stessa è. [...] Poiché costituisce la rivelazione originaria dell'essenza a se stessa e della sua realtà, *l'invisibile non è il concetto antitetico della fenomenalità, ne è la determinazione primaria fondamentale*»²⁶.

Il nascondimento dell'essenza è la sua ri-velazione appunto il suo ricoprirsi essenziale che non si offre mai del tutto nella luce che da essa promana, ciò che sta oltre la luce medesima come sua origine, fonte potenziale della luce in cui si offre la manifestazione. Da questo punto di vista la *caligo* non è un che di opposto alla luce ma piuttosto la sua origine, è il luogo – come avrà modo di chiarificare successivamente lo stesso Henry – di una incarnazione originaria, di

²⁵ Cfr. San Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in deum*, in *Opera omnia*, Vol. V, Quaracchi, Firenze 1991, pp. 293-316, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, BUR, Milano 1994, pp. 169-173.

²⁶ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 449.

un'Archicarne che costituisce il centro insondabile di ogni irradiazione luminosa²⁷.

Si tratta, in altre parole, di considerare la “Notte” come un elemento strutturale, essenziale, dell'origine e del fondamento ultimo di tutte le cose, in un invilupamento originario in cui “ero ciò che volevo e volevo ciò che ero” – per riprendere una nota espressione eckhartiana – dove l'angelo la mosca e Dio erano un'unica cosa nel fondo abissale dell'anima.

È così che il percorso henriano attraverso il testo eckhartiano si conclude con un vero e proprio “inno alla Notte”, riprendendo e citando Novalis, proprio a coronamento di questo itinerario che penetra nell'essenza del fondamento. Il ritrarsi del/dal mondo non è frutto di un'ascesi nichilistica e negatrice in vista di un'interiorità soggettiva orientata al dominio e alla potenza. Si tratta piuttosto di comprendere il carattere ontologico di questa “operazione” che si lascia ricondurre all'essenza rivelativa per “mostrare” un originario modo relazionale di “essere al mondo”. Penetrare nell'oscurità dell'essenza non significa *tout court* “rinunciare al mondo”, quanto piuttosto immergersi in quella calma della Notte in cui attendere il sorgere di una vivificante aurora:

«Questa assenza del mondo e della sua luce non è il nulla, *non è l'assenza della fenomenalità*. Il delizioso balsamo che stilla goccia dopo goccia dal mazzo di papaveri che la Notte tiene in mano non agisce solamente come l'oblio in cui si annulla ogni cosa, non è il sonno del nulla e dell'incoscienza. In esso sfolgora la verità: “Notte vera, dice Novalis, amabile sole notturno”. Sole così luminoso, verità così sfolgorante che “la luce sembra povera ... adesso” e che la sua essenza abbandonata cerca invano altri soli per sedurci»²⁸.

La Notte a cui Henry fa riferimento per concludere è la “Madre” il cui nucleo generativo sta oltre ogni potere di distinzione proprio della luce. Il “venire alla luce” è in effetti possibile solo a partire dal grembo materno, luogo di concezione e di incarnazione che precede ogni manifestazione possibile nella luce del mondo e che fa sì che il mondo degli uomini sia frequentato da delle eccezioni, da degli eccessi, mai del tutto oggettivabili nella luce dell'esteriorità. In questo senso, la notte è il nucleo più intimo di ogni rivelazione in cui riposa l'ipseità più profonda di ciascuno, unica e irripetibile, centro personale da cui promana ogni rivelazione: «Poiché rivela quest'ultima [la rivelazione] e dà ad essa l'occasione di

²⁷ Su questo punto si veda in particolare M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, cit., pp. 195 ss.

²⁸ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 453.

prodursi, la Notte è la Madre, essa compie in sé, nella sua compiacenza, l'opera più essenziale, l'opera protettrice del sacro in cui il sacro stesso si rivela, in cui si rivela la rivelazione. Questo intende esprimere nel suo densissimo rigore, la parola dell'Inno: "E la notte fu il grembo potente delle rivelazioni"»²⁹.

È questa la vita che eccede sempre rispetto al pensiero, ciò in cui l'opera del pensiero si incarna e a partire da cui si apre sul mondo. La vita è l'essenza della rivelazione, la notte intima in cui l'oscurità dell'origine perviene a se stessa:

«Ogni vita è per essenza invisibile, l'invisibile è l'essenza della vita. Ma la vita si attesta da sé, rende essa stessa testimonianza a ciò che è. L'autoattestazione della vita, la testimonianza che rende di se stessa, è la sua essenza, la sua rivelazione. Spetta a questa, alla Notte, rivelare che essa è, in questa rivelazione, la vita. È la notte stessa che parla nell'Inno, è a essa che si rivolge Novalis: "La Notte mi annunziasti come vita"»³⁰.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*