

STEFANO SANTASILIA*

SU UNA POSSIBILE AFFINITÀ TRA FILOSOFIA E MISTICA:
LA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA
DI MICHEL HENRY

Sommario

La riflessione fenomenologica di Michel Henry si costituisce, sin dal suo principio, come una critica della fenomenologia tradizionale, alla luce della stessa definizione del fenomeno. Attraverso tale critica, il filosofo cerca di sviluppare un cammino speculativo capace di condurre al “captive” l’assoluto, inteso come essenza della stessa manifestazione, come apparire dell’apparire stesso (*Parousia*). La manifestazione della manifestazione implica che il suo darsi si realizzi in un orizzonte che sfugge alla visibilità e alla trascendenza, determinandosi come “invisibile” in quanto “immanenza radicale”. Nello sviluppo del suo discorso, Henry fa riferimento a due autori che appartengono sia alla storia del pensiero quanto a quella della mistica, precisamente della mistica speculativa: Jacob Böhme e Meister Eckhart. Il presente contributo intende mostrare brevemente il senso di tali riferimenti che collocherebbe Michel Henry nell’ambito di quelle ricerche che affermano e indagano le possibili affinità tra pensiero filosofico ed esperienza mistica.

Parole chiave: Michel Henry, Meister Eckhart, Jacob Böhme, Filosofia, Mistica

Abstract

Michel Henry's phenomenological reflection is constituted, from its early beginning, as a critique of traditional phenomenology, in the light of the authentic definition of the phenomenon. Through this critique, the philosopher tries to develop a speculative path capable of leading to the “capture” of the absolute, understood as the essence of the manifestation

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

itself, as the appearing of the appearing itself (*Parousia*). The manifestation of the manifestation implies that its giving itself takes place in a horizon that escapes visibility and transcendence, determining itself as “invisible” because of “radical immanence”. In developing his speech, Henry refers to two authors who belong both to the history of thought and of mysticism, specifically of speculative mysticism: Jacob Böhme and Meister Eckhart. The present contribution aims to briefly show the meaning of these references that would place Michel Henry himself in the context of those researches that affirm and investigate the possible affinities between philosophical thought and mystical experience.

Keywords: Michel Henry, Meister Eckart, Jacob Böhme, Philosophy, Mystic

1. *Introduzione*

In un saggio pubblicato nel 1997, Elmar Salmann introduce il possibile “accostamento” tra le dimensioni della filosofia e della mistica parlando di “affinità elettive”:¹ si tratterebbe di una complementarità non solo di carattere metodologico bensì dovuta anche, e principalmente, ad alcuni ineludibili punti di intersezione esistenti tra le due prospettive. Difatti, si interroga l'autore, «cosa sarebbe la filosofia senza un'esperienza fondante, si chiami essa illuminazione, intuizione o ispirazione, e senza quell'orizzonte di un'unione possibile tra le sorgenti del proprio conoscere?»;² che cosa rimarrebbe dello stesso sforzo filosofico se esso non avesse, esplicitamente o meno, l'obiettivo di portare alla luce una sorta di fondo indicibile a partire dal quale si va configurando la stessa dinamica dell'evidenza? D'altro canto, «cosa sarebbe la mistica senza la scienza e la cultura, senza una consapevolezza dello stacco tra il soggetto e il suo alone inafferrabile, tra il cuore e la ragione, l'esperienza fondante e il linguaggio, senza quell'impulso del dover dirsi in un linguaggio descrittivo e riflessivo, senza il bisogno di svelare il fondo ultimo e primordiale del conoscere, amare, volere e scegliere?».³

In fondo, la stessa definizione di esperienza mistica che Salmann “sposa”, sulla scorta del poderoso lavoro storiografico realizzato da

¹ Cfr. E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 29-60.

² Ivi, p. 29.

³ Ivi, p. 30.

Bernard McGinn,⁴ richiama una diretta connessione tra esperienza mistica e riflessione filosofica: «tentativo di esprimere una coscienza immediata della presenza dell'Assoluto (con tutte le fasi di preparazione e di riflessione) in un linguaggio che ha in sé una forza "visionaria" e trasformatrice».⁵ Salta alla vista come tale definizione possa essere direttamente collegata allo sforzo, compiuto da vari protagonisti della storia del pensiero, di individuare un accesso diretto nei confronti di quell'evidenza che non si dà – non può darsi – nella forma del dominio concettuale bensì in una sorta di abbandono che è, allo stesso tempo, riconoscimento e fondazione della stessa coscienza. Coscienza immediata, allora, diviene immediatezza dell'accesso della coscienza al suo stesso fondo, all'origine dalla e nella quale si genera. Ci si potrebbe arrischiare ad affermare che già dagli albori della filosofia si sviluppa un cammino intento a cogliere l'attiguità tra la dimensione mistica e quella filosofica. Non avrebbe senso dispiegare ora un dettagliato elenco di protagonisti della storia del pensiero che, a partire da Platone (e il successivo neoplatonismo), passando per Agostino, Eckhart, Cusano, Schelling, Hegel, e giungendo fino agli sviluppi ultimi della fenomenologia (e non solo), mostrano la verità di ciò che stiamo affermando. Chiaramente, ciò non può – e non deve, a nostro avviso – condurre all'idea di una "fusione" tra le due prospettive: è estremamente chiaro, nonché importante, il riconoscere che l'esperienza filosofica non può riconoscere come universale la verità "soggettiva" dell'esperienza mistica, così come quest'ultima non necessita dell'estensione all'universale (non solo teorico ma anche etico-pratico) di cui vive la stessa filosofia. È precisamente riguardo a tale particolare relazione che ci sembra profondamente fruttuoso l'utilizzo della categoria di "affinità elettiva", la quale intende far luce su come «tra pensiero filosofico e esperienza (intuitiva, fondante, illuminante) si stabilisca un tale rapporto di affinità "fisiologica" che può diventare, se le condizioni sono favorevoli, sposalizio voluto e riflettuto, costellazione feconda».⁶ Si tratterebbe, dunque, non solo della possibilità di una riflessione di carattere filosofico sull'esperienza mistica – analizzata secondo il fine di comprenderla mediante il filtro di specifiche categorie filosofiche – ma anche di poter riconoscere un valore pienamente filosofico a quello slancio orientato all'ineffabile che caratterizza alcune posizioni filosofiche. Ciò permetterebbe di non escluderle dall'ambito della razionalità, quanto piuttosto di ridefinire i limiti di tale ambito.

⁴ Cfr. B. MCGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Alban, New York 1995.

⁵ E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», cit., p. 30.

⁶ Ivi, p. 34.

È quanto, ci sembra, voglia suggerire Philippe Capelle quando afferma che «la visione rigorosa della finitudine e della sua consistenza trascendentale obbliga a riconoscere la pertinenza di una mistica non religiosa, intendendo con ciò uno slancio in un abbandono unificante e sereno al mistero dell'essere sempre già dato che supera il mio essere e che costituisce il mio ambiente, il mio elemento, il mio destino».⁷ Uno slancio che, in quanto non religioso, può essere anche filosofico, e che nell'essere slancio può incarnare il riconoscimento di un'evidenza che non "passa" attraverso la cattura concettuale bensì corre sul filo di un'affettività fondamentale: è precisamente in tale prospettiva che consideriamo possibile ascrivere Michel Henry a quel gruppo di pensatori che è possibile collocare nell'ambito dell'affinità elettiva esistente tra filosofia e mistica.⁸

Per mostrare ciò, il nostro percorso sarà costituito da due momenti: nel primo cercheremo di mostrare, attraverso un piccolo riassunto del testo fondamentale del fenomenologo francese, come la riflessione di Michel Henry rimanda, fondamentalmente, al riconoscimento di un fondamento patico capace di rivelarsi come l'assoluto della stessa esistenza; nel secondo momento faremo riferimento a due autori, protagonisti per l'appunto delle citate intersezioni tra storia del pensiero e tradizione mistica, che la riflessione di Henry assume come riferimenti fondamentali; infine, in una forma brevissima, presenteremo una conclusione che, in realtà, non chiude il discorso bensì vuole lasciare aperto il cammino ad un'indagine capace di collocarsi nel solco poc'anzi descritto.

2. *L'invisibile e il solitario: il fondamento come parousia*

Il 1963 vede l'apparire del testo che colloca Michel Henry nel pieno del dibattito fenomenologico relativo alla questione del senso della manifestazione: *L'essence de la manifestation*.⁹ Con tale opera, il fenomenologo francese, elabora il tentativo di pensare l'assoluto come immanenza radicale cercando di condurre il discorso fenomenologico oltre la soglia della relazione soggetto-oggetto, con il conseguente esplodere (o implodere) di quell'atto di distanziamento che determina l'aprirsi dello stesso orizzonte della "fenomenalità". Si tratta di una posizione che imprime alla stessa

⁷ P. CAPELLE, «Verso una tipologia della relazione filosofia-mistica», in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003, p. 86.

⁸ Ascrizione riconosciuta dallo stesso Salmann, e con la quale siamo in completo accordo (cfr. E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», cit., p. 31).

⁹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990; trad. it. di G. De Simone, *L'essenza della manifestazione*, Orthotes, Salerno 2018). L'opera fu stampata inizialmente in due volumi, successivamente questi furono riuniti in uno solo. I passi citati da tale opera si riferiranno alla seconda edizione del 1990.

concezione di “fenomeno” una torsione di significato capace di invertire la struttura della polarità visibile-invisibile, affidando all’invisibilità una priorità condizionante la possibilità ontologica della stessa visibilità. Tale possibilità, che ha indotto la critica a parlare di fenomenologia al rovescio o di fenomenologia portata al proprio limite,¹⁰ si connota chiaramente come il tentativo continuo, e mai condotto a termine, di “sfondare” il confine dell’orizzonte al fine di far emergere il valore di un sentire che si realizza allo stesso tempo come appartenere e appartenersi.

L’obiettivo di Henry è quello di “raggiungere” un sentire più originario che si rivela essere, in tutta la sua profondità, passività radicale. Se per riflessione sull’esperienza mistica intendiamo riflessione su una modalità dell’essere che si dà comprensibilmente solo nella sua tensione verso l’unità, secondo una condizione che può definirsi come attingimento dell’Assoluto a partire dal suo stesso concedersi,¹¹ e se tale esperienza può assumere le forme di un «*do ver e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere*»,¹² allora sembra che il filosofo francese non possa essere considerato affatto estraneo a quello che potremmo definire come un “afflato mistico”. Difatti, non si può tacere riguardo a tale peculiare “inflessione” di un pensiero orientato alla ricerca dell’assoluto a partire da una dimensione di assoluta immanenza, caratteristica che frutterà alla riflessione henryana una diretta collocazione in quella “curvatura teologica” di cui sarà accusata parte della fenomenologia francese.¹³

Effettivamente, tutta la riflessione henryana può essere compresa pienamente solo in base alla necessità di segnare un oltrepassamento della concezione di un apparire che si dà nella luce della coscienza, al fine di

¹⁰ Nell’ambito della letteratura critica dedita ad indagare l’utilizzo del metodo fenomenologico nel pensiero di Michel Henry si segnalano particolarmente i testi: C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; F.D. SEBBAH, *L’épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001 e G. IAIA, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, ETS, Pisa 2021 (in particolare il terzo capitolo dedicato al tema dell’invisibile).

¹¹ Cfr. A. MOLINARO, *Meister Eckhart: essere, nulla, Dio*, in «Aquinas», n. 3, 2000, pp. 439-471 e A. MOLINARO, *Affermazione e attingimento. Sul rapporto tra filosofia e mistica*, in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 65-66.

¹² E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», cit., p. 49.

¹³ A tal proposito cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Éditions de l’éclat, Paris 2001 e D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l’éclat, Paris 1998, in cui l’autore accusa l’argomentare di Henry di aver perso le caratteristiche della riflessione filosofica, lasciandosi influenzare dal dibattito teologico; cfr. anche V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

individuare una dimensione originaria capace di sfuggire ai “limiti” del dominio concettuale. Il senso dell’essere che tale ontologia fenomenologica cerca non potrà, dunque, essere riferito a ciò che appare, bensì allo stesso apparire, un apparire dell’apparire che presenta due connotazioni fondamentali: non si distingue dal sentimento nel quale è percepito ma coincide con l’auto-sentirsi della vita, e per questo è “fenomeno” ma secondo un mostrarsi che non è più preda della trascendenza. Che tale apparire si “faccia fenomeno”, «è ciò che potrà essere compreso solo quando una delucidazione radicale del concetto di fenomeno avrà guidato la problematica fino all’idea di una *rivelazione che non deve nulla all’opera della trascendenza*».¹⁴ ma una delucidazione di questo genere è proprio ciò che mostra come la via d’accesso al fondamento sta nel suo stesso rivelarsi in quanto immanente, ovvero presenza a se stesso che, però, rimane invisibile.¹⁵ Si tratta di una condizione che può assumere valenza positiva solo grazie ad uno “scacco” dello “sguardo fenomenologico” che modifica lo stesso compito del fenomenologo ora chiamato a “lasciare apparire l’apparire così come appare”. Difatti, l’autentica delucidazione del fenomeno impone il procedere fino alla sua stessa essenza, ovvero il suo stesso “farsi fenomeno”, la sua “fenomenalità”: l’apparire nel suo stesso atto di apparire. Questo, sottolinea Henry, è la stessa verità, in quanto è lo stesso venire alla luce che conferisce ad ogni cosa il proprio *status* ontologico.

Solo che procedere verso l’essenza del fenomeno – ovvero l’essenza stessa della manifestazione – conduce alla ricerca della forma di darsi di quello stesso assoluto a partire dal quale si struttura la stessa manifestazione, il puro venire alla luce che Henry chiama *parousia*, al punto da poter affermare che la fenomenalità del fenomeno si manifesta nella *parousia* del fenomeno. Tale *parousia* è l’assoluto, la manifestazione in quanto tale, il come del fenomeno, ciò che rende presente e ci rende presenti. Pertanto, se la fenomenologia vuole davvero tenere fede allo spirito che la anima, deve riconoscersi come sguardo rivolto alla *parousia*: «la fenomenologia ricerca la Parousia dell’assoluto sul fondamento dell’assoluto compreso come la Parousia».¹⁶ Ciò che, a prima vista, può quasi assumere l’aspetto di un gioco di parole rivela una circolarità tutt’altro che viziosa: la possibilità di “giungere” all’assoluto nel suo farsi fenomeno risiede precisamente nel comprenderlo correttamente come il “potere ontologico” che fonda ogni presenza. Per questo il suo “venire alla luce” si dà solo nell’invisibilità.

¹⁴ M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, cit. p. 64.

¹⁵ L’invisibilità è una nota fondamentale di tale modalità della manifestazione poiché non si tratta più di un vedere ma di un essere affetti. Riguardo a ciò, oltre ai testi già indicati nella nota 10 cfr. anche R. SPAGNUOLO VIGORITA, *Ciò che la scienza non sa. L’invisibile e la vita in Michel Henry*, in «Scienza & Filosofia», n. 17, 2017, pp. 109-125.

¹⁶ M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, cit. p. 78.

E se il cammino della fenomenologia, nel suo interrogarsi riguardo all'essenza del fenomeno, conduce henryanamente a riconoscere una "manifestazione dell'invisibile", diviene necessario interrogarsi sul reale valore di quella pratica fenomenologica che aveva riposto nella coscienza la fonte ultima di senso della manifestazione.

Secondo Henry, l'errore di quella che lui stesso definirà come fenomenologia storica¹⁷ è quello di rimanere ancorata a una concezione "fallimentare" del fenomeno che non le permette di indagare la possibilità di un "farsi fenomeno" che non sia relativo alla fenomenalità fondata sulla "distanza" tra fenomeno e coscienza. Per il fenomenologo francese, tale «distanza fenomenologica»,¹⁸ in quanto condizione dell'apparire, costituisce la stessa trascendenza, motivo per cui l'intenzionalità si costituisce come un "tendere-a" orientato verso il fenomeno. Nel momento, però, in cui si dà la distanza fenomenologica come essenza del fenomeno, si ammette che l'essenza non è nel fenomeno stesso: il fenomeno si riduce ad un essere alienato; l'essere che si manifesta è l'essere presente ma l'essenza della presenza è l'alienazione.

La concezione del fenomeno che si fonda su tale alienazione viene definita da Henry "monismo ontologico",¹⁹ e starebbe ad indicare l'unicità della modalità della manifestazione conforme alla quale l'ente si realizza nel soggetto, che altro non è se non questa stessa modalità di manifestazione. Il fondare la manifestazione a partire dalla dimensione dell'intenzionalità presenta il soggetto come il principio di qualsiasi realtà in quanto tale, condizione di qualsiasi presenza. Ciò, però, non significa marciare la trascendenza con un carattere puramente negativo. Essa, infatti, deve essere colta nella sua essenza autentica, ovvero nel suo mostrare che il rimando al soggetto non è espressione di un punto finale bensì segnale della necessità di un superamento, di un passaggio dalla modalità del vedere a quella del "sentire". Nell'affermare che «l'essenza della fenomenalità pura è altro dalla sua effettività»,²⁰ Henry intende sottolineare che lo stesso apparire rimanda a qualcosa che non si lascia catturare dalla luminosità della coscienza: «l'essenza originaria della manifestazione può

¹⁷ Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. di P. D'Orlando e E. De Liguori, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001. Con il lemma "fenomenologia storica", Michel Henry intende far riferimento alla tradizione fenomenologica che assume la coscienza come polo fondamentale correlativo nella costituzione del fenomeno, determinando così il fenomeno come ciò che "appare" nella luce della coscienza. Riguardo a ciò cfr. anche C. FRABASILE, *Michel Henry. La fenomenologia del sentire*, in «Dialegesthai», n. 18, 2016, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/carolina-frabasile-01>.

¹⁸ Ivi, p. 83 ss.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 88-116.

²⁰ Ivi, p. 130.

dunque solo rimanere nella notte della sua inconsapevolezza originaria o perdersi nell'oggetto». ²¹ Essa dimora nella "notte" di tale non conoscersi (ossia non potersi vedere come posta di fronte a se stessa... così com'è invece possibile vedere l'oggetto), ma può "sentir-si". Il "prezzo" del giungere al fondamento è quello di perdere la duplice direzionalità del vedere (vedere-esser visti) a favore di un conoscere che è sentire e, per questo, invisibile.

La manifestazione dell'assoluto è allo stesso tempo manifestazione della sua assolutezza, quella che Henry, come abbiamo già indicato, chiama *Parousia*. Tutto il lavoro della coscienza intenzionale si radica nell'assolutezza dell'apparire ma non può coglierla, precisamente in quanto dedita al "vedere". Ecco il motivo per cui Henry parla di *renversement* della coscienza, unica possibilità per poter approdare alla comprensione (non intenzionale bensì affettiva) dell'assoluto: «Rappresentando la manifestazione, il rovesciamento realizza l'apparire dell'apparire. L'apparire è l'essenza della coscienza. Il rovesciamento è la maniera d'essere della coscienza. [...] Il rovesciamento della coscienza è l'apparirsi dell'apparire. L'apparirsi dell'apparire è la presenza a sé dell'assoluto, la *Parousia*». ²² L'autentico sapere filosofico, la conoscenza che non è frutto di alienazione, può prodursi solo a partire da tale inversione che permette alla coscienza di riconoscersi innanzitutto come vivente (sentendo-si) nella *Parousia*: «il sapere filosofico è il sapere vero perché, rappresentandosi l'apparire e non più l'apparente, è il sapere della verità, non dell'ente. Il sapere della verità è la presenza dell'assoluto a se stesso, la sua *Parousia*. La *Parousia* dell'assoluto è la maniera d'essere del sapere vero». ²³ Se la *Parousia*, come origine, è presenza dell'assoluto, allora la realtà dell'assoluto coincide con la sua assolutezza e mostra, così la completa aderenza con se stesso del fondamento affettivo. ²⁴

Dal punto di vista del monismo ontologico, il darsi di un fenomeno avviene secondo il preliminare aprirsi dell'orizzonte dell'essere e di una doppia caratterizzazione di ogni oggetto che in esso si colloca: ricettività ed opposizione, le quali costituiscono la condizione stessa dell'oggettivazione, considerata dalla fenomenologia storica come unica forma possibile di manifestazione. La ricettività mostra il fondamento nel suo darsi (ricevendosi nell'opposizione): questa è la datità dell'essenza

²¹ Ivi, p. 138.

²² Ivi, p. 158.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Come ricorda Giuliano Sansonetti: «Il punto di svolta è costituito dal problema della "ricettività" che, non a caso, Henry mette in luce attraverso un'analisi laboriosa e complessa, ai limiti del virtuosismo, dell'interpretazione heideggeriana di Kant, della quale vengono raccolti i risultati, ma diversamente finalizzati» (G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 29).

secondo il monismo ontologico. Tale ricezione dell'opposizione assume il nome di oggettività e corrisponde, secondo quanto detto, a ciò che viene definito come "trascendenza". Solo che tale dimensione deve obbligatoriamente rimandare a un ulteriore orizzonte costitutivo e fondamentale. Non potendo ricondurre la trascendenza all'esteriorità che in essa stessa si fonda, il monismo lascia in sospeso la questione del fondamento dando solo l'illusione di averla risolta. La concezione della trascendenza conduce, senza possibilità di fuga, all'idea di una "non-verità originaria", ovvero di un fondamento che nel suo stesso darsi, si nasconde. In ciò consisterebbe la strutturale "fallacia" del monismo ontologico, rivelatore ad ogni passo della presenza di un fondamento che non riesce a incontrare via di manifestazione.

Se, infatti, ogni manifestazione è una ricezione, allora la manifestazione del fondamento dovrà obbligatoriamente consistere nella la ricezione di sé da parte dell'essenza della manifestazione. Una ricezione di tal genere può, però, avvenire solo in modo che essenza e contenuto non siano differenti, altrimenti si ricadrebbe nella condizione della trascendenza. In questo caso, Henry parla "retro-referenza" per indicare la ricezione originaria dell'essenza che, ricevendo sé medesima, determina in sé il principio della propria manifestazione. Poiché la trascendenza necessita di un atto di opposizione da ricevere per poi dis-velarsi, Henry può concludere che la sua ricettività non è originaria. Il fondamento può essere incontrato solo in un'interiorità *intimior intimo meo*, ossia l'immanenza: «Sia concesso osservare [...] che dietro l'apparente aridità e tecnicità della disputa, talmente sottile da rasentare il funambolismo, si gioca in realtà la tesi di fondo de *L'essence de la manifestation*, ossia la possibilità stessa di una filosofia dell'immanenza fenomenologicamente svolta. Solo se si dà infatti una determinazione positiva dell'immanenza, come fonte stessa della trascendenza, solo se l'immanenza risulta autonoma nella sua struttura, sarà possibile allora una rivelazione propria e diversa da quella che si attua nella trascendenza».²⁵ L'immanenza si costituisce, dunque, come un mostrarsi in sé stessa senza uscire fuori di sé né porsi a distanza. La trascendenza si radica nell'immanenza: «con la messa in luce dell'essenza originaria della ricettività, la problematica trova la possibilità ultima cui essa mira nella misura in cui ricerca il fondamento ultimo di ogni manifestazione. *L'immanenza è l'essenza della trascendenza*».²⁶ Caratterizzata da questa "ricettività originaria", il "dar-si" dell'immanenza è concepito da Henry come "immediatezza" (auto-)affettiva, struttura costitutiva dell'essenza originaria della ricettività: «La possibilità per l'essere di giungere originariamente in sé lo determina come l'immediato [...]. *L'immediato è l'essere stesso come originariamente dato a sé stesso*

²⁵ G. SANSONETTI, *Michel Henry*, cit., p. 31.

²⁶ Ivi, p. 264.

nell'immanenza». ²⁷ Se la manifestazione dell'essenza si attua non nella visione ma nel "sentire", deve essere possibile anche un pensiero che non sia rappresentativo. Il pensiero dell'immanenza deve abbandonare l'orizzonte della trascendenza attraverso una rinuncia che lo colloca in una "costitutiva indigenza": «Questo abbandono, tuttavia, è quello dell'essenza, è in questa indigenza estrema in cui nulla sussiste del mondo [...] che essa si tiene come nella sua possibilità. [...] *L'indigenza dell'essenza risiede nel non racchiudere altro*». ²⁸

Manifestandosi nell'immanenza, come ricevente e ricevuta, l'essenza non possiede che se stessa. Henry sottolinea che l'essenza riposa nella solitudine, anzi essa stessa è solitudine che indica soprattutto il possesso di sé, la sua pienezza: l'essenza è in totale relazione con sé, relazione nella quale è affetta da sé, quindi si rivela a se stessa così com'è. Per poter comprendere tale solitudine come relazione dell'essenza con se stessa, è necessario abbandonare l'idea della solitudine come privazione: l'essenza non è una cosa tra le altre, per cui non può perdere la "compagnia" ... anzi, nella sua completa immanenza, la solitudine la caratterizza come pienezza. Per questo, Henry può affermare che tale solitudine ha un contenuto che corrisponde all'essenza stessa, non in forma di contenuto statico ma sempre di relazione con se stessa (in quanto affettività fondamentale). La solitudine rappresenterebbe, allora, il "come" della *Parousia*, presenza della presenza. Ancor di più: si tratta di una solitudine che mostra come la stessa essenza non goda della libertà di poter uscire da se stessa, e pertanto non sia libera se non di essere affetta da sé. Per questo, l'essenza è connotata da una "passività originaria": «L'essere assoluto è l'essere che, originariamente e fundamentalmente passivo di fronte a sé, non ha come tale e *di conseguenza* nessun potere di fronte a sé, è l'essere che è ciò che esso è, tale che non può non essere ciò che è e che non può neppure esserlo, se essere significa ancora potere, poter essere, assumere. L'essere è ciò che è nel senso in cui essere significa *la rivelazione originaria immanente di sé nell'unità*». ²⁹

Tale passività costituisce ciò che Henry definisce auto-affezione: l'essere è affetto da sé. La passività è l'affezione di sé da parte dell'essenza, che è anche e soprattutto un auto-donarsi, essenza stessa della vita perché la vita non è nient'altro che ciò che si dà o ciò che è dato a sé, ciò che si sente. Essa consiste nel fatto stesso di provar-si, sentir-si. La *Parousia*, dunque, corrisponde all'attualità della vita che non può sottrarsi a sé stessa e che, permettendo ogni manifestazione, si dà nel vivente come un sentir-si che esprime, nella sua absolutezza, una costitutiva passività originaria. La riflessione fenomenologica di Henry si presenta chiaramente nelle vesti di

²⁷ Ivi, pp. 291-292.

²⁸ Ivi, p. 296.

²⁹ Ivi, p. 310.

una radicalizzazione dell'indagine sull'originario: lo spingersi oltre la dimensione dell'apparire nella "luminosità" della coscienza, al fine di raggiungere una dimensione originaria capace di fondare "l'apparire dell'apparire", permette al fenomenologo di riconoscere nell'auto-affezione della stessa vita l'origine invisibile di ogni forma di manifestazione. Se per un verso, assumendo come referenza fondamentale il dettato husserliano, è possibile tacciare di "eccesso" la riflessione elaborata da Michel Henry, per l'altro non bisogna dimenticare che la modalità e la possibilità della manifestazione costituiscono il limite labile lungo il quale si muove ogni pensiero che pone il fenomeno al centro della propria attenzione, e che, nel "frequentare" tale limite, il pensiero apprende volta per volta la ricollocazione di quell'oltre che è origine della stessa provocazione filosofica: «Questo "oltre" è in esperienze altre dalla fenomenologia, esperienze di fronte alle quali essa può solo tacersi, facendosi discreto custode della frattura con la quale e nella quale è consegnata». ³⁰ Una frattura che sembra rinviare ad un ineffabile sempre presente nel pensiero – come suo fondamento – e mai "catturabile" mediante il concetto.

3. *Qualcuno aveva già compreso: Jacob Böhme e Meister Eckhart*

Il dispiegarsi della riflessione henryana include differenti riferimenti ad altri protagonisti della storia del pensiero. I nomi di Heidegger e Husserl (soprattutto), di Fichte, Schelling e altri autori costellano le pagine de *L'essence de la manifestation*, lungo quello che abbiamo descritto come il tentativo di superamento del "limite fenomenologico" della coscienza, alla ricerca di un fondamento che potesse manifestarsi pienamente mediante l'invisibilità della dimensione affettiva. Nella ridda di riferimenti filosofici proposta dal dettato henryano risaltano, però, due nomi che si configurano come intersezioni tra la storia della filosofia e quella della mistica, nello specifico della mistica speculativa. E non si tratta di un riferimento "tra i tanti" perché lo stesso Henry indica questi autori come coloro che, in qualche modo, avevano già compreso ciò che egli tenta di affermare, quasi come dei precursori: mentre gli altri grandi nomi della filosofia citati dal fenomenologo francese rappresentano dei precisi momenti di "contrapposizione critica", solo due autori avevano già compreso quella verità della *Parousia* che rappresenta il fondo dal quale scaturisce la stessa possibilità del reale, e si tratta di Jacob Böhme e Meister Eckhart.

I due riferimenti appaiono in momenti differenti del cammino speculativo battuto dal fenomenologo francese e ci si potrebbe arrischiare ad

³⁰ C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, cit., p. 356.

affermare che il primo rappresenta solo un momento di passaggio.³¹ Non è interesse di questo breve intervento mostrare la verità o meno di tale affermazione quanto piuttosto riconoscere, e sottolineare, la “vicinanza” di Henry alle posizioni di una mistica speculativa direttamente rivolta alla questione del fondamento. Difatti, il riferimento a Jacob Böhme risulta collocato nel paragrafo 14 de *L'essence de la manifestation*, nel momento in cui Henry tratta del monismo ontologico in relazione alla filosofia della coscienza,³² mostrando come l'assunzione della struttura correlazionale tra coscienza e oggetto (della coscienza) implica la necessità di quest'ultimo in quanto possibilità della coscienza di essere ciò che è. Qualcosa che Böhme già mostrerebbe nello sviluppo della sua riflessione riguardo all'essenza.

Nella sua riflessione relativa al “Nulla abissale” di Dio, il pensatore e mistico tedesco, riconosce la presenza di un'opposizione necessaria alla manifestazione dell'assoluto.³³ Eppure, sottolinea Henry, «l'opposizione in quanto tale designa soltanto il puro spazio per una manifestazione possibile in generale. In tale spazio, che è un ambito indifferenziato, non c'è ancora alcuna manifestazione reale. Vi regna soltanto un chiarore diffuso, una luce così indeterminata perché non è effettivamente una luce, perché non è cosciente di sé. Poiché nella sua originaria indeterminazione l'ambito fenomenologico puro non ha coscienza di sé, *non c'è in esso alcuna coscienza effettiva*, almeno fino a quando in lui non c'è nient'altro che lui».³⁴ Ciò che si oppone non può, però, avere una consistenza ontologica in quanto non può contrapporsi completamente a tale spazio indifferenziato che costituisce la stessa possibilità dell'opposizione. Ragion per cui Henry può riconoscere che, in Böhme, la massima oggettivazione costituita dalla “saggezza divina” «non può strappare l'assoluto alla notte originaria dell'*Ungrund*».³⁵

³¹ Lo mostrerebbe soprattutto il fatto che non esistono, per lo meno fino ad ora, degli studi direttamente dedicati al riferirsi di Henry alla riflessione di Böhme.

³² La filosofia della coscienza rappresenterebbe, dunque, quella posizione che sottolinea il legame indissolubile tra coscienza e oggetto come correlati, in maniera tale che «il soggetto si conosce solo in base all'oggetto» (M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 131).

³³ Cfr. J. BÖHME, *Aus dem Teosophischen Gendbriefen*, s.l., 1624; trad. it. di F. Cuni-berio, *Questioni teosofiche ovvero esame della divina rivelazione in 177 domande*, ESI, Napoli 1996, pp. 41-58. Per una ricostruzione generale del pensiero di Böhme ci permettiamo di rinviare all'agile introduzione di I. REGUERA, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003.

³⁴ M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 132.

³⁵ *Ibidem*. Riguardo al tema dell'*Ungrund* come “notte originaria” cfr. l'interessante studio di V. PEKTAS, *Mystique et philosophie. Grund, abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2006. Nello specifico rimandiamo, per una ricostruzione del senso del termine, al capitolo III della Prima Parte (pp. 101-128) e, precisamente per il legame tra la dimensione dell'*Ungrund* e la sua non visibilità (oscurità), al capitolo III della Terza Parte (pp. 274-298). Come il titolo del libro

Ma ciò non basta perché, nonostante tale riconoscimento Böhme, non riesce a liberarsi della stretta della filosofia della coscienza: infatti, il suo essere collocato nel dispiegarsi della riflessione dedicata al monismo ontologico, lo caratterizza come colui che, pur avendo in qualche modo “intra-visto”, non riesce a raggiungere la completa verità della ricerca fenomenologica. La riflessione böhmiiana dedicata alla saggezza divina rimanda, in ogni caso, alla determinazione ontica come momento essenziale della realizzazione dell'essenza stessa, in quanto senza l'opposizione non sarebbe possibile nemmeno riconoscere il valore ontologico dell'*Ungrund*; e ciò implica che questo sia distinto solo grazie ad un'astrazione.³⁶ Infatti, il fondo abissale concepito come un nulla che si dà sempre e solo a partire dalle sue manifestazioni³⁷ racchiude in sé «una sorta di dualità interna. Ciò che si manifesta lo fa necessariamente grazie a qualcos'altro; invece, una manifestazione (un fenomeno) non dovrebbe manifestare null'altro che se stesso».³⁸ E questo, per Henry, significa che il Dio di Böhme rimane eternamente fuori di sé, ovvero che l'essenza assoluta, il fondo abissale si ritrova, una volta ancora, proiettato in una condizione di alienazione.

Condizione nella quale, per converso, non risulta cadere il pensiero di Eckhart, pensatore che, per il fenomenologo francese, merita completamente il titolo “maestro” proprio grazie alla sua comprensione della struttura interna dell'immanenza e dell'essenza originaria: «a dire il vero, tale comprensione non si è quasi mai incontrata nella storia, se non in un pensatore d'eccezione che era chiamato un tempo, giustamente, un maestro: Eckhart».³⁹ Come riconosce Emanuele Marini, «Henry trova nel “pensiero” di Meister Eckhart l'approccio migliore al fondamento inteso come assoluta immanenza»,⁴⁰ e ciò dovuto anche al fatto che «il lettore che per la prima volta apre i “Trattati e Sermoni” di Maestro Eckhart non può non rimanere stupito dalla forma di alcune proposizioni, forma che consiste nel presentare un imperativo morale o un consiglio spirituale come una legge riguardante l'essenza, nell'esprimere un precetto contingente, proposto alla buona volontà dell'uomo, in termini di verità necessaria»⁴¹ in quanto «questo schema razionale, così caratteristico dell'argomentare di Eckhart e nel quale risiede senza dubbio una delle cause della sua forza nel

mostra, l'autrice riscontra una “parentela” diretta tra le posizioni di Eckhart e quella di Böhme, il che confermerebbe la scelta henryana dei due autori.

³⁶ Cfr. A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris 1929, pp. 303-353.

³⁷ Cfr. J. BÖHME, *De Triplici Vita*, s.l., 1620, cap. II, 75.

³⁸ A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, cit., p. 243.

³⁹ M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 322.

⁴⁰ E. MARINI, *Vita, corpo, affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Assisi, Cittadella 2005, p. 45.

⁴¹ G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, in «Archives de Philosophie», n. 36, 1973, p. 604.

suo impatto immediato e superficiale, lascia sospettare più profondamente della presenza di un *pensiero* che opera al di sotto del livello della predicazione, che essa tradisce e dissimula».42 Da quanto detto finora, dovrebbe risultare chiaro che è proprio a questo pensiero che fa riferimento Henry, cercando in esso la “conferma precedente” ai risultati raggiunti nella sua ricerca sull’essenza della manifestazione. Pur avendo riscontro del fatto che nelle opere successive del fenomenologo francese i riferimenti al filosofo vanno palesemente diradando, non è detto che tale “apparente discrezione” implichi l’abbandono del riferimento apertamente dichiarato ne *L’essence de la manifestation*.43 Al contrario, la “continuità teoretica” esistente tra il mistico renano e il fenomenologo francese si giocherebbe, appunto, in riferimento al fatto che all’essenza di ciò che si dissimula, nell’atto stesso grazie al quale apre un orizzonte di luce, appartiene per principio il non mostrarsi. Ed è proprio nel tentativo di indicare un cammino capace di segnare quello che abbiamo definito come l’oltrepassamento dell’orizzonte trascendentale della coscienza che Henry riporta al centro dello scenario speculativo la famosa affermazione di ispirazione eckhartiana secondo la quale: «l’occhio con cui l’assoluto ci guarda è lo stesso occhio attraverso cui noi guardiamo l’assoluto».44

Ed al mistico renano è dedicato un paragrafo intero, il numero 39, dell’*Essence*; un numero cospicuo di pagine attraverso le quali Henry cerca di mostrare come, nonostante l’apparente disinteresse nei confronti della “questione ontologica”, tutto il pensiero di Eckhart sia rivolto invece proprio alla *Parousia*. Al centro della sua speculazione è collocato il rapporto tra uomo e Dio, ma in tale rapporto non può non giocarsi la manifestazione dell’assoluto. Pertanto, nel suo interessarsi all’edificazione delle anime, quello che sta facendo il mistico è precisamente trattare della manifestazione dell’assoluto: «l’unione esistenziale dell’uomo con Dio è possibile solo sulla base della loro unità ontologica».45 E ciò sarebbe provato da una stessa affermazione di Eckhart: «quando Dio fece l’uomo, operò nell’anima l’opera identica a se stesso, la sua opera operante, la sua opera eterna.

42 *Ibidem*.

43 Cfr. S. LAOUREUX, *De «L’essence de la manifestation» à «C’est moi la vérité». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 99, 2001, p. 220-253, dove l’autore osa suggerire che, contrariamente a quanto può sembrare, il diminuire dei riferimenti espliciti concede alla presenza di Eckhart un ruolo preponderante nel pensiero di Henry.

44 *Ivi*, p. 79. Il verbo utilizzato da Henry è *regarder*, che può assumere anche il significato di “riguardare”: l’assoluto non solo si relaziona a noi attraverso la modalità nella quale ci relazioniamo ad esso (chiaramente solo se la modalità è quella dell’assoluto), ma in tale modalità ci ri-guarda, si manifesta a noi e allo stesso tempo ci interessa, si fa interrogazione autentica in noi stessi, nella nostra indagine a qualunque profondità essa si trovi.

45 *Ivi*, p. 386.

L'opera era così grande da non essere altro che l'anima, e l'anima non era altro che l'opera di Dio».46 Ciò indicherebbe che l'essenza dell'anima corrisponde all'essenza stessa di Dio, ed è di nuovo Eckhart a confermarlo: «fondo dell'anima e fondo di Dio sono un solo fondo».47 Il che permette ad Henry di arguire che il fondo corrisponde all'essenza stessa, all'auto-donarsi dell'essere che è tutt'uno con se stesso (l'anima, nel sentire se stessa, è già, dunque, in unione con l'assoluto di Dio). In quanto già nell'assoluto, l'uomo, nella sua essenza, non può mai venir meno: «perciò io sono non nato e, secondo il modo del mio non essere nato, non posso mai morire».48 Uomo e Dio, non sono mai separati: «da natura di Dio, il suo essere e la sua Divinità dipendono dal fatto che egli deve operare nell'anima».49 Il che implica – confermando l'interpretazione henryana – che l'uomo non può giungere alla verità di sé se non conoscendo la sua stessa essenza, pena la perdita della divinità di Dio stesso,50 in quanto «Io e Dio siamo uno».51

È proprio tale identità che, secondo Henry, costituisce il contenuto essenziale del pensiero di Eckhart.52 La centralità della partecipazione all'essenza divina mostra, come sottolinea il fenomenologo, che il mistico renano non ha alcuna intenzione di sviluppare una conoscenza rappresentativa bensì di sviluppare una esperienza “vitale” e, in quanto tale, “assoluta ed attuale”. Solo che tale tipo di partecipazione non può essere esente dalle stesse connotazioni dell'essenza, della sua assolutezza; per tale ragione potrà realizzarsi solo nella “povertà”, nell’“umiltà” e nell’“amore”. La possibilità stessa di tale partecipazione si fonda su una previa unione ontologica tra l'assoluto e l'uomo; ciò significa che non v'è azione fra due esseri, ma

46 ECKHART, *I Sermoni*, San Paolo, Milano 2002, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*). L'edizione italiana dei *Sermoni* include i sermoni contenuti in MEISTER ECKHART, *Deutsche Werke I-IV*, Kohlhammer, Stuttgart 1958-1977 e in F. PFEIFFER (Hrsgb.), *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts. I. Meister Eckhart*, Gösen, Leipzig 1857. Nel testo di Henry, i riferimenti sono all'edizione Aubier dei trattati e sermoni: ECKHART, *Traitées et Sermons*, Aubier, Paris 1942. Noi ci riferiremo alla traduzione italiana indicata. Pur essendo in alcuni punti discordanti nell'utilizzo dei termini, le due traduzioni mantengono fondamentalmente lo stesso senso.

47 Ivi, p. 190 (*Un uomo nobile parti per un paese lontano per ricevere un regno e poi tornare*).

48 Ivi, p. 394 (*Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli*).

49 Ivi, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*).

50 Comprendiamo, dunque, perché Eckhart possa definire Dio come «essere senza essere», ivi, p. 549 (*Cosa pensi che sarà questo bambino?*), al fine di mostrare (chiaramente non nella luminosità della coscienza), quel “luogo” di Dio dove l'uomo non può giungere, e che non può “catturare” attraverso l'intellezione. Riguardo a tale questione cfr. M. VANNIER, «Spéculation et mystique chez Eckhart», in P. CAPELLE (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, p. 194, e A. MOLINARO, *Meister Eckhart. Essere, nulla, Dio*, cit., in particolare le pp. 446-448.

51 ECKHART, *I Sermoni*, p. 135 (*I giusti vivranno in eterno*).

52 Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 324.

solo l'operazione dell'assoluto che si compie in maniera conforme alla sua struttura, ovvero alla *Parousia*: «Dio ama se stesso, la sua natura, il suo essere e la sua Divinità. Ma nell'amore in cui Dio ama se stesso, ama anche tutte le creature – e non come creature, ma le creature come Dio. Nell'amore in cui Dio ama se stesso, ama tutte le cose». ⁵³ La povertà dell'uomo descritta da Eckhart corrisponde, pertanto, direttamente all'indigenza dell'essenza: ⁵⁴ «infatti Dio non cerca per il proprio agire un luogo nell'uomo dove possa operare; ma la povertà di spirito è quando l'uomo sta così libero da Dio e da tutte le sue opere, che Dio deve esser egli stesso il luogo ove operare, se vuole farlo nell'anima – ciò lo fa volentieri. Così, quando Dio trova l'uomo così povero, opera l'opera propria e l'uomo patisce Dio in sé, e Dio è il luogo proprio dell'opera sua, dato che Dio opera in se stesso». ⁵⁵ Il riferimento a Eckhart, come ad un precursore, mostra come quelle determinazioni che nel pensiero del mistico renano sembravano semplicemente riferite all'edificazione spirituale, come umiltà e povertà, sono in realtà autentici riferimenti di carattere ontologico. Così, il rifiuto delle “forme” non corrisponde solo ad un cammino di ascesi di carattere spirituale bensì alla stessa applicazione di una riduzione fenomenologica condotta in maniera radicale. E a tale gioco delle corrispondenze non scappa nemmeno quella solitudine che Henry aveva identificato come modalità chiave dell'essenza. ⁵⁶

Nel paragrafo 49, sempre de *L'essence de la manifestation*, è possibile riscontrare un altro riferimento che sembra apportare un'ulteriore conferma: insieme all'indigenza e alla solitudine, come connotazioni chiave dell'assoluto, ritorna anche quell'invisibilità che aveva precisamente aperto il cammino del riconoscimento dell'originaria fenomenalità. ⁵⁷ Una volta ancora è Eckhart colui che aveva già sviluppato un'autentica critica della conoscenza in maniera radicale, una critica capace di pensare la verità nei termini di una rivelazione immanente, che è lo stesso operare di Dio,

⁵³ ECKHART, *I Sermoni*, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*).

⁵⁴ Cfr. N. DEPRAZ, *Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart*, in «Continental Philosophy Review», 3 (1999), in particolare le pp. 306-308.

⁵⁵ ECKHART, *I Sermoni*, p. 393 (*Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli*); Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 326. Riguardo alla questione dell'indigenza dell'essenza in relazione al pensiero di Eckhart ci permettiamo di rimandare a S. SANTASILIA, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age», n. 11, 2018, pp. 131-146.

⁵⁶ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 332. Riguardo a tale punto risulta illuminante l'affermazione di Alain de Libera: «“Io”, “Ich”, è indissociabilmente il nome dell'ipseità divina (...) e il marchio del suo solipsismo ontologico» (A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 182).

⁵⁷ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 435 ss. e G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980, p. 51.

ovvero dell'assoluto. Infatti, nel discorso del mistico renano, l'opposizione tra essere e conoscenza si basa sul mettere in luce fenomenologicamente una differenza ontologica fondamentale, quella tra la verità di Dio (luce interiore, irriflessa che si dona originariamente) e il mondo creato. In tale configurazione, la conoscenza autentica corrisponde solo alla prima posizione, la quale permette – e dalla quale scaturisce – ogni altra possibile conoscenza.⁵⁸ Posizione sposata pienamente da Henry, che vi ritrova precisamente la sua critica nei confronti di una conoscenza “alienata” prodotta nella dimensione di quella trascendenza radicata nella coscienza – e costituita a partire dalla stessa.

Non v'è dubbio che Henry non svolga uno studio filologico dell'opera di Eckhart e che sia evidente il suo desiderio di confermare, attraverso le parole del mistico, la sua posizione filosofica. Non bisogna nemmeno sottovalutare le osservazioni prodotte da quegli studiosi che hanno cercato di penetrare ed esaminare approfonditamente questo corpo a corpo.⁵⁹ Come nel caso di Böhme, confermiamo che in questa sede non è nostro interesse discutere della “veracità” delle comparazioni henryane e delle corrispondenze che il fenomenologo legge come evidenti conferme. Ci sembra, però, fuor di dubbio che i riferimenti di Henry a Eckhart confermano quella che, già a partire dall'introduzione, è stata definita come un'affinità elettiva.

4. *Concludendo, per il momento...*

In realtà, sulla possibile “vicinanza” tra filosofia e mistica non crediamo ci possano essere delle conclusioni definitive. Ancora meno su quei protagonisti di tali intersezioni, o riguardo a quelle figure della storia del pensiero che hanno tracciato percorsi in cui il riconoscimento del mistero rappresenta un punto chiave del loro stesso filosofare. Chiaramente, non si può trattare di un riconoscimento dell'irrazionale come momento di pura accettazione che sfugge allo sguardo della critica. Piuttosto, crediamo di poter dire che il mistero, in filosofia, si costituisce come appello a partire dal profondo riconoscimento del limite della coscienza, riconoscimento che ne determina umilmente un altro, quello dell'orizzonte di “donazione”

⁵⁸ La conoscenza di Dio, in questo caso, è via eminente, cfr. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, p. 85.

⁵⁹ Tra le tante, un'interessante e diretta affermazione della “affinità” esistente tra i due autori è quella espressa da Reaidy: «Ciò che M. Henry chiama vita non si distingue affatto da ciò che M. Eckhart chiama Dio, la vita della nostra vita», J. REAIDY, «Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l'âme par Michel Henry», in M. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, p. 162. Cfr. a tal proposito M. HENRY, *Fenomenologia della vita*, in «Filosofia e teologia», nr. 2, 1996, pp. 219-231.

a partire dal quale viene concessa la stessa possibilità. Nello specifico, ci sembra che, nonostante le sue funamboliche forzature, il pensiero di Michel Henry, a partire dai suoi primi passi (dai quali, a nostro parere, non si distaccherà mai), possa essere ricondotto a questa posizione. Non bisogna infatti dimenticare che *L'essence de la manifestation* si apre proprio dichiarando che scopo dell'indagine è il senso dell'essere dell'ego⁶⁰ ma che questo senso, precisamente a partire dalla sua manifestazione nella relazione col mondo, rivela il suo vero essere solo in quella che si può definire come la "via del mistero".⁶¹ Mistero per il quale "dire", portare alla "luce", già è una forma di alienazione, di tradimento: «Il mistico, e il filosofo, del *Vuoto*, come *colui che contempla l'eterno*, che sta chiuso in sé fuori di sé nell'Uno-tutto, che sta nel *nunc stans* della *vita della mente*, nell'occhio del ciclone della sua storia, del divenire che la porta, non fa, né propriamente può, prediche, se non sapendo che già tradisce quello stato, se mai lo ha davvero abitato».⁶²

⁶⁰ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 25.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 38.

⁶² E. MAZZARELLA, *Pensare e credere*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 46.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003, pp. 73-86.
- J. BÖHME, *Aus dem Teosophischen Gendbriefen*, s.l., 1624; trad. it. di F. Cuni-
berto, *Questioni teosofiche ovvero esame della divina rivelazione in 177 domande*,
ESI, Napoli 1996.
- C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry
e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998.
- N. DEPRAZ, *Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister
Eckhart*, in «Continental Philosophy Review», 3 (1999), pp. 303-324.
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, in «Archives
de Philosophie», n. 36, 1973, pp. 603-624.
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*,
Vrin, Paris 1980.
- ECKHART, *I Sermoni*, San Paolo, Milano 2002.
- ECKHART, *Traitées et Sermons*, Aubier, Paris 1942.
- C. FRABASILE, *Michel Henry. La fenomenologia del sentire*, in «Dialegesthai», n.
18, 2016, [https://mondodmani.org/dialegesthai/articoli/carolina-
frabasile-01](https://mondodmani.org/dialegesthai/articoli/carolina-frabasile-01).
- M. HENRY, *Fenomenologia della vita*, in «Filosofia e teologia», nr. 2, 1996, pp.
219-231.
- M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990; trad. it. di G. De
Simone, *L'essenza della manifestazione*, Orthotes, Salerno 2018.
- M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. di P.
D'Oriano e E. De Liguori, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati,
Milano 2001.
- G. IAIA, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, ETS, Pisa 2021.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Éditions de
l'éclat, Paris 2001.
- D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998.
- A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris 1929.
- S. LAOUREUX, *De «L'essence de la manifestation» à «C'est moi la vérité». La réfé-
rence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, in «Revue
philosophique de Louvain», n. 99, 2001, p. 220-253.
- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin,
Paris 1960.
- B. MCGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Al-
ban, New York 1995.
- A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un pro-
getto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997.

- A. MOLINARO, *Meister Eckhart: essere, nulla, Dio*, in «Aquinas», n. 3, 2000, pp. 439-471.
- V. PEKTAS, *Mystique et philosophie. Grund, abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2006.
- V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- J. REAIDY, «Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l'âme par Michel Henry», in M. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, pp. 159-182.
- I. REGUERA, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003.
- E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 29-60.
- F.D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001.
- S. SANTASILIA, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age», n. 11, 2018, pp. 131-146.
- R. SPAGNUOLO VIGORITA, *Ciò che la scienza non sa. L'invisibile e la vita in Michel Henry*, in «Scienza & Filosofia», n. 17, 2017, pp. 109-125.
- M. VANNIER, «Spéculation et mystique chez Eckhart», in P. CAPELLE (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, pp. 191-206.