



ISTITUTO FILOSOFICO STUDI TOMISTICI di Modena

- Recensione -

MICHEL HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino, 2001.

Michel Henry è un grande filosofo francese di orientamento fenomenologico di matrice cristiana che ha sviluppato una propria originale e inconfondibile visuale teoretica. Lo scopo di *Incarnazione* è appunto la chiarificazione filosofica dell'essere-carne, difatti il punto di partenza della sua profonda speculazione filosofica è, appunto, la sceverazione critica, di tipo husserliano, tra Leib e Koerper identificando appunto la carne colla dimensione del Leib irriducibile al piano della Gegenstaendlichkeit (oggettività) nella quale è confinato il corpo 'cosale': in ultima istanza è solamente la carne che ci permette di cogliere il corpo 'cosale' del mondo d'esperienza. Ed è proprio la riflessione speculativa sul Leib come carne, corpo soggettivo, parte costitutiva della filosofia quale meditatio vitae che focalizza, appunto, la Vita come immanenza assoluta ed al tempo stesso assoluto fenomenizzarsi delineando una filosofia dell'immanenza intesa come fenomenologia dell'invisibile. Difatti tutto il pensiero filosofico occidentale da Platone a Kant a Husserl (linea di pensiero che nell'incarnare il Logos occidentale Henry definisce come monismo ontologico) pone un connubio teoretico inscindibile tra alhqeia e jainesqai ma ponendo tale fenomenizzazione nell'esteriorità, in un orizzonte di senso di visibilità. A tale ottica Henry oppone una visione teoretica della dimensione veritativa incentrata sul jainesqai della vita stessa nella sua immanenza che è sostanzialmente pathos, affezione patica che non appare nel senso di visibilità del mondo e che si appercepisce, appunto, sul piano del vivere, del Leib, della carne appunto. Ecco perché si può parlare di una fenomenologia dell'invisibile in quanto la vita appunto non tollera alcun iato ontologico tra l'essere e il suo manifestarsi, essa non si distanzia da se medesima, essa si differenzia da quella distanziamento di sé che costituisce la condizione di possibilità dell'esteriorità fenomenica, del dehors, dell'orizzonte stesso di visibilità nella sua 'trascendenza' ed oggettività. Ecco perché Henry rispetto alla fenomenologia trascendentale husserliana riguardata come angolazione teoretica interna al Logos o monismo ontologico occidentale (di cui costituisce una propaggine) può parlare di un vero e proprio rovesciamento della fenomenologia al quale è dedicato, appunto, la prima parte del suo saggio. Rovesciamento perché appunto la Vita nel suo assoluto manifestarsi ci pone di fronte a quella materia fenomenologica costituita dalla 'autoaffezione' immanente che è la carne nei termini di una radicale fenomenologia dell'invisibile, il jainesqai invisibile della vita stessa nella sua assoluta immanenza. Già da ora tuttavia possiamo anticipare come, a nostro avviso, tale rovesciamento più che la confutazione teoretica della fenomenologia trascendentale ne rappresenta la coerente radicalizzazione e quindi il suo autentico inveramento. Due considerazioni ci sembrano opportune a questo proposito. Nel par. 44 delle Meditazioni Cartesiane si sostiene che nella riduzione fenomenologico-trascendentale sul piano della sfera della cosiddetta appartenentività, come residuo fenomenologico ultimo, non ulteriormente epochizzabile, è enucleabile il Leib, da sceverarsi criticamente dal Koerper 'cosale' e mondano che cade sotto i colpi dell'epochè. Ne consegue che alla coscienza trascendentale pura quale assoluto ontologico-fenomenologico che "nulla re indiget ad existendum" nella sua apodittica evidenza è co-strutturale l'incarnazione in quell'a-priori originario costituito dal Leib nei termini di una inobiettività dello stesso io puro come vita immanente. Inoltre come seconda considerazione ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *Fenomenologia e linguaggio* (Barghigiani, Bologna 1997) ove non limitandoci ad una ricostruzione meramente filologica dei testi husserliani abbiamo mostrato appunto il carattere di inobiettività dell'io puro nella sua dimensione intenzionale che rende possibile che eccedendo ontologicamente l'orizzonte di senso di visibilità del mondo nel suo carattere reificato viene a delineare appunto una fenomenologia dell'invisibile, del jainesqai del non-manifesto o potremmo anche dire della vita immanente che sfugge ad ogni riduzione mondana. Ma ritorniamo ora al discorso di Henry. E' evidente da quanto detto che al rovesciamento della fenomenologia seguirà come seconda parte una fenomenologia della carne ed evidentemente la chiarificazione filosofica della tematica della carne non può non venire a focalizzare l'assunto-base del Prologo giovanneo secondo il quale il Verbo si è fatto carne. Così la speculazione filosofica su di una base di carattere razionale focalizza la 'costellazione di problemi' che sono connessi all'Incarnazione del Cristo, al significato dell'incarnarsi al quale Cristo si è sottoposto liberamente. Il punto cruciale è dato dagli ineludibili quesiti: che cos'è la carne per essere rivelazione? E che cosa deve essere la rivelazione per effettuarsi come carne? Questo saggio teoretico è la risposta a tali quesiti attraverso

una analisi fenomenologica di grande valore speculativo sulla nostra condizione incarnata. La terza parte del saggio riguarderà quindi la fenomenologia dell'Incarnazione la salvezza in senso cristiano. Noi sottoporremo quindi ad attenta disamina critica il saggio teoretico di Henry secondo la sua interna scansione. Partiamo dunque dalla parte prima costituita dal rovesciamento della fenomenologia effettuata da Henry. Henry parte dalla constatazione incontrovertibile che l'oggetto della fenomenologia non è costituito da quanto appare nel suo contenuto ontico particolare e specifico ("das was sich zeigt") ma dallo stesso jainesqai essendo la fenomenologia appunto logoV del jainesqai, degli oggetti nel 'come' del loro darsi intuitivo ("Gegenstaende im wie") ed è appunto a proposito di tale jainesqai che la fenomenologia rivela il proprio tallone di Achille. "La sua immensa debolezza è data appunto dalla sua indeterminazione fenomenologica profonda. Essa consiste nel nominare l'apparire senza dire in che consista, come appaia, senza risalire all'istanza che, in sé stesso gli permette d'apparire, senza riconoscere la materia fenomenologica pura di cui deve essere costituito ogni apparire nella misura in cui si dice che è esso ad apparire" (pp.33-34). Henry sottopone difatti a disamina critica la concezione husserliana dell'intenzionalità fenomenologica implicata nel principio cardine zu den Sachen selbst, la fenomenicità è attivata difatti dal dinamismo intenzionale della coscienza nella sua struttura ontologico-fenomenologica che si trascende nel proprio correlato intenzionale come trascendenza/immanenza gnoseologica, quale alterità di coscienza. Così l'ob-jet o Gegen-stand costituisce l'orizzonte di senso di visibilità che comporta una distanziamento critica in cui è reso visibile tutto quanto può divenire per noi visibile rispetto allo sguardo intenzionale che attiva lo stesso fenomenizzarsi dell'essere. Ora si domanda Henry quell'intenzionalità fenomenologica deputata alla rivelazione di ogni essente mondano come suo correlato noematico come si rivela a sé stessa? Grazie ad un nuovo dinamismo intenzionale polarizzato verso se stessa? Ma in tal guisa il problema non si ripropone determinando un regresso all'infinito? Oppure bisogna ammettere una altra modalità rispetto allo sguardo intenzionale la cui fenomenicità non è più quella dell'esteriorità fenomenica? Ovviamente è verso questa soluzione che si orienta Henry onde la fenomenologia trascendentale husserliana si invischia in una insolubile aporeticità in quanto confinata in un mero esperire il mondo oggettuale nella sua trascendenza. "Se l'intenzionalità è incapace di assicurare essa stessa la propria promozione nella condizione di fenomeno, se il principio della fenomenicità le sfugge, in questione è la possibilità stessa della fenomenicità in generale. Ciò che è visto può ancora essere visto se la visione stessa sprofonda nella notte e non è più nulla?" (p.43). Sennonché come dicevamo questo rovesciamento è in realtà una radicalizzazione della stessa fenomenologia trascendentale. Come abbiamo mostrato in Fenomenologia e linguaggio difatti la coscienza è trasparenza intenzionale nella sua intenzionalità fenomenologica polarizzata verso il proprio correlato noematico nel senso che nel tematizzare il proprio correlato intenzionale non è visibile a se stessa pur essendo incontrovertibilmente presente (è coscienza di sé perché una coscienza incosciente è un assurdo ma senza tematizzarsi come oggetto di se stessa, si può pensare per analogia alla coscienza non tetica di sé del cogito preriflessivo in Sartre nell' Essere e il nulla) onde la immanente condizione di possibilità dello sguardo intenzionale è proprio la inobiettività della stessa coscienza pura che proprio in quanto radicalmente inoggettivabile rende trascendentalmente possibile lo stesso sguardo intenzionale attivante la fenomenicità. In tal guisa la condizione trascendentale della intenzionalità fenomenologica è proprio una fenomenologia dell'invisibile che rende possibile ogni orizzonte visibile di senso ed è indifferente definire questo orizzonte ultimativo di senso io puro o vita immanente proprio in quanto si tratta di una dimensione invisibile nel suo fungere costitutivo presente nella sua inobiettività: si tratta semplicemente di chiarire come questa vita nella sua positività non abbia un senso vitalistico o naturalistico confinato nel piano reificato del mondano proprio in quanto vita trascendentale data a se stessa quale possibilità di de-reificazione della sfera mondana stessa. Con queste precisazioni filosofiche perciò la fenomenologia dell'invisibile da noi enucleata presenta una indiscutibile affinità con il discorso di Henry come filosofia della vita che mantiene la sua valenza trascendentale senza cadere nel naturalismo teoreticamente ingenuo. Ma ritorniamo ora al discorso di Henry. Henry ritiene che si possa parlare di una crisi della fenomenicità in Heidegger. Heidegger sostituisce la nozione tradizionale di tempo colla temporalizzazione della temporalità ("die Zeitigung der Zeitlichkeit") nella quale si attua l'apparire del mondo ovvero la sua presenza alla realtà umana, il suo Da-sein. "E' così riaffermata con una forza e una chiarezza esemplari l'identificazione del fenomeno più originario della verità con l'apparire del mondo, assieme ad una descrizione molto precisa del modo in cui tale apparire appare come l'ek-stasi del "fuori di sé" che, insieme, "sono" mondo e tempo."(p.45). In tal guisa si attua una differenza tra quanto appare e l'orizzonte di visibilità in quanto appare ovvero l'apparire in quanto apparire mondano nel cui ambito appare ciò che appare ed evidentemente l'apparire è da un lato indifferente a quanto si rivela come è impotente ad attribuirgli l'esistenza reale, in quanto la rivelazione fenomenologica apre ma non pone in essere ciò che appare nel suo contenuto specifico.

In tal guisa sorge una inevitabile aporia: se l'apparire del mondo in quanto apparire è intrinsecamente impotente a porre in essere ciò che appare il problema è, appunto, di spiegare la genesi di quest'ultimo. Ecco che si presenta in tal guisa il problema dell'impressione e del suo statuto fenomenologico come dimensione fondativa del reale. Henry sottopone a disamina critica l'intenzionalità husserliana e l'impressione. In tal guisa si mostra che il contenuto ontico, *wirklich seiend*, del mondo sensibile non dipende dalla struttura fenomenologica dell'intenzionalità ma dalla materia fenomenologica costituita dalla stessa realtà impressionale. Sennonché per il terreno fortemente aporetico e problematico in cui Husserl viene a trovarsi tende poi a trascendere la stessa sceverazione critica tra stato iletico non intenzionale e l'atto noetico-intenzionale a favore della stessa impressione come materia fenomenologica sostenendo che pure l'elemento noetico-intenzionale sarebbe della stessa essenza onde tale impressione come materia fenomenologica dell'atto noetico-intenzionale renderebbe possibile la rivelazione di tale dinamismo intenzionale medesimo. Ma tale terreno aporetico rende possibile senza sosta un nuovo slittamento semantico in base al quale lo strato iletico della coscienza non costituirebbe la materia fenomenologica dell'atto intenzionale come rivelazione primitiva ed originaria della stessa attività intenzionale: tale materia di per sé cieca ed indeterminata (come le intuizioni kantiane senza i concetti puri) acquisirebbe intelligibilità solo grazie alla intenzionalità fenomenologica stessa, come forma dell'atto conoscitivo, come puro 'sguardo intenzionale' sul dato ontico bruto ed opaco non intenzionale. Con molta finezza critica e sulla base di un'acribia filologica notevole Henry vuole evidenziare il terreno fortemente aporetico in cui Husserl si muove come attestato dalle oscillazioni semantiche scaturite dal dover compossibilizzare nell'atto conoscitivo elementi, tutto sommato eterogenei, quali lo strato iletico e l'intenzionalità fenomenologica quale forma dello stesso dinamismo conoscitivo intenzionale. Ecco che radicalizzando la sua analisi critica sottoponendo a disamina le husserliane *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* del 1905 Henry vuole mostrare che in Husserl si ha la distruzione di ogni materia impressionale nell'orizzonte di visibilità dell'esteriorità fenomenica ove tutto è esteriore a sé stesso e ove, appunto, ogni autoimpressionale fenomenologica è esclusa di principio. Henry pone in evidenza il carattere ek-statico e nullificante del tempo nell'analisi husserliana della *retentio*, *protentio* e *praesentatio* che com'è noto, nella continuità fenomenologica dell'*Erlebnisstrom* di coscienza, costituiscono il *worueber* il cosiddetto tema presente. Nello slittamento dell'impressione fuori di sé nella ritenzione dell'*Erlebnisstrom* di coscienza si ha la distruzione dell'impressione nella sua 'vivacità' originaria nel non-essere-più; ma anche il *nunc* attuale che ci dovrebbe far fruire della impressione nella sua originarietà si rivela un mero limite ideale in fondo un non-essere sospeso tra il non-essere-più del passato e il non-essere-ancora del futuro per la struttura ek-statica e nullificante della temporalità. Evidentemente Husserl ha cercato di sfuggire al terreno aporetico della sua analisi enucleando nell'*Erlebnisstrom* di coscienza ciò che sfugge alla fluidità eraclitea dell'esperienza stessa ovvero la sintesi intenzionale di *protentio*, *praesentatio*, *retentio* come struttura fenomenologica a-priori di ogni flusso coscienziale costituendo, in tal guisa, come tempo apodittico immanente, la genesi di ogni esteriorizzazione fenomenica, di ogni fuori di sé che costituisce l'orizzonte di senso tridimensionale del tempo e del mondo nel suo manifestarsi. Ovviamente Henry pone in evidenza come la forma dell'*Erlebnisstrom* sia vuota (come i *reine Begriffe* o concetti puri kantiani senza intuizioni) ed impotente nel produrre lo specifico contenuto ontico della materia impressionale che si squaderna nell'*Erlebnisstrom* coscienziale medesimo. "Poiché debbono il loro apparire alle intenzionalità che compongono la struttura formale del flusso tutte queste impressioni sono ugualmente irreali: le fasi future o passate che sono ancora o già solo non essere, la fase detta presente che è solo un limite ideale tra due abissi del nulla" (pp. 61-62). Se dunque l'impressione nella sua vivacità originaria non viene né dal passato né dal futuro e neppure dal presente come limite ideale del passato e del futuro l'aporia determina in Husserl un singolare ribaltamento in base al quale non è la coscienza del *nunc* a fornire l'impressione nella sua vivacità originaria ma viceversa è l'impressione *wirklich seiend*, nel suo specifico contenuto ontico a fornire il *nunc* attuale che si costituisce così attraverso la materia impressionale medesima. E' evidente che partendo da tali rilievi l'intendimento di Henry è di polarizzarsi dalla fenomenologia dell'impressione di carattere husserliano ad una fenomenologia della vita nel senso *summenzionato*. Prima di proseguire tuttavia l'analisi di Henry faremmo qualche rilievo in favore di Husserl, sia pure nella forma di una filosofica 'discordia concorde' rispetto all'analisi critica di Henry. L'intendimento di Husserl in tali *Vorlesungen* non sembra essere tanto la distruzione dell'impressione originaria del 'fuori di sé', nell'esteriorità fenomenica ove tutto è esteriore a sé - secondo la specifica operazione ermeneutica di Henry - quanto piuttosto la distruzione fenomenologica del tempo matematico cronometrabile degli orologi, concepito come successione omogenea di istanti trapassanti dal non-essere-più al non- essere-ancora, temporalità non apoditticamente evidente proprio per la sua esteriorità fenomenica e il suo intrinseco carattere nullificante rispetto al carattere apodittico del tempo

fenomenologico immanente dell'Erlebnisstrom coscienziale in cui nulla si annulla totalmente nella continuità fenomenologica della sintesi intenzionale di protensione, praesentatio e ritenzione. Ciò va inteso nel senso che l'impressione originaria che pure per il proprio carattere intrinsecamente temporale perde la propria originarietà e 'vivacità' impressionale (e solo in questo senso si annulla in termini di esteriorità) modifica in realtà intenzionalmente il proprio statuto fenomenologico dalla originarietà alla esistenza 'irreale' della ritenzione, irrealtà che in realtà non è il nihil absolutum ma appunto la traccia mnestica intenzionale senza la quale non si darebbe la continuità fenomenologica dell' Erlebnisstrom coscienziale. Insomma Husserl in questo ordine filosofico di considerazioni si pone sulla linea 'fenomenologica' da Agostino, colla sua distensio animi, a Bergson, con il suo concetto di durata, ovvero del tempo immanente rivendicando la apoditticità del tempo immanente stesso dell'Erlebnisstrom rispetto alla non apoditticità del tempo della esteriorità fenomenica riguardante l'apparire del mondo che ha un significato secondario rispetto al primo e da esso dipendente. Ciò in effetti implica la sceverazione critica tra l'apparire in quanto apparire come dimensione originaria di coscienza e l'apparire mondano nel suo specifico e contingente contenuto ontico. Si dirà naturalmente che ciò non risolve la aporia fenomenologica enucleata da Henry dal momento che la forma/tempo nella sua originarietà fenomenologico- intenzionale non può rendere conto proprio dell'esserci di tale contenuto ontico come materia fenomenologica impressionale. Ciò è senza dubbio vero proprio perché come abbiamo mostrato in Riflessioni critiche sul trascendentalismo husserliano (Zara, Parma 1984) il limite della dimensione trascendentale-costitutiva è appunto costituito dalla ineliminabile recettività dell'elemento iletico, come contenuto ontico specifico, come fondo o Untergrund del campo coscienziale puro senza il quale la dimensione trascendentale-costitutiva non potrebbe essere originariamente fungente. Ma è proprio ciò che differenzia la vita trascendentale in senso fenomenologico dal soggetto idealistico, come autotisi, da Fichte a Gentile che ontoteologicamente pone ogni essente nel creativismo pensante. Certamente quindi la dimensione intenzionale non può rendere conto dell'esserci di tale contenuto ontico specifico, come materia fenomenologica impressionale, ma ciò non può eludere comunque l'orizzonte di senso della intenzionalità fungente senza la quale non potrebbe darsi non tanto, l'esserci del contenuto ontico come materia fenomenologica ma la sua intelligibilità costitutiva che può essere costituita soltanto da tale dimensione intenzionale fungente concretamente. Perché difatti tale materia fenomenologica (es. l'ascolto di una conferenza o di una lezione universitaria) si presenta come un ordine intrinsecamente coerente e non invece come una successione cieca e caotica di 'impressioni' fenomenologicamente sconnesse secondo un'ottica meramente naturalistica? E' solo una discriminante di natura intenzionale che può spiegare questo altrimenti insuperabile iato ontologico tra l'apparire che fruisce di intelligibilità e quello che ne è privo ma una intenzionalità che non ha un significato 'ingenuamente' mondano ed esteriore in quanto, per così dire, costitutivo trascendentalmente dello stesso 'mondificarsi' dell'essente, come sua apertura a-priori, e che presuppone appunto, come sappiamo, l'assoluto immanente della coscienza pura, quale 'fenomenologia dell'invisibile', condizione di possibilità inoggettivabile della stessa apertura intenzionale. Con queste precisazioni non ci sembra di contrapporci alla analisi fenomenologica di Henry proprio perché egli ci parla sì di una affettività originaria come materia fenomenologica di quella autorivelazione della natura stessa della vita immanente, ma evidentemente egli attribuisce a tale dimensione una valenza trascendentale e punto vitalistica o naturalistica malgrado le apparenze. Ma dimensione trascendentale, comunque intesa, ed intenzionalità costituiscono unum et idem e al di fuori di tale nesso la caduta nel vitalismo o naturalismo ingenuo è altrimenti inevitabile. L'ambiguità teoretica di Henry sta proprio nella non esplicitazione di tale nesso nella misura in cui si attribuisce alla dimensione intenzionale un significato meramente mondano ed ekstatico. Ma riprendiamo ora l'analisi del testo. Abbiamo visto come l'Henry rinvii da una fenomenologia dell'impressione alla fenomenologia della vita. Eloquenti sono le parole stesse di Henry che vale riportare per esteso: "tutte le nostre impressioni non passano forse, non si modificano continuamente, invero non nel non essere del passato nell'istante in cui svaniscono, ma in un'altra e sempre nuova impressione: il malessere nel benessere, il desiderio nella soddisfazione, la fame nella sazietà, l'inquietudine nel riposo, la sofferenza nella gioia, la disperazione nella beatitudine[...] qual è l'origine dell'impressione se non è essa stessa, se nessuna impressione può addursi da sola nella condizione che le è propria, questo frammento di carne impressionale che si modifica continuamente e si trasforma non nel nulla ma in una modalità nuova, sempre presente, di questa stessa carne? Origine in fenomenologia designa l'origine dell'essere, il suo principio, ciò che lo fa essere ed essere quello che è. L'origine dell'essere è l'apparire. L'origine dell'impressione è il suo apparire, un apparire tale che tutto quanto si rivela in esso accade come frammento o momento sempre presente e reale della carne impressionale di cui parliamo. Non l'apparire del mondo, il cui "fuori di sé" esclude a priori la possibilità interna di ogni possibile impressione, ma l'apparire della Vita che è la Vita stessa nella sua



fenomenizzazione originaria ! (p.66) In tal modo, la passività originaria dell'autoimpressionale fenomenologica attinge la sua realtà dal lebendige Gegenwart (presente vivente), tale passione è radicata nell'Affettività trascendentale come viene definita da Henry. "La vita si prova in un pathos, in una affettività originaria e pura che chiamiamo trascendentale poiché è essa in effetti che rende possibile il provarsi stesso senza distanza nell'inesorabile subire e nell'insuperabile passività di una passione. L'autorivelazione della vita si compie in tale Affettività e come Affettività" (p.71). Ciò che non ci trova consenzienti è il ritenere tale passività originaria incompatibile per principio con la dimensione intenzionale che noi riteniamo già operante nella forma di un'anomia fungente (ovvero una soggettività non ancora cosciente di sé in quanto tale) non tematizzata come tale ma nondimeno concretamente operante. E' questa dimensione intenzionale latente che assicura il continuum dell'Erlebnisstrom, un io che non è ancora assunto alla consapevole tematizzazione di sé in un significato trascendentalmente purificato rispetto ad ogni sua riduzione mondana ed esteriore alla quale Henry pare limitarsi. L'attribuire la fondazione di tale continuum alla 'carne vivente' secondo la terminologia di Henry è in realtà un inconsapevole riferimento a questa dimensione intenzionale latente-e-sempre-operante antecedente al dispiegarsi esplicito del logos categoriale, come ragione precategoriale incarnata nel Leib cioè, appunto, l'intenzionalità correttamente intesa al di fuori di ogni significato ingenuamente mondano ed esteriore. L'analisi di Henry è tesa invece a mostrare il carattere di astrattezza della fenomenologia trascendentale husserliana rispetto ad una corretta indagine fenomenologica della vita nella sua concretezza. Si tratta quindi di seguire dettagliatamente, data la pregnanza teoretica del discorso, il suo iter filosofico a questo proposito. Egli effettua una attenta disamina critica del razionalismo cartesiano e pone in evidenza il carattere fallace dell'ermeneutica husserliana del cogito cartesiano. Nella disamina critica del razionalismo cartesiano Henry pone giustamente in rilievo come il dubbio metodico cartesiano del de omnibus dubitandum est sia il deprezzamento dell'apparire del mondo nell'investire, come dubbio iperbolico, il complesso delle stesse verità sensibili ed intelligibili, a favore dell'apparire originario costituito dalla cogitatio come evidenza apodittica autorivelantesi, assolutamente incontrovertibile. Non solo ma Henry estende la sua analisi alle stesse Passioni dell'anima di Cartesio evidenziando lo iato tra l'apparire del mondo e l'apparire fenomenologicamente originario, dal momento che mentre il vedere mondano è suscettibile come vedere ekstatico, di problematizzazione critica senza contraddizione, il vedere originario di un qualsiasi contenuto fenomenologico quale la tristezza, l'angoscia ecc. si presenta come apoditticamente evidente e non suscettibile di scepsi la cui applicazione implica contraddizione e l'assenza di ogni vero significato fenomenologico. Ciò non toglie naturalmente dal punto di vista dell'Henry che Cartesio non sia pervenuto alla chiara enucleazione della cogitatio come vita patica proprio per la connessione che egli poneva tra la dimensione affettiva e la corporeità. In base al dualismo metafisico della res cogitans e della res extensa Cartesio relegava il corpo nella dimensione della res extensa sulle orme di Galilei onde per il nesso affettività/corporeità egli non poteva che arretrare di fronte al principio della appartenenza della dimensione affettiva alla cogitatio e a fortiori non poteva pervenire alla enucleazione della dimensione dell'Affettività trascendentale come immanente condizione di possibilità della cogitatio stessa, quale materia fenomenologica autoimpressionale della autorivelazione della vita stessa. Cartesio in fondo – sembra dirci Henry - ha avuto una duplice funzione di scopritore ed occultatore della verità della vita e la coerente radicalizzazione critica della sua posizione filosofica è appunto la chiara esplicitazione della Affettività trascendentale come piena coincidenza fenomenologica di verità e vita. Da qui egli innesta la sua critica alla fallace ermeneutica husserliana del cogito cartesiano. Prendendo in considerazione le Vorlesungen del 1907 (che com'è noto assieme alle Vorlesungen del 1905 scandiscono il passaggio dalla fase oggettivista-dogmatica delle Logische Untersuchungen alla svolta trascendentalista successiva) l'Henry pone in evidenza come Cartesio in realtà scredita la clara et distincta perceptio come verità 'mondana' suscettibile di scepsi e non autofondativa teoreticamente mentre nella ermeneutica husserliana del cogito cartesiano fallacemente la clara et distincta perceptio assume alla funzione di autorivelazione della cogitatio stessa prendendo surrettiziamente il ruolo di fondazione epistemica assolutamente apodittica. Certamente dal punto di vista storiografico e filologico la critica di Henry è formalmente ineccepibile ma bisogna, a nostro avviso, tenere presente che in realtà Husserl nella analisi delle grandi filosofie sistematiche del passato non è mosso da un interesse meramente storico, ma teoretico dal quale dipende una specifica operazione ermeneutica e nelle Vorlesungen prese in considerazione da Henry il punto di vista husserliano non fruisce ancora evidentemente della maturità filosofica delle opere successive, dalle Meditazioni Cartesiane alla Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale dalle quali non si può prescindere se non si vuole limitare indebitamente la sua ottica teoretica. Così nella Introduzione alle Meditazioni Cartesiane Husserl sostiene che la fenomenologia trascendentale costituisce un razionalismo neocartesiano benché in virtù del proprio radicalismo critico si trovi costretta a negare quasi tutto il contenuto

dottrinario comunemente noto della speculazione filosofica cartesiana. Husserl non intende certo effettuare una mera ricognizione storiografica del pensiero filosofico dello scrittore francese del Seicento, egli si appella allo spirito profondo, alla intenzionalità profonda soggiacente alla costruzione teoretica delle *Meditationes de prima philosophia*, la cui ripresa ed approfondimento critico non può non portare al trascendimento del contenuto ideologico proprio della filosofia cartesiana onde realizzare quello svolgimento critico radicale dei motivi cartesiani che costituisce la via d'accesso alla fenomenologia trascendentale. Il limite del razionalismo metafisico cartesiano, dal punto di vista husserliano, è l'antinomia immanente che lo caratterizza, il conflitto tra le due anime del trascendentalismo implicito e dell'obiettivismo fisicalistico che lo mina. Vale a dire il cogito che de iure è da intendersi correttamente come puro io trascendentale è di fatto obliterato da Descartes il cui dubbio metodico avrebbe dovuto escludere ogni esteriorità obiettiva del mondo dato nel suo essere prefenomenologico onde sviluppare una pura soggettività filosofante affrancata da ogni aggancio mondano, mentre il cogito viene ad essere surrettiziamente assunto da Cartesio come assioma apodittico quale fondamento di una catena deduttiva che va dalla *res cogitans* alla esistenza della trascendenza divina (grazie all'argomento ontologico) e sul fondamento metafisico della veracità divina alla garanzia della stessa validità di ogni *clara et distincta perceptio* (principio stesso di evidenza) e della esistenza della natura obiettiva nel dualismo ontologico di *res cogitans* e *res extensa*. Husserl riconosce così a Cartesio il merito di avere effettuato la scoperta filosofica del cogito, ma il suo limite, a cagione del soggiacente pregiudizio naturalistico/matematico (il "verhaengnisvolles Vorurteil") sta nel non averne colto il senso realmente autentico bloccandone la valenza trascendentale in essa implicita. È evidente quindi che il conflitto latente tra il trascendentalismo implicito e l'obiettivismo fisicalistico che Husserl vede in Cartesio si può spiegare solo sulla base dell'intento teoretico husserliano di fissare una discriminante fenomenologica tra l'apparire originario come evidenza apodittica e l'apparire mondano sprovvisto di tale carattere, discriminante che non troverebbe in Cartesio una effettiva radicalizzazione critica, malgrado le apparenze contrarie. Si può vedere, a questo proposito, come l'intendimento husserliano sia l'enucleare il carattere apodittico delle pure cogitationes quale emerge dalla riduzione fenomenologico/trascendentale distinguendolo dal carattere non apodittico della evidenza del *Da-sein* del mondo nel par.7 delle *Meditazioni Cartesiane*. Il punto di vista husserliano è quindi più complesso di quanto ritenga Henry e nella sua fase matura orientato proprio verso la discriminante fenomenologica tra l'apparire originario come vita della coscienza e l'apparire mondano anche se Husserl, ovviamente, non perviene fino al punto critico privilegiato da Henry. Limitandosi alle husserliane *Vorlesungen* del 1907 per quanto concerne la sua valutazione critica dell'ermeneutica husserliana del cogito cartesiano Henry accusa la fenomenologia trascendentale husserliana di astratto gnoseologismo, di impotenza nel cogliere nella visione dell'intenzionalità fenomenologica la concretezza della vita reale. Questo scacco del metodo fenomenologico secondo Henry è articolabile in due punti che ora dovremo attentamente considerare dal punto di vista filosofico: "il primo è il discredito da esso gettato sulla realtà della vita che si rivela incapace di cogliere. Alla vita appartengono dei tratti decisivi che abbiamo riconosciuto: ogni vita che prova se stessa in una prova di sé affettiva e come tale singolare, porta necessariamente in sé un Sé singolo, sicché è una vita singola, quella del mio io particolare. Ciò vale di conseguenza per ogni modalità della vita, per l'impressione più umile, nessuna delle quali - dicevamo - potrebbe essere di nessuno. E' proprio in tale particolarità della vita, nell'ipseità singola dell'io in cui essa si prova che risiede la sua realtà, o come si può dire anche, la sua esistenza. [...] Dopo la svalutazione di quel che non si può cogliere, della vita singolare e reale che sfugge al vedere [...] si assiste alla messa fuori gioco pura e semplice di questa vita singolare priva di interesse scientifico. Al suo posto spunta un nuovo oggetto, non più questa vita fatta di eventi e variabile, ma la sua essenza, l'essenza della vita trascendentale universale. Questo è il viraggio tematico [...] il viraggio tematico, che permetterà al metodo fenomenologico d'acquisire in assenza della vita, una conoscenza positiva di essa nonostante la sua invisibilità, consiste proprio nella sostituzione dell'eidetismo alle cogitationes particolari" (pp.84-87). Questa critica di Henry manifesta la sua parziale assunzione della metodologia fenomenologica dal momento che considera la fenomenologia husserliana come mera scienza eidetica, come il Sartre della *Trascendenza dell'ego*, mentre il discorso husserliano dalle *Meditazioni cartesiane* alla *Crisi delle scienze europee* e la fenomenologia trascendentale procede ben oltre. Difatti per quanto concerne il primo punto della critica di Henry ad Husserl crediamo risenta di una insufficiente considerazione del complesso rapporto tra io trascendentale ed io empirico attinente appunto alla relazione tra filosofia trascendentale/fenomenologica, come orizzonte epistemico assolutamente fondante, e psicologia fenomenologica come specifica regione dell'essente: permettendomi di rinviare ad alcuni nostri scritti il già citato *Riflessioni critiche sul trascendentalismo husserliano e il saggio Fenomenologia e psicologia. L'inconscio e l'altro. Sviluppi teorici.* ( *Atque* n.6 nov.1992 pp. 81-105) abbiamo mostrato il complesso rapporto tra io trascendentale ed io empirico

che è di identità ontologica e di differenza puramente fenomenologica. Ciò appunto è l'antitesi di un deprezzamento della vita singola, dal momento che è proprio questa vita singola hic et nunc praesens trascendentalmente purificata a costituire la fondazione epistemica assolutamente apodittica del reale: com'è noto Husserl stesso sottolinea che l'io trascendentale di Fichte non è nulla di differente dall'uomo Fichte e la stessa intersoggettività trascendentale non è altro che la Gemeinschaft di tutti i co-soggetti individuali intenzionalmente co-fungenti. Potremo inoltre ricordare la pregnanza teoretica della tematica della incarnazione in Husserl che nel par.14 di Esperienza e giudizio pone la fondazione della logica formale nella esperienza antepredicativa degli "ultimi substrati pre-dati che ci affettano" che sono appunto costituiti dai Leiber come oggetti individuali i quali non escono dunque dall'orizzonte epistemico di senso assolutamente fondante: il piano della fenomenologia della corporeità è al contrario fondativo a differenza dell'estetica trascendentale kantiana che presuppone tali corpi come ovvietà inquestionabili. Parlare di gnoseologismo nell'ultimo Husserl della Krisis è senza dubbio discutibile dal momento che è proprio la tematica fenomenologica della Lebenswelt come dimensione precategoriale la fondazione ultimativa quale *welterfahrendes Leben* (vita-esperiente-il-mondo) di valenza trascendentale/intenzionale. Husserl non deprezza la dimensione prescientifica della vita semplicemente nega che ad essa sia estranea la dimensione del logos immanente precategoriale come mostra il duplice fungere della ragione. Il viraggio tematico di Husserl di cui parla Henry scaturisce specificatamente dalla angolazione ermeneutica della ottica teoretica di Henry stesso dal momento che è certamente vero che non c'è in Husserl una enucleazione della vita nella sua essenza positiva come dimensione dell'invisibile ma, come sappiamo, la radicalizzazione critica del suo discorso non può non pervenirvi dal momento che è proprio tale 'fenomenologia dell'invisibile' la immanente condizione di possibilità dell'apertura a-priori intenzionale, dello stesso 'mondificarsi' dell'essente. L'ultimo Husserl, tuttavia, adombra tale verità quando sostiene che per la definizione dell'io puro mancano le parole, e tale ineffabilità non rimanda appunto ad una fenomenologia dell'invisibile, alla vita come dimensione invisibile ed appunto per ciò ineffabile? Il rovesciamento di Henry è in fondo la radicalizzazione critica dello stesso discorso husserliano. La seconda parte del saggio riguarda appunto la fenomenologia della carne come dimensione invisibile, intelligibile solamente partendo dall'invisibilità stessa della Vita immanente. Henry parte da una disamina critica della riduzione galileiana nel senso che Galilei effettua una analisi eidetica della corporeità decodificata nella geometrizzazione del cosmo, geometrizzazione che lo rende intelligibile nella messa fuori gioco della concretezza delle qualità sensibili quali modalità effettive della nostra vita fenomenologica. Cartesio in antitesi a Galilei opera una controriduzione nel senso che benché sia sulle orme di Galilei nella fondazione di una nuova scienza non considera illusorio quanto Galilei aveva bandito dalla conoscenza razionale del cosmo facendone apparenza illusoria soggettiva; la controriduzione cartesiana recepisce positivamente quanto la riduzione galileiana aveva escluso facendone delle cogitationes di apodittica certezza come fondazione epistemica della stessa struttura razionale del cosmo.

“Questo il significato della controriduzione operata da Descartes nel momento stesso in cui fa propria l'invenzione galileiana. Non è la verità del corpo a eliminare quella della impressione e della soggettività in generale ma, viceversa è la certezza assoluta della percezione soggettiva del corpo, in quanto cogitatio certa, a essere capace di fondare la certezza dell'universo e della sua conoscenza. Sono così poste fin d'ora le condizioni di un rovesciamento della prospettiva aperta da Galilei, che sarà quella della scienza moderna e della modernità tutta” (p.122) Henry introduce così alla critica fenomenologica husserliana della riduzione galileiana nella Krisis che come analisi eidetica della corporeità rimuove la dimensione precategoriale della Lebenswelt da un lato mettendo fuori gioco la soggettività trascendentale come fondazione epistemica della nuova scienza della struttura razionale del cosmo e dall'altro lo stesso mondo sensibile, *wirklich seiend*, che si riferisce in modo necessario a tale contenuto teorico. In tal guisa siamo rimandati dal corpo sensibile mondano sentito alla dimensione percipiente della corporeità trascendentale del Leib quale immanente condizione di possibilità della esperienza medesima definita da un complesso di poteri fondamentali costituiti dalle prestazioni trascendentali dei sensi tradizionali come struttura ek- statica del conoscere onde ciò che viene richiesto non è un'analisi eidetica del corpo materiale ma della stessa dimensione della sensibilità subiettiva. Evidentemente come sappiamo da quanto è stato approfonditamente argomentato nella prima parte dell'opera concernente il rovesciamento della fenomenologia ciò ci porta al di là dell'orizzonte ek-statico di visibilità verso il quale l'intenzionalità fenomenologica ci polarizza. Difatti l'intenzionalità fenomenologica del corpo trascendentale non è a sua volta la propria immanente condizione di possibilità ma rinvia all'autorivelazione fenomenologica dell'intenzionalità nella stessa vita immanente quale possibilità trascendentale ultimativa e fondante dello stesso Leib intenzionale. “ Il corpo trascendentale che ci apre al corpo sentito, il nostro o quello delle cose, si fonda su una corporeità molto più originaria,

trascendentale in senso ultimo, non intenzionale, non sensibile, la cui essenza è la vita. Si tratta qui una via nuova, una via reale anche se assai raramente battuta dalla filosofia, quella di intendere il corpo non più a partire dal mondo, ma dalla vita” (p.136). Evidentemente in tal guisa in una valida analisi fenomenologica l’antitesi tra “corpo-soggetto” e “corpo oggetto” deve essere ricondotta all’antitesi già vista tra l’apparire come tale e ciò che appare in tale apparire ma con la precisazione, teoreticamente pregnante, che nella struttura fenomenologica che contrappone l’apparire a ciò che in esso appare è lo stesso ed identico apparire che opera ed effettua il potere di autofenomenizzarsi. Senonché il potere originario di visibilizzazione come struttura ekstatico-intenzionale rinvia ad una corporeità originaria invisibile che trova nella vita immanente la sua condizione di possibilità. La vita genera la carne che ne costituisce la effettuazione fenomenologica, la vita rivela la carne generandola onde sussiste un nesso inscindibile tra vita e carne. Ma a questo punto si inserisce il punto più delicato del discorso di Henry: il ‘passaggio’ da una fenomenologia dell’invisibile nella sfera di immanenza alla trascendenza metafisica che la rende possibile. “Non c’è Vita senza una carne ma non c’è carne senza Vita. Solo che tale connessione originaria e tale reciprocità, l’intimità reciproca di Carne e Vita, riguardano una vita come la nostra solo perché, prima di ogni possibile mondo, essa si è stabilita nella Vita assoluta come il modo fenomenologico secondo cui tale Vita viene eternamente a sé nell’Archi-pathos della sua Archi-carne [...] non c’è vivente senza Vita ma non c’è Vita senza l’Archi-passività della sua Archi-rivelazione. Poiché tutto questo deve essere inteso dinamicamente, la possibilità a priori della Vita non è mai “pura possibilità”: da sempre la vita è venuta a sé, e l’eterna venuta a sé nell’Archi-passività in cui essa prova costantemente se stessa e gode di sé nell’amore infinito con cui si ama eternamente” (pp.140-141). Henry effettua quindi un riferimento al Prologo giovanneo incentrato sul Verbo come Vita che si fa carne quale condizione di possibilità della effettuazione fenomenologica di ogni carne finita. L’affermazione della esistenza della trascendenza assoluta non è arbitraria ed Henry ne fornisce la seguente giustificazione critica: “Iniziato dal Cristo, Giovanni dice...che Dio è vita. Ora la Vita non è un semplice concetto; essa è posta come un’esistenza assoluta per il fatto stesso che vive un solo vivente, che io vivo. Io che vivo, infatti, non mi sono da solo portato nella vita, né nel Sé che sono, nemmeno nella mia carne, essendo dato a me stesso solo in essa: di conseguenza questo vivente, questo Sé, questa carne vengono a sé solo nel processo della Vita assoluta che viene a sé nel suo Verbo, provandosi in lui che si prova in essa, nell’intimità fenomenologica reciproca che è il loro Spirito comune” (p.198). Ora ciò che può destare qualche perplessità è questo passaggio dalla fenomenologia dell’invisibile che pure avviene nell’ottica della assoluta immanenza ad una sfera metafisica dell’assoluta trascendenza. Difatti su di un piano puramente fenomenologico si può enucleare una mera ‘fatticità trascendentale’ della vita invisibile, il suo c’è di fatto, al di fuori di ogni apparire mondano, ma sempre nella sfera dell’assoluta immanenza ed è solo in base ad una inferenza metaempirica che si approda alla assoluta trascendenza che la rende possibile. In tal guisa la contingenza fenomenologica assume eo ipso sul piano della stessa immediatezza fenomenologica il significato di una contingenza metafisica come dipendenza ontologica del finito all’Ens causa sui senza quel carattere di mediazione speculativa che è ad es. presente nella tradizione epistemico-metafisica (si pensi ad es. alla metafisica tomistica). Intendiamo dire che il legame tra la contingenza fenomenologica e la contingenza metafisica come dipendenza ontologica del finito dall’ Ens causa sui non è un nesso apodittico partendo da un’ottica meramente fenomenologica (sia pure con tutte le opportune distinzioni critiche) dal momento che tale contingenza fenomenologica, sul piano dell’immediatezza, potrebbe fruire del significato di gratuità metafisica: è soltanto la confutazione teoretica di tale possibilità su base fondativo-epistemica incentrata sulla incontraddittorietà del proprio assunto che può garantirne la validità conoscitiva. Mi permetto di rinviare a questo proposito a quanto ho sostenuto nei miei scritti ‘Considerazioni teoretiche sul rapporto fenomenologia/metafisica Idee n 5/6 maggio-dicembre 1987 pp. 133-159 e Kerygma e nichilismo: una risposta a Emanuele Severino Divus Thomas 21,3, 1998 pp.178-218 l’immediatezza deve risolversi in mediazione speculativa se da un orizzonte fenomenologico di senso si vuole passare ad un orizzonte metafisico, si tratta cioè di mostrare razionalmente la necessità intrinseca di tale nesso se la propria fondazione filosofica vuole fruire di una effettiva valenza epistemica di incontraddittorietà. Se si rimane al di sotto di ciò il piano della immediatezza fenomenologica, comunque concepita, non è in grado di fruire di una valenza conoscitiva rigorosamente apodittica. Se è vero come ritiene Henry che è la vita a rendere possibile il pensiero e non viceversa, ciò su cui si può filosoficamente concordare, è altrettanto vero che è solo la ragione speculativa che può costituire in termini di ratio cognoscendi la autenticazione metafisica della vita stessa: l’immediatezza esperienziale ci fornisce una coincidenza puramente fenomenologica di verità e vita che solo la ragione teoretica può fare assurgere a valenza metafisica, in quanto tale ragione è la stessa anima di verità sedimentata in nuce in tale esperienza fenomenologica e che si tratta di esplicitare categorialmente. La



metafisica 'riflessa' è l'esplicitazione concettuale del potenziale metafisico implicito nella stessa esperienza fenomenologica, è la presa di coscienza, a livello speculativo, del valore metafisico della stessa vita ed esperienza: non metafisica come contemplazione teoretica sulla vita ma metafisica della vita stessa che scaturisce al suo interno, come suo nucleo costitutivo. Come si può osservare la nostra posizione filosoficamente è di 'discordia concorde' nei riguardi dell'Henry differenziandosene solo per l'importanza da attribuirsi 'hegelianamente' alla mediazione speculativa di contro alla mera immediatezza che deve costitutivamente risolversi nella mediazione perché una metafisica come episteme sia realmente possibile. Ma torniamo ora dopo questa discussione critica al testo stesso dell'Henry. Henry sostiene che per trascendenza, in senso cristiano, deve intendersi l'immanenza della vita in qualsiasi vivente non quindi come un Dio 'demiurgo' metafisicamente giustapposto alla totalità dell'ens creatum. Henry si sofferma poi sul conflitto tra la concezione ellenica del corpo e quella cristiana. I Padri della Chiesa - Henry prende in particolare considerazione Ireneo e Tertulliano - in antitesi alla Gnosi ellenica sostengono che se la genesi e l'essenza della carne del Cristo non sono identiche a quelle della nostra carne allora Cristo non ha realmente assunto la precarietà della condizione umana ed è vanificato tutto il processo di umanizzazione del divino come di divinizzazione dell'umano. Per i Padri della Chiesa - e in ciò sta il carattere veramente decisivo della loro svolta - la carne si distingue nettamente nel senso visto dalla dimensione oggettiva del corpo come manifestazione del mondo. "A una tale concezione del corpo oggettivo, la cui realtà è la materia del mondo si giustappone senza transizione filosofica, senza giustificazione concettuale, il presupposto di una carne radicalmente diversa, di altro ordine: una carne sofferente che trae la realtà della sua sofferenza dalla fenomenizzazione patica della vita. È dalla realtà di una carne definita dalla sua sofferenza che l'Incarnazione del Cristo, e in modo esemplare, la sua passione ricevono ora la loro realtà e verità" (p.151). La vita è la immanente condizione di possibilità della carne e la carne ne costituisce l'effettuazione fenomenologica e come indica il Prologo giovanneo tutto ciò presuppone l'Archi-intelligibilità cioè un tipo di rivelazione eterogeneo rispetto all'orizzonte visibile e mondano di senso, tipo di rivelazione costituito da dimensioni invisibili. Infatti, nella Vita consiste l'Archi-intelligibilità, nel Verbo di Vita si attua la dimensione di Archi-intelligibilità della Vita, ed infine nella carne il Verbo di Vita si rende identico ad ogni vivente come noi uomini siamo. "Che la Vita sia presente in ogni carne come ciò che rivela quest'ultima a sé stessa, facendo di essa una carne e dandole la Vita, è quanto attesta, in ogni carne, la Vita stessa nell'autoattestazione radicale della propria autorivelazione assoluta. Questo il contenuto dello straordinario cogito della carne proprio del cristianesimo, che Ireneo formula in una proposizione molto densa: "che la carne sia capace di ricevere la vita, ciò è provato dalla stessa vita di cui essa [la carne] vive già ora" (p.157). Successivamente Henry effettua una analitica fenomenologica/esistenziale dell'ich kann (io posso) come immanente condizione di possibilità del poter-toccare e di ogni potere riferito al corpo. È la carne la condizione di possibilità del corpo 'cosale' mondano. Il muoversi dell'ich kann è l'automovimento della vita nella sua automanifestazione carnale. L'esteriorità di ogni corpo 'cosale' mio o di altri è costituito dal continuum resistente che si oppone al mio ich kann, al complesso dei poteri immanenti della mia corporeità invisibile, tale 'oggettività' trova dunque la propria costituzione nello stesso ich kann come automovimento immanente nella Lebenswelt. Lo stesso solipsismo è superato nella ottica di una fenomenologia della carne: il Leib dell'altro si oppone al carattere inerte del cosmo materiale in quanto originariamente percepito come abitato da una carne e come corpo intenzionale identico al mio. La dimensione della carne non può tuttavia non oggettivarsi. Importante è quindi la precisazione "svuotarsi della propria sostanza nell'esteriorità di un "fuori" è proprio di ogni carne. Al pari del mio, il corpo oggettivo altrui è l'irrealizzazione di una carne nell'apparire del mondo e a causa sua" (p.177). In conclusione "la relazione interna pratica della mia carne col suo corpo proprio cosale definisce la sua relazione con ogni possibile corpo cosale, con un qualunque corpo dell'universo nonché con il corpo cosale di altri" (p.184). Attività e passività costituiscono principii fenomenologici in opposizione tra loro ma come modalità dello stesso statuto fenomenologico della carne. Esaminiamo alla fine la parte conclusiva concernente la fenomenologia dell'Incarnazione riguardante la salvezza in senso cristiano. L'analisi di Henry si articola in tre parti teoreticamente pregnanti riguardanti la possibilità originaria della dimensione peccaminosa, l'essenza di Cristo concepito come Incarnazione del Logos eterno ed infine la salvezza in senso specificatamente cristiano. Nel considerare il problema dell'ich kann in una fenomenologia dell'Incarnazione Henry evidenzia come il potere della nostra corporeità sia dato solamente nell'autodonazione della Vita assoluta, come abbiamo visto, onde ogni potere si innesta sulla base di un non-potere assoluto, di una radicale impotenza. Ogni potere nei riguardi del potere assoluto è impotente come pure non è libero di affrancarsi da sé così "tale doppia impossibilità ha di straordinario il fatto che è essa a conferire a ogni potere ciò che ne fa un potere"(p.204). Di questo rapporto tra l'impotenza e la potenza Paolo ne fornisce - com'è noto - una lettura

morale nel senso che proprio nella precarietà, nella debolezza costitutiva che si manifesta nella colpa il peccatore si rende cosciente dell'impossibilità di salvarsi con le proprie forze e che la salvezza può venire soltanto come dono della gratuità trascendente della grazia divina. Ogni vita finita in quanto finita sussiste soltanto nell'autodonazione della vita assoluta, infinita ed è in rapporto a questa un Sé vivente, una dimensione personale in un rapporto assoluto con l'Assoluto. "Essere un Sé infatti non è altro che l'essere dato a sé senza che tale autodonazione sia opera propria. In quanto l'autodonazione della vita assoluta in cui è dato a sé si attua effettivamente in lui, ogni Sé si trova ad essere al tempo stesso a essere un sé reale" (p.210). Ora la libertà è appunto la consapevolezza del Sé di attivare i poteri che ineriscono alla propria corporeità originaria. Dalla libertà si passa ad esaminare il sentimento dell'angoscia con frequenti richiami, ovviamente, al pensiero kierkegaardiano. Tale dimensione di libertà che si rivela nell'angoscia è appunto possibilità trascendentale o possibilità originaria di possibilità. L'ich kann si radica in una dimensione corporea che, come sappiamo, è Leib e Koerper al tempo stesso ed il nostro corpo oggettivo è determinato da ciò che Henry definisce la sensualità originaria che costituisce la nostra carne originaria come corporeità incarnata. In tal modo si passa all'analisi fenomenologica della relazione erotica che ci pone di fronte alle due carni trascendentali che si rapportano reciprocamente essendo la possibilità di essere toccati una possibilità trascendentale allo stesso titolo della possibilità di toccare, anche se la differenza tra le due carni trascendentali è che l'una prende la forma dell'attività e l'altra quella della passività ci troviamo di fronte a modalità fenomenologiche della stessa capacità di potere, come potere originario onde i ruoli sono intercambiabili. "Nella relazione erotica ci sono due Sé trascendentali in comunicazione tra loro. A motivo dell'appartenenza di ognuno alla vita, dell'immanenza di questa in ognuno, si pone il problema se, in tale comunicazione, ogni Sé raggiunga l'altro nella sua stessa vita, se la tocchi là ove questa tocca sé stessa (p.240). Ora Henry definisce notte degli amanti la dimensione di radicale immanenza della vita nelle carni trascendentali, nella relazione erotica, e sostiene che appunto nella notte degli amanti si ha uno scacco del desiderio nel cogliere il piacere dell'alterità in quanto alterità là ove il piacere coglie sé stesso. La relazione erotica nel manifestarsi del mondo attua una ripetizione del fallimento. Henry compie a questo proposito un'analisi magistrale che conviene riportare per esteso: "L'interno inafferrabile del corpo cosale dell'altro è il suo "fuori" a mostrarmelo; è con esso che ho a che fare, sia che si tratti dell'esperienza ordinaria o del mutamento radicale che questa subisce quando il corpo sensibile diviene un corpo erotico e sensuale - corpo suscettibile di sentire ed essere toccato - , quando insieme a esso, il mondo intero ha assunto il volto dell'angoscia. Compagna del desiderio, quest'ultima ora non si nutre più della sola capacità vertiginosa di potere: ma procede da questo corpo che si esibisce nell'universo sensibile. E' così che alla prima fonte dell'angoscia si unisce la seconda, quella suscitata non da un corpo cosale qualsiasi ma da un corpo-in- sintesi-con-l'anima nello spirito. Il che, come sappiamo, non vuol dire altro che un tal corpo è un corpo abitato da una carne, da un "io posso", e dalla sua libertà, un corpo abitato dall'angoscia. L'angoscia di poter essere toccato, di poter lasciarsi toccare, di poter provare una serie di tentazioni potenzialmente soggette e al potere e al volere di un altro. Il raddoppiamento dell'angoscia allora non significa solo che all'angoscia di fronte alla propria libertà si unisca per lo spirito quella di essere anche un corpo presente nel mondo, con le sue determinazioni e configurazioni sessuali oggettive. Il raddoppiamento vuol dire che una tale angoscia, raddoppiata in ognuno, raddoppia per essere quella dell'altro, di ciascuno dei due amanti o di quelli che cadranno nella tentazione di divenirlo. Per ognuno infatti si spalanca la possibilità di toccare l'altro nel punto più "sensibile" del suo corpo, là ove la sessualità è condotta al suo punto estremo, là, ossia nel corpo proprio cosale quale si mostra nel mondo. Tale possibilità è certo anche quella di "essere toccato" allo stesso modo: là, nell'esser-là di questo corpo" (pp.247-248). Lo scacco del desiderio nella notte degli amanti l'impossibilità intrinseca di cogliere la vita dell'alter-ego in sé e per sé determina la progettazione di coglierla nella fatticità empirica del suo corpo 'cosale' oggettivo quale si manifesta nell'apparire mondano. Nel tempo del nichilismo si ha la riduzione della relazione erotica alla dimensione della sessualità oggettiva, la vita trascendentale soggettiva viene depotenziata o occultata e questo riguarda non soltanto la sfera erotica ma tutto quanto scaturisce dalla stessa vita trascendentale - religione, etica, estetica - : il tempo del nichilismo si ha quando entra in gioco un presupposto generale del sapere mondano che considera come reale soltanto l'esserci della oggettività e il sapere che ne deriva. Successivamente Henry passa a sottolineare la passività che caratterizza l'ich kann, passività nei riguardi di se stesso che viene a se medesimo solo per l'autodonazione della vita, passività per la specificità di tale potere affetto da una contingenza di fondo nel senso che ognuno dei nostri poteri nella sua operazione particolare comporta una forma di passività provata in modo concreto. L'analisi fenomenologica di tale passività nei suoi gradi rimanda Henry alla Genesi e al Prologo giovanneo che costituisce la rivelazione di quella dimensione di verità essenziale che rimane latente nella Genesi. Henry rileva che Genesi costituisce una esposizione critica di una visione trascendentale della realtà umana ovvero

la condizione di possibilità a priori dell'esistenza della realtà umana e non dell'uomo in senso empirico-fattuale. "Adamo è il primo uomo nel senso eminente che è l'archetipo di ogni uomo possibile, l'essenza dell'umano che si ritroverà inevitabilmente in ogni uomo reale" (p.262). Considerando la Bibbia sotto il profilo trascendentale si vede ciò che contrappone due tipi di problematiche una riguarda la natura dell'uomo riferita al mondo mentre l'altra riferisce tale essenza a Dio come vita assoluta, infinita. Nei riguardi del mondo abbiamo poi una duplice passività: passività nei riguardi del mondo in quanto tale come orizzonte di senso ekstatico nella sua visibilità ed esteriorità, dall'altro nei riguardi del concreto contenuto ontico in cui tale apparire si squaderna. Il carattere passivo di questi due tipi di rapporto sta nella sensibilità. Ma l'uomo in quanto immagine e somiglianza di Dio non appartiene al mondo, è un'immagine invisibile, un Sé trascendentale vivente non visibile proprio come Dio che in quanto Vita è invisibile. E' proprio il Prologo giovanneo che ci permette di intendere il carattere unitario della impostazione trascendentale delle Sacre Scritture. "Tale unità emerge chiaramente allorché l'idea di creazione cede il passo a quella di generazione. L'uomo può essere inteso solo a partire dall'idea di generazione. La generazione dell'uomo nel Verbo...ripete la generazione del Verbo in Dio come sua autorivelazione. E' il concetto di generazione a dare un senso esaustivo e adeguato alla creazione, è il Prologo di Giovanni che ci permette di intendere la Genesi. Con la sostituzione del concetto di generazione a quello di creazione, la nozione di passività è anch'essa rovesciata. Non è più la passività dell'uomo nei confronti del mondo ma una passività del tutto diversa, la passività radicale della sua vita nei confronti della Vita" (pp.264-265). In tal guisa Henry rileva che il maggiore rilievo a cui perviene la fenomenologia della Vita è il carattere radicalmente eterogeneo della passività radicale o Affettività trascendentale nei riguardi della sensibilità nei cui confronti ha un carattere fondativo immanente. La dimensione del Peccato ci ha alienato dalla nostra natura originaria come rapporto con l'Assoluto: "Incarnandosi il Verbo ha preso quindi su di sé il peccato e la morte inscritti nella nostra carne finita, li ha distrutti morendo egli stesso sulla Croce. A essere restaurata è pertanto la condizione originale dell'uomo, la sua nascita trascendentale nella Vita divina fuori dalla quale nessuna vita viene alla vita" (p.270). La nostra carne finita è dunque il luogo fenomenologico al tempo stesso del peccato e della salvezza. La fenomenologia dell'Incarnazione ci rende consapevoli della analogia di struttura tra il rapporto fenomenologico di reciproca intimità da un lato tra la Vita assoluta e il suo manifestarsi nel Verbo e dall'altro del rapporto di reciproca intimità fenomenologica tra il Verbo e tutti i viventi nell'unità del corpo mistico di Cristo. In ultima analisi: "Ciò che diceva l'Incarnazione del Verbo nella condizione di uomo era dunque, in ultimo la generazione trascendentale di ogni Sé carnale vivente, nel Verbo, la verità trascendentale dell'uomo" (p.298).

*Umberto Sencini*