I Castelli di Yale online. RIVISTA DI FILOSOFIA
Vol. XIV, n. 1, 2026, pp. 157-180 – ISSN 2282-5460

Sensibilità e critica della religione
Michel Henry, Feuerbach e il problema del materialismo

Roberto Formisano

Abstract. *Although the philosophies of Michel Henry and Feuerbach share the same need to rethink the legacy of Hegelianism and to reverse its idealism, their results are radically opposite. However, the reference to their respective historical contexts is insufficient to explain the divergence between these two ways of understanding materialism, its concept, and its task. While not ignoring contextual differences, the paper aims to clarify the main theoretical reasons for this discrepancy. Thus, the paper will first reconstruct the eminently phenomenological meaning that Henry attributes to Hegel's idealism. On this basis, the key elements of Henry's critique of Feuerbach's so-called "anti-idealism" will be discussed. The paper will therefore focus on the different conceptions, in Henry and Feuerbach, of the essence of sensibility, on which the divergent interpretations of religion depend. On the one hand, the discussion of the aporias in the Feuerbachian conception of sensibility will allow us to understand the general meaning of Henry's rehabilitation of religion. On the other hand, the opposition to Feuerbach will make it possible to highlight some critical points regarding Henry's "philosophy of Christianity".*

Keywords. Michel Henry, Ludwig Feuerbach, Materialism, Material Phenomenology, Critique of Religion.

Roberto Formisano è professore associato di Filosofia morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Ferrara. Specialista di fenomenologia e del pensiero di M. Henry, è stato Marie-Curie Fellow (2013-15) presso l'Académie Universitaire Louvain, e USIAS Fellow 2019-20 presso l'Istituto di Studi Avanzati dell'Université de Strasbourg. È Adjunct Professor presso la School of Religious Studies, McGill University. Collabora con diversi gruppi di ricerca internazionali e ha svolto incarichi di insegnamento e ricerca in Italia e all'estero (Belgio, Francia, Canada, Brasile). I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla fenomenologia, aprendosi a temi di ontologia, ermeneutica, filosofia morale, della religione e della sto-ria, nonché sulle questioni etiche legate ai recenti sviluppi delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. **EMAIL:** roberto.formisano@unife.it

1. Introduzione

Le filosofie di Michel Henry e di Feuerbach affondano entrambe le proprie radici nella comune esigenza di "liberarsi" – e di liberare, parimenti, la filosofia del loro tempo – dall'eredità ingombrante e dall'egemonia di Hegel.[1] È nel segno di questo "esodo"

[1] In Feuerbach, esposizioni varie di questa esigenza si trovano in diverse opere che coprono l'evoluzione del suo pensiero. Nell'economia del presente contributo, i riferimenti essenziali si limiteranno a Feuerbach (1997). Sul vastissimo tema dell'anti-hegelismo di Feuerbach, ci si limiterà qui a segnalare, oltre alla ricostruzione offerta in Tomasoni (1982), in particolare Cesa (1963), Rambaldi (1966), Pareyson (1985,41-78); nonché Perone (1972), che ha il merito di ampliare i riferimenti per la comprensione del pensiero feuerbachiano (al di là della collocazione usuale di Feuerbach tra Hegel e Marx), ricostruendone l'origine in Schleiermacher e nella teologia contemporanea al giovane Feuerbach, e Perone (1991). – Diversamente, nel caso di Michel Henry, la critica nei confronti di Hegel trova la sua piena esposizione nella sostanziosa appendice a *L'essence*

dall'hegelismo che le rispettive interpretazioni del materialismo trovano la loro motivazione teorica essenziale, attorno a cui si determina poi la costruzione dei rispettivi e distinti edifici concettuali. E tuttavia, proprio lì dove è il punto di massima vicinanza, risiede altresì la ragione profonda della loro dissimmetria (che nel caso di Henry si traduce, peraltro, come si mostrerà, in disaccordo ed esplicita opposizione).

Nelle due filosofie, pervase da una profonda e orgogliosa ispirazione antidealistica, la reazione all'hegelismo si concretizza, in effetti, declinandosi in due soluzioni, due interpretazioni del materialismo, assolutamente incompatibili e irriducibili l'una all'altra: laddove la filosofia feuerbachiana volge verso una soluzione umanistico-ateistica, la fenomenologia di Michel Henry procede nella direzione di un abbandono dell'umanismo,[2] in vista di una nuova fondazione del religioso. Qui risiede, a nostro avviso, un elemento di interesse che l'ovvia considerazione dell'appartenenza dei due filosofi a due epoche differenti[3] rischierebbe di lasciare purtroppo in ombra, vale a dire la *significatività* della divergenza tra due possibili interpretazioni del materialismo, frutto di una precisa operazione concettuale rispondente ad obiettivo medesimo e cruciale: la riconduzione della filosofia "alle cose stesse", al concreto dell'esistenza individuato nel suo sostrato eminentemente *sensibile*.

È noto che, in Feuerbach, questa riconduzione della filosofia al concreto si determina innanzitutto in virtù del rovesciamento che egli opera rispetto alla "teologia" hegeliana. Feuerbach si scaglia contro la sostanziale "ambiguità" dei superamenti dialettici della filosofia hegeliana le quali rendono possibili interpretazioni doppie del principio fonda-

de la manifestation (Henry 2018, 699-746). Riferimenti critici all'hegelismo compaiono diffusamente anche nel saggio successivo dedicato a Marx (cfr., in particolare: Henry 2010). Tra gli studi critici dedicati alla lettura henryana di Hegel, si vedano, in particolare, gli autorevoli lavori di Samonà (2018) e Vieillard-Baron (2014), nonché l'omonimo studio di G. Jean e J. Hernandez-Dispaux (2015).

[2] In accordo con l'indicazione della *Lettera sull'umanismo* (Heidegger 1987), Henry procede tuttavia oltre il progetto heideggeriano di riqualificazione dell'umano alla luce del *Dasein*. Prospettando la necessità di un superamento delle ambiguità strutturali insite nella costituzione ontico-ontologica del *Dasein*, la fenomenologia di Henry punta ad una riqualificazione del senso d'essere dell'umano a partire dalla costituzione puramente *affettiva* dell'essere dell'ego, ovvero in virtù della sua condizione di *vivente*. Sulle ambiguità del *Dasein* heideggeriano, cfr. Henry (2018, 123-131).

[3] Come ricorda giustamente Löwith (2000, 108-133), la filosofia di Feuerbach si sviluppa nell'orizzonte del dibattito tra "vecchi" e "giovani" hegeliani. Di tutt'altro significato è l'hegelismo con il quale Henry si confronta sin dagli studi preparatori a *L'essence de la manifestation* (1963), la cui gestazione ha ufficialmente inizio a partire dal 1949. Negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, lo Hegel di cui si discute in Francia non è più lo Hegel "sistematico", ossia lo Hegel della "conciliazione", ma un Hegel nuovo, letto a partire dalla riscoperta degli scritti giovanili, dove prevale una sensibilità per l'aspetto tragico dell'esistenza (per una ricostruzione, cfr. Bonchino, 2003). Sensibilità che Jean Wahl – uno dei direttori di ricerca di Michel Henry, insieme con Martial Gueroult (prima) e Jean Hyppolite (poi) – collocò alla base della dialettica hegeliana, segnando così il destino della successiva ricezione di Hegel in Francia (cfr. Wahl, 1994). Ma gli anni della *Hegel-Renaissance* in Francia sono anche gli anni della prima ricezione di Husserl e Heidegger, e della riscoperta di Kierkegaard, nonché degli scritti giovanili di Marx, da cui, negli anni Quaranta e Cinquanta, attingono poi anche i dibattiti legati alle "filosofie dell'esistenza" (su cui spiccherà quella di Sartre). L'hegelismo dominante è quello ispirato dalle letture esistenzialistiche della *Fenomenologia dello spirito*, e in particolare dalle intuizioni creative di Alexandre Kojève: un hegelismo antropologizzante, ateo, esaltatore del lavoro del negativo. Sulla "situazione" dell'hegelismo in Francia negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, sul suo influsso e sulle sue eredità nel pensiero francese contemporaneo, oltre all'ormai classico studio di Canguilhem (1948), cfr. anche Salvadori (1974), Descombes (1979), Jarczyk e Labarrière (1996).

mentale del pensiero hegeliano per cui il reale è insieme razionale, e consente ad ogni passo la riattivazione di un'interpretazione teistica della filosofia dello spirito.[4] La reazione di Feuerbach alla "teologia" hegeliana si assegna pertanto come obiettivo di rompere ogni equivocità nel movimento dialettico del reale, e di restituire finalmente – come è *necessario* nel suo movimento fenomenologico – all'uomo ciò di cui è stato privato: la sua stessa essenza, in quanto oggettivata.

Tuttavia, se l'emancipazione dell'uomo è lo scopo del materialismo, la critica della religione ne è lo strumento eminente, il suo modo di realizzazione. L'ateismo è ciò in cui l'umanismo di Feuerbach trova la sua forma adeguata, di cui il materialismo rappresenta il compimento concettuale. Sennonché, proprio questa equazione tra anti-idealismo e ateismo è quanto si trova messa in questione nell'elaborazione di quel "materialismo fenomenologico" a cui Henry darà poi il nome, negli anni Novanta,[5] di "fenomenologia materiale".

Già in *L'essence de la manifestation*, e in sostanziale accordo con il suo maestro (Hyppolite 1955), ogni interpretazione "antropologizzante" della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel[6] è considerata parziale da Henry (2018, 708). Per questo motivo, egli rivendica, proprio a partire dal *rovesciamento dell'impostazione idealistica* del problema dell'essenza, e dalla sua *riconduzione alla pura materia*, la possibilità di una sostanziale rivalutazione del fenomeno religioso. Ora, come si cercherà di mostrare, proprio il confronto con Feuerbach rende meglio intelligibile questo passaggio, la cui posta in gioco si riassume nella domanda: che cos'è "materia"?

Sia Feuerbach sia Henry muovono infatti da un comune assunto di partenza: "materiale" è l'elemento irriducibile all'idealità costitutiva del puro pensiero. È il sensibile colto nella sua *costitutiva eterogeneità* rispetto alla fenomenicità della coscienza intesa come rappresentazione. Materiale è l'elemento eterogeneo, puramente sensibile, che è all'origine della rappresentazione. Origine che, però, appunto in quanto fondamento eterogeneo rispetto al fondato, permane al di qua del gioco dialettico delle rappresentazioni, e da queste è offuscato, lasciato sullo sfondo e, infine, rimosso.

Una volta posta tuttavia la questione dell'origine non rappresentazionale della rappresentazione – e posta quindi la condizione ultima di possibilità del pensiero fuori dal pensiero stesso, nella eterogenea datità del materiale sensibile – il problema teorico centrale del materialismo, nelle due versioni di questa filosofia, diviene il seguente: in che modo è ancora possibile validare la tesi dell'unità di ragione e realtà (questa unità

[4] Dal punto di vista della filosofia della religione, un esempio di questa ambiguità è plasticamente rappresentato dalla disputa che, accesissima, investì la "destra" e la "sinistra" hegeliana, se l'Assoluto abbia la sua esistenza reale in Dio divenuto uomo, oppure esclusivamente nell'umanità. – Per una disamina di questo dibattito, oltre al già Löwith (2000), si veda anche Löwith (1962), Rambaldi (1966), Rossi (1966), Cesa (1972).

[5] Quando cioè il confronto con Hegel apparirà ormai non più cogente per il mutato clima culturale francese, e in particolare quello filosofico di ispirazione fenomenologica, ormai orientato, grazie all'opera degli Archivi Husserl di Parigi ed alla pubblicazione delle edizioni critiche delle opere dei padri della fenomenologia contemporanea, verso un'appropriazione più rigorosa e, se non proprio ortodossa, in ogni caso meno incline a suggestioni esteriori, delle eredità di Husserl e Heidegger. Non a caso, è in questo contesto che si situa il dibattito aperto da Janicaud (1990) circa la «svolta teologica della fenomenologia francese». Per una prima ricostruzione generale del dibattito ingenerato dagli scritti di Janicaud, cfr. Benoist (2001), oltre a Haar (1999) e Greisch (2000), nonché Canullo (2004). Per un più ampio panorama sulla fenomenologia in Francia, oltre al già classico studio di Waldenfes (1987), cfr. anche Gondek e Tengelyi (2011).

[6] Si noti che, a questo livello, il bersaglio critico di Henry non è solo Feuerbach, ma anche e soprattutto Kojève, fautore di un esistenzialismo "ateo".

che, "liberata" dai presupposti dell'hegelismo è tuttavia necessario mantenere per corrispondere all'esigenza della filosofia, e della fenomenologia in particolar modo, di provvedere alla propria *fondazione*), tenuto conto che tale unità non è più riconducibile ad alcuna forma di coscienza, ma soltanto all'opera che, *indipendentemente dalla coscienza*, la realtà compie "da sé", nella materialità del suo essere?

Se è vero che la filosofia di Feuerbach non ha esercitato alcun influsso diretto sulla fenomenologia materiale di Michel Henry, è da rilevare tuttavia il fatto che quest'ultimo sia stato tutt'altro che insensibile alle risposte che il materialismo feuerbachiano offre a questo problema, e alle loro conseguenze. In un articolo intitolato *La critique de la religion et le concept de genre dans L'Essence du christianisme*, pubblicato nel 1972, Henry prende esplicitamente in esame l'ontologia feuerbachiana della sensibilità. Queste analisi saranno poi riprese e ulteriormente sviluppate nell'opera in due volumi che Henry dedicherà a Marx, pubblicata nel 1976. In effetti, è possibile affermare (cfr. Canullo 2017, 177-179) che l'attenzione che Henry riserva a Feuerbach si inscriva in realtà nel quadro più generale della sua interpretazione antimarxista[7] di Marx, e che tale attenzione ne sia in qualche modo condizionata.

L'analisi henryana di Feuerbach, già nel testo del 1972, e a maggior ragione nel testo del 1976, si inserisce nel solco della critica di Marx alla concezione feuerbachiana dell'uomo come "essere generico". Secondo Marx, il limite della critica feuerbachiana della religione consiste nel fatto che essa non è in grado di portare a compimento alcuna emancipazione reale dell'uomo. Ciò che la critica produce è soltanto una forma nuova di coscienza; il superamento dell'alienazione religiosa, realizzandosi unicamente *nella* critica, determina un superamento semplicemente pensato, operato nell'orizzonte della rappresentazione, ma per niente ancora *reale*. Ad esser insomma prodotto dalla critica è soltanto *uno sguardo nuovo* dell'uomo nei confronti di sé e della sua essenza. Uno sguardo che si riflette, sì, in maniera "nuova" sul mondo in cui l'uomo opera e sulla realtà, ma che non comporta alcuna *reale trasformazione* nel mondo. La "trasformazione" operata dalla critica della religione non tocca altro che "lo sguardo" della coscienza, vale a dire la visione, il concreto modo della coscienza di relazionarsi con la realtà ed il suo senso. E tuttavia, non incide direttamente sul reale. In ciò risiede il limite di fondo del materialismo "intuitivo" di Feuerbach che, per questo motivo, necessita di una radicalizzazione ulteriore, in vista dell'elaborazione di una forma nuova di materialismo.

Queste le indicazioni di Marx, che Henry non ignora affatto, ed anzi riprende e segue nella sostanza, lasciandole operare nel suo testo. Ma la conclusione a cui Henry perviene – pur seguendo la strada tracciata da Marx – conduce tuttavia in una direzione alternativa anche al materialismo storico.[8]

[7] Tra le molte pubblicazioni dedicate a quest'aspetto dell'interpretazione henryana di Marx, la più equilibrata, per quanto non meno critica, rimane quella di Ricœur (1992); si veda però anche Haber (2013, 75-104). Sulla ricezione del *Marx* di Michel Henry, cfr. Jean (2010).

[8] Su questo punto specifico si regge peraltro il frontale attacco che Henry (1969, 241-242) rivolge senza mezzi termini nei confronti del marxismo, e in particolar modo nei riguardi del progetto althousseriano di "liberazione" e recupero del "fondo scientifico" del pensiero di Marx. Se per Althusser il superamento del materialismo "intuitivo" e "umanista" di Feuerbach deve tradursi nella fondazione di un materialismo storico, per Henry (2010, 71-72) il materialismo storico consiste essenzialmente in un equivoco, se non proprio in un fraintendimento totale proprio della critica di Marx a Feuerbach. – Nel corso del presente contributo mostreremo in che senso, secondo Henry, il materialismo storico costituisca la replica delle ambiguità della *Gattungswesen* feuerbachiana, trasposte però dal piano della religione a quello delle relazioni sociali e della storia. Resta il fatto che, dal punto di vista di Henry, l'aspetto veramente decisivo della critica a Feuerbach consiste nella scoperta della irriducibilità dell'uomo, in quanto essere sensibile individuale, ad al-

Al fine di chiarire i momenti chiave di questo complesso ordine di rapporti tra Henry e Feuerbach, sul cui sfondo si collocano peraltro, e in modi diversi, le filosofie di Hegel e Marx, nel presente contributo sarà innanzitutto ricostruito, a partire dalle indicazioni fornite nell'appendice a *L'essence de la manifestation*, il significato eminentemente fenomenologico che Henry attribuisce all'idealismo di Hegel, e di cui si serve conseguentemente per inquadrare il suo rovesciamento concettuale, ossia il sedicente anti-idealismo di Feuerbach. In questa ricostruzione, l'oggetto del contendere riguarda la (ri)determinazione dei rapporti di fondazione tra sensibilità (cioè, l'essenza dell'individuo) e rappresentazione (in quanto struttura fenomenologica del genere). Su questa base, saranno poi enucleati gli elementi chiave della critica henryana a Feuerbach. L'individuazione delle aporie che Henry ritiene di individuare nel materialismo feuerbachiano costituirà, infine, l'elemento di confronto a partire dal quale, dopo una breve ricostruzione delle modalità henryane di riabilitazione del fenomeno religioso, mettere a sua volta in luce alcune criticità inerenti alla proposta henryana circa lo sviluppo della sua fenomenologia materiale nei termini di una "filosofia del cristianesimo".

2. L'idealismo di Hegel in questione

Nella sua auto-interpretazione matura, la filosofia di Feuerbach si presenta programmaticamente come "anti-idealista" (cfr. Feuerbach 1984, 44). La sua postura è quella di una "filosofia della realtà", nel senso che essa trova il suo principio fondamentale nell'affermazione della irriducibile *eterogeneità* tra ciò che è reale e la coscienza di questa realtà, vale a dire l'orizzonte delle sue pure rappresentazioni e dei suoi significati. La sfera della realtà è così sottratta al pregiudizio della sua sostanziale omogeneità con la sfera della ragione. Il reale non è *tutto*, integralmente razionale, così come il razionale non enuclea nell'orizzonte delle sue possibilità di sviluppo la realtà nella sua pienezza. *Ciò che al razionale sfugge del reale è la sua essenza*. Ma con l'essenza del reale, quel che è sottratto al razionale è in realtà la *sua* stessa essenza, ciò sul fondamento della cui donazione alla ragione è dato poter dispiegare il proprio potere rischiarante. Con ciò, Feuerbach revoca in crisi il pilastro fondamentale della fenomenologia hegeliana: la tesi dell'unità dinamica, dialettica, dell'Assoluto e della sua manifestazione.

Nell'appendice di *L'essence de la manifestation*, dedicata alla *Messa in luce dell'essenza originaria della rivelazione in opposizione al concetto hegeliano di manifestazione (Erscheinung)*,[9] Henry scrive: «Il significato generale delle grandi critiche hegeliane ai concetti che implicano l'esistenza effettiva e autonoma di un'essenza […], consiste nel ricordare che è reale solo ciò che si manifesta e nell'affermare che c'è un solo modo fondamentale di manifestazione: l'oggettività» (Henry 2018, 715). E aggiunge: «Tutto ciò che è reale *deve poter* manifestarsi» (Henry 2018, 715). L'assoluto, che è il reale autentico, non è una realtà statica, inerte, ma viva e dinamica. Esso è animato da

cuna generalità astratta. Il senso radicale del materialismo si esprime allora esattamente nell'elaborazione di quella modalità di pensare «che non rechi pregiudizio all'essenza» (Henry, 2018, 56), vale a dire sia capace di salvaguardare il carattere individuale dell'essenza da ogni tentativo di riduzione che non sia una riduzione all'individualità medesima.

[9] Testo che è una vera e propria *summa* delle principali interpretazioni e appropriazioni fenomenologiche novecentesche della *Fenomenologia* di Hegel (Heidegger, Wahl, Kojève, Hyppolite, Sartre), esposta nella forma di una enucleazione dei concetti fenomenologici fondamentali dell'hegelismo. Per una ricostruzione di questo sfondo storico-teoretico caratteristico della fenomenologia francese degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, oltre ai testi già citati (cfr. *supra*, nota 3), si rinvia in particolare a Vincieri (1972).

una esigenza fondamentale: manifestarsi. In questo senso, secondo Henry, Hegel afferma che il reale è spirito:

> Hegel intende l'essenza della manifestazione in maniera tradizionale (da Descartes in poi) a partire dal fenomeno della coscienza. L'essenza della coscienza viene a sua volta interpretata da Hegel in un modo che è direttamente dettato dalla filosofia dei grandi postkantiani […]: *c'è coscienza dove c'è divisione.* (Henry 2018, 700).

Nel senso che è proprio dell'essenza della coscienza, l'assoluto deve dunque potersi *oggettivare*: farsi oggetto per uno sguardo, dispiegare l'orizzonte di un "vedere" il cui senso è il suo essere-per-una-coscienza. Ricalcando, e così facendo propria, l'interpretazione di Kojève (2010) al riguardo, Henry precisa:

> La divisione interna dell'essere è la condizione della sua promozione al rango di fenomeno. Questa divisione è l'opera della negatività. La negatività non designa un'operazione determinata, né un processo o un comportamento ontico. È un'essenza ontologica […]. Nasce contemporaneamente all'essere, ma di fronte a lui, e così lo co-nosce (*co-naît*). La negatività è la condizione della scissione ed è, quindi, ciò che fonda la possibilità della manifestazione. (Henry 2018, 703).

Negando se stesso, negando a sé la sua assolutezza, e così differenziandosi, l'assoluto dispiega nella scissione l'orizzonte temporalmente finito dell'esistenza, in cui risiede la possibilità ultima di *ogni relazione*.[10] Lo stesso assoluto, per il tramite della negatività, entra *mediatamente* in rapporto con sé nella forma della coscienza: oggettivandosi nell'orizzonte, l'assoluto pone-innanzi se stesso (*sich vor-stellt*), si rappresenta. Rappresentando se stesso, l'assoluto istituisce *in sé* l'ambito puro della manifestatività, e così vi accede. Henry chiarisce in tal modo il fatto che l'oggettivazione dell'assoluto non si riduce alla mera posizione-dinnanzi alla coscienza di un reale determinato; in un senso più profondo e radicale, la relazione all'oggetto presuppone l'apertura di un orizzonte, l'istituzione di un "fuori" (*Dehors*), alla luce del quale soltanto gli oggetti si danno alla coscienza. In questa apertura risiede, nel suo senso eminentemente ontologico, l'oggettivazione dell'assoluto. In essa, decisiva è l'opera della differenza, la quale include certamente il momento della *scissione*, ma non solo questo. L'apertura dell'essere nella forma della scissione consiste in quel *differire* il cui senso è essenzialmente *temporale*, e quindi storico. Aprendosi, la manifestatività dell'assoluto istituisce l'ambito puro dell'esistenza temporalmente finita, dà luogo a *mondi storici*, all'interno dei quali si svolge «la riflessione in se stessa mediante cui l'essere prende coscienza di sé [...] percependosi come altro» (Henry 2018, 700).

Dunque, è rappresentando se stesso nella forma dell'orizzonte che l'essere entra in rapporto con sé. Ma per entrare in questo rapporto è necessario innanzitutto che esso esca "fuori di sé". La condizione ultima della manifestatività, il cui senso è custodito nella negatività, è l'*esteriorizzazione*: per manifestarsi, l'assoluto *deve* istituire il Fuori nel quale poter dare inizio al gioco dialettico delle rappresentazioni, in cui e per mezzo esso si dà. L'infinito deve potersi "gettare" nella storia, particolarizzarsi, determinarsi, acquistare una forma finita. *Alienandosi*, l'essenza si rende così visibile: essa diviene oggetto per una visione, oggetto per una coscienza. Solo in questo modo, nel modo cioè della rappresentazione, l'essenza permane presso di sé.[11] La coscienza è il reale, cioè la mani-

[10] Sul senso ontologico del negativo e della negatività, oltre a Kojève (2010), cfr. Sartre (2014).

[11] In questo senso, l'apparire dell'essenza, la sua alienazione, e i modi di comprensione che la coscienza esercita sul suo oggetto sono i due versanti di un'unica dinamica fenomenologica, un'unica esperienza che è l'esperienza della coscienza, secondo il duplice significato (soggettivo e

festazione dell'assoluto, nella sua forma alienata. Ecco in che senso e perché, secondo Henry, per Hegel *la coscienza è il predicato* posto dall'apparire del reale. L'essere della coscienza è la struttura fenomenologica della realtà, la manifestazione dell'assoluto: è l'essere del reale in quanto posto-innanzi, posto fuori di sé *in quanto* rappresentazione.

3. L'anti-idealismo di Feuerbach

Considerato alla luce delle tesi fondatrici della prospettiva fenomenologica di Michel Henry, il progetto feuerbachiano di rovesciamento dell'idealismo hegeliano non può che manifestare chiare e precise concordanze.[12] È infatti *ancora nello spazio aperto dalla negatività* che si muove la ricerca feuerbachiana della realtà come origine della rappresentazione, secondo lo schema dialettico rovesciato in finito-infinito-finito:

> L'uomo si nega, ma solo per riaffermarsi, e questo anzi in una forma esaltata; quanto più egli si abbassa ai propri occhi, tanto più s'innalza agli occhi di Dio. Ed egli si nega, perché l'uomo positivo, il *positivus* dell'umanità, è Dio. […] Perciò l'uomo deve pensare di sé nel modo più umile possibile. (Feuerbach 1997, 195)

Il presupposto hegeliano dell'esteriorizzazione è, non soltanto posto come premessa stessa del rovesciamento della teologia, ma conservato al fondo del suo esito: l'impostazione antropologica della filosofia: «L'uomo non è nulla senza oggetto. […] Tuttavia, l'oggetto […] necessariamente non è altro che l'essenza propria di questo soggetto, resa oggettiva» (Feuerbach 1997, 28).

Scopo dichiarato della filosofia di Feuerbach è la conversione di ciò che l'hegelismo pone come soggetto della manifestazione (l'essenza interpretata come Idea, *Logos*, Dio) nella forma di predicato di questa manifestazione. Parallelamente, essa aspira con ciò a ripristinare ciò che l'hegelismo ha posto come predicato (l'essere, l'uomo) nella sua dignità di soggetto. Fare dell'Idea, del *Logos*, e di Dio i predicati – e non più i soggetti – della manifestazione, cioè fare di essi i predicati dell'oggettivazione dell'essenza, significa concepirli *non più* come l'origine della donazione del senso d'essere che qualifica il reale in quanto fenomeno, bensì come ciò che, appunto in quanto fenomeno, *riceve* il senso d'essere che gli è proprio. Un senso d'essere che, in quanto prodotto *dall'uomo*, è da considerarsi come l'oggettivazione dell'essenza di quest'ultimo: rappresentazione alienata dell'essenza *umana*, la proiezione fuori di sé di quest'essenza che *così* (esteriorizzata e purificata da ogni elemento sensibile) acquista il carattere di essere "reale" in quanto dalla coscienza religiosa *percepita* come "esterna", "esteriore", "differente" rispetto alla natura finita e sofferente dell'uomo, e *perciò*, in virtù di *questa* distorsione (a cui si lega l'omissione della sua origine reale), come entità superiore, perfetta, eterna, separata.

Nella prospettiva di Feuerbach, la religione non è però solo la proiezione dell'essenza. Questa determinazione della religione coglierebbe infatti solo un versante della questione. La religione è essa stessa anche autocoscienza – indiretta, mediata –

oggettivo) del genitivo. Su questo punto, le analisi henryane si attengono sostanzialmente a quanto già indicato da Heidegger nel suo saggio *Il concetto hegeliano di esperienza* (Heidegger 1968). Una ripresa critica di queste analisi è presente in Henry (2018, 174-179).

[12] Di per sé, la tesi della matrice (ancora) hegeliana del materialismo feuerbachiano non è certo una novità. Per motivi di spazio, per una ricostruzione di questo dibattito, si rinvia alle considerazioni ancora valide di Cesa (1978).

dell'uomo.[13] L'elemento qualificante il religioso sta tutto nel *riconoscimento* di quest'essenza come "*altro*" dall'uomo, appunto come essenza *non*-umana. In questo riconoscimento, che è una negazione, e per il suo tramite, avviene l'operazione decisiva della rappresentazione religiosa che, limitando la sfera coscienza (umana) ai soli significati "puri", ovvero "purificati", che scaturiscono dall'oggettivazione della sua essenza, taglia fuori da quest'orizzonte la realtà concretamente operante al fondo di queste produzioni immaginifiche, e in questo modo occulta, trasfigurandolo, il rapporto reale, originario, immediato-mediato[14], dell'uomo con la propria essenza.[15]

Se è dunque lecito dire che la religione è la proiezione "fuori di sé" dell'essenza dell'uomo, ma senza la coscienza di questa produzione,[16] la critica della religione, considerata nel suo contro-movimento, non rappresenta allora altro che la presa di *questa* coscienza, la riappropriazione a sé, della coscienza, di questo processo produttivo a lei immanente.[17] Il risultato della critica è la formazione di una coscienza che non soltanto proietta fuori di sé la propria essenza, ma *sa* di essere lei a farlo e *sa* che questa produzione non è alcunché di arbitrario ma una necessità inscritta nella realtà umana, la quale *deve innanzitutto poter oggettivare se stessa per potersi in seguito riappropriare di sé* e realizzare in tal modo la sua essenza come manifestazione di sé. Nella prospettiva di Feuerbach, in effetti, la critica della religione non è semplicemente il rovesciamento del punto di vista religioso sul mondo, ma proprio il compimento di quel movimento che è all'origine dell'alienazione spirituale dell'uomo.

Rispetto a questo processo costitutivo dell'essere umano e al suo esito (l'*a*-teismo, come negazione della teologia), l'alienazione religiosa è infatti un momento necessario. La necessità dell'alienazione religiosa riposa su questo presupposto che Feuerbach eredita da Hegel: ciò che è reale – comunque lo si concepisca all'inizio – deve potersi manifestare, deve cioè poter entrare in rapporto a sé, sapere se stesso. Se il reale è l'uomo, allora è l'essenza dell'uomo che deve potersi mostrare. Per mostrarsi, essa deve oggettivarsi. La religione, tutt'altro che mera superstizione, rappresentazione arbitraria o falsa del divino, risponde allora a questa determinazione essenziale della realtà umana, la quale deve potersi oggettivare, porsi innanzi allo sguardo della coscienza, rendersi suscettibile di un'apprensione intenzionale, sì che la religione non è altro che la *rappresentazione* di quest'essenza, la presentificazione all'uomo della sua stessa realtà nella sua forma oggettivata. La religione è, nel suo significato antropologico, la contemplazione pura, pienamente assorbita dal suo oggetto, al punto che il soggetto del contemplare –

[13] Cfr., per esempio, Feuerbach (1997, 47): «L'uomo – questo è il segreto della religione – oggettiva a sé il proprio essere, e poi di nuovo si rende *oggetto* di questa essenza oggettivata, convertita in un soggetto; egli si pensa, è oggetto a se stesso, ma come *oggetto di un oggetto*, di un *altro* ente». Corsivi nel testo.

[14] Nel senso che, come è stato rilevato a proposito dell'*Essenza del cristianesimo*, Feuerbach «s'avvede da un lato che la presunta essenza umana non è già data a priori come infinita, ma piuttosto si pone come tale in un interminabile cammino storico e dall'altro che ogni mediazione presuppone un'immediatezza» (Tomasoni, *L'opera e il suo autore*, in Feuerbach 1997, xxiii). Sul rapporto tra mediazione e immediatezza in Feuerbach, cfr. anche Tomasoni (1982).

[15] Una simile trasfigurazione è quanto Feuerbach rileva, non soltanto nell'oggettivazione di Dio, come entità trascendente. Un compimento significativo di questo processo di estraniazione dell'uomo rispetto alla sua essenza è da Feuerbach colto nella dottrina cristiana dell'incarnazione. Cfr. Feuerbach (1997, 161): «Che Dio, essendo *in sé* nient'altro che l'essenza umana, si realizzi *come tale*, che sia oggetto alla *coscienza come uomo*, questo è lo scopo della religione. Ed è stato raggiunto dalla religione cristiana nell'incarnazione di Dio». Corsivi nel testo.

[16] «La religione è l'inconsapevole autocoscienza dell'uomo» (Feuerbach 1997, 53).

[17] Cfr. Feuerbach (1997, 38).

l'uomo – sparisce in secondo piano, lasciando il posto unicamente all'essenza ormai ridotta ad un puro oggetto, e come tale percepito come altro da sé. Viceversa, inteso come "liberazione" della rappresentazione dell'essenza dalla mistificazione e dall'occultamento caratteristici della visione religiosa della realtà, l'ateismo feuerbachiano poggia sul riconoscimento nella critica di quel consapevole, sciente, modo di vedere e di relazionarsi all'essenza, cioè quel tipo di coscienza attraverso cui l'uomo può nuovamente appropriarsi di ciò che gli appartiene in proprio, il suo essere all'origine della negatività, sì che comprendendo questa egli è posto in condizione di poter finalmente realizzare, senza più la mediazione di alcuna finzione,[18] la propria umanità.

4. Michel Henry lettore critico di Feuerbach

In un passo dell'*Essenza del cristianesimo*, Feuerbach (1997, 38) scrive: «L'opposizione fra il divino e l'umano è assolutamente illusoria […]. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana o, meglio, l'essenza dell'uomo purificata, liberata dai limiti dell'individuo». Nella rappresentazione religiosa, le qualità l'uomo riconosce a Dio non sono altro che l'oggettivazione dei suoi stessi predicati, le determinazioni che qualificano l'essere dell'uomo ma che l'uomo ha espulso fuori di sé, collocato fuori dall'ambito di realtà che riconosce come proprio, per cederli all'essere eterno e perfetto che è Dio: «Ciò che per l'uomo è Dio, è il suo spirito, la sua anima e ciò che è lo spirito dell'uomo, la sua anima, il suo cuore, è il suo Dio: Dio è l'interno dell'uomo *rivelato*, il suo sé espresso» (Feuerbach 1997, 36-37).

Fuori dalla rappresentazione religiosa, dunque, i predicati di Dio vanno intesi come i predicati stessi dell'uomo. Ma di quale uomo? Sempre in *L'essenza del cristianesimo*, Feuerbach (1997, 89) scrive: «Dio come Dio non è nient'altro che l'intelligenza separata dai limiti dell'individualità, della corporeità». L'essenza umana, nella sua realtà, secondo Feuerbach, non può essere alcunché individuale. La confusione della realtà dell'essenza con la realtà dell'individuo, di ciascuna singola anima, è piuttosto l'equivoco del cristianesimo, il cui apporto specifico nell'evoluzione spirituale dell'umanità è appunto consistito nel rappresentarsi l'essenza nella forma del Dio incarnato, il Dio-Uomo, cioè del Cristo. «Tuttavia, il Dio fattosi uomo è soltanto l'apparizione dell'uomo fattosi Dio che sta alle spalle della coscienza religiosa» (Feuerbach 1997, 61).

La rappresentazione del Cristo è, non soltanto l'immagine rovesciata dell'Individuo-Uomo elevato alla condizione divina, ma l'autocoscienza stessa della coscienza religiosa: il compimento del movimento dialettico da cui tale coscienza scaturisce. Il problema, secondo Feuerbach, è che tale compimento si consuma tuttavia ancora nello spazio mistificatorio del religioso. Pertanto, compito della filosofia è trarre questa coscienza fuori dalla sfera delle sue illusioni. Ciò che si rende necessario è un ulteriore controrovesciamento: *l'essenza dell'uomo non va ricercata nell'individualità di un Uomo-Dio*. L'unità dell'umano e del divino non risiede nella singolarità di una individualità archetipica, bensì nel suo contrario: nell'archetipo di cui l'individuo è soltanto l'immagine. Ciò che per la coscienza religiosa è enucleato nella persona del Cristo (l'unità di umano e divino), nella sua individualità, per l'antropologia atea di Feuerbach non è che *la rappresentazione astratta* di quella unità di cui l'uomo, e soltanto l'uomo, è, nel concreto del suo essere, il portatore. Dal punto di vista antropologico, dunque, è a questo essere concreto che l'attenzione della filosofia deve ricondursi: non all'individuo, che è tale *solo*

[18] «L'oggetto religioso è solo un *pretesto* della fantasia per poter esercitare *senza impedimenti* la sua signoria sull'uomo» (Feuerbach 1997, 91. Corsivi nel testo).

nella rappresentazione religiosa, ma a ciò che questa rappresentazione maschera presentandolo nella forma dell'individuo. Ora, questo essere concreto, che appunto non è l'individuo, è l'intero genere umano: è l'uomo, ma in quanto essere generico. L'essenza dell'uomo è l'essenza del genere (*Gattungswesen*), la cui universalità non deve tuttavia esser più assimilata a quella, astratta, dell'Idea, ma è da ricondursi alla natura, cioè alla sensibilità.

La riconduzione della *Gattungswesen* al livello della pura sensibilità risponde al principio centrale del materialismo di Feuerbach, per il quale – è bene ricordarlo – il sensibile designa la sola, autentica realtà: il reale da cui scaturisce, in quanto reso possibile, il gioco dialettico delle rappresentazioni e dei loro rovesciamenti; ma una realtà il cui senso d'essere permane tuttavia estraneo, in quanto irriducibile, al *logos* della rappresentazione.

In effetti, come nota Michel Henry, per Feuerbach il sensibile non si identifica affatto soltanto e immediatamente con l'oggetto dell'esperienza empirica:

> L'essere sensibile, con il quale Feuerbach definisce il reale, […] indica due cose differenti: l'essere sensibile, da una parte, come ciò che è sentito, la pietra, la luna, la macchina, di conseguenza ogni essente che appartiene alla natura, quella stessa natura […] che Feuerbach chiama anche […] la "materia"; d'altra parte, essere sensibile vuol dire essere capace di sentire, avere in sé la capacità di aprirsi all'essere esteriore, essere precisamente questa capacità di apertura, identificarsi con questa, definirsi per mezzo suo. (Henry 2018, 400).

Questi due significati del sensibile – che, calcando il linguaggio heideggeriano di *Essere e tempo*, Henry distingue come "ontico" e "ontologico" – non sono «solo diversi, ma incompatibili», soprattutto per il fatto che, preso nel suo significato ontico, «l'essere sensibile […] non sente, è insensibile». Viceversa, «sentire può farlo solo l'essere che porta in sé la sensibilità, nel senso di un potere trascendentale di apertura e rivelazione». Quindi volgendosi a Feuerbach conclude: «Feuerbach scivola dall'uno all'altro significato e li confonde» (Henry 2010, 401).

Nella lettura di Henry resta sottintesa la necessità di riportare il discorso di Feuerbach a *questa* distinzione, renderlo coerente con essa. Su questa operazione ermeneutica poggia il conseguente scoprimento di ciò che Henry indica come il «paralogismo» (Henry 2010, 401) su cui poggia l'ontologia sensibile di Feuerbach.

Per Feuerbach (1997, 53), si è infatti detto che «la religione è l'inconsapevole autocoscienza dell'uomo […]; la propria essenza gli è oggetto come un'altra essenza». Essa è la scissione da sé dell'essenza, lo *sdoppiamento* dell'essere sensibile reale (l'uomo in quanto genere) nella sua immagine rovesciata (Dio in quanto persona). Ridotta alla pura sensibilità, quest'essenza estraniata da sé non rinvia tuttavia al sensibile inteso come l'essente materiale, opaco e muto, all'empirico inteso come dato "insensibile", bensì al puro potere trascendentale di sentire. È a *questo* potere che l'uomo contrappone se stesso, la propria realtà. Di questo potere, il Dio cristiano è in definitiva l'oggettivazione: «Cristo è la confessione di sé da parte della sensibilità umana» (Feuerbach 1997, 72-73). E se è vero che «Dio soffre» e che «Dio è cuore», è perché «il segreto del Dio sofferente è […] il segreto della sensazione» (Feuerbach 1997, 75. Trad. leggermente modificata).

Dove si situerebbe, dunque, il paralogismo di Feuerbach? Dietro l'affermazione secondo cui il cristianesimo altro non sarebbe che l'oggettivazione, nella persona di Cristo, Dio-Uomo, di quell'essenza – cioè, il potere di sentire – che in definitiva qualifica l'essere della realtà umana. Se la critica della religione è il disvelamento all'uomo religioso (cristiano) dell'identità dell'essere di Dio con l'essere dell'uomo stesso, ricondotto alla sua capacità di sentire, ciò che la critica non discute minimamente, ed anzi "conserva" considerandolo di per sé evidente, è la surrettizia "applicazione" all'essenza umana di quello schema fenomenologico per cui, per manifestarsi, è necessario che il potere di sentire si

faccia in qualche modo "oggetto", realtà scissa e opposta a se medesima.[19] In breve, ciò che Henry rimprovera a Feuerbach è di aver lasciato intatto il presupposto idealistico dell'oggettivazione e di averlo reiterato in riferimento al modo di manifestazione del potere di sentire (cfr. Henry 2010, 407). In effetti, *è su questo stesso presupposto, tuttavia indiscusso e immune dalla critica, che la critica del cristianesimo avanza la sua pretesa di legittimità*.

Il paralogismo di Feuerbach non consiste dunque in altro che nell'assimilazione del potere di sentire a questo «bisogno» (Henry 2010, 407) che è quello della sua posizione-innanzi, del suo farsi oggetto-per-una-coscienza (cfr. Henry 2010, 408). Su questo bisogno di oggettivazione riposa la possibilità, per l'uomo, della sua relazione al genere, la possibilità di questa relazione che definisce la struttura fenomenologica di *ogni apparire ontologico*. «Si ha coscienza in senso stretto – scrive programmaticamente Feuerbach – solo quando un ente ha per oggetto il suo genere (*Gattung*), la sua essenzialità (*Wesenheit*)».[20] Se la relazione al genere è ciò che determina l'essere dell'uomo, si scopre ora che tale relazione accade in un senso eminente nell'apparire a sé del potere trascendentale di sentire, il quale corrisponde anch'esso alla legge fenomenologica generale dell'oggettivazione.

L'*apparirsi* del potere di sentire, il suo entrare in rapporto a sé è pertanto ciò che definisce l'essenza dell'uomo, qualificandola come relazione sensibile e cosciente che ha per oggetto il proprio genere. Ma in quanto *subordinato al logos della esteriorizzazione e dell'oggettivazione*, l'apparire del potere di sentire si rivela *anch'esso subordinato alla medesima fenomenicità della rappresentazione*.[21] Accade così che, in Feuerbach, la dimensione sensibile si scopre cadere nelle medesime difficoltà e nelle medesime aporie già rilevate a proposito della rappresentazione. In quanto essenza *oggettivata*, il genere di cui Feuerbach parla va infatti inteso nel senso di ciò che è posto nella coscienza, e in essa dispiega il suo potere. Questo è il motivo per cui la conclusione a cui Henry perviene deflagra nell'affermazione secondo cui «*la relazione al genere è l'espressione antropologica della coscienza hegeliana*» (Henry 2010, 174. In corsivo nel testo). La "relazione al genere", indicata da Feuerbach, appare insomma come una replica della hegeliana "coscienza dell'universale".[22]

Poco più avanti, Henry tuttavia precisa che, in Feuerbach, «l'universale non è solo l'oggetto» della relazione qualificante il reale come umano; l'universale è ciò che «determina e costituisce» siffatta relazione (cfr. Henry 1972, 402). La relazione al genere va fenomenologicamente intesa come il movimento di istituzione del genere: nel suo signi-

[19] In effetti, ciò che qui il pensiero di Feuerbach mostra di preservare in sé, al di là del suo tono esplicitamente critico nei confronti dell'idealismo, è lo schema dell'oggettivazione come presupposto fenomenologico ultimo. Su questa tensione interna al dispositivo di pensiero feuerbachiano, cfr. anche le tesi di Petzoldt (1989).

[20] Feuerbach 1997, 25. E d'altra parte, la coscienza di questo potere non è nient'altro che la coscienza di sé, o autocoscienza, che definisce la realtà stessa dell'uomo in quanto essere *naturale*: questo ente ontologico particolare in cui la natura, l'essere sensibile, si rende trasparente a se medesimo nel sentimento cosciente di sé. Come Marx illustra a tale proposito, nel secondo dei suoi manoscritti del 1844, è nella realtà *umana* che si compie il rapporto a sé, l'apertura a sé, della natura. Nell'uomo, nel genere umano, la natura entra in rapporto con sé medesima, si unisce con se medesima attraverso gli intrecci delle due dimensioni costitutive dell'umano, il piano fisico e quello spirituale (cfr. Marx 2004, 73-74).

[21] Anticipando una difficoltà nella quale, a giudizio di Henry (2001, 66-106), sarebbe poi incappata, quasi un secolo dopo, anche la fenomenologia iletica di Husserl.

[22] A sostegno di questa tesi, Henry cita gli studi di Cottier (1959) e Cottier (1961). Cfr. Henry 1969, 248.

ficato fenomenologico e trascendentale, essa non si riduce alla mera relazione all'oggetto, ma al processo di dispiegamento delle condizioni in virtù delle quali tale relazione è infine resa possibile. In questo senso, però, la relazione al genere rinvia a quella dinamica fenomenologica che consiste nell'apertura d'orizzonte e il cui concetto è enucleato nella nozione di *Vorstellung*. È dunque per il genere (*Gattung*) – l'essenzialità dell'uomo (*die Wesenheit des Menschen*), che è non sono solo l'oggetto della relazione, il *terminus ad quem*, ma la condizione trascendentale della relazione stessa e dell'apparizione qualificante la realtà umana – che la conoscenza (rappresentazione) del genere è in pari tempo la conoscenza dell'origine della relazione umana al genere. La conoscenza dell'origine – questa conoscenza che il credente colloca in Dio – è la rappresentazione compiuta di sé dell'essenza, in quanto *umana*. Su questa comprensione fenomenologica dell'essenza riposa l'affermazione feuerbachiana secondo cui «la coscienza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è l'autoconoscenza dell'uomo» (Feuerbach 1997, 36). Emerge qui, infatti, il senso profondo della riduzione feuerbachiana della teologia ad antropologia. *Tuttavia, poiché l'"uomo" di Feuerbach non è l'individuo, ma il genere, vale a dire un sostituto dell'universale, ne viene che il sapere che l'uomo ha di sé altro non è che, esso stesso, la coscienza di sé dell'universale*. Questa conclusione, cruciale, dell'analisi henryana mostra la ragione ultima della contraddizione a cui, secondo Henry, il materialismo feuerbachiano si destina da sé solo.

La riduzione della realtà umana alla relazione con il genere compresa nel senso del "bisogno" di oggettivazione, come proprio del potere trascendentale di sentire e costitutivo dell'essere sensibile, nel suo versante ontologico, configura in effetti una "trasposizione" della logica strutturale della fenomenologia hegeliana, nella quale la realtà è descritta esattamente in questi termini: come ciò che, per potersi manifestare come tale, deve esteriorizzarsi, porsi-innanzi, farsi oggetto di una visione, diventare un essere-per-la-coscienza affinché, attraverso la negazione di questa separazione istituita nella coscienza in quanto orizzonte di ogni possibile visibilità, il reale possa porsi in relazione con sé, apparire a se stesso, *sapersi*. Questa "applicazione" dei presupposti fenomenologici dell'hegelismo, che concretizza nella subordinazione del potere di sentire alla mediazione dell'oggettivazione[23] è ciò che, agli occhi di Henry, non soltanto rende sospetto il materialismo feuerbachiano, in quanto reiterazione di un presupposto che la critica della religione lascia intatto (ed anzi, a suo modo veicola: il pregiudizio di un sostanziale *monismo*[24] che consiste nel considerare come *unico* il modo d'apparire di *qualsivoglia* fenomeno, e che pertanto riconduce tanto l'apparire ontico quanto l'apparire ontologico ad un'unica fenomenicità, quella della necessaria esteriorizzazione), ma che nel suo sviluppo conduce ad un esito inesorabilmente contraddittorio: la riconduzione del potere tra-

[23] In realtà, come è stato ampiamente documentato dagli interpreti (cfr. ad esempio Löwith 1966, 198-227), in Feuerbach non ignora affatto la presenza, al fondo della mediazione dell'oggettivazione, di un'immediatezza in qualche modo nascosta e più originaria. In *L'essenza del cristianesimo*, una simile consapevolezza si esprime nel doppio atteggiamento che Feuerbach mantiene nei confronti della religione, ora identificata come un prodotto della fantasia, cioè come pura immaginazione, e quindi come rappresentazione teologica da criticare in quanto mistificazione dell'essenza, ora come sentimento, vivo comportamento del soggetto ricondotto al suo cuore, oltre la sfera delle sue rappresentazioni. Su quest'aspetto, cfr., ad esempio, Harvey 1995, 25-35, 48-52, 61-62, 159). Ma, per quanto, in altri scritti, Feuerbach si sia spinto addirittura a negare all'«essenza della religione cristiana» lo statuto di «rappresentazione», riconducendola piuttosto alla «intuizione sensibile» (Feuerbach, 1996, 127), Feuerbach non ha mai riconosciuto piena autonomia a questa dimensione dell'essenza, la cui manifestatività permane, in definitiva, al di là delle sue oscillazioni, subordinata alla necessità eidetica dell'oggettivazione.

[24] L'espressione "monismo ontologico" compare in Michel Henry (2018, 71-152).

scendentale di sentire alla forma della coscienza significa l'affermazione di una sostanziale *omogeneità della realtà (l'origine della manifestazione) e della rappresentazione (ciò in cui la manifestazione dell'essenza porta a compimento il suo apparire)*, vale a dire ad un inappellabile tradimento del principio fondamentale di ogni materialismo.[25]

5. Il materialismo fenomenologico di Michel Henry

Se il materialismo non è possibile che sul fondamento del principio della *eterogeneità* tra realtà e rappresentazione, ovvero sull'irriducibilità dell'apparirsi del reale ai modi dell'oggettivazione e dell'esteriorizzazione, questo si traduce nell'affermazione programmatica secondo cui *l'opposizione del reale e della coscienza non è alcunché di provvisorio né tantomeno, come Hegel e i suoi epigoni hanno creduto, alcunché di assimilabile ad unico principio*. A questa si appella e pretende di attenersi con rigore la fenomenologia materiale di Michel Henry. L'opposizione del reale e della coscienza non è il primo inizio di una dinamica destinata *per viam negationis* al suo superamento ed alla ricomposizione. Il materialismo esige, nel suo concetto la determinazione del reale come un essere, per essenza *non* suscettibile di assimilazione all'opera della negatività. Questo è dunque il punto cruciale in si consuma la presa di distanza critica di Michel Henry, non soltanto nei confronti di Feuerbach (e di Hegel), ma altresì nei confronti di quell'"hegelismo esistenzialistico" che aveva dominato il panorama culturale della Francia degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, e rispetto a cui Henry continuava a fare i conti negli anni Settanta, nel contesto della sua contesa polemica, avversa al marxismo, per la restituzione a Marx della sua filosofia (Henry 2010, 71-95).

Ciò a cui la fenomenologia materiale di Michel Henry si oppone in definitiva è l'assimilazione – l'"omologazione" – dell'apparire costitutivo del reale a quella dinamica

[25] Con tutta evidenza, Henry mostra pertanto di non condividere (ed anzi, contesta apertamente) il carattere utopico e di emancipazione che, proprio a partire dagli anni Settanta-Ottanta, una parte della critica novecentesca, richiamandosi ad alcuni spunti già presenti in Marcuse (1997) o nei lavori di Ernst Bloch, avrebbe riconosciuto alla *Sinnlichkeit* feuerbachiana (cfr. ad esempio: Schmidt 1973; Reitemeyer 1988). A suo modo, infatti, Henry rinverdisce l'accusa rivolta già da Marx a Feuerbach circa il suo cripto-idealismo. L'uomo "concreto" a cui Feuerbach guarda in definitiva è ancora e sempre, unicamente, la coscienza, sebbene ora definita nel senso della relazione al genere. Questa determinazione dell'essenza dell'uomo sovradetermina la critica feuerbachiana della religione, la quale per questo motivo sviluppa la sua critica della rappresentazione *mantenendo tuttavia intatto il pregiudizio idealistico che intende la realtà umana, la costitutiva relazione dell'esserci al proprio essere, nel modo della rappresentazione*, cioè come oggettivazione. Il problema della critica feuerbachiana della religione consiste allora nel fatto che, dietro la dismissione della relazione "religiosa" all'essenza, la filosofia a cui essa conduce reitera, semplicemente rovesciandolo, il pregiudizio secondo cui la vita dell'essenza si dispiega nell'oggettivazione. La rappresentazione filosofica si sostituisce a quella religiosa, producendo nient'altro che una nuova immagine dell'uomo. Che l'essenza oggettivata dalla rappresentazione filosofica sia più vera dell'essenza religiosamente rappresentata, non toglie il fatto che, anche volendo indicare questo processo di sostituzione di rappresentazioni con la parola "emancipazione", essa non modifica in nulla la dinamica *reale* della relazione dell'uomo con la propria essenza. Ritroviamo così dispiegate le premesse per comprendere *e contrario* il gesto teorico di Henry: per uscire fuori dal giogo delle rappresentazioni, è necessario mettere tra parentesi la mediazione dell'immagine. Come vedremo, questo vorrà dire (in accordo con l'esigenza antiumanistica di Heidegger, per quanto non con gli esiti di quest'ultimo) mettere in crisi e abbandonare programmaticamente la nozione di uomo, al cuore di questa filosofia della realtà. Sull'antiumanismo di Michel Henry, cfr. Porée 2009-2010).

che Hegel aveva descritto come «esperienza della coscienza», di cui la *Fenomenologia dello spirito* avrebbe dovuto essere la scienza.[26] Opponendosi alla riduzione "monista" dell'essenza, la quale "appiattisce" il senso d'essere di ogni forma di apparire alla sola oggettività, il reale, scrive Henry, «non può che designare questo: ciò che viene in sé prima di ogni intenzionalità e indipendentemente da questa, prima dello spazio di uno sguardo, prima del "fuori di sé" di cui l'intenzionalità non è che un nome» (Henry 2002, 65).

Si potrebbe dire che, rispetto a Feuerbach, Henry è in verità in accordo per quel che riguarda la necessità di principio che consiste nel ricondurre il reale al suo solo significato ontologico, "isolando" così il senso fenomenologico proprio del potere trascendentale di sentire, riducendolo alla sua pura immanenza. Difendere l'eterogeneità del potere trascendentale di sentire vuol dire difendere la tesi per cui: *affinché questo potere possa costituirsi come tale, come potere la cui essenza consiste in nient'altro che nella capacità di sentire, esso deve poter apparire a sé indipendentemente da ogni oggettivazione e ogni forma possibile di mediazione*.[27] In questo senso, la fenomenologia materiale di Michel Henry rivendica la necessità, per qualsivoglia filosofia desiderosa di tornare "alle cose stesse", di risalire ad un piano di *radicale immanenza*, per rimanere infine rigorosamente salda a questo.[28]

Se il reale non è un oggetto ma, compreso nel suo significato ontologico e trascendentale, è il potere di sentire, la cui primigenia *rivelazione a sé* è ciò che, sul fondamento del proprio compimento, dà accesso al mondo e ai suoi oggetti, la questione decisiva attorno a cui si gioca la determinazione dell'impostazione materialista riguarda *il modo in cui questa rivelazione originaria debba potersi compiere.* Al riguardo, il principio dell'eterogeneità afferma che, considerato nella sua scaturigine, in quel primo compimento che determina l'ingresso del potere di sentire nella manifestatività, il reale si determina come ciò il cui apparire *non deve nulla all'opera della rappresentazione*. Questo significa che se il materialismo vuole, nel suo concetto, aderire al suo stesso principio, e a questo attenersi, non può che considerare il reale – che è pur sempre *fenomeno* e mai una "cosa in sé" – come *indipendente* dalla forma della coscienza. Qui si consumerebbe la rottura vera con l'idealismo; sì che il problema del materialismo diventa quello di poter mostrare che siffatta determinazione del reale – tutt'altro che mera deduzione concettuale – corrisponda una qualche *effettiva realtà*: fenomenologicamente, ad una esperienza concreta, il cui modo di costituzione attesti la sua *indipendenza* dal rapporto con il genere, indipendenza dalla forma della coscienza, ossia *dall'intenzionalità*.

Rispetto al materialismo di Feuerbach, la fenomenologia materiale di Michel Henry segna una prima significativa rottura, non (solo) in ragione di una diversa concezione della "materia". L'aspetto significativo di questa rottura si deve al fatto che, con essa, *è a una nuova concezione della soggettività* che Henry introduce, a partire dalla scoperta di quella *esperienza vissuta*, a cui Henry dà il nome di pura *affettività*.[29]

[26] «La realtà non è identificabile [cioè, accessibile] in una ontologia dell'oggettività» (Henry 2010, 89).

[27] «Materiale vuol dire "soggettivo"» (Henry 1969, 242. La traduzione è nostra).

[28] Questa, in effetti, è la premessa maggiore della critica che Henry rivolge alla medesima fenomenologia: cfr. Henry 2001, 107-169.

[29] Nell'impossibilità di ricostruire nel dettaglio il percorso teoretico-critico per mezzo del quale Henry ha provveduto alla fondazione della propria fenomenologia, ci limiteremo ad una breve esposizione dei suoi concetti chiave, richiamando gli aspetti funzionali alla successiva discussione di alcune criticità inerenti a questa prospettiva, per quel che riguarda i suoi esiti, con particolare attenzione al problema della religione e del cristianesimo. Per una ricostruzione complessiva del pensiero di Michel Henry, cfr. G. Dufour-Kowalska (1980) e Sansonetti (2006).

Ridotto al suo elemento fenomenologico puro, non-intenzionale, il potere trascendentale di sentire si rivela all'analisi fenomenologica esattamente nel modo in cui esso si rivela a se stesso: non come un puro atto di posizione, come attività spontanea o costituente della coscienza intenzionale, quanto piuttosto nei termini di una *pura passività*, di un'azione subìta. Il potere di sentire appare a se stesso alla maniera di una pura prova di sé (*s'éprouver soi-même*). Ma quest'azione che il potere di sentire subisce, in assenza di esteriorità, è un subire provato in se stesso, *da sé*. La donazione dell'affettività è pertanto un'*auto-affezione*.[30] In Henry, la nozione di autoaffezione, quando si tratta della rivelazione a sé del potere trascendentale di sentire, vuol dire essenzialmente due cose, strettamente interrelate tra loro: da una parte, che ciò che subisce l'affezione è il potere di sentire; dall'altra parte, ciò che è rivelato da questa affezione e in essa è il potere esso stesso, il potere che sente. *Il potere che sente è, in quanto fenomeno, un potere che sente nient'altro che il suo stesso sentire, vale a dire nient'altro che sé*. L'apparire del potere di sentire determina pertanto l'apparire di un fenomeno *invisibile*, e tuttavia *rivelato a sé nell'esercizio di un potere il cui essere non consiste in nient'altro che in questa prova immediata di sé*. L'essere della soggettività è dunque un reale, un essere, una *dynamis*, la cui realtà effettiva è, da parte a parte, interamente e solo *affettiva*, puramente *impressionale*, realizzantesi indipendentemente da ogni mediazione "esteriore" e unicamente nella «carne» del suo provare se stesso.

È nel vissuto di questa esperienza puramente affettiva che la fenomenologia materiale di Michel Henry rintraccia il senso originario di una soggettività che, non solo non deve nulla alla mediazione della rappresentazione, al processo di oggettivazione celebrato dalla filosofia moderna, per mezzo del quale la coscienza è data a sé nell'evidenza astratta del suo *cogito me cogitari*, ma come tale appare immune alle principali critiche e decostruzioni a cui il concetto tradizionale di soggettività è stato sottoposto dalla filosofia contemporanea. Nella misura in cui disvela un modo di donazione che neppure le fenomenologie di Husserl e Heidegger avrebbero colto appieno, l'essere della soggettività, ridotta al puro *patirsi* costitutivo del potere trascendentale di sentire, porta allo scoperto un concetto *del tutto nuovo* di fenomenicità, di essenza della manifestazione. Una fenomenicità radicata in una dimensione pura immanenza che Henry chiama – in una curiosa assonanza con il linguaggio dell'idealismo, ma anche della fenomenologia contemporanea – la *vita*, ponendola in contrasto con la trascendenza costitutiva della co-

[30] Estrapolata dal contesto del confronto di Heidegger con Kant (cfr. Heidegger, 1981), la nozione di auto-affezione riceve, in Henry, un significato del tutto diverso e radicalmente opposto a quello heideggeriano. In Kant, così come in Heidegger, la nozione di auto-affezione designa la fenomenicità del tempo, il modo in cui il tempo è dato a se stesso, il modo del suo apparire. Sennonché, il tempo, in quanto *differimento*, designa quella modalità dell'apparire il cui senso ontologico risiede nell'esteriorizzazione. Infatti, è in virtù dell'esteriorizzazione che l'essere del *Dasein* si dispiega all'analisi fenomenologica nei termini di un *In-der-Welt-sein*. Il tempo definisce e struttura la fenomenicità del mondo, l'apertura di quell'orizzonte alla luce del quale è reso possibile il rapporto dell'esserci, non solo con gli altri enti, nei termini della comprensione dell'essere dell'ente, ma innanzitutto ed essenzialmente come comprensione della propria costituzione d'essere. Ma come il tempo (e, anzi, *in virtù del* tempo), così anche la relazione del *Dasein* al proprio essere presuppone la messa in opera di una *differenza*, nello spazio della cui apertura opera e si dispiega, gettata nel mondo e da questo affetta, la comprensione dell'essere. La relazione a sé del tempo, segnata dalla differenza, appare pertanto come una *etero-affezione*, la cui struttura fenomenologica ricalca quella della rappresentazione (cfr. Henry 2018, 199). Per una ricostruzione più dettagliata del confronto tra le concezioni heideggeriana e henryana dell'autoaffezione e del tempo, cfr. Formisano (2016). Per quanto concerne la critica di Michel Henry a Kant, cfr. Green (2016).

scienza,[31] vale a dire con il fenomeno del *mondo*.

6. La religione nella prospettiva della fenomenologia materiale

La vita non si origina a partire dal mondo, né per mezzo della mediazione di quest'ultimo. L'origine della vita non è che l'esperienza di sé della vita stessa, il suo provarsi in cui risiede la sua realtà effettiva, la sua materia, nell'effettuazione di questo provarsi passivo in un senso radicale, perché passivo rispetto a nient'altro che il suo stesso sentire. Sennonché, è a partire dall'autorivelazione di questo potere che l'apertura al mondo, il dischiudimento dell'orizzonte temporalmente finito dell'esistenza trova la sua condizione ultima di possibilità.

Legata al movimento della sua auto-affezione, la vita si determina come l'apparire a sé dell'assoluto. Un assoluto che, ridotto alla sua pura e passiva prova di sé, mostra in sé i caratteri di una *ipseità*: una realtà individuale archetipica che Henry qualifica come *Premier vivant*, «Primo vivente». Emerge così, chiaramente, il presupposto decisivo che orienta la filosofia henryana del cristianesimo. L'ipseità archetipica del Primo Vivente richiama nei suoi tratti essenziali ciò che per il cristianesimo è l'individualità e la persona del Cristo. La materia in cui consiste il provarsi del Primo vivente, la sua autoaffezione, è la carne del Cristo, in quanto carne di vita: carne che, data *a* se medesima, è altresì donazione *di* sé, donazione della vita ai viventi. Su questo duplice senso della donazione passiva di sé della vita, Henry (interpretando la relazione tra Dio e il Cristo in quanto "Figlio di Dio", *Archi-Fils*, «Archi-Figlio», archetipo di ogni individualità vivente in quanto figlio della Vita) costruisce la sua interpretazione dell'uomo, in quanto "Figlio del figlio":

> Nessun vivente sarebbe in grado di acquisire la Vita se non gli fosse stata trasmessa come Vita che ha già ricevuto in sé la forma dell'ipseità […]. Infatti, è solo una vita di questo genere, una vita originariamente ipseizzata (*ipséisée*), ad essere in grado di rendere viventi i viventi che noi siamo: dei viventi che sono degli io trascendentali capaci di crescere nella propria carne, […] nel Sé che hanno ricevuto insieme alla Vita. (Henry 1997, 153).

Plasticamente, la comprensione henryana del Cristo in quanto «Archi-Ipseità», e quindi come essenza dell'individualità vivente, si oppone alla comprensione feuerbachiana dell'essenza della realtà umana, nel senso che, se in Feuerbach la relazione dell'uomo all'essenza è assimilata alla coscienza dell'universale, in Henry il cristianesimo appare del tutto immune ed estraneo ad una simile assimilazione, nella misura in cui *la relazione dell'individuo vivente all'essenza, la sua relazione con l'autorivelazione dell'assoluto, non è più ricondotto alla fenomenicità dell'oggettivazione e della rappresentazione, ma unicamente l modo della rivelazione a sé della vita assoluta*. Secondo l'interpretazione henryana del cristianesimo, la relazione dell'uomo all'essenza – questa relazione determinante in sé l'essenza del vivente – *non differisce dalla relazione a sé della vita, dalla sua auto-affezione*.[32] La relazione dell'uomo all'essenza non è esteriore

[31] Nel senso indicato dalla fenomenologia contemporanea e plasticamente enucleato da Sartre (2011).

[32] Celebre è, al riguardo, l'interpretazione henryana del detto di Meister Eckhart, secondo cui «Il fondo di Dio e il fondo dell'anima sono un solo e unico fondo» (commentato in Henry 2018, 354 ss.). Risulta impossibile, tuttavia, non rilevare, al riguardo, un'oscillazione in Henry medesimo, soprattutto in riferimento alle sue opere tardive. Infatti, se per un verso, lungo tutta l'intera sua produzione, Henry abbia sempre affermato la sostanziale *identità d'essenza* tra la vita assoluta e i viventi, in quanto *unica e medesima è la modalità di rivelazione di ogni individualità vivente*, in

rispetto all'autorivelazione della vita, ma operata *nella stessa e unica modalità in cui la vita è rivelata a sé: come autorivelazione immediata del potere trascendentale di sentire.* Ricondotta sul terreno della sua passività radicale, la relazione dell'uomo alla vita diviene, anch'essa, una relazione costituita *nella passività della prova di sé costituente l'essenza del sentire*. La nascita dell'uomo (vale a dire l'accesso del vivente nell'ambito della fenomenicità), non essendo più riconducibile all'alveo della negatività (cioè, l'infinito pone il finito negando se stesso), riceve il senso di una generazione *passivamente determinata dall'auto-generazione del sentirsi proprio della vita in quanto passività assoluta, pura affettività, auto-affezione*.

7. Quale filosofia dell'emancipazione?

La restaurazione del principio fondamentale del materialismo, compreso nel senso strettamente fenomenologico della eterogeneità di realtà (vita assoluta) e rappresentazione (coscienza, mondo), è il principio al quale, in maniera rigorosa, pretende di attenersi la fenomenologia materiale. In ciò risiede il presupposto ultimo della filosofia henryana della religione. "Applicata" al cristianesimo, l'opposizione della realtà e della rappresentazione ha per effetto l'espulsione di ogni elemento storico dall'interno del fenomeno religioso. E difatti, come Henry stesso dichiara, dal punto di vista della sua filosofia, ciò che è chiamato "cristianesimo" non è altro che l'autorivelazione stessa della vita. Non si tratta di una rappresentazione della vita: la «verità del cristianesimo» sta nell'identità immediata della rivelazione del divino con la pura autoaffezione. Come lo stesso Henry afferma su questo punto, nell'introduzione a *C'est moi la vérité* (1996), la sua filosofia non considera essenziale, nella definizione del fenomeno "cristianesimo", l'insieme delle testimonianze scritte e delle dottrine che, a partire dalla rivelazione della divinità di Gesù, dopo la sua morte e la sua resurrezione, hanno costituito il *corpus* del credo cristiano. La religione, e il cristianesimo in particolare, non hanno niente a che vedere con l'esperienza della fede compresa nel senso di una *Verhaltung*, di una specifica comprensione o di una determinazione della coscienza. Il solo *corpus* che fonda la legittimità del cristianesimo è la *carne* di Cristo, nient'altro che la sua auto-affezione, la sua incarnazione in quanto compimento di quell'autorivelazione affettiva che la vita realizza in sé – *indipendentemente dalla mediazione di alcuna esteriorizzazione, esteriorità o coscienza*. La verità del cristianesimo è dunque presentata da Henry nei termini di un fenomeno che è *index sui*, in quanto apparire assoluto, originario, affettivo, radicalmente passivo, ma anche in quanto evento trascendentale nel quale la rivelazione a sé costitutiva dell'essenza di ciascun individuo vivente trova *in concreto* la condizione ultima di possibilità, il suo fondamento ontologico.

Con questa caratterizzazione, Henry difende l'idea di una "cristologia filosofica", dove l'individualità del Cristo – non più compresa nel senso di ciò che è opposto alla universalità della coscienza – si vuole "liberata" da quel paradosso e da quella confusione che,

Henry (1992) è introdotta una distinzione, che sarà poi ripresa e mantenuta in *Io sono la verità* (1997), vale a dire la distinzione tra auto-affezione *forte* e auto-affezione *debole*: tra la rivelazione a sé della vita assoluta, del tutto autonoma, e la rivelazione a sé del vivente nella carne della vita. Henry pone così l'accento sulla *mediazione* del Primo vivente; mediazione il cui senso, tuttavia, non è mai quello, dialettico, della relazione esteriore tra realtà differenti, ma quello proprio dell'immediatezza dell'autorivelazione patica realizzantesi nella sfera, sempre unica e indistinta, della pura immanenza, in quanto pura affettività. Su questa distinzione, cfr. Henry (1997, 132-134).

giacenti al fondo del materialismo feuerbachiano, ne condizionano la comprensione – vale a dire, l'opposizione della determinazione ontica (a cui l'individualità del Cristo è assimilata) con la struttura ontologica della manifestatività (ridotta alla pura rappresentazione). Come l'analisi della filosofia feuerbachiana ha mostrato, questa confusione si produce nella misura in cui la filosofia si rivela incapace di sottrarre la determinazione dell'essere sensibile dalla struttura della rappresentazione, ovvero di sottrarre la sensibilità dal pregiudizio della sua esteriorizzazione necessaria in vista della manifestazione di contenuto determinato da sentire. Dal punto di vista di Henry, è perché l'opposizione della determinazione (individuale) e della rappresentazione (genere) è un'opposizione *interna alla struttura fenomenologica della rappresentazione* che l'*escamotage* della negazione, nella forma della soppressione dialettica del dato, può donare a tutta prima l'impressione di un autentico superamento. Ma fintantoché l'essenza sensibile, cioè il reale, non è riscattato nella sua autonomia e eterogeneità, ed è mantenuto nello spazio della differenza e dell'opposizione, non esiste forma di critica, inclusa quella filosofica, che sia in grado di uscire fuori da quel "campo ideologico" che proprio nell'occultamento della differenza tra vita e coscienza trova il suo fondamento.

D'altra parte, una volta messa davvero fuori gioco la struttura ontologica della rappresentazione (nei termini della fenomenologia henryana: una volta posto tra parentesi l'*eidos* dell'esteriorizzazione), né quest'opposizione, né l'esigenza del suo superamento dialettico non hanno in verità più alcuna ragione di esistere: l'individuale (cioè il Cristo ridotto alla sua *Leiblichkeit* puramente affettiva) *è* l'assoluto stesso "in carne e ossa". Questo vuol dire che l'incarnazione del Cristo non significa più, come al contrario accadeva in Hegel e ancora in Feuerbach, la "particolarizzazione" dell'universale, la trasfigurazione dell'essenza in altro-da-sé, la sua oggettivazione per mezzo della negatività. L'incarnazione non indica un accadimento occorso nella storia, ad un certo momento della storia dell'umanità. Presa nel suo significato radicale, vale a dire puramente affettivo, l'incarnazione del Cristo è immediatamente identificata con il movimento eterno della vita, nell'immediazione patica della sua autorivelazione. Un movimento che, senza mai uscir fuori dall'immanenza della sua auto-affezione, trova la sua realizzazione effettiva nel Primo vivente (*Premier vivant*), nell'individualità archetipica della sua carne. Rovesciando del tutto la prospettiva di Feuerbach sulla religione, e provocatoriamente in contrasto con questa, la fenomenologia di Michel Henry rivendica, insomma, per la filosofia, proprio in quanto filosofia *del* cristianesimo, la possibilità di uscire dal cerchio dell'ideologia. La verità del materialismo è e non può essere altrimenti altro che la verità di una carne, un corpo vivo, senziente: una verità il cui senso ontologico non si esaurisce in un "dire", che è poi sempre e solo una modalità del rappresentare, ma che *presentandosi da sé a sé, nello spazio infinitesimo di questa autorivelazione getta le fondamenta per ogni altra autorivelazione*. La verità del materialismo appare così, straordinariamente, nella forma di una relazione che si comunica nell'essenza una e unica che è l'essenza reale di ogni possibile individualità, in generale.

In questa prospettiva, l'uscita dal cerchio dell'ideologia non è affatto il prodotto della critica, quanto piuttosto *il presupposto in sé già sempre realizzato dall'autoaffezione originaria* che, nel compimento della sua autorivelazione, e in nient'atro che nella carne del suo sentirsi, dona al reale il suo proprio fondamento, la sua consistenza ontologica.[33] Motivo per cui, alla filosofia, non resta che riconoscere la compiuta autonomia del reale,

[33] «*L'uomo del mondo è solo un'illusione ottica. L'"uomo" non esiste*» (Henry 1997, 152. In corsivo nel testo).

ciò che Henry chiama «la *Selbständigkeit* dell'essenza».[34]

Secondo Henry, la novità del cristianesimo, la qualità "filosofica" di questa religione, risiede per l'appunto nel riconoscimento di quest'autonomia del reale colto nella sua forma puramente affettiva, vale a dire nella totalità del suo essere. Da questo riconoscimento discende poi la convinzione secondo cui *non esiste forma di comprensione che possa* realmente *modificare la relazione essenziale del vivente alla Vita*. Non esiste forma di comprensione che possa intaccare o "trasformare" la realtà di questa relazione essenziale, la quale si tiene e si realizza ben al di qua dell'orizzonte "ideologico" della coscienza, indipendentemente dalla sua mediazione. Il che vuol dire anche: indipendentemente da qualsivoglia forma o modo di comprensione di cui la coscienza è capace, *incluso quello "autentico" rappresentato dalla stessa filosofia*. Se il massimo a cui la comprensione deviante, atea, dell'essenza può condurre, è l'occultamento, l'oblio della sua origine ultima, il massimo a cui la filosofia può aspirare, attraverso la critica, è la rimozione di questi meccanismi occultanti e la restituzione all'essenza del suo ruolo proprio. Una restituzione che però ha luogo *sempre e solo nella rappresentazione* e non interferisce mai con la relazione interiore, individuale e immanente, dell'essenza.

Viceversa, nell'ambito della pura realtà ridotta all'autonomia (*Selbständigkeit*) dell'auto-affezione originaria, la sola trasformazione che la vita conosce è il continuo e costante divenire del suo provarsi, il suo patirsi, il suo pervenire a sé nella stretta di un'auto-rivelazione rispetto alla quale la vita, passiva, non è in grado di sottrarsi. Se, dunque, la relazione a sé dell'essenza costituisce una dinamica rispetto alla quale né la vita stessa, innanzitutto, né, tanto più, la rappresentazione possono nulla, l'idea di una azione diretta della coscienza sull'essenza appare un'evidente assurdità.[35] La coscienza, insomma, non determina la vita. *Alla coscienza* (in nessuna sua forma, tanto meno in quella filosofica) *non è dato trasformare la realtà, in quanto realtà*.

Per paradossale che possa sembrare, di rovesciamento in rovesciamento, la filosofia di Henry raggiunge qui il momento più arduo da difendere, nel suo sviluppo. Il riscatto delle ragioni dell'individualità – punto di forza del materialismo henryano – si espone infatti, con tutta evidenza, al rischio di tradursi in una visione conservatrice della realtà,[36] sul cui sfondo tornano nuovamente ad agitarsi gli spettri potenzialmente mistificatori in quell'atteggiamento di pensiero detto "religioso", in quanto fondato sull'idea dell'autonomia dell'essenza e della sua contrapposizione alla realtà umana, contro cui non ultimo il materialismo di Feuerbach aveva a suo modo tentato di combattere, intendendo la critica della religione come strumento nelle mani della filosofia, per una riappropriazione dell'essenza umana. E tanto più questa *allure* conservatrice pare accentuarsi, nella misura in cui la dimensione *storica* del pensiero e dell'agire umano è, da Henry, messo sistematicamente tra parentesi, o comunque non trattato nei termini sistematici di un progresso del genere umano.

La questione, se la fenomenologia di Henry debba risolversi in una mera contemplazione dell'assoluto, rimane aperta. Vero è che, tuttavia, accanto all'impossibilità essenziale di produrre una trasformazione effettiva in seno alla vita assoluta, chiusa nella sua autoaffezione, è pur vero per che la coscienza, in Henry, permane comunque sempre in-

[34] Cfr. Henry (2018, 233 *et passim*). Sul tema della *Selbständigkeit* e sulle sue implicazioni teoriche mi sia consentito rinviare a Formisano (2021).

[35] Sull'impossibilità di principio di poter "agire" sull'immanenza radicale della pura affettività, in quanto auto-affezione, cfr. Henry (2018, 659-667).

[36] Lo stesso Henry, forse presentendo questo tipo di difficoltà nello sviluppo della sua filosofia del cristianesimo non esita a parlare al riguardo di una «aporia della salvezza», la cui risoluzione è però ricondotta all'interno di una prospettiva significativamente *etica* (cioè non storica, *a*-storica). Cfr. Henry (1997, 191-205).

tatta *la possibilità di trasformare il suo mondo*: non già il reale nel suo elemento puramente materiale e originario, ma ciò che dall'autorivelazione del reale, in virtù del suo compimento originario, scaturisce nella forma dell'orizzonte temporalmente finito dell'esistenza: l'orizzonte *storicamente determinato* delle produzioni e delle rappresentazioni (comprensioni, progetti, immagini) che la coscienza determina *per sé*. Per Henry, in effetti, *è il mondo – non la vita – ciò che* de iure *deve poter diventare oggetto di un'azione trasformatrice*, dalla filosofia trascendentale riconosciuta non solo possibile, cioè legittima, ma anche *desiderabile*, e quindi da perseguire imperativamente. Lo stesso scoprimento della genesi trascendentale della rappresentazione, tramite la sua critica immanente da parte della filosofia, rientra senza dubbio in questa dinamica. E d'altronde, ciò è quanto Henry medesimo esplicitamente riconosce essere il carattere "rivoluzionario" che egli assegna alla sua idea di religione cristiana (cfr. Henry 1997, 236).

Certamente, un simile ordine di considerazioni non attenua il fatto che questo carattere "rivoluzionario" che Henry attribuisce al cristianesimo, più ancora che la sola genealogia *reale* dei rapporti tra vita e mondo, ricavabile dallo scoprimento del fenomeno originario dell'autoaffezione, riguarda, anch'esso, sempre e solo la *comprensione possibile* di siffatta genealogia. La trasformazione è ancora, inesorabilmente, una trasformazione *interna alla rappresentazione*. In questo senso, torna nuovamente a presentarsi la tensione, ormai caratteristica dell'impostazione henryana, tra il carattere inessenziale (cfr. Henry 2018, 159) della comprensione umana dell'essenza, e il ruolo determinante che essa, in quanto filosofia, svolge a sostegno dell'azione trasformatrice del mondo.

La trasformazione, non più diretta verso una modificazione della vita, ha luogo in questa modificazione interna alla coscienza (modificazione che *è la coscienza filosofica*), tesa nella comprensione rigorosa e fedele del rapporto di fondazione che tiene insieme vita e mondo, fondamento e fondato, manifestazione originaria e sue derivazioni possibili. In questa genealogia, e nelle trasformazioni che lo sforzo di comprensione determina alla coscienza volta alla determinazione di un sapere trascendentale dell'essenza, consiste l'opera della filosofia, il suo compito. L'opera e il compito di un sapere che, in quanto *sapere*, cioè in quanto rappresentazione, si differenzia dal religioso, allo stesso modo in cui, rispetto nella realtà, il mondo si oppone alla vita. E se la vita, nella carne della sua verità, si rivela essere esattamente come ciò che *non necessita di alcuna opera di chiarificazione o disvelamento da parte della filosofia*, e in ciò reclama la sua autonomia, il potenziale "rivoluzionario" della filosofia del cristianesimo risiede nell'elaborazione di un modo di comprendere che, ispirato dall'esigenza di una piena adesione all'essere del reale, adempie il compito di restituire all'esserci un *senso possibile* per il suo essere al mondo. Sebbene inessenziale sia rispetto alla vita, l'opera chiarificatrice della filosofia vale pur sempre rispetto al mondo: giacché in assenza di *questo* senso, in assenza di questo *modo d'essere* della coscienza, più alcuna trasformazione emancipatrice, più alcun progresso sarebbe legittimamente pensabile e progettabile *nel* mondo. *Restituire al mondo un senso possibile alla luce del quale esperire, amplificandolo, il rapporto trascendentale con la vita assoluta; elevare il mondo al senso possibile per la relazione che unisce il vivente all'essenza – questo è il compito che la henryana filosofia della religione si assegna, in opposizione all'elaborazione feuerbachiana della critica e dell'ateismo*, dove il superamento dell'atteggiamento religioso permane inadeguato rispetto allo scopo, che è quello di rompere il carattere ideologico insito nella rappresentazione del reale.

Per quanto, dunque, "religiosa", nel suo riconoscimento dell'esistenza di una dimensione autonoma dell'essenza originaria rispetto al fenomeno derivato del mondo, la fenomenologia di Michel Henry, tutt'altro che difesa dell'esistente, *si contraddistingue per la sua esigenza di porre la filosofia alla base di una costante opera di rinnovamento nella*

determinazione del senso che deve poter ispirare l'esistenza e l'agire degli individui. Una "donazione di senso alla vita", il cui scopo non potrebbe certamente essere quello – per Henry, "assurdo" (cfr. Henry 2018, 66-67) – di "trasformare" l'auto-affezione della vita, ma di operare quella *trasformazione del mondo* il cui presupposto è la *costruzione di un sistema nuovo di significati*, un orizzonte di simboli, insomma un tipo peculiare di rappresentazione che, conforme all'*eidos* della vita, *indirizzi la prassi degli individui viventi*, nel senso di una prassi ispirata all'opera filosofica di costante revisione dei propri assunti, in opposizione a ogni forma di dogmatismo. "Rivoluzionario", allora, non potrebbe che in definitiva essere questo "lavoro" della critica, in quanto *negazione interna alla rappresentazione che, nella forma del sapere filosofico, la rappresentazione stessa opera sistematicamente nei confronti di sé*: un operare, un divenire, una storia, che non sono certamente alcunché di "originario", in quanto dispiegantesi nell'ambito del tempo e sempre storicamente determinato, ma neppure di "teologico" in senso feuerbachiano, nella misura in cui la sua azione trasformatrice si traduce nella (auto)decostruzione o *Destruktion*[37] della sfera "ideologica" della sola rappresentazione, cioè dell'«irreale» per definizione.[38] Se questa soluzione costituisca un effettivo superamento del limite che già Marx, a suo tempo, aveva indicato nei confronti del materialismo di Feuerbach, accusandolo di promuovere un'emancipazione soltanto *pensata*, o se la fenomenologia materiale di Michel Henry finisca, a suo modo, col replicare questo limite, ciò è quanto un approfondimento ulteriore del confronto diretto di Henry con Marx avrà il compito di rischiarare.

Bibliografia

Benoist, J. (2001). *Sur l'état présent de la phénoménologie*. In *L'idée de la phénoménologie* (1-43). Paris: Beauchesne.

Bonchino, A. (2003). Sulle letture francesi di Hegel. *Intersezioni*, 23 (1), 103-130.

Canguilhem, G. (1948). Hegel en France. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 28-29 (4), 282-297.

Canullo, C. (2004). *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Canullo, C. (2017). Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion. *Open Theology*, 3, 174-183.

Cesa, C. (1963). *Il giovane Feuerbach*. Bari: Laterza.

Cesa, C. (1972). *Studi sulla sinistra hegeliana*. Urbino: Argalia.

Cesa, C. (1978). *Introduzione a Feuerbach*. Bari: Laterza.

Cottier, G. (1959). *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*. Paris: Vrin.

Cottier, G. (1961). *Du romantisme au marxisme*. Paris: Alsatia.

Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre*. Paris: Minuit.

Dufour-Kowalska, G. (1980). *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*. Paris: Vrin.

Feuerbach, L. (1984). *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Hg. W. Schuffen-

[37] Nel senso heideggeriano del termine: cfr. Heidegger 2005.

[38] Su questa definizione dell'«irrealtà», basata sul carattere di costitutiva «indigenza ontologica dell'apparire del mondo» (Henry 2002, 43), cfr. Henry 2002, 51-54. Esempi, in Henry, di questo tipo di intervento della filosofia nella realtà storica sono gli scritti rivolti alla storia del pensiero (cfr. ad esempio Henry 1990a), alla situazione culturale del nostro tempo (Henry, 1987) oppure all'economia ed alla politica (Henry 1990b).

hauer. Berlin: Akademie.

Feuerbach, L. (1997). *L'essenza del cristianesimo* [1841]. Trad. it. F. Tomasoni. Roma-Bari: Laterza.

Feuerbach, L. (1996). *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Verände-rung*. In *Entwürfe zu einer Neue Philosophie*. Hg. W. Jaeschke, W. Schuffenhauer. Hamburg: Meiner.

Formisano, R. (2016). Phenomenality and Finitude. Michel Henry's Theory of Immanence. *Analecta Hermeneutica*, 8 (1), 235-254.

Formisano, R. (2021). The 'Selbständigkeit' of the Essence. Michel Henry and the Meaning of Philosophical Knowledge. *Religions*, 813 (12), open access (https://doi.org/10.3390/rel12100813).

Gondek, H.-D., Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.

Green, G.W. (2016). La signification de l'auto-affection: la critique de Kant chez Michel Henry. In R. Formisano et. al. (éds.), *Vivre la raison* (125-139). Paris: Vrin.

Greisch, J. (2000). Les yeux de Husserl en France. In *Le cogito herméneutique* (13-50). Paris: Vrin.

Haar, M. (1999). *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF.

Haber, S. (2013). *Penser le néocapitalisme*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Harvey, V.A. (1995). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1968). *Il concetto hegeliano di esperienza*. In *Sentieri interrotti* (103-247). Ed. it. a cura di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia.

Heidegger, M. (1987). *Lettera sull'umanismo* [1946]. In *Segnavia* (267-315). Ed. it. a cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.

Heidegger, M. (1981). *Kant e il problema della metafisica*. Ed it. a cura di V. Verra. Roma-Bari: Laterza.

Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo* [1927]. Ed. it. a cura di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi. Milano: Longanesi.

Henry, M. (1969). Introduction à la pensée de Marx. *Revue philosophique de Louvain*, 94 (67), 241-266.

Henry, M. (1987). *La barbarie*. Paris: Grasset.

Henry, M. (1990a). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Firenze: Ponte alle Grazie.

Henry, M. (1990b). *Du communisme au capitalisme*. Paris: Jacob.

Henry, M. (1992). Parole et religion: la Parole de Dieu. In J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie* (129-160). Paris: Criterion.

Henry, M. (1997). *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*. Ed. it. a cura di G. Sansonetti. Brescia: Queriniana.

Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale* [1990]. Ed. it. a cura di P. D'Oriano. Milano: Guerini e Associati.

Henry, M. (2002). *Incarnazione*. Ed. it. a cura di G. Sansonetti. Torino: SEI.

Henry, M. (2010). *Marx. Una filosofia della realtà*. Ed. it. a cura di G. Padovano. Genova-Milano: Marietti.

Henry, M. (2018). *L'essenza della manifestazione* [1963]. Ed. it. a cura di G. De Simone. Napoli-Salerno: Orthotes.

Henry, M. (1972). La critique de la religion et le concept de genre dans "L'essence du christianisme". *Revue Internationale de Philosophie*, 26 (3), 386-404.

Hyppolite, J. (1955). *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Rivière.

Janicaud, D. (1990). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat.

Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1996). *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel.

Jean, G. (2010). Lectures du Marx de Michel Henry. Présentation générale. *Revue Internationale Michel Henry*, 1, 24-29.

Jean, G., Hernandez-Dispaux, J. (2015). Michel Henry lecteur de Hegel. *Cahiers critiques de la philosophie*, 14 (1), 107-123.

Kojève, A. (2010). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études* [1947]. Ed. it. a cura di G. Frigo, sulla versione di R. Queneau. Milano: Adelphi.

Löwith, K. (1962). *Die Hegelsche Linke*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.

Löwith, K. (1966). *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Löwith, K. (2000). *Da Hegel a Nietzsche*. Ed. it. a cura di G. Colli. Torino: Einaudi.

Marcuse, H. (1997). *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale* [1941]. Ed. it. a cura di C. Galli. Bologna: il Mulino.

Marx, K. (2004). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Ed. it. a cura di N. Bobbio. Torino: Einaudi.

Pareyson, L. (1985). *Esistenza e persona*. Genova: il Melangolo

Perone, U. (1972). *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*. Torino: Mursia.

Perone, U. (1991). L'ateismo filosofico tra "risoluzione" e "rottura". In C. Ciancio et al. (a cura di), *In lotta con l'Angelo* (139-162). Torino: SEI.

Petzoldt, M. (1989). *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Porée, J. (2009-2010). L'humanisme brisé de Michel Henry. *Le Cercle herméneutique* 13-14, pp. 107-126.

Rambaldi, E. (1966). *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia.

Rambaldi, E. (1966). *Le origini della sinistra hegeliana*. Firenze: La Nuova Italia.

Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf eine Philosophie der Zukunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ricœur, P. (1992). Le Marx de Michel Henry [1978]. In *Lectures 2. La contrée des philosophes* (265-293). Paris: Seuil.

Rossi, M. (1971). *La scuola hegeliana*. Milano: Feltrinelli.

Salvadori, R. (1974). *Hegel in Francia*. Bari: De Donato.

Samonà, L. (2018). La Vita e lo Spirito. Hegel e Henry. *Azimuth*, 11 (1), 13-28.

Sansonetti, G. (2006). *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*. Brescia: Morcelliana.

Sartre, J.-P. (2014). *L'essere e il nulla* [1943]. Ed. it. a cura di G. Dal Bo. Milano: il Saggiatore.

Sartre, J.-P. (2011). *La trascendenza dell'ego* [1936]. Ed. it. a cura di R. Ronchi. Milano: Marinotti.

Schmidt, A. (1973). *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Hanser.

Tomasoni, F. (1982). *Feuerbach e la dialettica dell'essere*. Firenze: La Nuova Italia.

Vieillard-Baron, J.-L. (2014). Michel Henry lecteur de Hegel. In J. Leclercq, G. Jean (éds.), *Lectures de Michel Henry* (337-344). Louvain-la-Neuve/Bruxelles: Presses Universitaires de Louvain.

Vincieri, P. (1972). *Wahl, Kojève, Hyppolite interpreti della fenomenologia di Hegel*. Bologna: Editrice Compositori.

Wahl, J. (1994). *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* [1929]. Ed. it. a cura di E. Paci. Roma-Bari: Laterza.

Waldenfels, B. (1987). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.