

SENZA SENSO E SENZA CENTRO?

La via dell'interiorità

1. Un antico monito

Conosci te stesso!», «Nulla di troppo!», «Impegnati, la catastrofe è vicina!», di questi tre precetti del-
fici il primo, ritenuto iscritto sull'architrave dell'ingresso del tempio, ha certamente riscosso maggior successo, grazie alla sua ripresa socratica e filosofica, che può aver contribuito in parte ad oscurarne il significato culturale e religioso originario. Se la passata apologetica – sulla scorta di riferimenti patristici – era solita rinvenire profezie anche cristologiche ad esempio negli oracoli sibillini,¹ oggi una

¹ Un esempio significativo di questa tendenza lo possiamo rinvenire nella dissertazione con cui Antonio Rosmini si laureò in teologia presso l'Università di Padova nel 1822. Rosmini scorge la presenza di Cristo nelle profezie pagane della «*puella cujus pectus numen recipit*», utilizzando soprattutto la predizione della Sibilla cumana, riferita da Virgilio, dove si parla del parto verginale. Risponde quindi positivamente, anche se con la dovuta cautela, alla domanda posta nel titolo della prima stesura della dissertazione: se negli oracoli sibillini vi fosse qualche predizione della venuta di Cristo, e tale risposta viene supportata con argomenti di convenienza interna da una parte e con l'appoggio di interpretazioni autorevoli dei Padri (Clemente Alessandrino, Giustino, Origene, Lattanzio, Agostino) che hanno interpretato questi oracoli in prospettiva cristologica: il Cristo costituisce la chiave di lettura implicita nella storia e nella cultura pagana. Abbiamo due stesure della dissertazione:

maggiore sobrietà si impone. E tuttavia il richiamo oracolare alla conoscenza di sé permane, tanto che viene a costituire il primo momento di riflessione che la *Fides et ratio*² propone, esprimendosi in questi termini: «Sia in Oriente che in Occidente, è possibile ravvisare un cammino che, nel corso dei secoli, ha portato l'umanità a incontrarsi progressivamente con la verità e a confrontarsi con essa. È un cammino che s'è svolto – né poteva essere altrimenti – entro l'orizzonte dell'autocoscienza personale: più l'uomo conosce la realtà e il mondo e più conosce se stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza. Quanto viene a porsi come oggetto della nostra conoscenza diventa per ciò stesso parte della nostra vita. Il monito «Conosci te stesso!» era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basi-

una più breve, intitolata *An in sybillinis oraculis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones*, e l'altra più lunga *De Sibyllis lucubratiuncula*, entrambe in Rosmini, 1956, pp. 133-147.

² Per il testo dell'enciclica cf. AAS 91 (1999) 5-88 e EE 8, 2375-3038; per un bilancio a cinque anni dalla promulgazione dell'enciclica cf. Livi-Lorzio, 2004. Una bibliografia aggiornata e ragionata in Sabetta, 2004b. Cf. anche Sabetta, 2004a, pp. 169-197.

lare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come «uomo» appunto in quanto «conoscitore di se stesso». Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: «Chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?». Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone e Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza. La Chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca. Da quando, nel Mistero pasquale, ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo, essa s'è fatta pellegrina per le strade del mondo per annunciare che Gesù Cristo è «la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia alla verità*. Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra, la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà

nella rivelazione ultima di Dio: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (1Cor 13, 12).³

2. La ripresa moderna

Procedendo oltre la ripresa medievale dell'antico detto, basterà qui segnalare come i famosi versi di Seneca:

*Illi mors gravis incubat,
qui notus nimis omnibus,
ignotus moritur sibi*

siano stati programmaticamente ripresi da Cartesio,⁴ agli albori del pensiero moderno. Il riferimento al motto nell'enciclica di Giovanni Paolo II, viene coraggiosamente e opportunamente interpretato a partire dalle domande fondamentali, da cui nasce per l'uomo l'impresa della ricerca della Verità. Sono parole nelle quali echeggia l'*incipit* de *L'Action* di Maurice Blondel (1993)⁵ e per le quali credo valga la messa in guardia dal rischio intellettualistico⁶ e gnostico (Rudolph, 2000, pp. 169-175; Magris, 1997, pp. 333-380), che la scritta delfica può facilmente attivare.

Restano alcune altre sottolineature da ef-

³ Per la comprensione del motto e la sua *Wirkungsgeschichte* resta fondamentale il volume di Courcelle (2001, peccato che questa edizione italiana presenti molte imprecisioni nel greco). È senz'altro merito di Pié Ninot (2002), aver non solo sottolineato questa ripresa dell'esortazione delfica nell'enciclica, ma aver ripreso il tema in prospettiva teologico-fondamentale (*ivi*, pp. 73-158). Rimandiamo a queste pagine per una approfondita riflessione sul percorso che la formula ha attivato.

⁴ *Tieste*, 400c ss: «Funesta morte sovrasta colui che troppo noto a tutti, muore ignoto a se stesso». Per la ripresa cartesiana del tema cf. la *Lettera a Chanut* del 1 novembre 1646 in Descartes, 1969, pp. 866-869.

⁵ Vd. p. 65: «La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino?».

⁶ «Una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra interamente: in ogni atto c'è un at-top di fede» (Blondel, 1993, p. 67).

fettuare. La prima riguarda il fatto che, per quanto possa plausibilmente affiancarsi al testo delfico, la formula cristiana dell'*homo capax Dei* (proveniente da Rufino con connotazione cristologica e anch'essa con numerose e autorevoli riprese nella tradizione credente, cf. Pié Ninot, 2002, pp. 94-212), da cui prende le mosse il *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel trattare la rivelazione, con diversa accentuazione propone il tema scolastico del *desiderium naturale vivendi Deum*, fondato sulla dimensione creaturale dell'uomo, sembra valere a fondare la possibilità di un modello «trascendentale» in teologia fondamentale, ma soprattutto risulta particolarmente importante per la riflessione intorno all'istanza antropologica, imprescindibile per ogni teologia della rivelazione, che non intenda – pur senza necessariamente declinarsi in termini «trascendentali» – ridurre il manifestarsi di Dio nel suo parlare e agire ad un monologo. Il richiamo alla formula delfica, in teologia fondamentale, ha il senso di mostrare i segni di una sorta di *praeparatio Revelationis* nella cultura, nella filosofia e nella religiosità extra e pre-cristiane. Tali forme di preparazione ovviamente non determinano né l'avvento della Parola, né i suoi contenuti, si tratta infatti di argomenti di «convenienza», che nulla hanno a che vedere con una sorta di determinismo teologico.

La seconda sottolineatura riguarda il fatto che la ripresa del motto delfico da parte della *Fides et ratio* si coniuga con l'interrogativo concernente non solo l'origine e il destino dell'uomo e la sua identità, bensì anche il tema del male, che nella tradizione del pensiero credente viene (forse sarebbe meglio dire veniva) affrontato nell'ambito della *teodicea*. Una volta che la filosofia sembra disertare volentieri non solo l'istanza metafisica, ma anche la riflessione sul male e sul dolore innocen-

te, rassegnandosi alla sua impossibilità, sembra oltremodo necessaria una ripresa teologica del tema, capace di incidere sul pensiero filosofico contemporaneo per richiamarne la responsabilità anche a tale proposito.

Infine un'ultima sottolineatura, oltremodo interessante e che dovrebbe aiutarci ad evitare di cadere nelle maglie di una cattura filosofico-intellettualistica dell'adagio delfico, riguarda il suo senso prima che filosofico, profondamente religioso. Scrive giustamente Giovanni Reale: «Sul preciso significato che la scritta "conosci te stesso" comunicava a chi entrava nel tempio per avere rapporto con Apollo e con il suo Oracolo, gli studiosi hanno raggiunto un sostanziale accordo di fondo: Apollo invitava l'uomo a *riconoscere la propria limitatezza e finitezza* e, quindi, esortava a mettersi in rapporto col dio, appunto sulla base di questa precisa consapevolezza. Dunque, a chi entrava nel tempio di Delfi veniva detto quanto segue: "Uomo, ricordati che sei un *mortale* e che, come tale, tu ti avvicini al dio *immortale*"» (Reale, 2001, p. 7). A maggior ragione tale appello-invito dovrebbe valere allorché non l'uomo si accosta al Dio vivente, ma Questi si manifesta a lui nella storia.

3. Il pensiero contemporaneo

In tempi più recenti, il pensiero filosofico, e in particolare la fenomenologia hanno offerto non solo degli spunti, ma articolate e profonde riflessioni sull'interiorità. Sappiamo quanto sia sensibile l'uomo contemporaneo al messaggio che proviene dalla spiritualità, dalla mistica, come modalità attraverso cui incontrare se stesso. Al di là delle fuorvianti appropriazioni neo-gnostiche riteniamo, tuttavia, che il cammino dell'interiorità sia da sempre indicata come una delle vie attraverso le quali questo incontro tra noi e il Dio di

Gesù Cristo si può realizzare. Molto intelligentemente *Fides et ratio* pur aprendosi con il riferimento al motto «conosci te stesso!» (n. 1), scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, prende le distanze da interpretazioni neo-pagane dandone una corretta interpretazione al numero 15 col tema della rivelazione come stella di orientamento.

Si può riprendere a questo riguardo l'eco del *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas* agostiniano (Agostino, 1965, III, p. 6.),⁷ attraverso la lezione di un pensatore francese recentemente scomparso, che ci sembra esprimere – in termini spesso radicali e difficilmente condivisibili – la tendenza del pensiero contemporaneo a tematizzare l'interiorità come luogo in cui attingere la salvezza. Riteniamo che la proposta di un filosofo unilateralmente dedito alla elucidazione dell'immanenza come fondamento di ogni manifestazione dell'essere, possa in qualche modo offrire un apporto decisivo, anche se non esclusivo, al nostro



interrogarci sulle attese di salvezza presenti nel pensiero contemporaneo.

Un'avvertenza preliminare risulta tuttavia necessaria a guidare una corretta comprensione dei contenuti fondamentali di questa «filosofia dell'immanenza», o se si preferisce «della interiorità», la quale non si svolge assolutamente nei termini dell'immanentismo materialista, ma al contrario fa propria la concezione opposta dello spiritualismo, che impregna tutta la realtà anche nei suoi aspetti più materiali ed esteriori. Parafrasando e capovolgendo un famoso verso di Peguy, possiamo dire che assistiamo in questo caso alla presa di coscienza del «carnale, che è esso stesso spirituale»,⁸ e che quindi trova il suo fondamento e il suo fine nella realtà intima e invisibile. A guidarci in questo momento del percorso sarà la lezione del pensatore francese Michel Henry,⁹ il quale, oltre che all'immanentismo materialista, si contrappone (senza tuttavia assumerne esplicitamente come interlocutori gli esponenti) all'affermazione della trascendenza radicale, di cui è portatore il pensiero d'ispirazione ebraica, così come si trova espresso nell'opera di E. Levinas. Sicché, se la più importante opera del pensatore di Kaunas può legittimamente sottotitolarsi «Saggio sull'esteriorità», nel caso del filosofo di Montpellier dobbiamo parlare di pensiero dell'interiorità.¹⁰ Men-

8 I versi di Charles Peguy suonano: «*Car le surnaturel est lui-même charnel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et cherche jusque au fond / Et l'arbre de la grace est lui-même éternel / Et l'éternité même est dans le temporel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et touche jusque au fond / Et le temps est lui-même un temps intemporel*» (Peguy-Eve, 1957, pp. 1039s).

9 Data la scarsa frequentazione di questa filosofia, in Bibliografia ne diamo un elenco delle opere di riferimento quasi completa, in modo da offrire materiali per l'ulteriore approfondimento di queste pagine.

10 Un breve, ma interessante saggio di Jacques Colette propone una serie di considerazioni molto pertinenti riguardo ad un possibile confronto tra i due filosofi, a partire dalla comune contrappo-

tre la porta del santuario, nel finale de *La Stella della Redenzione* (Rosenzweig, 1985), si schiude verso l'esterno e verso la vita che fuori di esso si esprime, la fatica speculativa di Henry intraprende il cammino inverso che dall'esteriorità porta all'interno del santuario della coscienza, cercando di raggiungere il luogo in cui l'essenza stessa si manifesta nella sfera più intima della soggettività.

Il punto di partenza del pensiero di Michel Henry va situato ben oltre gli esiti heideggeriani della filosofia trascendentalista. Come qualsiasi lettore avvertito potrà facilmente notare, si tratta infatti della tematizzazione del nucleo centrale del pensiero moderno, la soggettività, in un'ottica del tutto diversa da quella assunta dalle filosofie che quest'epoca ha prodotto. In questo senso Henry, in uno dei suoi lavori più recenti, parla di «cominciamento perduto»¹¹ della modernità, ma già le prime righe de *L'essence de la manifestation*, riproponendo un'osservazione heideggeriana (Henry, opere filos., 1963, p. 1),¹² rimandano al *cogito* come all'imprescindibile riferimento costante di tutto il cammino da percorrere. La questione fondamentale è quella dell'apparire, ovvero della manifestazione dell'essere, per cui il filosofo di Montpellier non teme di affermare il primato della fenomenologia sull'ontologia. Egli infatti si domanda: «Come, infatti, una qualunque cosa potrebbe essere per noi e cosa potremmo sapere noi a suo

sizione nei confronti del pensiero heideggeriano nella sua ripresa della prospettiva trascendentalista, che in un certo senso lo accomuna ad alcuni esiti della filosofia kantiana (Colette, 1967).

11 È lo stesso sottotitolo della *Genealogia della Psicanalisi* a contenere questa formula.

12 Henry riporta prima in tedesco, quindi in francese un'espressione di *Essere e tempo*, dove Heidegger afferma che Cartesio lascia indeterminato il modo di essere della *res cogitans*, il senso stesso dell'essere del *sum*. Il filosofo di Montpellier ritiene al contrario di doversi concentrare sull'essere dell'*ego*: *je, moi*, che costituirà il tema della sua ricerca.

riguardo se essa non apparisse, se l'apparire non avesse già stabilito il suo regno? La validità del principio della fenomenologia è dunque completa: «tanto apparire, altrettanto essere» (Henry, opere filos., 1990, p. 9).

L'attenzione precipua alla tematica della manifestazione non deve tuttavia indurre a ritenere la strutturale visibilità dell'essere, al contrario ciò che si manifesta è in primo luogo, ossia fondamentalmente, l'«invisibile», in quanto il contenuto stesso della rivelazione è la vita, la quale nella sua invisibilità è tutt'altro che un nulla fenomenologico: «Ora, – scrive Michel Henry – non è certamente l'orizzonte di visibilità in cui consiste il mondo, e neppure tutto ciò che in esso si dà nella forma di fenomeno esterno o di oggetto. Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce. La vita prova se stessa immediatamente, senza distanza, senza che si scavi al suo interno nessuno scarto che la separerebbe da sé, senza che nessuno sguardo possa mai penetrare in lei per scoprirla in un qualunque di-fuori, nella forma di «di fronte» o di oggetto. La vita è in sé estranea al mondo, acosmica – e, se il mondo designa un orizzonte estatico di visibilità, essa è invisibile. Nessuno ha mai visto la vita né la vedrà mai. Chi mai ha visto la propria pena, la propria angoscia, il proprio amore? Chi mai ha visto Dio?» (*Ib.*). Si tratta, come si può facilmente constatare da questi brevi ma pregnanti testi, di una fenomenologia tutta particolare, che, proprio per restare fedele radicalmente alla nozione stessa di «fenomeno», finisce col respingere quasi tutte le tesi della fenomenologia classica da Husserl ad Heidegger, da Scheler a Merleau Ponty (*Ib.*, p. 7). L'evento originario (*Ur-faktum*) consiste dunque nella manifestazione e nel suo darsi come «vita», il fondamento

di ogni possibile «fenomeno» sta dunque nella «rivelazione patetica e inestatica» della vita (*Ib.*, p. 11). Ma, nonostante le suddette distanze, l'appello della fenomenologia del XX secolo ad andare alle cose stesse (*zu den Sachen selbst!*) viene assunto decisamente e radicalmente dal filosofo di Montpellier. E qui la «cosa stessa» è appunto la vita, che si manifesta nella sua nudità e nella sua immediatezza.

In rapporto alla realtà propria di Dio noi non sappiamo nulla se non nella misura in cui Egli stesso si rivela. Nel tentativo di risposta alla domanda: come Dio si manifesta a noi? vengono quindi a coincidere

ECCO DUNQUE COSA SIGNIFICA PAROLA DELLA VITA: FAR VEDERE MOSTRANDO IN CIO' CHE DICE CIO' DI CUI PARLA

Henry ritiene che si debba reinventare e quindi riscrivere una filosofia del linguaggio in generale, riscattando la parola da ogni residuo di visibilità, quindi da ogni permanenza ellenica e occidentale, nel senso suddetto. Pertanto ogni Parola si costituisce come parola della vita, la quale manifesta la stessa vita nell'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. La Verità e la Via non possono quindi che condurre alla Vita: «Ogni Parola è la parola della vita. Ciò che si mostra in questa Parola, ciò che si rende manifesto, è la stessa vita, è l'autorivelazione patetica della soggettività as-

oluta che è il Dire. Ciò che essa dice, è essa stessa, è la determinazione patetica di cui ogni forma della vita è l'autorivelazione. Ciò di cui parla, è di essa stessa, di questa determinazione che è essa stessa. Essa non dice quello che dice a partire da altra cosa di cui parla, essa parla a partire da se stessa. Ecco dunque cosa significa Parola della Vita: far vedere mostrando in ciò che dice ciò di cui parla. "Far vedere": rivelare, nell'auto-rivelazione patetica della vita, nella modalità in cui tutte le cose si presentano in noi, prima di ogni vedere concepibile, fuori di ogni mondo possibile. "In quello che essa dice": nella sua carne sofferente. "Ciò di cui essa parla": questa propria carne. Così della sofferenza, del dolore, "chiaro" a se stessa in quanto "oscuro", ossia rivelato a lei stessa nella sua affettività e tramite essa, in quanto dolore. *Il linguaggio è il linguaggio della vita reale* [...] l'essenza originaria della Verità è la Vita e il logos non è altro che vita. Il Verbo che viene in questo mondo non è il logo greco, *la venuta nel mondo essa stessa in quanto tale*. Ciò che viene nel mondo piuttosto si sottrae, è la vita nascosta. [...] Questa vittoria contro se stessa nell'implosione invincibile del suo pathos che vive è l'Archi-rivelazione e, in questo modo, la Via che conduce fino ad essa – La Verità e la Via indissolubilmente congiunte» (Henry, opere filos., 1990, pp. 131ss).

Alla luce di queste suggestive espressioni, Henry ripensa il metodo fenomenologico liberandolo dalla comprensione greca del *logos*, fondata sulla verità della percezione, che attraverso il Medioevo giunge alla modernità e alla fenomenologia contemporanea. L'identità ultima del *logos* e del fenomeno non potrà infatti essere pensata in termini formali, perciò solo quella che Henry definisce una «fenomenologia materiale» sarà in grado di riconoscere nella materialità fenomenologica della

pura fenomenalità e nella modalità del suo effettuarsi nel fenomeno, la maniera in cui essa si manifesta: la natura stessa del suo Dire e così l'essenza dello stesso *logos*. Sarà dunque la Parola della Vita, che pronunciando l'Invisibile lo rivelerà nella stessa essenza della Vita.

In uno dei suoi ultimi lavori, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996), il filosofo tratta della verità nel cristianesimo. Non intende risolvere la questione se il Cristianesimo sia vero o falso, ma semplicemente mostrare la par-

ticolare forma di verità di cui Cristo è portatore. Si tratta di un libro difficile e certo non in tutto condivisibile. Richiamiamo solamente un passaggio, in cui Henry si interroga sulla salvezza che il Cristianesimo propone in termini di seconda o nuova nascita (o ri-nascita) dell'uomo, in quanto «figlio di Dio». La contrapposizione fra la verità del mondo (in particolare quello moderno) e la Verità della vita risulta radicale e frontale, ed è appunto tale profondo contrasto che consente di scoprire Gesù come il Cristo.

Bibliografia

- AGOSTINO (1965), *Le Confessioni*, a cura di C. CARENA, Città Nuova, Roma.
- BLONDEL M. (1993), *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- COURCELLE P. (2001), *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano.
- DESCARTES R. (1969), *Opere filosofiche*, a cura di B. WIDMAR, Utet, Torino.
- LIVI A.-LORIZIO G. (edd.) (2004), *Il desiderio di conoscere la Verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio. Atti del Convegno Internazionale Lateranense 9-13 ottobre 2003*, Lateran University Press, Roma.
- MAGRIS A. (1997), *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia.
- PEGUY-ÈVE CH. (1957), *Oeuvres poétiques complètes*, Cerf, Paris.
- PIÉ NINOT S. (2002), *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1Pt 3,15), Queriniana, Brescia.
- REALE G. (2001), *Presentazione*, in COURCELLE P., *op. cit.*
- ROSENZWEIG F. (1985), *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato.
- ROSMINI A. (1956), *Appunti per una storia dell'umanità. Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino* (serie III, tomo 4, parte II, n. 2) Torino.
- RUDOLPH K. (2000), *La Gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia.
- SABETTA A. (2004), *La ricezione critica di Fides et ratio a cinque anni dalla sua pubblicazione*, in «Euntes docete», 57.
- Id. (2004), *Una bibliografia ragionata di Fides et ratio*, in LIVI A.-LORIZIO G. (edd.), *op. cit.*, pp. 413-464.

Opere filosofiche di MICHEL HENRY:

- (1963), *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 2vv.; – (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris; – (1976), *Marx. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris; – (1985, trad. it. 1990), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris (trad. it. Ponte alle Grazie, Firenze); – (1987), *La barbarie*, PUF, Paris; – (1988), *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Bourin, Paris; – (1990), *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris; – (1996), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris (trad. it. Morcelliana, Brescia 1997); – (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*, du Seuil, Paris (trad. it., SEI, Torino 2001).

Articoli e saggi di carattere filosofico:

- (1944-1946), *Le bonheur chez Spinoza*, in «Revue d'Histoire de la Philosophie», 39-40 (1944) pp. 187-225; 41 (1946) pp. 67-100; – (1966), *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, in «Revue philosophique de Louvain», 64, pp. 5-33; – (1969), *Introduction à la pensée de Marx*, in «Revue philosophique de Louvain», 67, pp. 241-266; – (1974), *Forces productives et subjectivité, le socialisme selon Marx*, in «Diogenès», 88, pp. 95-118; – (1975), *Le concept d'être comme production*, in «Revue philosophique de Louvain», 73, pp. 79-107; – (1975), *Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie*, in AA.Vv., *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, pp. 138-151; – (1977), *La métamorphose de Daphné*, in «Les études philosophiques», 32, pp. 319-332; – (1978), *Qu'est que cela que nous appelons la vie?*, in «Philosophiques», mai, pp. 133-150; – (1979), *La rationalité selon Marx*, in AA.Vv., *Rationality today*, University Press, Ottawa, pp. 116-135; – (1988), *Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in «Archivio di filosofia», 56, pp. 383-393; – (1990), *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie*, in «Archivio di filosofia», 58, pp. 521-531; – (1992), *La parole de Dieu: un approche phénoménologique*, in «Archivio di filosofia», 60, pp. 157-163; – (1994), *Qu'est-ce qu'une Révélation?*, in «Archivio di filosofia», 62, pp. 51-57.

Romanzi di MICHEL HENRY:

- (1954), *Le jeune officier*, Paris; – (1976), *L'amour les yeux fermés*, Paris; – (1981), *Le Fils du Roi*, Paris (tutti editi da Gallimard).

Bibliografia (segue)

Studi su MICHEL HENRY:

- COLETTE J. (1967), *L'essence de la manifestation*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 51, pp. 39-52.
- DOGNIN P.D. (1977), *Le «Marx» de Michel Henry*, in «Revue thomiste», 4, pp. 610-624.
- DOMINGUEZ A. (1968), *Une phénoménologie de l'intériorité. La philosophie de Michel Henry*. Tesi dottorale difesa nel 1968 presso l'Università Cattolica di Lovanio (non pubblicata).
- Id. (1978), *Michel Henry, un filosofo de la immanencia*, in «Pensamiento», 34, pp. 145-176.
- DUFOUR-KOWALSKA G. (1973), *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, in «Archives de philosophie», 36, pp. 603-624.
- Id. (1976), *Marx ou l'anti-marxisme*, in «Contrepoint», 22-23, pp. 247ss.
- Id. (1977), *Michel Henry au miroir de Marx*, in «Critique», 360, pp. 489-504.
- Id. (1977), *Un concept de la dialectique*, in «Revue de théologie et de philosophie», 4, pp. 296-306.
- Id. (1978), *Le Marx de Michel Henry et la question de l'idéologie*, in «Archives de philosophie», 41, pp. 641-657.
- Id. (1980), *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris.
- LACROIX J. (1966), *Un philosophe du sentiment: Michel Henry*, in Id., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, Paris, pp. 164-170.
- LORIZIO G. (1995), *La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry*, in Id.(ed.), *Morte e sopravvivenza*, AVE, Roma, pp. 73-106.
- PETIT J.L. (1977), *Autour du «Marx» de Michel Henry, I: Marx et l'ontologie de la praxis*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82, pp. 365-385.
- RACETTE J. (1968-9), *La philosophie du corps de Michel Henry*, in «Dialogue», 7, pp. 391-409.
- TEXTIER J. (1977), *Autour du «Marx» de Michel Henry, II: Marx est-il marxiste?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82, pp. 386-409.
- TILLIETTE X. (1976), *La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry*, in AA.Vv., *Manifestation et Révélation*, Beauchesne, Paris, pp. 207-236.
- Id. (1977), *Michel Henry: «L'amour les yeux fermés»*, in «Revue des Deux-Mondes», vol. I, pp. 505-508.
- Id. (1979), *Corpo oggettivo, corpo soggettivo*, in AA.Vv., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Morcelliana, Brescia, pp. 53-65.
- Id. (1980), *Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry*, in «Gregorianum», 61, pp. 633-651.
- Id. (1987), *Michel Henry: la philosophie de la vie*, in «Philosophie», 15, pp. 3-20.
- VAN RIET G. (1966), *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, in «Revue philosophique de Louvain», 64, pp. 436-457.