

GIOVANNI PIANA

HUSSERL E LA CULTURA CATTOLICA

1962

TESTO PUBBLICATO IN "AUT AUT", N. 67, GENN. 1962

La nota presente ha origine occasionale da una constatazione di fatto: anche in Italia, l'opera di Husserl sta penetrando sempre più profondamente in ambienti legati al cattolicesimo. La cosa ha degli aspetti di particolare interesse e sarà forse utile condurre alcune osservazioni in proposito, soprattutto al fine di veder chiaro in ciò che si vuole concretamente fare o non fare quando si afferma che la fenomenologia può assolvere una funzione positiva nell'ambito della filosofia e della cultura italiana contemporanea. Le considerazioni seguenti non hanno una così ambiziosa pretesa, ma soltanto quella di contribuire alla liberazione da equivoci, che finiscono con l'accreditare sospetti e diffidenze.

In che modo si rende possibile l'acquisizione della fenomenologia nell'ambito della cultura cattolica? Oppure : è compatibile la fenomenologia con una metafisica, il cui risultato di fatto è l'accettazione di un organismo quale è la Chiesa cattolica, nella sua dogmatica e nella sua teologia? Tali problemi sono stati in parte già dibattuti ed è cosa nota che il recupero della fenomenologia è reso possibile tramite la sua riduzione a mera metodologia: di essa vengono quindi rifiutate eventuali aperture metafisiche, tacciate di solito come idealiste» [1]. La fenomenologia diventa così strumento, il cui uso non può compromettere le proposte di una metafisica «autentica». Questo stesso discorso, che noi abbiamo riferito con necessaria schematicità, chiarisce anche la ragione per cui il problema della teologia e della «filosofia della religione» in rapporto alla fenomenologia, non ha finora destato preoccupazione: tra fenomenologia e teologia nessuna relazione è possibile dal momento che la prima è strumento di indagine esercitabile soltanto nell'ambito del fenomeno. Secondo la tesi del Lauer, la limitazione della certezza al fenomeno impedisce una teologia fenomenologica, poiché Dio è puramente ciò che non appare [2]. Tuttavia se fenomeno è da intendere in senso husserliano, cioè come «cosa stessa» e quindi come assoluto, la fenomenologia in quanto sapere del fenomeno è

sapere assoluto; di conseguenza la richiesta di fondazione ontologica del fenomeno diventa non senso [3] e se Dio ha da essere qualcosa, deve avere propri modi di datità nei quali si risolve. Con ciò viene a cadere, sempre che si voglia parlare di fenomenologia in senso husserliano, la riduzione di questa a mero metodo, indifferente ad una problematica filosofica di fondo. L'indubbio carattere metodico dell'astensione e dell'analisi non esaurisce il significato né dell'una né dell'altra: se così non fosse, Husserl non avrebbe parlato dell'epoché come di una conversione religiosa, dal momento che non ci si converte mai per puro gusto metodico: «Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'epoché che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata ad una conversione religiosa, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» [4]. Tale asserzione non si limita soltanto ad accentuare il momento essenzialmente esistenziale dell'astensione, ma indica il significato che essa può assumere, oltre l'io privato del fenomenologo, per la vita storica dell'umanità. L'apertura al «mondo della prassi» si esprime inizialmente come costituzione di un sapere rigoroso e quindi – negativamente – come distruzione di ogni costruzione mitologica. La fenomenologia richiede una fondazione a tutto ciò che si pone come sapere e non può precludersi nulla, neppure di esigere dalla teologia le ragioni della sua validità. Infatti : o questa pretende di essere un sapere, ed allora richiede una fondazione fenomenologica, oppure è, *sic et simpliciter*, non sapere, mitologia. L'atteggiamento fenomenologico, e cioè propriamente filosofico, rifugge, per ogni oggetto assunto a tema e per il presente in particolare, da qualsiasi agnosticismo, come anche differisce dall'atteggiamento dello «scienziato» che ritiene la fede risolvibile senza residui nell'ambito della «oggettività scientifica»: nel primo caso si rinuncia infatti al radicalismo dell'indagine, nel secondo la

presunzione «scientifico-naturalistica» porta ad una dimensione a partire dalla quale l'oggetto rimane per essenza incompreso. Possiamo per ora affermare in senso del tutto generale che l'astensione è anzitutto un atto rivolto contro la fede, sia questa la fede mondana nell'ovvio, che quella, ugualmente precostituita, in una religione positiva. Non è nostro compito proseguire la problematica che si presenta a questo punto di particolare complessità; tuttavia è forse necessario aggiungere che nel caso della fede religiosa, dove il creduto si presenta, oltre che valido, anche come non fondato e non fondabile per essenza, non spetta certo alla fenomenologia discutere i contenuti della rivelazione come tali; piuttosto le compete, in linea preliminare, il portare alla luce le motivazioni che permettono l'assunzione di validità per essenza infondate. Come ogni analisi fenomenologica, anche questa presenta una stratificazione caratteristica: dalla fede in generale e dall'uomo in generale essa si particularizza, passando a questa fede storica ed a quest'uomo storico, mentre ovviamente questo processo è seguito anche dall'ambito delle motivazioni, che diventa sempre più specifico, senza perdere il suo caratteristico orientamento multidirezionale. Accanto a questo problema di comprensione storica in un senso nuovo o che rimane da approfondire, si pone la questione dei risultati a cui possono pervenire una religione ed una teologia che si vogliono porre come scienza e cioè costituirsi fenomenologicamente. Tale impostazione preliminare è probabilmente viziata da un errore di principio, dal momento che, dopo l'astensione, non possiamo stabilire se ha senso lo stesso problema della ricostruzione di una religione e di una teologia demitizzate. Al fine di giungere ad una chiarificazione, formuliamo tuttavia l'ipotesi che al problema proposto si debba rispondere positivamente. Allora, lasciando da parte il fatto religioso nel suo complesso, la progettazione di una «nuova teologia» è cosa da cui non ci si può esimere, se si assume l'abito fenomenologico, a patto che non si ritenga che tale abito possa essere mutato a piacere:

e ciò sia detto non tanto per noi, che riteniamo necessario orientare il progetto husserliano verso ben altre direzioni, ma per coloro che vogliono a tutti i costi essere ad un tempo fenomenologi e teologi. La specificità della fede non è argomento sufficiente per eliminare il controsenso che si crea quando si pretende che la fenomenologia possa coesistere con una teologia che troviamo di fatto nel mondo culturale, ammettendo quindi implicitamente la validità di una formazione ingenua, capace di autofondazione. In generale : ogni dato posto tra parentesi viene costituito tramite l'analisi fenomenologica e quindi compreso nelle sue motivazioni e nella sua genesi; con ciò vien meno ogni «autorità» che ingenuamente gli inerisce, mentre l'eventuale «intenzione razionale» in esso implicita, liberata dalla deformazione, viene ripresa e progettata sul terreno della filosofia.

Fino a che punto quanto si è detto corrisponda alle reali intenzioni di Husserl, resta argomento di discussione. Sullo sfondo di questa, val la pena in ogni caso di sottolineare l'impegno che nei riguardi della religione che caratterizza coloro che sono solitamente indicati come maestri, diretti o indiretti, di Husserl. Di Bernardo Bolzano Husserl si limitò a prendere in considerazione alcuni risultati da questi ottenuti nell'ambito della logica, ma Bolzano era anche teologo e numerosi sono i saggi che egli dedica al problema della teologia ed alla filosofia della religione, saggi nei quali sostiene posizioni che rasentano l'eterodossia; sarebbe forse utile indagare i rapporti intercorrenti tra Bolzano e la scuola semirazionalista di Georg Hermes, le cui dottrine furono condannate dal «Dum acerbissimas» di Gregorio XVI (1835). Per quanto riguarda Brentano, la posizione di questi è ancora più caratteristica: prete gesuita, non esitò a gettarsi nella mischia negli anni cruciali nei quali a Roma si maturava l'ultimo giro di vite al consolidamento della struttura monarchica e assoluta della Chiesa cattolica; fu allora che Brentano scrisse un *pamphlet* contro l'infallibilità pontificia, che fu presentato dal vescovo

Ketteler all'Assemblea dei vescovi tedeschi, riunita a Fulda [5]. Poco dopo, rifiutandosi di accettare la proclamazione del dogma, si spretò; per il resto della sua vita continuò a nutrire vaghe speranze di rinnovamento del mondo cattolico, mentre andava elaborando una personale filosofia religiosa, che si trova esposta nell'opera; pubblicata postuma, dal titolo *Vom Dasein des Gottes* (1929). Solidali con Brentano furono Carl Stumpf e Anton Marty, il primo dei quali lasciò immediatamente il seminario nel quale era entrato, il secondo, dopo essere stato ordinato sacerdote, si tenne lontano dall'esercizio, in posizione schiva ed appartata [6]. Ricordando questi fatti, Spiegelberg osserva: «Fu chiaramente qualcosa di più di una pura coincidenza il fatto che il nuovo movimento filosofico fu coerentemente accompagnato dal rifiuto dell'autorità dogmatica nella religione, un rifiuto che fu preceduto da un serio esame delle sue credenziali e da un sincero tentativo di sperimentare la vita richiesta dalla fede» [7]. L'ambiente nel quale Husserl si è venuto formando è dunque caratterizzato da quell'ansia di rinnovamento religioso, che poté portare al *modernismo*.

In Husserl troviamo, come uno fra gli altri, senza particolare privilegio, anche il problema della teologia, così come vengono poste le linee per precisare il concetto di dio che può essere compatibile con la prospettiva fenomenologica. Per avviare alcune considerazioni su questo tema, che esigerebbe molta più cura di quanta possiamo dedicargli, è utile notare innanzitutto che lo Husserl parla di solito in tono sprezzante della filosofia scolastica, giungendo a rifiutarla globalmente, in quanto del tutto inutilizzabile [8]. Quando poi si rivolge a Cartesio come all'autore dal quale ogni filosofo che voglia porsi sul terreno della scienza deve necessariamente prendere l'avvio, non esita a dichiarare paradossali e contraddittorie le prove che egli reca dell'esistenza di dio: «Ancora oggi, e forse soltanto oggi, mi sembra, qualsiasi pensatore originale dovrebbe studiare a fondo queste *Meditazioni*, senza lasciarsi spa-

ventare dall'apparenza di rudimentalità teoretica, dal fatto, ben noto, che Cartesio svaluta le sue scoperte a prove paradossali e contraddittorie dell'esistenza di dio, né dalle altre oscurità e ambiguità di significato – e nemmeno dovrebbe accontentarsi troppo presto della propria confutazione» [9]. Tale critica non è un motivo tardo: nel periodo in cui lo Husserl fa lezioni in qualità di Privatdozent ad Halle (1887-1894) si occupa di Cartesio mettendo in discussione le sue dimostrazioni dell'esistenza di dio. Questa critica ha un significato tutto particolare: per Husserl ogni «dimostrazione» che, partendo da «principi razionali», pretenda di sostituire l'autodati, è un'illusione che si ammanta del nome di scienza, mentre, se nella fenomenologia ha senso parlare di dio, ciò può avvenire soltanto sul piano dell'evidenza. Né vale, come si è visto, l'obiezione di principio che si sostiene sull'affermazione della noumenicità di dio, proprio in quanto il dualismo in essa presupposto, per la fenomenologia, non sussiste né di fatto né di diritto; come *Erste Philosophie*, la fenomenologia è scienza del noumeno, e se si vuole rifiutare tale asserzione non si potrà che svuotare di senso la stessa «metodologia fenomenologica» e conseguentemente elaborare metafisiche e teologie mitologiche. Si può fin d'ora intuire che un'eventuale teologia fondata sulla fenomenologia è radicalmente eversiva rispetto alla teologia tradizionale: per un certo aspetto essa consisterà nella enunciazione degli attributi divini, a partire dalla descrizione dell'esperienza vissuta del fenomeno divino; per questo le deve divenire essenziale il contributo offertole dalla disciplina che va sotto il titolo di «fenomenologia della religione». Una teologia «descrittiva» che si oppone quindi ad una teologia rivelata, risultato della fissazione concettuale di ciò che è vissuto in un'esperienza originaria. Per Husserl, un'analisi fenomenologica della religione non può essere compiuta senza trascendere il mero terreno della neutralità; la scientificità proposta dalla fenomenologia non ha alcun senso meramente speculativo: al momento negativo dell'astensione, deve seguire



una progettazione positiva nella quale si attua ad un tempo la comprensione del valore religioso ed il suo superamento. La teorizzazione teologica, elaborata a partire da una esperienza concreta, ha inevitabilmente le sue radici nel terreno dell'ingenuità : «In quanto scienziati, potremmo accontentarci di affermare che dio ha creato il mondo e gli uomini in esso, che dio ha dotato gli uomini della coscienza e della ragione, cioè della possibilità di una conoscenza, che, al livello più alto, è conoscenza scientifica? Tutto ciò può valere come una verità indubbia e definitiva nell'ingenuità che inerisce all'essenza stessa della religione positiva anche se proprio per questa ingenuità, questa verità manca di qualsiasi consistenza per il filosofo. L'enigma della creazione di dio è un fattore costitutivo essenziale della religione positiva» [10]. In appunti che recano la data del 1924, Husserl ci fornisce un esempio del procedimento che porta dall'ingenuità alla sua concettualizzazione, che vai la pena di riferire integralmente: «Tuttavia il pensiero naturale ingenuo si lascia inconsideratamente guidare dalla analogia, inclina a generalizzazioni inammissibili, che travalicano i limiti legittimi dei concetti. Ad es.: ogni cosa si trova nella sua relazione cosale; ciò che richiede le modificazioni, in un rapporto di dipendenza. Un mutamento condiziona un altro mutamento; perciò in ogni mutamento insorge la domanda concernente la causa. Ma se ora si volge lo sguardo all'idea del mondo come intero (che non è oggetto di esperienza reale e mai lo può essere, ed è tuttavia un'idea che si sviluppa già nel pensiero naturale) allora il mondo come intero viene trattato alla stregua di una cosa singola e indagato anche secondo le sue cause. Nella vita pratica l'uomo si inserisce nell'accadere e produce cose. Egli si vede circondato dappertutto da cose prodotte, anche le campagne, i boschi etc. sono formazioni del suo lavoro culturale. Trasportato sul piano della totalità del mondo : il mondo è prodotto. Che cosa è la causa del mondo? Il mondo è un orologio, dio è l'orologiaio» [11]. Esercitato in questa direzione, il metodo

fenomenologico permette di indagare, a partire dalla religione positiva, il processo di generalizzazione che presiede alla formazione della sua teologia, razionale o sacra, e della sua dogmatica. L'argomentazione citata può valere per una critica del concetto di dio come causa e della relativa prova causalistica dell'esistenza di dio. La presupposizione ingenua di tale argomento è che il mondo sia una cosa, *mentre ciò non può essere affermato stando all'esperienza reale (originaria)*. Questa asunzione è invece ovvia per il pensiero naturale: ed appunto perché si fonda sull'ingenuità, l'argomento causalistico si presenta all'uomo comune come immediatamente convincente. Tuttavia il metodo husserliano, applicato all'ambito di una determinata teologia, non si riduce ad una pura denuncia di processi mentali ingenui: questo non è che un lato dell'analisi, non più importante di quello che porta all'esplicitazione di tutte quelle motivazioni che concorrono ad un'elaborazione teologica e che riguardano l'uomo come uomo storico ed economico in senso lato.

Lo stesso Husserl era ben consapevole delle conseguenze implicite, per questo aspetto, nella sua posizione: nell'*Annotazione* al § 51 di *Ideen I*, egli osserva che se l'ordine teleologico, immanente alla coscienza, potrebbe rimandare al problema del suo fondamento, «peraltro il principio teologico, che si può ragionevolmente supporre, non può essere assunto come una trascendenza nel senso del mondo; perché ciò costituirebbe, come si può prevedere in base ai nostri risultati, un circolo assurdo. Il principio ordinativo dell'assoluto deve essere trovato, per mezzo di una considerazione puramente assoluta, nell'assoluto stesso». E poco dopo avverte: «La nostra mira immediata non va alla teologia, ma alla fenomenologia, per quanto questa possa avere indirettamente una grande importanza per quella» [12]. Il fatto che tale grande importanza della fenomenologia per la teologia non sia stata ancora rilevata, o meglio sperimentata, deriva forse dall'incomprensione del significato di fondo del pensiero husserliano; passi come

quello citato, ed altri ancora che toccano da vicino lo stesso problema, si prestano in modo particolare al fraintendimento. Quando nel §58 di *Ideen I* Husserl tratta della neutralizzazione della trascendenza di dio, osserva che «il passaggio alla coscienza pura, effettuato con il metodo della riduzione trascendentale, conduce inevitabilmente alla questione circa il fondamento della fattività, ora rivelatasi, della corrispondente coscienza costitutiva. Non il fatto generale ma il fatto come sorgente di valori possibili e reali, crescenti all'infinito, impone la questione del suo fondamento – che non ha naturalmente il senso di una causa fisica. Sorvoliamo sul modo con cui la coscienza religiosa può condurre al medesimo principio, e sia pure un modo consistente in un motivo razionalmente fondato. Ciò che qui ci interessa è che, secondo quanto è accennato da diversi gruppi di simili fondamenti razionali per l'esistenza di un essere 'divino' extramondano, questo sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma anche rispetto alla coscienza 'assoluta'. Sarebbe dunque un assoluto in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un trascendente in un senso totalmente diverso dalla trascendenza nel senso del mondo» [13]. Lo Alliney, in una nota relativa a questo paragrafo, osserva che questo è uno dei testi da cui emerge il carattere antimetafisico della fenomenologia: l'osservazione ci sembra esatta ma aperta all'equivocità. Occorreva forse mettere in chiaro che l'assoluto metafisico nel senso della coscienza ingenua non ha posto nella fenomenologia, non tanto perché rimanda ad un ordine di considerazioni che non le compete, ma perché essa si pone come scienza totale, filosofia prima. Ci troviamo allora paradossalmente d'accordo con chi, prendendo le difese delle «azioni dell'essere» all'XI Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, protestava contro la messa in parentesi, proposta dalla fenomenologia, della «ricchezza veramente regale della metafisica classica» e contro la neutralizzazione di dio [14].

Il principio teologico interessa la fenomenologia in quanto la teleologia immanente nei dati di coscienza rimanda ad una razionalità di fondo; in sede teoretica, quindi, il problema di dio si presenta essenzialmente come problema della ragione e del senso del mondo [15]. Dio diventa allora «*die absolute ideale Polidee*» [16] : o, in altri termini, l'umanità consociata che si autorealizza in gradi sempre più alti, in direzione di un valore posto all'infinito. Il dio statico, garante una volta per tutte del valore, il dio della sicurezza borghese, in questa prospettiva, non è più che un feticcio; il suo culto: idolatria. Il cattolicesimo in particolare appariva a Husserl rinuncia alla responsabilità filosofica, quella responsabilità radicale che impone l'esclusione di ogni fede dogmatica, il cui risultato ultimo è la obbiettivazione dell'umano [17]. In tale condanna viene incluso l'ateismo scettico, che oltre ad essere in sé contraddittorio, ripresenta, con segno invertito, la perdita della dimensione teleologica e finisce quindi col trovarsi al di fuori della via della verità [18]. Nel momento in cui nella fenomenologia si pone il problema di dio, ciò che viene propriamente in questione è il mondo umano, il suo possibile senso di verità, la lotta contro la degradazione e l'obbiettivazione [19]: la filosofia che diventa sempre più concreta e la teologia che diventa sempre più filosofica si identificano all'infinito: «*Im Unendlichen decken sich Philosophie (die immer konkreter werdende) und Theologie, die immer philosophischer werdende*» [20].

---

## Note

1. Non è nostro compito ribattere, l'interpretazione «idealista» di Husserl, che appare sempre più, mentre procede la pubblicazione dei suoi scritti, una soluzione di comodo. Si rimanda a E. Paci: «Coscienza fenomenologica e coscienza idealista» in «Il Verri», 1960, n. 4, pp. 3-15.

2. Q. Lauer: «*Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*», Paris 1955, p. 161 n. 2: «Pour Husserl, cette limitatimi de la certitude au phénomène ferme effectivement la porte à toute théologie phénoménologique, puisque Dieu est purement et simplement non apparaissant (*Ideen I*, p. 121-122)». Il Lauer si riferisce qui alla *Anmerkung* al § 51 di *Ideen I*, traendone una conclusione del tutto indebita.

3. Il problema di un'ontologia si pone in Husserl senza oltrepassare l'ambito dell'intenzionalità e tenendo fermo il principio della evidenza (cfr. *Krisis*, p. 176, 31-32 trad. it. a cura di Enrico Filippini, Milano 1961, p. 200). È possibile quindi parlare di ontologia del mondo della vita come «teoria concretamente generale» dell'essenza degli onta costituenti, nella loro totalità, il «mondo» (*Krisis* p. 145, sg., trad. it. p.1; cfr. anche *Krisis* p. 498, 34 sg., trad. it. p. 524), dove «il senso proprio di questa 'ontologia', quello di una scienza a priori, si contrappone radicalmente a quello tradizionale» (*Krisis* p. 177, 1-3, trad. it. p. 200). Per il significato della fenomenologia come ontologia del mondo della vita: E. Paci, *La fenomenologia come scienza nuova*, in «Aut Aut», novembre 1960, n. 60, p. 368.

4. *Krisis*, trad. it. p. 166 (ed. ted. p. 140, 27-333); cfr. anche p. 178 (ed. ted. p. 154, 7-11): «Ma non va nemmeno dimenticato che la riduzione dell'epoché ad un atteggiamento pro-

fessionale non ne costituisce una svalutazione; attraverso questa epoché, che è capace di raggiungere le massime profondità filosofiche, è possibile un mutamento radicale di tutta l'umanità». Tali asserzioni, pur nella loro indeterminatezza, sono già sufficienti ad indicare come il momento della astensione sia alla fine essenzialmente in funzione di una «prassi»: «La filosofia trascendentale, un'arte completamente inutile, non è d'ausilio ai signori ed ai padroni di questo mondo, ai politici, agli ingegneri, agli industriali. Ma non può costituire una nota di biasimo, il fatto che essa ci liberi teoreticamente dalla assolutizzazione di questo mondo e ci dischiuda l'unica porta d'accesso scientificamente possibile al mondo vero nel senso più alto, il mondo dello spirito assoluto. E forse anch'essa è la funzione teoretica di una prassi, di quella appunto nella quale si debbono necessariamente realizzare i più alti e supremi interessi dell'umanità» (*Erste Philosophie*, I, Husserliana VII p. 283, 27-36). A proposito del carattere religioso dell'epoché, Enzo Paci osserva: «L'epoché deve liberare l'individuo nella società. La progressiva instaurazione di una società intermonadica rappresenta la negazione della feticizzazione che riduce ogni individuo e ogni gruppo, a puri mezzi privi di telos. È per questa ragione che Husserl sente l'epoché come una «conversione religiosa che deve fondare «l'umanità come umanità». L'epoché delle scienze obiettivate si collega dunque alla epoché degli interessi feticizzati ed è lotta contro la riduzione dell'uomo a funzione tecnica: è liberazione dell'individuo e della società nella teleologia intermonadica che fonda il senso dell'essere» (art. cit. p. 367).

5. H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement - A historical introduction*, L'Aia 1960, p. 29. Ed anche: A. D. Osborn, *Edmund Husserl and his Logical Investigations*, Cambridge (Mass.), 1949, p. 15.

6. H. Spiegelberg, *op. cit.* p. 55, n. 1; Osborn, *op. cit.* p. 29.
7. H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 31.
8. *Krisis*, p. 392, 32-33, trad. it. p.411.
9. *Krisis*, p. 76, 29-36, trad. it. p. 101.
10. *Krisis*, p.184, 18 *sg.*, trad. it, p. 207.
11. *Erste Philosophie I* (Husserliana VII), p. 312, 15-30.
12. *Idee per una fenomenologia pura*, trad. it. Torino 1950, p. 166-167.
13. *Idee*, trad. it. cit. p. 185.
14. Benedetto d'Amore: *La fenomenologia e le sue aporie*, in Atti del XI Convegno del Centro di studi filosofici, Gallarate 1955, «La fenomenologia», Brescia 1956. Il d'Amore vede nella riduzione un rischio che non ha adeguata contropartita: «Val la pena per tanto poco, sacrificare la bellezza veramente regale della metafisica classica? È poi vero che questa metafisica non sia fondata criticamente e abbia bisogno di un'altra filosofia su cui fondarsi?» (p. 192). E poco dopo, riferendosi al § 58 di *Ideen I*: «È lecito neutralizzare Dio e tutto ciò che ci circonda per l'assoluto vivere della coscienza?» (p. 195).
15. «Il problema di dio contiene evidentemente il problema della religione 'assoluta' in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del senso del mondo» (*Krisis*, p. 7, 14-16, trad. it. p. 38).

16. E III, 4, 61 cit. in A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan 1956; p. 375 n. 2.

17. Si veda la lettera a Roman Ingarden in data 25 Nov. 1921. Viene ricordata da H. Spiegelberg *op. cit.* p. 87.

18. L'idea di dio, osserva Husserl in una nota al § 79 di *Ideen I*, è «un indice indispensabile per la costruzione di certi concetti-limite, del quale nemmeno l'ateo che filosofa potrebbe fare a meno» (trad. it. p. 247).

19. Nella problematica della obbiettivazione la fenomenologia riprende una fondamentale istanza del marxismo. Si veda: Enzo Paci: «Fenomenologia e obbiettivazione».

20. In A. Diemer, *op. cit.*

---