

Xavier Tilliette

HUSSERL. DALL'INTERSOGGETTIVITÀ A DIO  
Un cammino non confessionale verso Dio

Chiunque, pur essendo poco familiarizzato con la storia della fenomenologia, ha potuto fare l'osservazione seguente, già per altro sviluppata da Jacques Vidal in un articolo, riportato dagli «Archives de Philosophie» e intitolato «Fenomenologia e Conversione»<sup>1</sup>: e cioè che l'adesione alla fenomenologia ha per certi versi qualcosa del *revival*, in quanto ha provocato conversioni o ritorni, sia al cattolicesimo che al protestantesimo.

Il caso di Edith Stein è particolarmente indicativo ed è stato più volte evocato durante il processo per la sua beatificazione.

Ma non è comunque il solo. Senza dimenticare Max Scheler, che non è stato mai direttamente infeudato al movimento, come dimenticare Adolf Reinach, Edvige Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrandt?

Questi esempi sono poi bilanciati, per effetto contrario, dai vari Kaufmann, Heidegger, Fink, e da alcuni filosofi francesi. Di per sé l'esperienza non sarebbe convincente, e avremmo piuttosto la tendenza ad attribuire queste conversioni a dei cammini «individuali», e non alla pratica specifica della fenomenologia. È da dire tuttavia, che i nuovi credenti appartenevano alla prima fase, detta eidetica, della fenomenologia: in definitiva alla scuola di Göttingen. Gli altri, per contro, farebbero riferimento al periodo di Friburgo e si sarebbero formati criticamente all'ombra di un Husserl trascendentale.

Husserl stesso, per altro, si meravigliava di tutta questa fioritura religiosa sbocciata in quello che poteva essere ritenuto il solco da lui tracciato; rimaneva comunque perplesso davanti alla scelta fra protestantesimo e cattolicesimo.

Il suo metodo di attenzione naturale, d'ingenuità di sguardo, di sottomissione alle cose, non poteva essere estraneo al metodo stesso dei suoi discepoli, che per lui restava sorprendente. Egli seguiva la lunga strada della filosofia che pur tra le innumerevoli deviazioni doveva riportarlo all'*oculus simplex*.

L'inflessione trascendentale aveva abbozzato una ricerca operosa dei «rizomi del tutto», delle radici della conoscenza. Schelling, nella sua ricerca delle origini sotto forma di anamnesi trascendentale, regrediva fino a Dio «il più antico degli esseri». Husserl, invece risaliva al «Regno delle Madri»: «Die einen

<sup>1</sup> T. 35 (1972), pp. 209-143.

sitzen, andere stehen und gehen. /Wie's eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung./ Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung. /Umschwebt von Bildern aller Kreatur:/ Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur»<sup>2</sup>.

Non è un caso che mettesse sotto l'alto patrocinio delle pallide filatrici, fervide ordinatrici dell'effigie del mondo, «il colloquio infinito» del senso attivato dalla sua passione archeologica. Ma malgrado l'epoché metafisica e teologica, il pensiero recondito attinente alla religione non era completamente cancellato.

La fenomenologia infatti si basa sul principio di neutralità. Rinuncia a porre l'ambito metafisico-religioso. Essa è puramente descrittiva e analitica. E nessuno l'ha meglio sottolineato di Padre Leo Van Breda. La fenomenologia in fondo non è né credente, né agnostica. Rifiutando di pronunciarsi sul trascendente — nel senso kantiano del termine — essa lascia lo spazio libero a sviluppi antagonisti. Essa è una filosofia naturale, una filosofia della coscienza naturale, portata al limite e capace dunque di diventare o catecumena o di ricusarsi<sup>3</sup>.

Se alcuni dei suoi più grandi rappresentanti l'hanno diretta e deviata verso l'incredulità, non è colpa della fenomenologia. Il fatto è che altre influenze, altre ideologie e «visioni del mondo» hanno creato interferenze. Tuttavia appare difficile salvaguardare integralmente questo punto di vista, a dispetto della cautela altamente rispettabile del Padre Van Breda.

La fenomenologia di Husserl, come la critica di Kant, ha superato i prolegomeni della metafisica. Essa è una grande filosofia che recupera tutta l'eredità, *filosofia prima*, fenomenologia della ragione, e che deve dunque subire la prova della religione.

Il suo fondatore, esso stesso credente, di una austerità di vita quasi monastica, si è rimproverato di aver attaccato troppo tardi, e dopo parecchie deviazioni, la questione religiosa, impegnato com'era nello scavo incessante, nella ricerca dei fondamenti, e nel sondaggio senza fine dell'impostazione ontologica. È stata rilevata, in questo contesto, la sua estrema discrezione — segno di pudore e di onestà scrupolosa nel campo intellettuale —. Indagare la sua vita privata può sì illuminarci, ma non molto. In rare circostanze egli ha sollevato un lembo del velo, come per esempio in occasione della presa dei voti da parte della sua cara allieva E. Stein: «Strano, disse, Edith guarda dall'alto di una montagna la chiarezza della distesa degli orizzonti, in una trasparenza e in una chiarezza meravigliose, e simultaneamente essa guarda dentro di sé nella prospettiva dell'Io. In essa tutto deve essere perfettamente autentico. Altri-

<sup>2</sup> Goethe, *Faust II* (Finstere Galerie). L'ossessione delle *Madri di ogni conoscenza* in Husserl è precoce, è data dei primi anni di Göttingen. Ne è prova la canzone burlesca dei fenomenologi del semestre estivo del 1907: la si può leggere in Alwin Diemer, Edmund Husserl. *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie* A. Hain, Meisenheim/Glan. 2<sup>a</sup> edizione, 1965 p. 27.

<sup>3</sup> Leo van Breda, *Husserl e il problema di Dio* (10th International Congress of Philosophy, 1948). Il prezioso piccolo libro di Angela Alès Bello, *Husserl. Sul problema di Dio* (Ediz. Studium, Roma 1985) offre uno sguardo sintetico, con testi, della teologia husserliana.

menti, tutto sarebbe fabbricato e artificiale. Ma... nell'Ebreo c'è il radicalismo e l'amore del martirio».<sup>4</sup>

E così pure si esprime anche, durante la sua ultima malattia, nelle preziose confidenze che Suor Adelgonda Jaegerschmidt ha piamente raccolto.

Sul suo tavolo di lavoro, c'era sempre un Nuovo Testamento.

L'alternanza patetica di luce e tenebre ai limiti dell'agonia era il simbolo più di un combattimento spirituale che la condizione naturale del suo spirito, sempre e in continua ricerca<sup>5</sup>.

Nel momento in cui gli proposero ciò che viene detto il soccorso della religione, egli obiettò semplicemente: «Ho vissuto nella filosofia, muoio da filosofo».

L'unica via d'accesso a Dio è dunque la sua filosofia, oppure i fenomeni che la filosofia avrà passato al setaccio.

Bisognerà perciò rivolgersi verso la sua opera, modello di probità e di pazienza analitica.

In una filosofia che dichiara come principio la correlazione dell'io e dell'essere-nel-mondo, e che dà per vero solo ciò che si presenta come evidente, l'istanza di Dio non può avere un posto preconstituito. Almeno, quel Dio trascendente del pensiero religioso. Proprio questo Dio è l'incognita; questo Dio pone un problema che è escluso da una ricerca che vorrebbe essere teorica e gnoseologica. Ma ciò non è che una prima approssimazione, mentre bisogna tenere conto della preoccupazione metodica, dello scrupolo e del rigore che caratterizzano l'impresa: non ammettere alcuna cosa come vera se io non la riconosco tale in maniera evidente, un *diktat* cartesiano puntigliosamente applicato.

Per portare avanti i suoi lavori di sterro, Husserl ha perso il tempo per costruire... In realtà i manoscritti più tardivi contengono molte indicazioni, molti suggerimenti che sbazzano e abbozzano una teologia filosofica, che occorrerà comunque chiarire.

Per cominciare ci si dovrebbe domandare se lasciare in sospeso la questione teologica, anche se semplicemente a livello metodico, non dia un colpo mortale a quello teologico che in definitiva si voleva proteggere. È, o almeno era, l'opinione del Cardinale Hans Urs von Balthasar nel suo libro geniale dal titolo *Apokalypse der deutschen Seele*<sup>6</sup>.

Egli sottolinea, come un indizio, la minaccia latente della fine del mondo esistenziale: la finzione dell'annientamento del mondo. Essa neutralizza tutto ciò che è, al punto che il mondo si riveste di una estraneità spettrale<sup>7</sup>.

Balthasar evoca il mito dell'Ade in luogo del Regno delle Madri. Ma la finzione annientante serve solo a respingere il trionfo della soggettività trascendentale. Mette in valore «il principio dei principi», la regola dell'evidenza assoluta, l'in-

<sup>4</sup>Schwester Teresia Renata Posselt, Edith Stein. *Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*. Herder. Freiburg 1957, p. 127.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>6</sup> T. III, pp. 115-125.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 119.

vulnerabilità e l'inafferrabilità della coscienza trascendentale, di cui si può dire che «Nulla re indiget ad existendum»<sup>8</sup>.

Come una «avventura dantesca», la fenomenologia passa attraverso l'inferno della riduzione per raggiungere «il cielo di una filosofia razionale assoluta».

Lo sguardo fenomenologico, come un Lyncée le Guetteu, scruta l'orizzonte del quale niente gli sfugge<sup>9</sup>.

In queste condizioni perché la soggettività assoluta non è essa stessa Dio?

Iddio è fuori e al di sopra della trascendenza del mondo. Tuttavia, l'«époché», è anche inclusione, e la costituzione è l'inverso della riduzione.

Contro l'intenzione di Husserl, prosegue Balthasar, «la riduzione assoluta di Dio soccombe, in una maniera o nell'altra, di fronte all'influsso della soggettività trascendentale».

L'ambivalenza dell'esclusione e dell'inclusione getta un'ombra interrogativa su tutta l'époché. Ma se c'è un Dio trascendente, in un significato ultraterreno, occorre ammettere una passività nella coscienza assoluta; e anche se Dio creasse il mondo, attraverso, per così dire, l'intermediazione dell'Ego trascendentale, quest'ultimo non sarebbe più allora assoluta spontaneità, solo creatore, solo demiurgo<sup>10</sup>.

Ora Husserl tratta la coscienza come se essa stessa fosse spontaneità assoluta. Dio è eliminato. «L'ultimo giudizio fenomenologico» fa planare l'Io trascendentale, «ardito e freddo sulle rovine dell'edificio cosmico»<sup>11</sup>.

Ed ecco Balthasar rievocare la terra d'Austria così cara a Karl Kraus e a Kafka.

Questa visione tragica, nichilista, partendo dalle premesse della fenomenologia trascendentale, non teneva però conto della preoccupazione teologica crescente che vi si manifesta, né tantomeno dello sviluppo intersoggettivo della soggettività trascendentale, nel quadro dell'apporto sociale, etico, culturale e storico.

La tentazione del nichilismo non rompe le ali allo slancio metafisico. Rimane il fatto che il principio dei principi<sup>12</sup> non è negoziabile, e che persino la «voce dell'al-di-là» ha la sua «validità».

Circa la «verità cartesiana», occorre sottolineare quell'Io, nell'espressione «che io la conosca evidentemente essere tale». La teologia della fenomenologia non trasgredirà dunque la soggettività trascendentale, essa sarà filosofica e in più essa sarà il prolungamento della filosofia.

Husserl, uomo religioso, cerca e inventa «un cammino non confessionale verso Dio»<sup>13</sup>. Cammino che egli ha appena incominciato, ma che comporta più deviazioni, più strade, come nella tradizione tomista.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 121.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 123. (Cf. *Husserliana* III/2, p. 563).

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 124.

<sup>12</sup> *Husserliana* VIII, 42.

<sup>13</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 315. Cfr., A. Ales Bello, *op. cit.*, p. 24.

*Il minimum teologico* sta nell'idea di Dio in quanto appartenente alla teoria della conoscenza. Si legge nella *Formale und transzendentale Logik*: «L'idea di Dio è un concetto limite necessario, di considerazioni gnoseologiche, un indice indispensabile per la costruzione di certi concetti limite, ai quali persino l'ateo che si rivolga alla filosofia non potrebbe sottrarsi»<sup>14</sup>.

Husserl non ha voluto parlare del «filosofo ateo», come se ciò fosse una contraddizione. Il suo modo di procedere resta chiaramente nel solco di Kant. Il Dio noumenale è «il rappresentante ideale della conoscenza assoluta», il soggetto di una conoscenza perfetta e di ogni percezione adeguata<sup>15</sup>, lo scrutatore delle cose in sé. Ma Dio come *noumeno* è concetto limitrofo, ideale della conoscenza; è ancora un oggetto del nostro pensiero, e ricade di conseguenza sotto i colpi dell'époché; la trascendenza ultraterrena vi è «connessa». Ed anche in questo contesto il principio dei principi fa prevalere il suo diritto: «Dio stesso è per me ciò che egli è a partire dalla mia personale realizzazione della coscienza; io non posso, per paura di essere blasfemo, sviare i miei pensieri, il mio sguardo: bisogna guardare il problema in faccia»<sup>16</sup>. L'apoditticità dell'evidenza noetica si impone senza tergiversazioni a qualsiasi oggetto di conoscenza, e Dio stesso non può in ciò cambiar niente. Siamo avvertiti: non ci sono scorciatoie verso la teologia. Ma è sintomatico il fatto che una versione grandiosa e solenne della finzione dell'annientamento del mondo faccia appello e si richiami, pur rimproverandoselo, a delle rappresentazioni religiose: «Sono e resterò un essere indenne da ogni annientamento, per così dire, gnoseologico del mio corpo e dell'universo in generale. Naturalmente io non potrei mai esprimermi così: io rimango ciò che sono, anche se fossi portato via a questo mondo e sottratto al mio corpo. Ciò potrebbe ipotizzare il fatto che un Angelo sterminatore mi sollevasse come pura anima fuori da questo mondo, che esiste e che continua ad esistere, per quanto l'inclusione di rappresentazioni religiose sia illecita al filosofo in erba...»<sup>17</sup>. Il filosofo comunque prosegue, per la sua strada, confidando nell'espressione cartesiana: «Se fosse piaciuto a Dio, supponendo che la cosa fosse possibile, di creare un mondo trascendentale dell'apparenza invece che il mondo reale che mi è dato dall'esperienza come una realtà indubitabile, io resterei esattamente ciò che io sono, ciò che io sono nella mia pura ipseità. Io, uomo secondo l'apparenza trascendentale, sarei, in verità, senza corpo; e anche se io perdessi il corpo apparente trascendentale, io continuerei a essere soggetto dell'esperienza trasformata in un marasma assurdo»<sup>18</sup>.

Il ricorso contraddittorio — poiché le rappresentazioni religiose sono da escludere — a un Dio «scultore del nulla» (come si esprime Fichte a proposito dell'Io) è sicuramente un'iperbole, ma viene ad alzare surrettiziamente a fian-

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 313. Cfr., A. Ales Bello, *op. cit.*, p. 12-13, 119-120, 122-123.

<sup>15</sup> *Husserliana* III/1 (*Ideen* II) 175, 351, 89 (43).

<sup>16</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 313.

<sup>17</sup> *Husserliana* VIII 73.

<sup>18</sup> *Ibid.*

co della soggettività trascendentale assoluta il Dio della rappresentazione, con il quale Husserl sa che presto o tardi occorrerà misurarsi. Intanto, l'essere assoluto, il Dio come atto libero, creatore, è tenuto da parte<sup>19</sup>.

Non si tratta qui naturalmente di un'accusa di devianza fatta alla filosofia teologica. Ma se la via della trascendenza ultraterrena è chiusa, la via dell'immanenza è aperta. Se la teoria della conoscenza è reticente, la sua teleologia è meno esitante. Infatti il concetto limite perde la sua transfenomenalità quando è integrato al movimento che porta verso di esso.

Se Husserl non cerca già dapprincipio di raggiungere Dio «fuori dall'idea», come voleva Schelling, accoglie però con lo stesso Schelling «il trascendente divenuto immanente»<sup>20</sup>.

Ma non vi è conoscenza diretta, cioè l'intuizione di Dio. Dio è conosciuto solo in via mediata<sup>21</sup>, precisamente come nozione-frontiera, e soprattutto come telos, teleologia, nel solco delle teleologie che portano l'uomo verso l'universo. L'accento è posto sulle finalità, e non c'è Dio creatore al-di-qua, o dietro di noi, o all'origine. Ma poiché il telos è interno al processo, retrospettivamente egli attesta un ultimo fondamento ontologico, che al momento non è meglio specificato. Più che di un'assise ontologica è di un ideale che l'umanità ha bisogno: di un polo, di una «entelechia» delle monadi e del mondo, situata nella totalità monadologica, di un telos di sviluppo infinito dell'umanità verso una sempre più grande autenticità<sup>22</sup>. Ma si può guardare a un Dio come polo infinito, scopo ultimo dell'umanità (che ha entusiasmato il vecchio Husserl) nel momento in cui l'umanità stessa stava per infliggere una grande smentita alla sua visione ottimista? Non vi è persona né monade centrale, né il tutto delle monadi: vi è l'idea della doppia perfezione del mondo, della persona e della vita, l'idea di una super realtà come polo infinito e infinitamente lontano<sup>23</sup>.

Sicuramente Husserl ignora il Dio *in actu purissimo*; ma quando fissa la sua attenzione sul telos e non sulla pluralità e l'intersoggettività degli Ego, egli ritrova, quasi senza sforzo, delle nozioni tradizionali, che vanno a servire il suo gusto per l'iperbole: l'ideale assoluto, l'onnipersonalità infinitamente superiore, l'onnicomunità trascendentale assolutamente perfetta, l'«essere onnimonadico».

Quando, al contrario, egli si rifà al divenire (infinito), l'Assoluto e Dio (il *Deus explicatus*) coincidono parzialmente; ed è l'idea di Dio che fa le spese dell'esaltazione dell'avventura (o della cavalcata bergsoniana) umana. Ne è la prova questo testo monadologico degli inizi degli anni '30: «Il tutto delle monadi (= il tutto dell'umanità), una unitotalità monadica, è un processo di gradazione *in infinitum*; e questo processo è, necessariamente un costante passaggio da monadi occultate a monadi patenti; sviluppo di un mondo che si costi-

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 123. (*Husserliana* III/2 p. 563).

<sup>20</sup> *Philosophie rationelle*, S.W. XI 562 566 571; XIII 170.

<sup>21</sup> *Husserliana* III/2 563.

<sup>22</sup> Diemer, *op. cit.*, p. 102, 215, 313, 314; René Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris, 1962, pp. 273-274, 276-278, 290-295.

<sup>23</sup> Toulemont, *op. cit.*, pp. 277-278; Diemer, *op. cit.*, p. 313 ss.

tuisce sempre più in monadi... Questo costituirsi universale è il costituirsi di una umanità e di una sovraumanità sempre più grande, nella quale il tutto diventa cosciente del suo vero essere e prende la forma (*Gestalt*) di una libera autocostruzione in ragione o in figura (*Gestalt*) di perfezione».<sup>24</sup>

Ora è la pulsione irresistibile, il parossismo stesso dell'Ego trascendentale intersoggettivo, è la grandiosa visione di una umanità in piena esplosione, che riporta invincibilmente la monadologia husserliana nei paraggi della divinità; e le conclusioni reticenti di Van Breda, di Boehme, di Strasser, di René Toulemont<sup>25</sup>... appaiono premature. Dio non è la ruota di scorta dell'evoluzione. Certo, è molto difficile stabilire il momento in cui l'impulso umano non proceda più con le proprie forze, e si è molto più vicini a Bergson, James, Royce o Whitehead che a San Giovanni della Croce o a Teilhard. Ma attraverso l'Assoluto intersoggettivo monadico si accede alla rappresentazione teologica, a un Dio inerente e quasi concrescente con la vita dell'Ego; così suona un testo del 5 novembre 1931: «la volontà assoluta universale, che vive in tutti i soggetti trascendentali e che rende possibile l'essere individuale concreto dell'onnisoggettività trascendentale, è la volontà divina, che presuppone l'insieme dell'intersoggettività, non però come se la precedesse, o come se fosse possibile senza di essa, ma come strato strutturale, senza il quale questa volontà non può essere concreta»<sup>26</sup>.

*Deus fit in creaturis*. Il testo richiama un frammento anteriore, probabilmente del 1922, molto curioso, intitolato «possibilità di una Sovramonade divina», in cui la famosa *übergreifende Subjektivität* sulla quale disputavano Hegel e Schelling trova un'applicazione inattesa<sup>27</sup>. Qui non si tratta più di un Dio immerso nel divenire quanto piuttosto di un Dio attivo e onnipresente che abita intimamente gli individui, tanto è vero che ne realizza i destini e realizza tutto ciò che è e che avviene: «È dunque pensabile un Io che inglobi tutti gli Io, che abbracci ogni cosa, e dunque anche tutte le creazioni (*Gebilde*) di tutti gli Io, tutti gli Io essi stessi, nella misura in cui sono costituiti per se stessi? Un Io che sperimenta la Natura e il Mondo costituiti in comune in tutti gli Io finiti (con gli occhi di tutti questi Io) e che ha in sé tutti i loro pensieri come fossero propri, e che opera come Io (*Ichlich*) all'interno di essi — che crea la Natura e il Mondo nel senso dell'«idea del Bene?»»<sup>28</sup>.

Husserl raramente si è avvicinato tanto all'identificazione dell'Ego trascendentale e di Dio. Il lettore venuto da altri orizzonti non può impedirsi di

<sup>24</sup> *Husserliana* XV 610.

<sup>25</sup> Stephan Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie: Husserls*. «Philosophisches Jahrbuch» 1959 (67) 130-142; Rudolf Boehm, *Der Begriff des Absoluten bei Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1959, XIII pp. 214-242. Cfr., A. Ales Bello, *op. cit.*, pp. 112-119, che completa e commenta questi stralci.

<sup>26</sup> *Husserliana* XV, 381.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, XIV, 302.

<sup>28</sup> Non è essere infedeli a Husserl interpretare questo testo in chiave agostiniana. Vedi, citato da A. Ales Bello, *op. cit.*, p. 81, (*id.*, pp. 39-40, e i testi citati pp. 68-81; quello sull'empatia è del 1908! (Qui interverrebbero ugualmente la nozione di empatia e il riferimento è Leibniz).

pensare al meraviglioso commento e alla famosa concezione cristologica di Maurice Blondel, o meglio al profondo studio di Monsignor Nédoncelle sul Cristo come Io trascendentale di tutti gli Io. Ciò sarebbe come oltrepassare, e di gran lunga, l'intenzione e la prospettiva di Husserl.

Ma non c'è dubbio che il suo pensiero lo portasse verso l'Assoluto in sé e per sé. Egli pensa «ad un Assoluto estremo e in un altro senso» — che fa vibrare così la sua frase: «L'idea-polo ideale assoluta, quella di un Assoluto in senso nuovo e ultraterreno, sovrumano, sovratrascendentale e soggettivo: è il logos assoluto, la verità assoluta in senso pieno e intero come l'*unum, verum, bonum*, sul quale si dirige ogni essere finito nell'unità di uno sforzo che ingloba tutto e ogni essere finito»<sup>29</sup>.

Husserl, ritrova, assieme all'idea platonica del Bene, alcune coordinate scolastiche. Ci si può tuttavia assicurare sul fatto che egli si sia stabilizzato sulla conquista della Monade suprema? Ciò vorrebbe dire non tener conto dei testi contemporanei che se ne discostano e che invece si collegano al Dio-umanità, tanto è difficile concepire la massima agostiniana o il suo equivalente in una formula cara a Jean Baruzi: Dio al di là di tutte le nostre maniere di essere, è soprattutto in noi stessi<sup>30</sup>.

Alwin Diemer, interrogandosi sul Dio di Husserl, concludeva in favore del telós inaccessibile, del Valore ultimo e supremo, scorto solamente nella prospettiva di un progresso infinito<sup>31</sup>.

In definitiva: Dio sarà e si farà. Il giudizio di Diemer è certamente stato influenzato dalla straordinaria effervescenza creata dagli inediti e dalla scoperta del Presente vivente (*Lebendige Gegenwart*), che è insieme il *nunc stans* e il fuoco (o flusso) eracliteo.

Quando Husserl evoca il Presente vivente, è tutto un esplodere di espressioni, di apposizioni, come se il tempo, esso stesso, affluisse verso la scrittura. Ciò richiama lo Spirito di Faust («Mare eterno-vita incandescente»). Il tempo instancabile che fila «il vestito vivente della divinità»; una divinità immersa nell'eterno, flusso e riflusso della vita universale: «L'Assoluto, si legge in un manoscritto degli anni trenta, perdura eternamente pur col mutare delle mode, attraverso la nascita e la morte abituali, ma anche attraverso la nascita e la morte delle umanità, ecc., le identità delle strutture (invarianti), le forme della temporalità assoluta, le forme della coesistenza assoluta, il cui simbolo è lo spazio. Si tratta di note buttate giù e però spiegate dalla frase seguente: «La vita trascendentale primordiale, la vita finalmente creatrice e universale e il suo ultimo Io non può venire dal niente e passare al niente: essa è *immortale*, poiché la morte non ha senso per se stessa»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> *Husserliana* XIV, 266; A. Diemer, op. cit., p. 313.

<sup>30</sup> In *S. Giovanni della Croce e il problema dell'esperienza mistica*. (Alcan 1924, p. 639).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 314-315.

<sup>32</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 230.



È un Dio, questo Io ultimo della vita, permanente nel mondo, oppure non è altro che l'indice degli Ego «portatori assoluti del mondo», di cui Husserl dice che «essi sono l'assoluto»?<sup>33</sup>.

Una volta lanciato, il filosofo non riconosce più che «il suo essere primordiale». L'Ego primordiale, originario, è finito — non è Dio —, ma trascende e supera costantemente la sua finitezza. La vita primordiale elevata all'Assoluto non comincia né finisce; gli Io sono «degli sviluppi della pluralità delle coscienze assolute, delle organizzazioni superiori nella unitotalità dell'assoluto»<sup>34</sup>. Il *nunc stans* è restituito all'Io e alla vita impetuosa che è in lui: presente primordiale dell'Io come vita trascendentale e comunque assoluta. È una realizzazione attiva dell'Io. Dio si è per così dire allontanato, o meglio si è fuso con la vita incoercibile della soggettività trascendentale. «L'assoluto è questo presente primordiale universale, in cui giacciono rinchiusi tutti i tempi e tutti i mondi». Il presente primordiale dell'assoluta totalità monadica si traduce con la formula «tutto è uno» — l'Assoluto nella sua unità, unità di assoluta temporalizzazione (= produttività), autotemporalizzazione, scorrere assoluto del «presente primordiale vivente»<sup>35</sup>.

L'inflessione impressionante della temporalizzazione assoluta dell'Assoluto non enuncia la sua preferenza per una «eterna teogonia» (Schelling), in quanto Husserl non dimentica i portatori, le sentinelle del mondo, mobilitati dalla «vigilanza intersoggettiva»<sup>36</sup>.

L'Assoluto è monadologico: la ragione monadica procede dal tutto delle monadi umane, e ciò che l'Assoluto opera e temporalizza, è la ragione, la vita della ragione<sup>37</sup>.

L'apparenza, semplicemente naturale o persino già sociale e intersoggettiva, cede alla pressione della storia, sviluppo e realizzazione della totalità monadica ragionevole. Questa è dominata — in maniera analoga all'organizzazione fichtiana — dalle monadi e dai sistemi monadici «arcontici»<sup>38</sup>: i sapienti, i filosofi, la comunità fenomenologica. Assoluta precedenza dunque alla ragione. Il che rende possibile il correlato della *Unvernunft*. La filosofia è «l'arconte dell'umanità intera»<sup>39</sup>, la comunità filosofica arcontica «regge i destini storici» nel tempo «monadico all'infinito»<sup>40</sup>. Su questa linea autarchica del regno dei filosofi, non ci sarebbero incontri teologici. Ma Husserl non ha l'intenzione né la pretesa di forgiarsi un ideale prometeico. La sua filosofia è «peirastica» ed essa avanza lateralmente o parallelamente con un eccedere di questioni.

<sup>33</sup> *Husserliana* VIII, 505.

<sup>34</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 230.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 118-120.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 201 (vedi i bei testi sull'amore etico e l'amore cristiano, degni di M. Scheler), citati da Ales Bello, *op. cit.*, pp. 89-91).

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 120, cit.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Husserliana* VI, p. 336.

<sup>40</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 120.

Il linguaggio religioso non è stato cacciato dalla città dei saggi: il fenomenologo è «un bambino nel regno dello spirito puro», «nel regno di Dio»<sup>41</sup>. È un indizio. E il fiume eracliteo della vita dovrà differenziarsi: «la vera vita, sarebbe dunque una vita che si fissa continuamente dei veri scopi e che passa da una finalità vera all'altra. È sicuramente l'idea di una vita divina»<sup>42</sup>. Questa «vita divina», vita di Dio in noi emana dalla religione, la coscienza religiosa di cui Husserl aveva, agli inizi, proibito metodicamente l'esame. Poiché l'immanenza di Dio (un Dio terreno e «impossibile») non potrebbe avere il senso di un *Erlebnis*: «vi devono essere altre manifestazioni di trascendenza, e altre manifestazioni intuitive»<sup>43</sup>. Confessione capitale. Il Dio conosciuto in maniera mediata è comunque accessibile immediatamente: tramite la coscienza religiosa, cioè con la preghiera «diretta verso la propria intimità»<sup>44</sup>. Si tratta dell'«interiorità (*Innesein*) di Dio, presentita, invisibile, originaria». Essa è soggiacente a ogni religione reale, ed è nel contempo cammino del divino e cammino verso il divino<sup>45</sup>. Insomma, Husserl sarebbe come Jacobi, predicatore della virtù, quando dice: «attraverso una vita divina si interiorizza Dio.»<sup>46</sup> Una presenza che non è l'uragano del presente che imperversa sul mondo quanto piuttosto un mormorio, un soffio leggero, come quando il profeta Elia esce dalla grotta e si copre la testa col suo mantello. Immediatamente però viene sollevata la questione delle religioni visibili: «tutte le immagini del culto sono delle immagini, poiché se Dio in quanto 'Padre' è rappresentato nella realtà del mondo, con la struttura di un Padre reale, Dio non è più rappresentato come Dio»<sup>47</sup>. Sfortunatamente il vecchio filosofo non ha potuto far altro che sospingere la porta e intravedere l'immensità del problema religioso. «Tutte le buone strade portano a Dio», diceva,<sup>48</sup> pensando al suo sforzo eroico di fondatore della fenomenologia. Tuttavia nelle confidenze ad Edith Stein emerge un rimpianto che la stessa Edith riporta nella biografia: «La vita dell'uomo non è altro che un cammino verso Dio... Volevo arrivare fino in fondo senza l'aiuto della teologia; ho voluto raggiungere Dio senza Dio, ho voluto eliminare Dio dal mio pensiero scientifico per aprire la via a quelli che non conoscono la strada sicura della fede...»<sup>49</sup>. René Toulemont, che cita questa confessione, annota che il Dio di Husserl è troppo al-di-qua, non solamente del Dio di Abramo, ma del Dio di altri grandi filosofi.

L'allieva preferita è però più indulgente e assolve «il suo caro maestro»: «Per il mio caro maestro io non mi dò eccessivi pensieri — scrive da Colonia

<sup>41</sup> *Husserliana* VIII, 123, 227, 433.

<sup>42</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 216.

<sup>43</sup> *Husserliana* III/1 (*Ideen II*) p. 109.

<sup>44</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 101.

<sup>45</sup> A. Diemer, *op. cit.*, p. 315.

<sup>46</sup> «Durch ein göttliches Leben wird in uns Gottes inne» (G. Fichte, *Werke* V 232) e Jacobi, *Über die Lehre von Spinoza* (1789) p. 197; Ales Bello, *op. cit.*, p. 44-119.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 315; R. Toulemont *op. cit.*, p. 303.

<sup>49</sup> R. Toulemont, *Ibid.*

---

il 23 marzo 1938 a Suor Adelgonda Jaegerschmidt —. L'idea che la misericordia di Dio sia legata alle frontiere della Chiesa visibile mi è sempre stata abbastanza estranea. Dio è la Verità. Chi cerca la verità cerca Dio, sia che lo sappia chiaramente, sia che non lo sappia»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Edith Stein, *Aus der Tiefe Leben*. Kösel V., München 1988 p. 185 (Nr. 141).