

Secondo ciclo del seminario

“IMMANENZA E TRASCENDENZA”

4-7 febbraio 2013

Relazione di Gaetano Basileo

Francesca Menegoni (Università degli Studi di Padova)

Il rapporto finito-infinito tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo

Paolo Vinci (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

Heidegger e l'idealismo tedesco: assolutezza e non fondamento

I seminari tenuti dalla Prof.ssa Menegoni e dal Prof. Vinci hanno trattato i concetti di immanenza e trascendenza a partire dalla riflessione di Kant e Hegel e di due rappresentanti del pensiero contemporaneo quali Lévinas e Heidegger.

Il seminario della Prof.ssa Menegoni ha assunto come filo conduttore dell'analisi il problema del rapporto tra finito ed infinito, caratterizzato più specificamente come problema del rapporto tra soggettività umana e divinità. Menegoni ha delineato i tratti dell'impostazione kantiana alla luce della pagine della *Dialettica trascendentale* dedicate alla confutazione delle prove dell'esistenza di Dio e in tal modo ha messo in luce, da un lato, come tale confutazione si fondi sul carattere di finitezza che connota il soggetto e le sue possibilità conoscitive, dall'altro, come la svolta critico-trascendentale rappresenti la condizione di possibilità per la successiva riflessione hegeliana. Se, tuttavia, le riflessioni di Kant e Hegel sembrano situarsi nell'ambito di una filosofia prima, la riflessione di Lévinas circa il rapporto tra finito e infinito permette di svilupparne gli aspetti etici.

Nella sua relazione il Prof. Vinci ha sviluppato il tema del seminario nell'ambito della lettura offerta dal giovane Heidegger delle *Lettere* di San Paolo. Successivamente Vinci ha ricostruito i tratti fondamentali dell'interpretazione heideggeriana del pensiero di Hegel e Schelling e ha offerto in questo modo un'ulteriore problematizzazione dei concetti di immanenza e trascendenza.

Francesca Menegoni (Università degli Studi di Padova)

Il rapporto finito-infinito tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo

Kant: le prove dell'esistenza di Dio

Il problema del rapporto tra finito e infinito nell'ambito del pensiero kantiano viene ricostruito tramite un'analisi delle sezioni della *Dialettica trascendentale* dedicate alla trattazione dell'ideale trascendentale e alla confutazione delle prove dell'esistenza di Dio. Menegoni chiarisce subito che il vero significato della critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio e in particolare all'argomento ontologico non sta nella dimostrazione del carattere sofisticato di quest'ultimo. Piuttosto, proprio la critica kantiana deve mostrare come l'argomento ontologico costituisca un problema eminentemente filosofico e come la questione di cui esso voleva essere la soluzione debba essere restituita alla filosofia. La lettura offerta da Menegoni della critica kantiana è volta dunque a mostrare come essa sia all'origine di una nuova epoca filosofica che ponga al centro dell'attenzione il pensiero, più e prima degli oggetti pensati.

L'esposizione prende le mosse dalla trattazione kantiana dell'ideale trascendentale, ovvero della rappresentazione della *omnitudo* di tutti i predicati che la ragione deve presupporre quale fondamento della completa determinazione di ogni cosa finita. Si tratta di un concetto cui competono le qualificazioni che la tradizione filosofica attribuisce a Dio, *ens originarium*, *ens summum* e *ens entium* e che è pertanto in grado di chiudere e coronare la conoscenza umana intera, portando la ragione a completezza e appagamento». La sua realtà oggettiva, tuttavia, non può essere né dimostrata né contrastata. Menegoni sottolinea come l'ideale trascendentale rappresenti un concetto limite della ragione - cui Kant non attribuisce un uso costitutivo, ma soltanto regolativo - una sorta di *focus imaginarius* che, pur trascendendo i limiti dell'esperienza possibile, le conferisce tuttavia direzione ed ordine.

Nell'argomento su cui la ragione fonda il suo processo per giungere all'essere originario si origina tuttavia l'illusione che porta a voler ammettere come reale un ideale avente solo funzione regolativa; Kant chiarisce che quello in questione è un procedere naturale della ragione dal condizionato dato all'incondizionato, un «cammino naturale» che prende ogni ragione umana, la quale deve fondare l'ambito della «comune esperienza» «sulla rupe incrollabile dell'assolutamente necessario»

per non sprofondare. Sotto la spinta dell'argomento dell'ente necessario la ragione è indotta ad associare a questo il concetto di ente supremo, ovvero il concetto di quell'ente che contenga in sé e sia condizione di ogni realtà. «E così essa conclude che l'essere supremo, come fondamento di ogni realtà, esiste necessariamente». Il problema del pensiero di fondare e comprendere il significato di un concetto come quello di necessità assoluta può in questo modo confondersi col problema dell'esistenza di Dio. D'altra parte, qualsiasi concetto, compreso quello di Dio, ha senso solo nel giudizio. Il significato specifico della critica kantiana sta proprio in questo, nel fatto che riflettendo sulle condizioni di validità del giudizio «Dio è» il filosofo di Königsberg giunge a mettere in scacco la nozione filosofica di Dio.

Menegoni approfondisce il discorso fatto finora riprendendo brevemente la critica kantiana alle prove. Preliminarmente, viene chiarito che non si tratta propriamente di tre prove o vie, ma di tre famiglie di dimostrazioni, incentrate su un medesimo nucleo concettuale che si determina attraverso i concetti di perfezione e necessità per quanto riguarda l'argomento ontologico, di causalità e contingenza a proposito dell'argomento cosmologico e di finalismo per l'argomento teleologico (argomento del design). In un tale scenario Kant ha apportato una decisiva semplificazione mostrando come le varie prove rimandino tutte alla prova ontologica. Secondo Kant la prova cosmologica non è ancora prova dell'esistenza di Dio, perché non esclude che il mondo, o qualcosa in esso, siano enti necessari. Diventa prova dell'esistenza di Dio solo quando può mostrare che ciò che è necessario in senso cosmologico possiede la *omnitudo realitatis*. Deve quindi provare la necessaria unità dei concetti "*ens necessarium*" e "*omnitudo realitatis*" e mostrare come l'*ens necessarium* che è *omnitudo realitatis* racchiuda in sé l'esistenza. Ma con ciò si ricade nella prova ontologica. D'altra parte, anche la prova fisico-teologica si fonda in quella ontologica, in quanto alla fine del suo percorso dimostrativo essa si trova davanti al compito di mostrare a priori l'esistenza di un autore assolutamente necessario a partire dal concetto di quest'ultimo.

Per Kant, però, l'argomento ontologico non è dimostrativo. Trattando l'argomento ontologico, Menegoni mette in luce come il vero contributo di Kant alla storia di questa prova non sia stato quello di aver denunciato lo scambio del predicato logico con il predicato reale – concetto ben noto alla tradizione filosofica – esprimendolo per mezzo del celebre esempio dei cento talleri. Il merito di Kant è stato quello di dimostrare come la presunta necessità reale della causa prima sia soltanto la necessità soggettiva dell'assunzione di un termine nella serie delle ragioni.

Menegoni fa riferimento al capitolo dell'*Appendice alla dialettica trascendentale* intitolato *Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana*, là dove Kant, al culmine della *dialettica trascendentale* afferma che nell'idea di Dio come causa unica e onnipotente di tutte le serie cosmologiche la ragione trova la propria regola formale nello sviluppo del suo uso empirico, ovvero può considerare la realtà esterna nella sua interezza *come se* fosse provenuta da una causa unica e onnipotente, ovvero da una fonte organizzante e, dunque, come se essa fosse un tutto organizzato. A questa restrizione dell'idea di Dio all'uso regolativo la ragione non deve rinunciare, se vuole evitare di esser tratta in errore.

Successivamente Menegoni ricorda i punti nei quali Kant compendia la sua teologia trascendentale. Per prima cosa Kant afferma che «senza dubbio» si dà il fondamento extramondano dell'ordine cosmico e del suo incatenamento secondo leggi universali; tuttavia, non avrebbe alcun senso «chiedere se questo essere è sostanza, della massima realtà, necessario», perché le categorie non hanno alcun senso se non vengono applicate ad oggetti di un'esperienza possibile. Fuori di questo campo esse sono, secondo Kant, semplici titoli di concetti che si possono concedere ma non per questo anche intendere. Possiamo soltanto concepire questo essere differente dal mondo per analogia con gli oggetti dell'esperienza.

Nella parte finale della sua relazione Menegoni dà conto del motivo per cui per il conoscere finito l'esistenza di Dio sia indimostrabile e la sua essenza inconoscibile. Torna qui in primo piano la centralità che Kant assegna al giudizio. Se, infatti, la validità logica del giudizio è condizionata dal fatto di sussumere intuizioni sensibili sotto categorie è chiaro che la nozione di *omnitudo realitatis* è un oggetto puramente noumenico, che si sottrae a ogni predicazione. Menegoni sottolinea

che la nostra capacità di giudizio dipende dall'unità che ciascuno di noi rappresenta in quanto soggetto identico, semplice e autocosciente. Di conseguenza, la confutazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio, a partire dalla critica dell'argomento ontologico, si fonda sulla dipendenza del nostro pensare dal soggetto giudicante, più ancora che sulla struttura logico-conoscitiva del giudizio, ossia, in ultima analisi, sul carattere di finitezza che connota il soggetto e le sue possibilità conoscitive.

Hegel: il rapporto finito-infinito

Il favore col quale Hegel ha guardato all'argomento ontologico non rappresenta un semplice tentativo di restaurazione di una tematica antica operata tramite la confutazione dell'argomentazione kantiana, quanto piuttosto la sua *Aufhebung*. Soltanto a seguito della svolta critico-trascendentale la riflessione filosofica può lasciarsi alle spalle un assoluto concepito come oggetto e diviene chiaro che la prova non riguarda un particolare oggetto di pensiero, quanto piuttosto il pensiero stesso e l'esigenza della soggettività di comprendere se stessa. Solo su questa base si può comprendere la critica kantiana, fondata sulla finitezza del pensare. E solo conservando questa base Hegel riesce a cogliere i limiti che inficiano la critica kantiana all'argomento ontologico e opporre alla finitezza del pensiero sancita dal filosofo di Königsberg la propria concezione di un pensiero speculativo.

Menegoni sottolinea come il limite dell'operazione kantiana consista, secondo Hegel, nel fatto che il giudizio «Dio esiste» accosta soltanto estrinsecamente due determinazioni di pensiero astratte - Dio e la sua esistenza. Ma convinzione di Hegel è appunto che il pensiero speculativo possa riconoscere i limiti del pensiero intellettualistico e opporre al giudizio la proposizione speculativa, la quale rappresenta la «rivoluzione permanente» del giudizio in quanto non ascrive al concetto soggettivo Dio un esserci oggettivo mediante il predicato dell'esistenza, ma distrugge la predicazione, mostrando che concetto ed essere sono determinazioni che si distinguono in modo che l'una contiene in sé l'altra come momento. In questo modo, però, diviene anche chiaro che l'interesse nutrito da Hegel per la prova ontologica si radica nel fatto che essa esprime l'identità di pensiero e essere. Non si tratta dell'identità della riflessione finita, che si limita a far convenire un soggetto con un oggetto, ma dell'espressione del movimento della riflessione assoluta - un movimento che non è il frutto dell'operare estrinseco del soggetto ma che piuttosto si produce da sé. Un tale movimento esprime inoltre la necessità del trapassare di tutto ciò che ha il carattere della finitezza, il necessario superamento dell'opposizione intellettualistica tra finito e infinito e la necessaria *Aufhebung* dell'unilateralità della soggettività finita in generale.

Nel seguito della lezione Menegoni si preoccupa di articolare questi punti, dedicando particolare spazio alla riflessione sull'elevazione dello spirito umano a Dio, che costituisce il tema del corso berlinese sulle prove dell'esistenza di Dio.

Per prima cosa Menegoni fa riferimento alla necessità avvertita dal giovane Hegel di superare i dualismi dell'intelletto e l'opposizione di finito e infinito che contraddistingue le *Reflexionsphilosophien* in generale. In questo contesto è rilevante il riferimento all'alternativa, prospettata già nel *Systemfragment*, tra una *Erhebung* religiosa del finito all'infinito - la quale non può però risolversi altrimenti che in una forma di insuperabile contraddizione - e la possibilità opposta, quella di porre il legame vivente di finito e infinito.

Menegoni fa dunque riferimento alla trattazione dell'essere determinato offerta da Hegel nel secondo capitolo della *Logica oggettiva* e in particolare al celebre passo nel quale il filosofo afferma che il non essere costituisce la natura delle cose finite, il loro essere. L'essere delle cose finite come tale è, secondo Hegel, di avere il germe del trascorrere come loro essere in sé: l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte. La comprensione di queste espressioni hegeliane presuppone però che sia stata superata l'opposizione intellettualistica di finito e infinito. L'intelletto coglie infatti solo il lato statico del finito e ne assolutizza, in modo contraddittorio, la finitezza. Specularmente, l'intelletto concepisce l'infinito come la semplice negazione del finito. La considerazione razionale

dell'opposizione di finito e infinito si ha quando questi opposti siano fissati in modo tale che entrambi debbano insieme sussistere come reciprocamente contrapposti. Allora è possibile considerare la capacità del finito di sorpassarsi e riconoscere nell'infinità la determinazione ontologica dell'ente in generale.

La capacità del finito di togliersi da se stesso è alla base del tentativo che Hegel compie anche nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* di andare oltre l'opposizione di finito e infinito e l'accostamento estrinseco di concetto e esistenza. In queste *Lezioni* viene inoltre in primo piano il tema del *Beweisen*, sul quale Menegoni si sofferma nel punto successivo. Non si tratta più, dopo Kant, di dimostrare un ente necessario, quanto di dimostrare la necessità del trapassare del finito. Tuttavia, Hegel afferma anche che, se nelle prove è visto all'opera questo momento del trapassare necessario, allora esse lasciano trasparire il loro significato più profondo, che è quello di contenere l'elevazione (*Erhebung*) dello spirito umano verso Dio».

Menegoni tratteggia i caratteri di un provare in cui si dispiega il progredire del pensiero di là del finito, verso l'infinito; non si tratta di un qualche *itinerarium mentis in Deum*, ma della comprensione dell'assolutezza della necessità. Dei due nuclei concettuali che la tradizione associava nella questione della prova dell'esistenza di Dio, perfezione e necessità rimane dunque in piedi solo il secondo. E non si tratta, nota Menegoni, di una questione che abbia rilevanza unicamente ontologica, in quanto la necessità di cui nelle *Prove* si fa questione non si configura più come la salda rupe cui aveva fatto riferimento Kant, ma come la conquista della dolorosa capacità di sacrificare l'unilateralità della soggettività, in virtù dell'acquisita consapevolezza della nostra stessa finitezza.

Lévinas: l'idea di infinito

Poche prospettive di pensiero sembrano essere tanto lontane da Hegel quanto quella di Levinas. Una lunga tradizione ha infatti accreditato Hegel come un pensatore che svuota l'alterità di ogni dimensione etica e che vede nella sfera dell'intersoggettività soltanto una tappa funzionale al raggiungimento di una soggettività assoluta, che non ammetta nulla fuori di sé. Proprio contro questa tradizione risulta funzionale un riferimento a Levinas. Nel pensiero del filosofo lituano è infatti riconoscibile un bisogno di trascendenza, intesa come costitutiva apertura della nostra esperienza ed è posto il concetto di un'alterità non incorporabile nell'identico.

Menegoni sottolinea come Lévinas si opponga alla chiusura totalizzante del pensiero facendo appello al rapporto tra il pensiero e l'idea di infinito. Lévinas, facendo riferimento alla terza delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, mette in rilievo come nel caso dell'idea di infinità (o di Dio) si presenti uno scarto incolmabile tra *cogitans* e *cogitatum*: nel momento stesso in cui pensa l'infinito, infatti, l'io viene a pensare al di là di ciò che pensa e sappia pensare. Il dominio del *cogito* deve arretrare di fronte a un'idea che si dà nel modo del dono.

Menegoni passa dunque a sottolineare come, secondo Lévinas, l'esperienza dell'infinito abbia luogo nel rapporto con Altri. «L'idea dell'infinito è il rapporto sociale». In tal modo, si passa ad analizzare la declinazione per così dire incarnata e politicamente rilevante della relazione con la trascendenza. I concetti sui quali si incardina il discorso di Menegoni sono quello di «volto» e «rettitudine del faccia a faccia». «Volto» è il simbolo della presenza d'Altri che «irrompe» nel mondo dell'egoismo del soggetto e che ad esso è irriducibile. Nel concreto incontro con il volto dell'altro l'alterità perde il suo carattere relativo all'io e al suo mondo, e si manifesta come un appello alla responsabilità per l'altro che è contemporaneamente una richiesta di aiuto e una minaccia. Menegoni analizza in seguito la nozione di ospitalità, alla quale rimanda il tema dell'accoglienza del volto e si sofferma sul carattere asimmetrico e inquietante che è proprio della relazione di ospitalità. Essa significa infatti una messa in discussione della mia libertà e del mio potere sulle cose. Proprio per questo, tuttavia, essa è all'origine della coscienza morale e della legge.

Nella parte finale della conferenza Menegoni si sofferma sulla figura della donna e sulla relazione di filialità sottolineando in particolare come alterità ed eticità intervengano nella stessa rela-

zione di filialità e come dalla capacità dell'uomo di dare la vita possa esser ricavata l'idea che la trascendenza costituiscano il suo essere.

7 febbraio 2013

Paolo Vinci (Università di Roma "La Sapienza")

Heidegger e l'idealismo tedesco: assolutezza e non fondamento

La relazione del prof. Vinci verte su alcuni aspetti del pensiero di Heidegger. In particolare, vengono discussi il significato che le nozioni di trascendenza e il concetto di Dio rivestono nel contesto del corso giovanile sulle *Lettere* di San Paolo e nelle pagine dei *Contributi alla filosofia* dedicate all'ultimo Dio. Successivamente Vinci offre un'ulteriore problematizzazione dei concetti di immanenza e trascendenza ricostruendo i tratti principali della lettura heideggeriana di due autori come Hegel e Schelling.

Da principio Vinci si sofferma sulla lettura offerta da Heidegger delle *Lettere ai tessalonicesi*. Vinci si preoccupa di fuggire da subito la tentazione di vedere nell'interesse di Heidegger per Paolo una caduta del filosofo in un piano mistico. Lungi dal poter esser compreso su un piano esclusivamente religioso, l'invito di Paolo a volgersi via dagli *Idola*, che compare nelle *Lettere* va compreso come un messaggio sul modo di condurre la vita fattizia. Nemmeno l'altro grande tema delle *Lettere ai Tessalonicesi*, quello della seconda parusia di Cristo, deve essere compreso in chiave mistica. Esso configura piuttosto una nuova esperienza della mancanza e della temporalità, che implica una frattura con il paganesimo perché rende possibile una comprensione della costitutiva debolezza ontologica della vita umana, del suo costitutivo e insuperabile carattere di finitezza. Anche nella *Lettera ai Corinzi*, e in particolare nella tematica della *hōs mē* (I. Cor.7:29-32), è in gioco una rideterminazione dei comportamenti della vita quotidiana, conseguente all'acquisita consapevolezza del fatto che «passa la figura di questo mondo» (*ivi*).

Successivamente Vinci si sofferma sulle pagine dei *Beiträge zur Philosophie* dedicate all'«ultimo Dio» e sottolinea come esse siano caratterizzate da un'asprezza nei confronti del Cristianesimo che sembrerebbe difficile da conciliare con i riferimenti fatti quindici anni prima a Paolo. Ora Heidegger afferma che il «mono-teismo e tutte le altre specie di teismo esistono soltanto a partire dalla apologetica giudaico-cristiana, che ha come presupposto speculativo la metafisica»; ma «tutti i culti e tutte le chiese invalsi finora, e cose del genere, non potranno diventare l'essenziale preparazione dell'incontro dell'uomo e del Dio nel centro dell'essere». L'esigenza di emanciparsi dalla visione Cristiana di Dio si collega all'esigenza di emanciparsi dagli irretimenti della metafisica e dalla sua tendenza a rintracciare un qualche principio primo; ma per Heidegger non si tratta di pensare il più essente, quanto piuttosto il balenare semplice e incalcolabile di qualcosa di unico. Vinci sottolinea come nell'ultimo Dio il piano del fondamento diventi caduco e come l'uomo, per aprirsi all'esperienza dell'ultimo Dio, debba trasformare se stesso deponendo il proprio carattere di *animal rationale*.

La maggiore resistenza a questa esigenza sembra poter essere ravvisata nella filosofia di Hegel. Nell'interpretazione di Heidegger, infatti, compito della *Fenomenologia dello spirito* è quello di presentare il superamento del sapere finito, proprio della coscienza, e l'acquisizione del sapere concettuale in grado di realizzare la struttura dell'infinità. Heidegger si sofferma in modo particolare sull'*Introduzione* alla grande opera di Hegel, dalla cui lettura trae l'idea di un pensiero che si presenta come soggettività autoassicurantesi, come un incondizionato auto-sapersi che si affranca da ogni dipendenza da oggetti, in base ad una potenza assolutoria (*Absolvenz*) che conduce all'autoliberazione da ogni limitato e condizionato. Questo movimento assolutorio viene messo in relazione con l'esperienza della coscienza, *al termine della quale* l'assoluto è *absolutus*, sciolto da altro, venendo così a costituirsi come la dimensione in cui si è definitivamente compiuto il passaggio dalla relazione all'altro alla relazione a sé, dal finito all'infinito.

In quanto sviluppa completamente questa idea di filosofia, Hegel rappresenta agli occhi di Heidegger l'esponente più significativo della metafisica della soggettività. Vinci sottolinea tuttavia come Heidegger scopra una sorta di indietreggiamento finale di Hegel, del quale sarebbe indizio la rinuncia al titolo di «*Scienza dell'esperienza della coscienza*», dapprima scelto per l'opera del 1807. Secondo Heidegger, infatti, Hegel sentiva il significato originario della parola «esperire»: slancio che perviene, in quanto modo dell'esser presente, dell'*einai*, dell'essere. Ma tale concetto, in cui si avverte la posizione greca della *physis* e dello svelamento, contrasta con la riduzione hegeliana dell'essere a sapere e a soggetto.

La parte conclusiva dell'intervento di Vinci è dedicata all'analisi dell'interpretazione heideggeriana delle schellinghiane *Ricerche sull'essenza della libertà umana*. L'interesse di Heidegger per questo scritto sta nel fatto che in esso sembra possibile ravvisare una rideterminazione del problema del rapporto tra essere e ente che metta in questione i capisaldi dell'idea hegeliana di una completa manifestatività dell'assoluto.

Per prima cosa Vinci introduce i temi principali dello scritto schellinghiano, individuati nel problema della libertà umana, nel problema del male e nel problema della natura di Dio e giunge infine a discutere il plesso concettuale costituito dalla polarità fondamento-esistenza cui Schelling affida la loro risoluzione. La connessione della libertà umana con il male, esplicitamente proposta da Schelling nella definizione della prima come «facoltà del bene e del male» comporta di necessità la chiamata in causa di Dio, quale istanza ultima cui ricorrere per spiegare la presenza del male nel mondo. Ma il male è incompatibile con l'essenza di Dio e quindi Schelling si pone il problema di comprendere come possa essere mantenuta la realtà del male, senza con ciò rinunciare al concetto di Dio. Questi problemi portano Schelling a introdurre la polarità di fondamento e esistenza *in* Dio. Vinci si sofferma sul problema del rapporto tra fondamento ed esistenza, non solo perché su di esso Schelling fonda la libertà umana e risolve l'enigma del male, ma anche perché è in questo problema che può essere vista una rideterminazione del problema del rapporto tra essere e ente. Nel trattare la relazione tra fondamento ed esistenza in Dio Schelling tenta, infatti, di delineare i contorni di un *Urgrund* o meglio di un *Ungrund* che essendo prima di ogni fondamento e prima di ogni esistente non si lascia esporre nell'esistente, non può portarsi all'aperto dell'ente e rivelarsi.