

Seminario Immanenza e Trascendenza

4-7 febbraio 2013

Prof.ssa Francesca Menegoni

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

Relazione di Elisa Magrì

I temi dell'immanenza e della trascendenza sono stati declinati nel seminario tenuto dalla Prof.ssa Francesca Menegoni in tre differenti ambiti di indagine: filosofia trascendentale, ontologia ed etica. Queste sfere sono, però, accomunate da un denominatore comune, che è l'impossibilità di ridurre il piano dell'immanenza e quello della trascendenza ad una polarità esclusiva. Più specificamente Menegoni ha tracciato un percorso ideale che, muovendo dalla critica kantiana delle prove dell'esistenza di Dio, ha condotto a due opzioni radicalmente diverse: la logica di Hegel e l'etica di Levinas. Immanenza e trascendenza sono state quindi affrontate in ciascun autore nei termini della relazione fra finito ed infinito, ovvero come specifica modalità di rapporto ad un assoluto, che non si lascia mai ridurre né al misticismo, né alla pura negazione della trascendenza. Al contrario, muovendo da Kant e passando attraverso Hegel e Levinas, Menegoni ha offerto una chiave di lettura originale del tema portante dell'Idealismo tedesco, mostrandone la rilevanza critica per un interprete dell'etica quale filosofia prima come Levinas.

Kant: le prove dell'esistenza di Dio

Riferendosi a Dieter Henrich, Menegoni nota che il problema delle prove dell'esistenza di Dio non è il documento di una questione appartenente al passato, bensì una problematica che va sottratta alla teologia e restituita alla filosofia. Insoddisfatto dello scritto pubblicato nel 1763, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Kant conduce nel terzo capitolo della *Dialettica trascendentale*, contenuta nella seconda parte della *Dottrina trascendentale degli elementi della Critica della ragion pura*, la riduzione di un'intera tradizione filosofica (da Anselmo a Tommaso d'Aquino, fino a Cartesio, Spinoza e Leibniz) a tre argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio. A tale scopo Kant si avvale della nozione di ideale trascendentale, che è l'idea di un tutto determinato della realtà (*omnitudo realitatis*) riferito ad un essere singolo, *l'ens realissimum*, che funziona come *focus imaginarius* per il pensiero finito, in quanto è al di fuori dell'esperienza possibile, ma ciò nonostante conferisce la massima estensione ai concetti dell'intelletto.

Sotto questo punto di vista Kant proseguirebbe, secondo Menegoni, il progetto di Hume di chiarimento delle possibilità della ragione e ciò avverrebbe secondo due modalità, strettamente collegate fra loro: il percorso di esperienza della ragione in se stessa e l'ancoraggio alla sfera del giudizio. Da un lato, per dirla con le parole di Costantino Esposito, la *Dialettica* esibisce una meta-esperienza interna alla ragione, vale a dire che il concetto di Dio si proietta sulla ragione in modo retroattivo, spingendola alla completezza e costringendola a valutare il suo uso empirico. Già nei paragrafi 57 e 59 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* Kant notava che la ragione, condotta al limite oggettivo dell'esperienza, entra in relazione con qualcosa che la trascende, ma che deve nondimeno essere il principio supremo di tutta l'esperienza stessa. Il concetto che chiude e corona l'esperienza umana è quello della completezza e della limitazione della ragione. Quest'ultima,

muovendosi dal condizionato all'incondizionato, manifesta una tendenza naturale che le consente di guardare al mondo esterno come ad un tutto organizzato e completo. Proprio in tale direzione conduce l'esame kantiano degli argomenti dell'esistenza di Dio, ovvero al riconoscimento che tale via non sarebbe mai stata tentata se non fosse basata su un bisogno della ragione di ammettere, riguardo alla realtà, un fondamento necessario. L'ideale trascendentale sta, allora, sulla soglia, fra finitezza dell'intelletto e tendenza a superare questi stessi limiti in virtù di un bisogno di completezza inevitabile da parte della ragione. Ciò non significa affermare di cosa la realtà sia costituita, ma mostrarne l'unità intrinseca mediante il riferimento al principio assoluto.

In tal senso la teologia trascendentale offre un uso negativo importante nella misura in cui ci consente di orientarci in questo mondo, non per proiettarci al di fuori di esso. A tal fine occorre, secondo Kant, mettersi in salvo dalla ragione perversa, la quale fraintende il senso dell'unità sistematica del principio regolativo, assumendo l'ideale in modo antropomorfo. Al contrario è essenziale tener conto di quattro aspetti fondamentali, riconducibili alle domande poste dall'intelletto: (1) alla domanda se esista un fondamento extra-mondano dell'ordine cosmico, la risposta è affermativa, ma soltanto ove si consideri il mondo come somma di fenomeni ed il suo fondamento come pensabile semplicemente dall'intelletto puro; (2) alla domanda se questo essere sia sostanza, si risponderà che questa domanda non ha nessun significato, poiché le categorie non hanno altro uso che quello empirico; (3) alla domanda se possiamo pensare questo essere extra-mondano secondo un'analogia, la risposta è ancora affermativa, ma soltanto se si intende il principio assoluto come oggetto nell'idea e non nella realtà; (4) alla domanda se il fondamento sia creatore, bisogna rispondere positivamente, ma soltanto se con ciò la nostra conoscenza non si accresce di nulla e quell'idea rimane oggetto di fede. Proprio una tale consapevolezza fa sì che la ragione ceda il passo alla filosofia pratica (dalla teologia trascendentale alla teistica morale). In breve, il risultato del procedimento realizzato da Kant nella *Dialettica* è che esiste un'oggettività del pensiero che è diversa dall'oggettività delle cose.

Al tempo stesso il grande merito di Kant sta nell'aver ricondotto la critica delle prove all'interno della dimensione del giudizio e ciò specialmente in relazione alla critica della prova ontologica. Riflettendo sulle condizioni che rendono il giudizio una proposizione valida, Kant elabora il modo per minare il fondamento stesso di Dio. L'errore dipende non soltanto dalla confusione dell'uso predicativo con quello esistenziale della copula, ma più profondamente dalla connessione del concetto di massima completezza, che è al di là dell'intelletto e quindi si sottrae di per sé alla predicazione, con quello di esistenza, che appartiene invece alla relazione fra intelletto e sensibilità. Riferendosi al saggio di Gunnar Hindrichs, *L'assoluto ed il soggetto*, Menegoni nota che il dramma del fallimento delle prove dell'esistenza di Dio poggia non sul giudizio in sé, bensì sul fatto che quest'ultimo sia, in ultima analisi, espressione della capacità intellettuale di un soggetto irriducibilmente finito ed è tale finitezza a riverberarsi sul ragionamento deduttivo. Nondimeno uno dei principali risultati della riflessione kantiana è che, una volta lasciato alle spalle l'assoluto, quest'ultimo diventa oggetto del cammino della ragione. Proprio da questo punto occorre muovere per impostare il discorso hegeliano, che conserva in modo significativi i guadagni kantiani.

Hegel: il rapporto finito-infinito

Se il limite delle prove dell'esistenza di Dio dipende – in linguaggio hegeliano - dall'accostamento estrinseco di due determinazioni astratte in un giudizio, Hegel attua, per contrasto, quella che Gunnar Hindrichs chiamerebbe “la rivoluzione permanente del giudizio”. Significa comprendere l'esistenza come inseparabile da Dio e viceversa: la circolarità che ne deriva è l'esercizio della riflessione assoluta che non richiede né misticismo, né negazione della trascendenza, né assolutizzazione della natura finita. Si tratta di un movimento che non è causato da un soggetto, ma

si produce da sé mediante l'annientamento della pretesa finitezza del finito. Menegoni illustra tale processo in quattro tappe, a partire dallo scritto giovanile *Fede e sapere*, passando per la *Scienza della logica* alle *Lezioni sulla filosofia della religione* fino alle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Il percorso mostra come per Hegel la confutazione kantiana della prova sia ancorata ad un modello intellettualistico, non dissimile da quello di Mendelssohn, e che necessaria è, fin dall'inizio, la ricostituzione di quel "vivente legame" la cui scissione è oggetto di una critica corrosiva nelle pagine di *Fede e sapere*. Il nodo problematico su cui si appunta la riflessione di Hegel nella maturità fino agli ultimi anni riguarda l'elevazione (*Erhebung*) del pensiero finito alla sua vera infinità.

Trattando dell'essere determinato all'interno della *Scienza della logica*, Hegel espone la genesi del finito come un processo di radicale inquietudine, dovuto al carattere transitivo della negazione operante a livello del *Dasein*. Poiché il riferimento all'altro da sé rappresenta il modo d'essere dell'essere determinato, ne consegue che qualcosa in generale è soltanto nella misura in cui si riferisce al suo altro. Tuttavia, la tendenza del *Dasein* a superarsi ed a spingere oltre se stesso definisce, in pari tempo, la determinatezza stessa dell'essere. Se qualcosa è solo in quanto limitato dal suo altro, allora la natura del finito è di negare se stesso. Pertanto le cose finite hanno in se stesse la capacità di elevarsi su se stesse, in quanto la loro propria determinatezza (*Bestimmtheit*) coincide con la loro destinazione (*Bestimmung*), il che equivale all'annientamento. In altri termini, appartiene alla natura del finito di sorpassarsi incessantemente, ma il finito si supera soltanto in quanto si auto-riferisce ed è precisamente questa dimensione di auto-riferimento che preserva la finitezza da qualsivoglia salto mistico.

Nel caso delle prove sull'esistenza di Dio le determinazioni finite che le caratterizzano si tolgono da se stesse in virtù della loro incapacità a sussistere determinatamente. Questa dimensione della non sussistenza del finito gioca una funzione rilevante soprattutto nelle lezioni che Hegel tiene poco prima della morte. Qui egli si confronta criticamente con la nozione di dimostrazione (*beweisen*), mostrando la coincidenza del processo di elevazione dello spirito umano a Dio con la sfera stessa del dimostrare. Dal punto di vista di Hegel non è possibile separare, all'interno della dimostrazione, la forma dal contenuto, in quanto l'oggetto non è un ente determinato, ma è la stessa elevazione del finito all'infinito. Il risultato di tale impostazione è che Dio non può essere identificato con l'ente di cui parlava Anselmo, ma viene piuttosto a coincidere con la necessità stessa del trapassare.

In tal senso Hegel si pone in antitesi rispetto alla tradizione di matrice spinoziana, poiché non muove dall'infinito, bensì dal finito e dal contingente. Più propriamente l'opzione hegeliana consiste nell'evitare l'argomento della transizione dal contingente al necessario per mostrare invece la necessità assoluta del trapasso quale essenza del finito. L'*Erhebung* non può quindi in nessun modo essere appiattita sul modello dell'*itinerarium mentis ad deum*; al contrario si tratta del movimento di auto-riferimento della finitezza, tale che la conquista di Dio, ovvero dell'assoluto, è sempre esito di una dolorosa conquista. Sotto questo punto di vista le *Lezioni* hegeliane dedicate alle prove dell'esistenza di Dio non sono incomplete, ma affrontano l'elevazione del finito in un senso speculativo che sottrae a Dio l'attributo della perfezione, lasciandogli quello, schiettamente metafisico, della necessità.

Levinas: l'idea di infinito

Rispetto all'impianto kantiano ed hegeliano il rinvio a Levinas costituisce senz'altro un passaggio di grande impatto, ma, a ben guardare, nient'affatto casuale. La filosofia di Levinas presentata da Menegoni mostra come una tematica, già trascendentale ed idealistica, quale il "bisogno" di una trascendenza e l'apertura costitutiva dell'esperienza a ciò che la sorpassa, sia decisiva in un contesto

etico, dove l'etica si configura non semplicemente come filosofia pratica, bensì come filosofia prima. A differenza di Kant e Hegel, Levinas pensa la relazione all'infinito attraverso la relazione con l'altro uomo. In questo modo l'infinito è ospitato dal finito e si svela nel volto d'altri, chiamando ad una responsabilità assoluta.

Riferendosi soprattutto a *Totalità ed infinito* ed alla serie di saggi contenuti nella raccolta *Alterità e trascendenza*, Menegoni spiega perché per Levinas il rapporto con Dio non possa prescindere dalla relazione con gli uomini. Mentre in Kant e Hegel l'infinito è ricondotto ad una riflessione sulle modalità conoscitive, oppure ancora come riflessione sul contenuto della religione, per Levinas l'infinito rappresenta piuttosto, sulla scorta di Cartesio, un'eccedenza del *cogitatum* rispetto alla finitezza del *cogito*. Più profondamente, occupandosi del tema della trascendenza, la filosofia stessa è messa in questione, in quanto costretta a rivolgersi ad un'autorità che le è esterna. Per questo motivo la trascendenza deve essere pensata secondo una modalità non teoretica, come il donarsi del distante nel volto del prossimo. Il volto non è il viso, non è identificabile, ma rinvia piuttosto ad un'esposizione estrema che, nel suo stesso presentarsi, fa appello alla sensibilità di chi lo guarda. In altri termini il volto interroga e fa appello alla responsabilità di ciascuno. In questo senso Levinas parla del suo lavoro come di una "fenomenologia della socialità" o come un'epifania della trascendenza che affonda le sue radici in Cartesio, piuttosto che in Kant o Hegel. Merito di Cartesio è quello di aver resa manifesta la relazione ad una alterità totale ed è tale relazione che Levinas traduce nell'orizzonte dell'etica come rettitudine del faccia a faccia.

Il rivolgersi a qualcuno esprime l'interruzione del proprio *conatus essendi*, perciò la separazione dell'io dall'altro permane e non è abolita. Spingendo alle estreme conseguenze il proprio ragionamento, Levinas sostiene che aprirsi all'altro ed ospitarlo significa anche esserne ostaggio: la relazione con l'altro mette in discussione la mia libertà e produce un rapporto asimmetrico di cui si possono articolare diverse modalità (maternità, paternità, figliarità). Ostaggio è colui che è responsabile di ciò che non ha fatto, vale a dire che l'altro mi impegna in una situazione in cui io sono costretto, pur non avendo colpa, ma non per questo il mio dovere è minore. In altri termini per Levinas la trascendenza non è visione, ma donazione della vita, valendo da compiuta incarnazione dell'imperativo kantiano.

Pur nelle debite e radicali differenze si nota allora che Kant, Hegel e Levinas sono accomunati dall'interesse per la forma di relazione che si stabilisce fra finito ed infinito. In luogo di un dualismo irriducibile questi autori ricercano il momento della connessione fra i due poli ed individuano tale unitarietà nella sfera della ragione (Kant), dell'essere auto-riferito (Hegel) e della responsabilità morale (Levinas). In tutti questi casi l'immanenza, lungi dall'essere isolata e contrapposta alla trascendenza, viene invece declinata come trascendenza all'interno di un orizzonte specifico, sia esso quello del trascendentale, dello speculativo o dell'etica.

Lezione del Prof. Paolo Vinci

Heidegger e l'idealismo tedesco: assolutezza e non-fondamento

Su una linea interpretativa non distante da quella della Prof.ssa Menegoni, il Prof. Paolo Vinci ha introdotto la questione della trascendenza negativa in Heidegger, prendendo come riferimento le lezioni friburghesi su Paolo del 1920-21 ed i *Beiträge zur Philosophie* del 1936-38. Si tratta dei due luoghi in cui Heidegger si confronta con la tradizione religiosa, dando spunto ad un confronto critico, avviato da Vinci nella seconda parte della sua lezione, fra Heidegger e due autori cruciali dell'Idealismo tedesco, ossia Schelling e Hegel.

Nelle lezioni su Paolo Heidegger mette in evidenza la componente non teologica del messaggio paolino: la salvezza non riguarda la vita eterna, ma è piuttosto un'inversione esistenziale, che

coincide con l'instaurazione di un diverso rapporto con la propria vita. Si tratta del passaggio dal prendersi cura di questo e quello all'occuparsi dell'attuazione della vita stessa. Il senso complessivo della vita fattizia riposa, quindi, nella nozione di vita come motilità che deve attuarsi. L'attesa della *parusia* non è l'avvento di qualcosa che debba venire alla presenza, ma è un'esperienza della mancanza o una frattura, che inaugura una nuova dimensione del tempo ed espone ad un evento prima del suo accadere. In luogo della mistica unione con Dio, Heidegger ravvisa in Paolo un de-completamento, un'esperienza della finitezza insuperabile e che tuttavia ci realizza proprio nella misura in cui ci permette di non essere un tutto.

Sotto questo punto di vista il discorso di Heidegger è analogo, per Vinci, a quello di Benjamin, poiché per entrambi si tratta di togliere il primato del contenuto e di rivolgersi ad un "tempo concentrato". Ma questa esperienza della finitezza non esclude l'apertura all'eccedenza ed a tale scopo i contributi di Heidegger degli anni Trenta sull'ultimo Dio riflettono emblematicamente tanto l'uscita dalla cristianizzazione di Dio, quanto l'avvicinamento ad una trascendenza negativa. Quest'ultima è incentrata sul passar via di Dio, il quale non ha a che fare con i popoli e gli stati, ma presuppone piuttosto un atteggiamento non oggettivante da parte del pensiero.

Il confronto di Heidegger con Hegel e Schelling si colloca proprio sul solco di una tale concezione negativa della dialettica. Per Heidegger Hegel è sempre stata un'ossessione, spiega Vinci, notando però come la lettura di Hegel da parte dell'autore di *Essere e tempo* sia estremamente tradizionale, in quanto neppure Heidegger va oltre l'accusa di panlogismo subito sollevata contro Hegel alla sua morte dai suoi oppositori. Secondo Heidegger Hegel indietreggerebbe di fronte alla nozione di esperienza, perché questa parola indicherebbe uno "slancio che perviene", è un modo dell'essere, dunque non riducibile all'auto-sapersi dello spirito, bensì al manifestarsi della *physis* di natura greca e non cartesiana. D'altra parte il vero compimento dell'Idealismo tedesco si avrebbe, a giudizio di Heidegger, in Schelling e non con Hegel, e ciò è rilevante non tanto per l'interpretazione che ne dà Heidegger (il quale trascura, secondo Vinci, gli aspetti più fecondi del saggio schellingiano del 1809 intitolato *Ricerche sull'essenza della libertà*), bensì per gli elementi che caratterizzano il pensiero di Schelling.

Questi affronta nelle *Ricerche* il controverso problema dell'origine del male, ma escludendo fin dal principio l'opzione del dualismo ontologico, perché ciò non giustificherebbe la scelta da parte dell'uomo. Più precisamente, secondo Schelling spetta alla filosofia della natura di spiegare il senso del male sulla base della distinzione fra l'essenza (*Wesen*), in quanto esistenza, e l'essenza in quanto fondamento dell'esistenza. Benché in Dio l'*actus* è tale da precedere la sua possibilità di esistenza, nell'uomo il volere individuale è tale che egli può decidere di dividersi dal volere universale e di separarsi dalla luce. Ciò introduce, al tempo stesso, nella dimensione divina un lato inconscio, per quanto sempre sottomesso dal *Logos*: in effetti Dio viene all'esistenza a partire da un *Grund* originario del tutto indifferenziato. Questa antitesi o *Spannung* riflette l'interesse di Schelling per l'inizio, che è in quanto tale assegnato ad uno sfondo anarchico, opposto all'amore paolino.

Alla luce di ciò anche la tarda filosofia di Schelling sull'estasi della ragione esprime la necessità di conciliare la filosofia positiva con quella negativa: l'estasi è la necessità di un atto che non riduce l'essere in concetti, come fa la ragione, ma è un'esperienza della trascendenza proiettata verso l'esterno. Questa nuda esistenza, come irriducibilità contrapposta tanto alla meraviglia quanto all'intuizione intellettuale, caratterizza l'atteggiamento di Schelling, infrangendo peraltro alla radice l'unità di essere e pensiero costitutiva dell'Idealismo tedesco. In ultima analisi una tale trascendenza negativa permette di recuperare l'infinita ricchezza del finito all'interno di un'etica originaria, come quella proposta da Jean-Luc Nancy, basata sul sentirsi esporsi e sul lasciar essere ciò che incontriamo.