

Secondo ciclo del seminario
“Immanenza e trascendenza”
4-7 febbraio 2013

Relazione di Danilo Manca
(Università di Pisa)

Francesca Menegoni

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

Paolo Vinci

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

Introduzione

Quando si indagano i significati delle nozioni di “immanenza” e “trascendenza” si arriva inevitabilmente a interrogarsi sul ruolo che l’idea di Dio svolge in una prospettiva filosofica.

Negli incontri tenutisi a Roma fra il 4-7 febbraio 2013, la prof.ssa Menegoni ha mostrato come nell’idealismo tedesco il nodo problematico di “immanenza-trascendenza” sia declinato in termini di “finito e infinito”. Mentre il prof. Vinci si è focalizzato piuttosto sui modi in cui la nozione di fondamento viene intesa nelle prospettive di Hegel e di Schelling, rispettivamente come esperienza che porta la coscienza a scoprirsi Sapere assoluto, ed esperienza estatica della pura esistenza che rimanda ad un originario *Ungrund* indifferente.

L’introduzione dell’idea levinassiana di Dio come trascendenza infinita è servita alla prof.ssa Menegoni per fornire un interlocutore dialettico a Kant e Hegel, evitare che le loro argomentazioni si cristallizzino in prospettive senza vita, e fare in modo che esse conservino ancor oggi la forza speculativa che le contraddistinse.

Il prof. Vinci ha usato le riflessioni approntate da Heidegger sulla nozione di *Erfahrung* di Hegel e sul problema della libertà e del *Grund* in Schelling per oltrepassare in qualche modo la prospettiva dello stesso Heidegger e approfondire la nozione di trascendenza negativa, come altro che si dà nell’immanenza della vita umana.

A mio avviso, merito di entrambi gli interventi è stato quello di mostrare quanto sia proficuo un confronto dell’idealismo classico tedesco con coloro che, pur intraprendendo vie davvero differenti, nel Novecento si sono lasciati ispirare dalle argomentazioni sulla nozione di “essere” della *VI Ricerca Logica* di Husserl.

1. Kant: le prove dell’esistenza di Dio (prof.ssa Menegoni).

Accogliendo l’invito di Dieter Henrich a recuperare in forma di problema la critica kantiana agli argomenti per l’esistenza di Dio, Menegoni mette in risalto la componente costruttiva di una discussione che investe l’intera impostazione della metafisica moderna tradizionale.

Nel paragrafo della *Critica della ragion pura* dedicato all’ideale trascendentale, la ragione viene portata sino al limite del suo uso lecito. Davanti al condizionato dato, essa assume l’universale incondizionato come regola per costituire l’unità sistematica della conoscenza.

L’idea di *omnitudo realitatis* e il consequenziale concetto di *ens realissimum, originarium* e *sommum* derivano dal bisogno della ragione di trovare la propria quiete in una rappresentazione dell’insieme di tutti i possibili predicati. Il principio supremo – non dimostrabile, ma, al contempo, non confutabile – svolge la funzione di *focus imaginarius* e si pone a fondamento, e a garanzia, della

possibilità di determinare un concetto nella sua completezza. Secondo Kant, sostenere che ogni esistente è completamente determinato non significa soltanto che alla cosa data deve poter sempre essere attribuito uno dei predicati di una coppia di opposti, ma anche che la cosa deve poter essere paragonata all'insieme di tutti i predicati. Per conoscere, perciò, qualcosa nella sua completezza, si deve ipotizzare di poter conoscere tutto il possibile. In quanto ideale ipostatizzato, Dio sarà allora la rappresentazione della totalità interna ed esterna di ciò che è limitato, il prototipo di tutte le cose.

Per comprendere meglio il ruolo che la critica di ogni teologia trascendentale svolge nel processo di auto-conoscenza della ragione, Menegoni si sofferma su due momenti cruciali del ragionamento kantiano: la prova ontologica cui tutti gli argomenti in fin dei conti rimandano e la confutazione della ragione pigra e perversa.

Kant porta allo scoperto l'insufficienza della struttura formale del giudizio, mostrando come l'esistenza, da posizione assoluta, venga trasformarsi, nell'argomento ontologico, in predicato che non si potrebbe negare a quell'ente che si pretende essere il sostrato necessario e perfetto alla base di ogni possibile predicazione. In *Das Absolute und das Subjekte. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Gunnar Hindrichs osserva che parlare di insufficienza della struttura formale del giudizio significa riscontrare la finitezza delle capacità conoscitive ed esibire i limiti dell'attività di unificazione che caratterizza il soggetto: *l'omnitudo realitatis* è un oggetto noumenico che si sottrae alla predicazione, l'esistenza di Dio non può essere dimostrata attraverso il pensiero perché non è nel pensiero.

Nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*, Kant definisce *ignavia ratio* quel difetto che spinge la ragione a fare un uso costitutivo dell'idea di un essere sommo, favorendo la sua pigrizia nella ricerca delle cause; mentre la *perversa ratio* designa quell'inversione del ragionamento che induce il soggetto a partire dal porre come fondamento la realtà ipostatizzata di un principio dell'unità conforme a fini e a cercare la connessione di tutte le cose nell'antropomorfizzazione del concetto di intelligenza somma, invece che nell'idea di unità della natura, cui ci si può avvicinare asintoticamente per via empirica. Davanti a queste fallacie, Kant ci insegna che non ha senso interrogarsi sulla possibilità che il fondamento extra-morale dell'ordine cosmico sia una sostanza, perché si attribuirebbe una categoria intellettuale di uso empirico a qualcosa che non può essere incontrato nell'esperienza. Questo non vuol dire che non si possa ammettere un creatore del mondo unico, sapiente e onnipotente. Tutt'altro: non solo la sua idea ci permette di orientarci nell'investigazione della natura, se comprendiamo che la sua funzione non è quella di estendere la nostra conoscenza al di là dell'esperienza possibile, allora riusciamo anche a circoscrivere il terreno puro della ragion pratica e a riscoprire il ruolo della fede religiosa.

2. Hegel: il rapporto finito-infinito (prof.ssa Menegoni).

La riflessione hegeliana sulle prove dell'esistenza di Dio e il tentativo di riabilitarle si fonda sul contributo di Kant: solo nel momento in cui quest'ultimo si congeda dalla tradizione delle prove dell'esistenza di Dio, smascherando i sofismi che gli argomenti presuppongono, si può cogliere il loro significato concettuale e filosofico.

Appoggiandosi sull'esito critico dell'argomento ontologico, Hegel ne coglie il limite e prova a superare la critica che Kant gli aveva rivolto: quando si pronuncia il giudizio "Dio esiste", ci si muove nella dimensione del pensiero astratto che separa due termini inseparabili mentre prova a congiungerli. Solo la proposizione speculativa riesce a esprimere l'identità concreta di pensiero ed essere, non fondata su un'adeguazione ma sul movimento che si produce da sé mentre annienta la pretesa fissità del finito. Secondo Hindrichs, la proposizione speculativa costituisce una «rivoluzione permanente del giudizio», perché riesce a superare il dualismo in cui si cristallizzano la metafisica intellettualista e qualsiasi idealismo soggettivista e formale. Se Kant, dunque, basa la sua critica delle prove per l'esistenza di Dio sulla finitezza, Hegel trasforma il pensiero in una riflessione assoluta, capace di scorgere nelle prove l'esemplificazione delle tappe per l'elevazione [*Erhebung*] del pensiero finito all'infinita absolutezza di Dio.

Quando nella *Scienza della logica*, Hegel tratta dell'«Essere determinato», osserva che parlare della finitezza delle cose significa scorgere il non-essere come componente costitutiva del loro essere: discorrere della determinatezza, del limite e della qualità ci conduce a comprendere che il loro essere è la loro fine, che al momento della loro nascita è già posto come condizione necessaria il loro perire. Tutto ciò che è finito rimanda oltre se stesso, esibisce la mancanza che gli è costitutiva e che funge da principio del proprio superamento intrinseco.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Hegel tenta di riabilitare le prove dell'esistenza di Dio partendo dalla forme in cui furono codificate dalla tradizione classica – non nella più superficiale versione di Mendelssohn da cui le aveva invece tratte Kant – e cerca di dimostrare come l'infinito non possa essere posto accanto al finito; è piuttosto quest'ultimo nel suo riferimento a sé che sviluppa una capacità di negarsi che lo porta ad elevarsi all'infinito.

Già nel *Differenzschrift*, Hegel proponeva di partire dal finito e non dalla sostanza assoluta; ciò gli permetteva di comprendere il movimento del trapassare, che caratterizza il finito nel suo necessario auto-toglimento, come il processo lungo il quale lo spirito umano si avvicina a Dio. Da questa breve esposizione, si può intuire come nella versione hegeliana non ci sia spazio né per la rappresentazione personalistica di Dio, né per il discorso sulla perfezione dell'ente sommo: suo esclusivo interesse è la possibilità di pensare la necessità della sostanza divina in quanto *causa sui* spinoziana.

Se nei cosiddetti *Primi scritti critici*, Hegel è più attento a sottolineare la necessaria immanenza di un infinito che si sviluppa, si produce e comprende nel processo di auto-negazione del finito, nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* (1829) il suo pensiero della trascendenza raggiunge il massimo della profondità. Hegel si sofferma sulla nozione di "*beweisen*" perché vuole mostrare come nell'attività del "provare o dimostrare" non si abbia un oggetto fisso, quanto piuttosto un movimento progressivo. Nella decima di queste lezioni ci dice che la verità non è il mondo della finitezza, ma l'infinito, sebbene quello che chiamiamo e intendiamo come "illimitato" non è sufficiente ad esprimere la pienezza di Dio; al contempo, però, non dobbiamo pensare a Dio come ad una dimensione immutabile: l'elevazione e l'incontro fra lo spirito umano e la sostanza infinita avviene piuttosto nella dimensione pura dei predicati che le prove producono e legittimano.

3. Levinas: l'idea di infinito (prof.ssa Menegoni).

Completamente diversa è la prospettiva dalla quale Emmanuel Levinas pensa l'idea d'infinito. Sua convinzione è che l'etica sia la filosofia prima, non l'ontologia o l'epistemologia o, ancora, la logica nelle sue differenti versioni. Se sviluppando l'idea d'infinito su base conoscitiva, l'idealismo tedesco non fa altro che corroborare la prospettiva egologica del Medesimo, Levinas sviluppa, invece, un nuovo concetto filosofico di trascendenza fondando la sua prospettiva sulla religione.

Quando la filosofia pensa la trascendenza delle cose rispetto al pensiero, descrive una distanza, ma riconosce anche al *cogito* la possibilità di accedere a quello che tematizza come separato, invece Levinas insiste sul fatto che la relazione verso l'infinito ecceda qualsiasi capacità di concettualizzazione: il volto d'Altri è il luogo in cui Dio viene all'idea, al di là di qualsiasi forma di oggettivazione.

L'Altro è lo straniero su cui l'io non ha potere, è il volto che si mostra nel faccia a faccia con il Medesimo. L'epifania del volto si esprime come linguaggio: l'Altro mi parla e si appella alla mia responsabilità attraverso l'esposizione radicale del volto nella sua nudità e nella sua vulnerabilità.

La possibilità di riconoscere all'etica il primato filosofico giace, perciò, su una relazione non allergica nei confronti dell'alterità cui l'io è indotto nel momento in cui accetta di trovarsi in un rapporto non paritario ma asimmetrico, in cui accogliere l'Altro significa ospitarlo ma anche prenderlo in ostaggio, per l'impossibilità di esaurire il suo essere in un rapporto di riconoscimento.

Obiiettivo di Levinas diventa una fenomenologia della socialità in estrema antitesi con i principi del cristianesimo: il prossimo non deve essere amato *perché* uguale al Me, quanto piuttosto perché ineluttabilmente ed inesauribilmente diverso. Quello che la relazione sociale mette in atto è un superamento della tendenza ontologica a intenzionare l'essere senza spessore dell'ente e a subordinare la giustizia alla libertà.

Quando il “faccia a faccia” mette in questione l'autarchia dell'Io viene alla luce la coscienza morale. Se, però, l'Altri può essere inteso come l'incarnazione dell'imperativo categorico, quest'ultimo non è in me come sentimento puro, ma è ciò che più mi trascende, è la stessa idea di Dio, dell'infinito come ospitato nel finito e come sensato solo all'interno della relazione etica fra Medesimo e Altri.

Alle radici della fenomenologia della socialità che Levinas cerca di approntare vi è la fecondità, come situazione che precorre quel movimento traboccante che nell'incontro etico mette in questione l'Io e gli fa scoprire l'infinita eccedenza che è contenuta in una dimensione mancante, incapace di afferrare la trascendenza nella sua completezza e totalità.

Se amare significa amarsi nell'amore e quindi ritornare a sé, la fecondità è dono del potere del dono. A dire la trascendenza è il fatto biologico del concepimento perché l'Io nel figlio è un altro: il figlio non è me, ma io sono mio figlio; la filialità è perciò una relazione al contempo di rottura e di ricorso. Trascendenza diventa allora una donazione originaria, innanzitutto della vita, ed è una proprietà non estranea all'uomo; anzi, struttura fondamentale dell'umanità dell'uomo è il suo essere estatico che lo porta sempre al di là di sé.

La descrizione di Levinas dischiude, naturalmente, diverse questioni: sino a che punto un'etica si può basare su un principio religioso surrettiziamente introdotto nel discorso filosofico? La relazione asimmetrica fra Medesimo e Altri ci induce ad intendere i relata come assolti dalla relazione stessa? In tal caso, in che misura si può riconoscere un Noi? Quale rapporto può intercorrere fra etica e politica in una prospettiva che conserva uno stretto legame fra asceti e socialità?

4. Heidegger, Hegel e la trascendenza negativa (prof. Vinci).

Obiettivo di Vinci nel suo intervento è mettere in discussione l'idea heideggeriana secondo cui Hegel e Schelling siano il compimento della metafisica, per recuperare una visione della trascendenza che oltrepassi la domanda sulla metafisica.

Nei primi corsi friburghesi del 1919-21, Heidegger non vede in Paolo di Tarso una proposta teologico-religiosa, ma un atteggiamento di vita quotidiana. Il suo messaggio di salvezza non riguarda la dimensione eterna di Dio, ma la cosiddetta “vita fattizia” della comunità dei Tessalonicesi, ad esempio. Paolo propone di rivolgersi a Dio abbandonando l'idolo del mondo e qualsiasi condotta che si prende cura di enti mondani e contenuti determinati, per rivolgersi al senso dell'attuazione della vita stessa nella sua interezza.

Secondo Heidegger, il rapporto fra uomo e Dio in Paolo è attesa della *parousia*, intesa come esperienza della mancanza attraverso la presenza dell'attimo, attesa dunque che non si chiede quando tornerà Cristo, ma è esposizione quotidiana ad un evento prima che esso accada. Affiora in questi brani una riflessione inedita sul rapporto tra immanenza e trascendenza: non si esce dalla dimensione della vita fattizia, ma il riferimento ad un Dio a venire, permette di de-assolutizzare la

finitzza entro cui ha luogo qualsiasi esperienza dell'indigenza della condizione umana; complementare alla costitutiva fragilità umana diventa una trascendenza che si dà negativamente.

Molti anni più tardi, quando discuterà dell'avvento dell'«ultimo Dio», Heidegger scorgerà una simultaneità fra il percorso che conduce l'uomo a comprendersi come *Dasein* e la capacità di cogliere il cenno dell'ultimo Dio. In contrasto con la prospettiva onto-teologica, che culmina con il nichilismo inautentico della morte di Dio professata da Nietzsche, si suggerisce di pensare l'essenza non pensata della metafisica che prepara l'uomo ad un'esperienza diversa del divino inteso come trascendenza negativa, come ciò che si dà nella prossimità della sua lontananza.

In Hegel, Heidegger non trova soltanto il compimento della metafisica della soggettività, nel suo indietreggiare davanti al potenziale della nozione di "Erfahrung", egli vede annidarsi il significato dell'esperienza autenticamente nichilista del sottrarsi dell'Essere e del divino. Finché Hegel pensa l'Essere come Spirito, come auto-cerchezza del sapere assoluto di sé, egli perora un unilaterale superamento della finitezza, la cancellazione [*tilgen*] della temporalità, ma quando ha tematizzato l'*Erfahrung* come lo *Zwischen* che si pone fra l'ontico e l'ontologico, come slancio che perviene, egli si è avvicinato al più autentico concetto di Essere, alla manifestatività originaria della *physis* e all'idea della verità come *alétheia*, lo svelarsi dell'Essere nel suo velarsi.

5. Heidegger, Schelling e il non-fondamento (prof. Vinci)

Nel corso del 1936 sul trattato che Schelling dedica all'essenza della libertà, Heidegger coglie il punto fondamentale di quella che sarà la tesi di Walter Schulz, secondo cui Schelling è il pensatore che dall'interno porta a compimento e a superamento l'idealismo tedesco, perché arriva a tastare la crisi dell'autosufficienza della ragione, che, in quanto automediazione, si scopre sempre rimandare ad un Assoluto incomprensibile che sovrasta qualsiasi suo tentativo di comprensione. Tuttavia, Vinci sottolinea come Heidegger non riesca a cogliere il ruolo cruciale della nozione di "Ungrund", che lega l'opera del 1809 alle lezioni dell'ultimo Schelling.

Nell'ottica di Schelling, Dio è vita, passa dalla potenza all'atto, dal fondamento (*Grund*) all'esistenza. Ma in Dio egli scorge un lato oscuro e inconscio, un elemento desiderante (*Sucht*), che affiora quando Dio passa nella sua componente opposta, quella del *Logos*.

Nell'uomo si annida un'insopprimibile malinconia per il finito su cui si radica una tristezza cosmica, un conflitto tragico tra forza coagulante e tensione disgregante che lo spinge a scindere qualsiasi legame, ad accettare la malvagità che gli è connaturata e quindi a rovesciare Dio.

All'origine dell'unità e del dualismo tra le due forze opposte vi è, però, secondo Schelling, l'unità indistinguibile dell'*Ungrund*: se proviamo dunque a pensare un "prima" dobbiamo concepirlo come indifferenza assoluta, come inizio anarchico che precede ogni forma di relazione. Dio viene così ad identificarsi con il passaggio dal non-fondamento all'amore che è l'essenza che domina il *Logos*.

Nell'ottica dell'ultimo Schelling è negativa qualsiasi filosofia si muova per concetti, mentre a cogliere il passato assoluto del non-fondamento è una dimensione estatica della ragione capace di cogliere la nuda esistenza. Grazie all'*Entstauenen* emerge la trascendenza dell'Essere, che si sottrae al pensiero e che si può rintracciare estaticamente invece nell'esistente, in una descrizione simile a quella del sentimento che ne *La Nausée* di Sartre prova Antoine Roquentine davanti alla radice di un castagno.