

**Secondo Ciclo del Seminario
“Immanenza e Trascendenza”**

Relazione di Marco Viscomi

Francesca Menegoni

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

L'itinerario tracciato dalla professoressa Menegoni nell'ambito del secondo ciclo di lezioni e seminari su "Immanenza e trascendenza", ha previsto tre tappe consecutive, identificate con gli autori Kant, Hegel e Lévinas. Prendendo come linea guida la centralità filosofica delle prove dell'esistenza di Dio, il percorso teoretico si è snodato a partire dalla critica alla prova ontologica, che Kant muove nell'ambito della sua *Kritik der reinen Vernunft*. Tappa successiva a questo momento critico, è stata l'osservazione della riabilitazione dell'argomento onto-teologico, così per come operata nell'idealismo assoluto hegeliano. Ultimo momento di questa indagine, infine, è stata la ripresa della questione in rapporto ad un pensatore, come Lévinas, il quale, differentemente dai due filosofi tedeschi, la pone in relazione ad una differente modalità di concepire l'infinito e la trascendenza.

I. Kant: le prove dell'esistenza di Dio

Nello sviluppo della sua "Dialettica trascendentale", Kant affronta la questione riguardante le prove dell'esistenza di Dio. Il filosofo riconduce a tre argomentazioni specifiche tutte le prove sviluppate dalla ragione umana per giungere alla dimostrazione dell'esistenza dell'essere sommo, il quale viene riconosciuto come esistente attraverso le prove cosmologica, fisico-teologica e ontologica. Quest'ultima, concepita per la prima volta da Anselmo di Canterbury e chiamata per la prima volta "prova ontologica" proprio dal filosofo di Königsberg, viene riconosciuta come la radice implicita alla quale si appellano tutte le altre argomentazioni che tentano la fondazione dell'esistenza di Dio. Kant sostiene che la ragione, per una sua attitudine naturale, tende intrinsecamente allo sviluppo di giudizi sintetici a priori sempre più generali, volgendo idealmente ad una universalizzazione ultima alla quale, però, la ragione limitata dell'essere umano non può mai pervenire. Perché possa sviluppare in maniera scientifica dei giudizi, essa deve attenersi alla consapevolezza del limite delle proprie forme a priori, riconoscendosi altresì consapevole della propria tensione continua alla completezza di una conoscenza ultima. Un sapere questo che, però, non risulta scientificamente fondato, in quanto rivolto a delle forme a priori (le idee di anima, mondo e Dio) incapaci di fornire autentica conoscenza, poiché non rivolte alla sintesi di enti empirici realmente esistenti.

Il movimento naturale della ragione volge dalla figurazione del condizionato verso la conoscenza dell'incondizionato: la ragione, muovendo dallo stato caduco della conoscenza finita degli enti, ha bisogno di ancorare la propria conoscenza alla "rupe della necessità", cioè a un punto ultimo nel quale la conoscenza scientifica sviluppata nei suoi giudizi possa essere confermata, dalla mera possibilità di essere attuata come propriamente scientifica, alla necessità di non poter essere altrimenti che secondo verità. Per questa sua intrinseca tensione, la ragione umana adduce che, esistendo qualcosa di conoscibile, deve darsi qualcosa di necessariamente esistente, vale a dire qualcosa che, esistendo, garantisca tutto ciò che esista nella propria esistenza e conoscibilità. Questo qualcosa è "l'ideale trascendentale", o idea teologica, rappresentata dalla divinità, la quale si crede come intrinsecamente necessitata ad esistere, in virtù della sua stessa definizione essenziale.

Kant evidenzia che, nello sviluppo della prova ontologica, si incorre in una confusione terminologica, lì dove si tende a confondere il predicato logico dell'essenza divina, con il predicato reale della sua presunta esistenza reale. Nella metafora dei 100 talleri, il filosofo riconosce che tra 100 talleri possibili e 100 talleri reali non vi sia una differenza di ordine concettuale o logica, ma propriamente ontologica, in quanto quelli esistenti nella realtà esistono in quest'ultima e sono concepibili allo stesso modo di quelli possibili, sebbene questi ultimi non siano riconoscibili come

esistenti nella realtà concreta. In quanto la ragione umana, per potersi mantenere nella formulazione di giudizi scientifici, non può prescindere dal riferirsi ad un contesto empirico concreto da sintetizzare attraverso le sue forme a priori; per questo motivo la ragion pura non può giungere alla formulazione di un giudizio scientifico riguardo l'esistenza di Dio. Questa, sebbene conosciuta come una necessità trascendentale del continuo tentativo sintetico della ragione di raggiungere gradi di conoscenza sempre più onnicomprensivi, di fatto si presenta come illusoria, perché incapace di giungere alla formulazione di giudizi scientifici veri e propri.

Kant, sebbene affondi la critica alla prova ontologica nei termini appena esposti, tuttavia, sostiene che si possa ammettere come esistente un fondamento extramondano del mondo. Quest'ultimo, sebbene non dimostrabile nel suo esistere fattuale, non può non essere riconosciuto dalla ragione umana come una condizione imprescindibile del darsi di quella "rupe della necessità", alla quale l'io trascendentale sente la necessità di saldare la propria conoscenza. L'uso dell'idea di Dio rimane immanente alla nostra ricerca attraverso i giudizi, sebbene l'idea di Dio non conduca alla dimostrazione dell'esistenza dell'*ens summum*. La consapevolezza che la ragion pura si situa sul limite tra la propria finitezza e la necessità trascendentale di una completezza della conoscenza, non fa tacere la ragione nell'indecisione della verità solo regolativa delle idee, ma la proietta verso l'ambito pratico dell'agire. In quest'ultimo viene riconsegnata una validità quell'idea di Dio che, sebbene non constatabile in seno alla purezza del pensiero secondo giudizi scientifici o necessità d'esistere, assume nondimeno una sua riconoscibilità e validità ulteriore nell'uso regolativo, operato nel contesto della facoltà razionale dell'essere umano.

II. Hegel: il rapporto finito-infinito

Hegel sconvolge la critica kantiana rifondando il significato attribuito al giudizio. Questo, nell'economia della *Critica*, intendeva la formulazione di una conoscenza scientifica secondo il declinarsi di una sintesi a priori delle facoltà umane sugli enti empirici conoscibili. Hegel, dal canto suo, non pensa più al senso del giudizio come ad una composizione di predicazione e opera quella che Guna Hendrix definisce "rivoluzione permanente del giudizio". Ciò che viene concepito dall'idealismo hegeliano consiste nel ritenere che l'identificazione di pensare ed essere non comporti il convenire di un soggetto ai suoi predicati dicibili ed esplicabili; ma il pervenire della "riflessione assoluta" a se stessa, come intrinseco movimento autoprodotta e immanente, cioè non posto in essere da un soggetto predicante. Tale movimento della riflessione assoluta nasce dall'annientamento della pretesa finitezza del finito, cioè della fissazione del finito come assoluto per sé stante. Kant aveva cercato di fissare nell'ordine della conoscenza finita e limitata (critica) l'estremo oltre il quale la ragione umana non potesse avventurarsi, se non a scapito della scientificità dei suoi giudizi. In tal senso, il finito era stato riconosciuto come l'unico ordine di riconoscimento della scientificità della conoscenza: oltre quest'ultimo si estendeva solo il mare tempestoso della metafisica e dell'infinito. Come proposta di superamento di tale dualismo tra finito e infinito, Hegel prospetta l'osservazione del finito come tale da doversi riconoscere nella sua necessità di trapassare dinanzi al pervenire della riflessione assoluta. Quest'ultima viene posta sotto il segno della necessità, la quale elimina l'assolutizzazione del dualismo, così per come prospettato dall'idealismo critico. Esso, si legge nello scritto del 1802 *Glauben und Wissen*, non riesce a superare Locke, in quanto rimane ad un'analisi soggettivistica delle facoltà dell'intelletto finito umano.

Kant fonda le critiche alle prove dell'esistenza di Dio sulla finitezza umana e sulla necessità di formulare giudizi sintetici a priori autenticamente scientifici; Hegel basa la rifondazione delle prove facendo leva sul concetto di "elevazione" (*Erhebung*) dello spirito finito alla sua infinità, attraverso i termini della conoscenza e della mediazione. Nella *Wissenschaft der Logik*, è posto primariamente in evidenza che tutto ciò che esiste è tale come determinato e finito, cioè fondato sul proprio non-essere: ogni ente, infatti, si apre all'affinità del suo venire alla luce dal momento che

ogni esistente, nel momento specifico in cui viene alla luce, è già assegnato dal suo destino caduco e mortale. L'essere delle cose è finito, la destinazione e determinazione specifica dell'essere finito delle cose è la morte. In questo essere finito, ogni ente trova il superamento di sé nell'infinità del suo continuo trascendersi: dal momento che il finito, nel suo riferimento a se stesso, ha in sé la possibilità di negarsi, di togliersi da sé e di superarsi nell'infinità, proprio per questa ragione il finito si supera nell'infinito. Questo superamento, però, non è un salto ontologico, ma la sintesi dialettica specifica, che Hegel chiama *Aufhebung*. Nel sapere i limiti del finito, noi stessi, esseri finiti, siamo già oltre il finito. Nella coscienza di questo trascendimento e nell'essere ogni ente finito in se stesso capace di trascendersi, si colloca la possibilità per il finito di ricongiungersi all'infinito, senza che tra questi vi sia più alcun dicotomico dualismo.

In merito alla questione delle prove dell'esistenza di Dio, riguardo le quali Hegel tenne un corso nel 1829, quanto detto sin qui viene intrecciandosi con il senso che il filosofo attribuisce all'operazione del dimostrare (*beweisen*) insito in quelle argomentazioni. Nelle osservazioni di queste sedici lezioni alle quali si fa cenno, si osserva che il dimostrare non riguarda un oggetto fisso, un *ens*, che deve essere riconosciuto come esistente. *Beweisen* vuol dire riconoscere il modo in cui il finito si eleva all'infinito: l'elevazione dello spirito umano a Dio e la dimostrazione dell'esistenza di questo, identificano così la stessa cosa. La necessità insita nelle prove dell'esistenza di Dio, allora, non afferisce l'esistenza di un ente determinato ed empirico, ma la necessità ognora presente del trapassare. Hegel riconosce che già Anselmo di Canterbury aveva osservato ciò, che in queste prove il *demonstrare* e il *demonstrandum* coincidono ed attengono la necessità di auto-trapassare del finito all'infinito. Questo movimento di auto-superamento nel togliimento di sé da parte del finito, ancora, non rappresenta l'affermazione del nulla, ma il riconoscimento della necessità assoluta del trapassare del finito contingente, cioè del suo non essere assoluto, ma appunto finito e transeunte. Il movimento del necessario auto-togliimento del finito, rappresenta la dimostrazione dell'esistenza assoluta dell'infinito e dell'elevazione dello spirito soggettivo a tale movimento. Il senso della necessità assoluta è proprio tale *Erhebung*, intesa come trascendimento del finito: questa elevazione non ha nulla di mistico o di trascendente, ma essa, partendo dalla consapevolezza della finitezza del finito e non disponendosi in una chiusura critica in esso, si attua come conoscenza del carattere transeunte e perituro del finito stesso. Questa elevazione rappresenta sempre un movimento dello spirito umano, che prende atto dell'auto-trascendimento del finito e consente di accostare quell'unità omogenea dello spirito, nel quale, dimostrazione e dimostrato, rappresentano la stessa cosa e cessa così di esistere una qualunque dicotomia possibile tra finito e infinito. Questi vengono ricondotti all'unità assoluta del continuo processo di *Auf-* ed *Erhebung* di ogni momento fenomenologico dello spirito, fino alla ricomprensione del tutto nell'unità del concetto.

III. Lévinas: l'idea di infinito

Lévinas, differentemente da Hegel e da Kant, non pensa all'infinito, ma alla relazione con l'infinito, cioè alla relazione che si dà nell'incontro del medesimo con Altri all'interno della dimensione etica. Nella visione filosofica di questo pensatore francese, l'infinito, più che ricompreso razionalmente, risulta "ospitato" nel finito, in quanto si svela nel volto dell'altro. A partire dall'identificazione di Dio con l'infinito, il contatto con questo può darsi solo nell'incontro con Altri. Già Descartes riconosce come nel pensiero esista un qualcosa che prevarichi le capacità stesse del pensare. Il pensiero finito dell'uomo, infatti, ha in sé l'idea di infinito, la quale, argomenta l'autore delle *Meditationes*, non può essere stata composta dell'immaginazione umana, né tantomeno può provenire dei sensi. L'idea dell'infinito, come idea innata, figura quella prevaricazione dell'idea infinita sul pensare finito dell'essere umano, che veniva concepita nella *Meditatio III* come una prova dell'esistenza del creatore. Lévinas condivide questa argomentazione cartesiana, ma non vuole ipostatizzare l'infinità che Dio è nei termini di un'idea o di un contenuto di conoscenza. Il

filosofo francese pensa che il contatto con l'infinito debba avvenire nell'incontro dell'io con Altri, cioè degli esseri umani tra loro. Il luogo della trascendenza dell'egoità dell'io deve essere rintracciato nel volto del prossimo, il quale interpella l'io e sfonda la totalità del suo essere, irrompendo come infinito. Dio, o l'infinito, così, viene all'idea attraverso il volto, cioè attraverso qualcosa di non identificabile e “nudo”, quindi tale da essere semplicemente presente ed interpellante l'io alla responsabilità. Il volto, infatti, chiama l'io ad una responsabilità etica, nella quale si situa l'epifania dell'infinito nell'ordine della chiamata etica che il volto di Altri incarna.

L'intento perseguito da Lévinas consiste nell'innestare l'etica alla base dell'ontologia, in vista del recupero dell'ente umano relazionato ad Altri, contro ogni tentativo di dispersione e discioglimento di questo nell'essere, inteso come totalità. Per uscire dalla *totalité* del medesimo, occorre la fondazione ontologica della relazione nel “faccia-a-faccia” tra l'io e l'altro. In questa dimensione, l'incontro-scontro tra i due avviene nel primo momento del mutuo riconoscimento. Nel momento in cui il medesimo accoglie e si dispone ad ospitare Altri, egli diviene contemporaneamente “ostaggio” di questo. La relazione che viene profilandosi nell'argomentazione levinasiana prevede un carattere di forte asimmetria del medesimo rispetto ad Altri: questo risulta irriducibile a quello ed è proprio l'*infini* dell'altro che irrompe nella stabilità egoica del medesimo e lo sbilancia verso l'apertura all'ospitalità, alla quale lo richiama nei termini della responsabilità, facendolo ostaggio di questa sua chiamata. Quello che Lévinas chiama “Altri”, alla fine, diviene effigie di quell'imperativo categorico kantiano, che sprona alla responsabilità e obbliga il medesimo ad un'apertura che lo rende atto ad una relazione, nella quale, però, la sua libertà si vede subordinare alla giustizia, alla quale deve conformarsi rispondendo responsabilmente. Il rapporto medesimo-Altri, sebbene implichi il mantenimento di una distinzione determinata dei due termini, li pone di fatto in una relazione asimmetrica nella quale, però, si attua l'epifania dell'infinito. Ogni relazione, sostiene il filosofo, rappresenta come un'eccedenza, un di più nella generalità di questo rapporto io-Altri. La trascendenza della relazione e il dono ad altri da parte del medesimo, non è semplicemente il riconoscimento di quello e dell'infinito che in esso si manifesta. L'essere umano stesso diviene fonte di trascendenza, perché modo suo d'essere è vivere nell'atto continuo di trascendersi, cosa che si può constatare già a partire dalla semplice capacità biologica procreativa. La trascendenza che passa attraverso la relazione all'infinito del volto, personifica così il senso tanto dell'io, quanto dell'altro.

Paolo Vinci

Heidegger e l'idealismo tedesco: assolutezza e non fondamento

La lezione del professor Vinci su “*Heidegger e l'idealismo tedesco: assolutezza e non fondamento*”, si è mossa su due binari diversi. Da una parte, si è cercato di rintracciare l'intendimento negativo che il filosofo tedesco si fa della trascendenza, attingendo alle lezioni sulla fenomenologia della religione del '19-'20 e ai *Contributi alla filosofia*. Dall'altra parte, si è proceduto alla triangolazione del pensiero di Heidegger con la lettura critica che questi fa della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e del testo *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* di Schelling (1809). Ripercorriamo di seguito queste quattro tappe segnate dalla guida del docente.

Nella reinterpretazione ermeneutica che Heidegger fornisce delle *Lettere* paoline, si può intravedere, già a partire dalla fine degli anni Dieci, come il filosofo immagina la trascendenza. Egli sostiene che, nel momento in cui Paolo di Tarso incitava a distogliere gli occhi dagli idoli delle cose e a guardare direttamente a Dio, in quello stesso momento si sarebbe declinato un diverso modo di relazionarsi alla “vita fattizia”. Volgendosi al senso attuativo dell'esistenza e tralasciando il termine

concreto ed empirico del curarsi delle cose, il protocristianesimo avrebbe indicato l'intrinseca attuazione in cui risiede il senso dell'esistenza degli esseri umani. Facendo riferimento alla *παρουσία*, l'attesa della seconda venuta del Messia, secondo Heidegger, non porta al concentrarsi sul "quando" di questo ritorno, ma sull'esposizione immanente e circostanziata dell'esistenza all'attesa autentica di tale momento da parte della vita dei fedeli. Dio, così, non diviene indice del compimento della vita dell'uomo, ma solo modalità di una trascendenza che irrompe nella finitezza dell'essere umano e rende la sua esistenza non più completa in sé. La vita umana si mostra nella sua finitezza, indigenza e precarietà, proprio a partire da tale esperienza di Dio: in essa la vita fattizia viene ricondotta a se stessa come non autosufficiente e insuperabile, cioè come "esperienza del non". In quest'ottica, ai vissuti quotidiani è tolto il contenuto della loro attuazione, venendo quest'ultima ascritta al modo del poter essere fattivo dell'essere umano. Non si esce dalla vita fattizia, ma, attraverso l'esperienza della trascendenza, la si priva della sua assolutezza, ridotta alla coscienza della sua finitezza e non fondazione assoluta.

Un ulteriore contributo alla figurazione di questa trascendenza dell'esistenza umana, viene dalla riflessione sull'"ultimo Dio", che Heidegger sviluppa nella parte conclusiva dei suoi *Beiträge*. Adottando quest'espressione da Hölderlin, il filosofo definisce Dio come "ultimo" perché unico nel suo aver-da-venire. Questo Dio viene caratterizzato secondo tre caratteri: come un caduco e transeunte "passar-via"; come una realtà rispetto alla quale ogni processo di "avvicinamento-allontanamento" non è traducibile in una dialettica, in quanto non può essere né oggettivato, né rappresentato; come un orizzonte internamente al quale l'essere umano si trova come posto passivamente nei confronti di un "cenno" che gli viene mosso da tale Dio. Nella delineazione di quest'ultimo è ben evidenziare come Heidegger voglia intenderlo a prescindere da qualunque definizione cristiana della divinità e di come intenda pensare quest'"ultimo Dio" in relazione alla propria filosofia del *Dasein*. Infatti, l'accesso all'"ultimo Dio" non conduce a una forma di redenzione soprannaturale, come invece vorrebbero le religioni positive, ma ad una trasformazione dell'uomo in *Dasein*, simultaneamente al suo giungere all'accesso dell'orizzonte di senso di questa trascendenza. Il diverso pensiero dell'essere come *da-Sein*, proposto da Heidegger, va di pari passo con una nuova modalità di vivere l'esperienza del divino, come trascendimento tanto della metafisica, quanto dell'essere umano inteso quale *animal rationale*. Sono quindi simultanee le esperienze dell'essere come avvenimento (*Ereignis*) e quella di questo trascendimento, nominato come "*der letzte Gott*".

Per quanto riguarda le letture critiche che Heidegger fa della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel e delle *Ricerche filosofiche* di Schelling, i riferimenti indicati nella lezione sono stati rispettivamente quelli del semestre invernale '42-'43 e del semestre estivo '36. In questi due corsi, osserva il professor Vinci, è interessante soffermarsi sui due punti critici dell'esperienza (*Erfahrung*) in Hegel e del non-fondamento (*Ungrund*) in Schelling. Riguardo la prima questione, Heidegger riprende l'idea comune per la quale Hegel si applichi nel legittimare l'autofondazione ed emancipazione dell'incondizionato auto-sapere dal finito. In quest'ottica, però, il filosofo sostiene che Hegel indietreggia proprio nel momento culminante della sua argomentazione fenomenologica, lì dove si trova dinanzi l'*Erfahrung*, cioè l'esatta antitesi al incondizionato ed all'autocoscienza dello spirito assoluto. L'esperienza, definita da Heidegger come "slancio che perviene", si presenta come un'eco della φύσις greca, che si innesta sul pensiero hegeliano e in qualche modo inficia l'autoaffermazione assoluta dello spirito tentata da Hegel.

Riguardo infine gli studi schellingiani sulla libertà, interessante è notare la configurazione strutturale che qui si evince di Dio. Secondo Schelling, infatti, Dio è vita, cioè diviene se stesso, passa dalla potenza all'atto, dal fondamento (*Grund*) all'esistenza (*Existenz*). Per questa ragione occorre parlare di un "prima di Dio", cioè di una specie di essere di quest'ultimo che, precedente al proprio essere secondo il λόγος, si dava come tensione tra un lato oscuro fondamentale e il suo venire all'esistenza come Dio vero e proprio. Dio, però, differentemente dall'essere umano, non incarna una tensione (*Spannung*) fra un polo aggregante e un altro disgregante: questi due momenti,

che nell'uomo si danno in una dialettica conflittuale, in Dio si sono superati nel momento del suo essere pervenuto all'esistenza, al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. L'uomo si mantiene come tensione tra questi due poli, non potendo mai ultimamente superarli, diversamente che come accaduto in Dio. Ma in quest'ultimo, a dire di Schelling, è avvenuto qualcosa di ancora più singolare. Prima della sintesi interna fra *Grund* ed *Existenz*, la divinità si trovava in una forma di unità iniziale, una sorta di indifferenza assoluta, definita *Un-grund*, non-fondamento, vale a dire assenza di ogni relazione prima di ogni posta in essere delle relazioni. Dio diventa Dio vincendo tale indifferenza assoluta attraverso l'amore, quale forza che vincere indifferenza e supera lo spirito, divenendo esso stesso tensione tra indifferenza ed amore, così per come profilata nell'essere umano. Dio è il passaggio dal non-fondamento al legame; l'amore è la lotta contro l'indifferenza in questa continua tensione. Queste concezioni di Schelling vengono indagate da Heidegger nel suo tentativo di cogliere l'essenza dell'*Ungrund*. In questa, il finito rimane onticamente intrascendibile, ma necessitante un trascendimento ontologico che lo riconduca alla coscienza della sua finitezza, basandolo sul suo assoluto non fondamento.