

Rinascita della Scuola

Nuova Serie

Bimestrale Internazionale di Cultura, Scienza, Educazione
Fondata dal Prof. Vincenzo RIENZI

ANNO XIII - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 1989

SOMMARIO

	<i>Pag.</i>
TORSTEN HUSÉN, Comparare l'incomparabile	3
ANTIMO NEGRI, Tra antropologia culturale ed antropologia strutturale	18
DIETER WANDSCHNEIDER, Il fondamento ultratemporale della natura	23
FRANCESCO MATTEI, Angelo Broccoli: Dalla Storiografia al marxismo	34
MICHEL SÔETARD, Il sistema scolastico francese	45
ROSARIA AIOSA, La valutazione nella programmazione didattica	59
Recensioni	68
Assemblea	79

Direttore:

Michele DE LUCIA

Comitato scientifico:

Mario BRUTTI, Luciano CORRADINI, Herman GIESEKE, Mauro LAENG, Antimo NEGRI, Tullio TENTORI, G. DE LANDSHEERE, Edmund J. KING, Noriaki SAGARA

Redattori:

Francesco MATTEI,
Wilhelm BÜTTEMEYER,
Gloria Pérez SERRANO

Direzione, Redazione

e Amministrazione:

Viale Trastevere, 60 - 00153 Roma
Tel. 06/5895161 - 5892495

Abbonamenti:

Annuo L. 30.000
Sostenitore > 100.000
Esteri > 60.000
Un numero, L. 6.000. Arretrati il doppio. Gratuito ai soci. Agli studenti il 20% di sconto. Conto corrente postale n. 16054009 intestato ASSI - Viale Trastevere, 60 00153 Roma

Direttore Responsabile:

Carlo SCARINGI

Grafica:

m d l

Registrato al Tribunale di Roma
n. 16902 del 13-7-1977

Riproduzione vietata senza l'autorizzazione dell'Amministrazione



Associato all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Arti Grafiche di Gianluca Andreocci
Roma - Via Gregorio VII, 118/A

IL FONDAMENTO ULTRATEMPORALE DELLA NATURA

*Osservazioni sull'antinomia kantiana di tempo
e il concetto hegeliano di natura*¹

DIETER WANDSCHNEIDER

*Ordinario di filosofia
all'Università di Aachen*

Quando i filosofi riflettono sul problema dell'inizio del mondo, non è per fare concorrenza ai fisici. Non è compito della filosofia computare l'età dell'universo o sviluppare teorie sull'esplosione originaria ('Big Bang'). Essa si interessa solo di questioni di *principio* quindi, l'interesse della natura rispetto all'età del mondo, si limita a valutare quanto essa sia *finita* o *infinita*, o eventualmente *né l'una né l'altra*. Questo problema è stato sollevato infatti da Kant, il primo nella storia della filosofia ad offrire *argomenti* al posto di miti o speculazioni cosmogoniche. Kant però è dell'opinione che, in questo campo, la ragione non possa giungere a risultati positivi, bensì debba necessariamente trovarsi impigliata in antinomie. Le ragioni che Kant adduce a questo proposito non sono, come vedremo, del tutto convincenti. Un interesse particolare, invece, meritano le riflessioni filosofiche di Hegel. Il risultato dei suoi ragionamenti in materia può riassumersi nella semplice constatazione che il problema dell'età della natura stessa è del tutto privo di senso. Entrambe le ipotesi, quella secondo cui il tempo del mondo è finito e, al contrario, quella secondo cui è infinito, sono dunque da respingere e al loro posto deve affermarsi una diversa impostazione, secondo cui il fondamento dell'essere della natura va localizzato nell'*ultratemporale*.

Voglio dapprima occuparmi dell'argomentazione di Kant. Il problema dell'inizio del mondo viene trattato nella *Critica della ragion pura*, nell'ambito delle cosiddette *antinomie cosmologiche*. Secondo

¹ Versione riveduta di un mio contributo al congresso sulla *Cosmologia*, organizzato dal Goethe Institut (Venezia), dall'Istituto Gramsci (Roma) e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli) nel maggio 1987 a Venezia.

Kant, arriviamo a parlare di antinomie poiché la ragione, libera da tutte le condizioni empiriche, tende verso l'incondizionatezza, e ciò conduce a contraddizioni inevitabili e dimostrabili come tali. Così nel caso in questione², la tesi secondo cui il mondo *abbia* un inizio nel tempo è dimostrabile tanto quanto l'*antitesi* secondo cui *non* ne abbia *alcuno*. Analogamente si può procedere con lo spazio; qui e di seguito ci occuperemo però solo dell'aspetto *temporale*. Kant dimostra la tesi secondo cui il mondo ha un inizio, in modo indiretto, tramite la prova dell'*impossibilità* di un tempo infinito, in quanto è assurdo concepire una *in-finità* già *compiuta*. Nel *concetto* di infinito è già, in qualche modo, implicito il fatto che esso non possa esistere come *totalità conclusa*. Di conseguenza l'ipotesi di un inizio temporale del mondo è inaccettabile. Ma anche l'*antitesi* (il tempo del mondo è *infinito*) è, secondo Kant, dimostrabile, anche qui in modo indiretto: se il tempo fosse appunto finito, avrebbe dovuto esserci prima un *tempo vuoto*. Ma da questo vuoto non sarebbe potuto nascere il mondo. Ma poiché il mondo di fatto esiste, non poteva darsi un tempo vuoto preesistente, pertanto il mondo deve necessariamente essere sempre esistito.

Ciò che emerge da quanto sopra è innanzi tutto la struttura *antinomica* delle dimostrazioni, che si svolge essenzialmente così: A deve valere, poiché Non-A è dimostrabile come non valido. D'altra parte, però, anche Non-A deve valere, poiché A è dimostrabile come non valido. Si dimostra cioè la validità di A e di Non-A. La dimostrabilità di una tale contraddizione è infatti tipica di una *antinomia*³. La validità di entrambi i membri implica però anche la loro *non validità*; infatti la validità di A è allo stesso tempo la confutazione di Non-A e la validità di Non-A, viceversa, la confutazione di A. Ecco perché Kant, nei suoi successivi ragionamenti, dà per scontata, a ragione, l'*impossibilità* di *entrambe* le alternative (cfr. B 532 sg., 534 sg., 546 nota).

Essenziale è che in queste dimostrazioni e confutazioni venga usato *il principio del terzo escluso*, secondo cui A è vero se Non-A è falso e viceversa. Questo procedimento però, come nota Kant, può rivelarsi falso se alla base poniamo un'*ipotesi illegittima*: se cioè « due giudizi fra loro opposti presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi, malgrado la loro opposizione... », poiché non ha luogo la condizione, alla quale solo, ciascuna di queste proposizioni dovrebbe essere valida ». Kant chiarisce con un esempio: « Se qualcuno dicesse che

² KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [Critica della ragion pura], B 454 sgg. (anche in seguito citata secondo l'edizione B).

³ Cfr. D. WANDSCHNEIDER, *Das Antinomieproblem und seine pragmatische Dimension* [Il problema delle antinomie e la sua dimensione pragmatica], in: *Pragmatik*, a cura di H. Stachowiak, Amburgo 1986 sgg., vol. IV.

ogni corpo o odora bene o non odora bene, ci sarebbe un terzo caso, cioè che non odori (non esali) affatto, e le due proposizioni opposte potrebbero essere ambedue false » (B 531). Ora ci chiediamo: una tale premessa illegittima, può crearsi anche rispetto al problema dell'inizio del mondo? Kant crede di riconoscerla nella considerazione dell'universo come una *cosa in sé*: se le proposizioni formulate come tesi e antitesi si « considerano come contraddittoriamente opposte, allora si viene ad ammettere che il mondo (tutta la serie dei fenomeni) sia una *cosa in sé* ». Se di conseguenza, rispetto al mondo, « elimino questo presupposto o questa apparenza trascendentale e nego che il mondo sia una *cosa in sé*, allora l'opposizione contraddittoria di entrambe le affermazioni si muta in una semplice opposizione dialettica » (B 532 sgg.), che, secondo Kant, ha il suo fondamento non in un mondo in sé, bensì, nella speculazione razionale. Per Kant il problema è quindi da risolvere nell'ambito della *filosofia trascendentale*, cioè sulla base della distinzione tra *cosa in sé*, fenomeno empirico e dialettica della ragione.

Però: è proprio vero, come dice Kant, che la falsa premessa alla base delle dimostrazioni di tesi e antitesi consiste nel fatto che il mondo qui viene considerato una *cosa in sé*? Sarebbe in effetti una *falsa ipotesi*, nel caso che « mondo » nel senso dell'argomentazione cosmologica implichi in ogni caso determinazioni sensibili e categoriali (per es. temporalità, unità, sostanzialità) e pertanto *non* possa essere qualcosa che esiste in sé senza determinazioni, *indipendentemente* da questi aspetti. In realtà però la comprensione del mondo come una *cosa in sé* non ha alcuna importanza *per le dimostrazioni*; una tale ipotesi non porta da nessuna parte. In realtà Kant intende anche qualcosa di diverso: non che il mondo nell'ambito delle dimostrazioni viene considerato con un *In sé* indeterminato, bensì che le sue determinazioni (vedi sopra) vengono erroneamente intese come indipendenti dal *soggetto* conoscente. Ciò è del tutto inconciliabile con la teoria kantiana della esperienza.

Se però seguiamo la critica concreta di Kant, vedremo che il punto decisivo è un altro, e cioè che il mondo nella sua totalità non può essere un fatto *empirico*, un oggetto di possibile esperienza. Come *totalità* anzi, esso esiste solo nella nostra riflessione, come pura forma intellettuale della *ragione*, la quale ragione è esterna a tutto ciò che è empirico e cerca di comprendere i fenomeni della natura nella loro incondizionatezza e totalità. Il « mondo come tutto » è, come dice Kant espressamente, solo un'*idea cosmologica*. Pertanto, quando, come qui, nell'ambito del concetto di universo, emerge una *contraddizione*, essa non può essere interpretata, conclude Kant, come una qualità del *mondo stesso*, ma va attribuita all'*idea* cosmologica di partenza. In altre parole, non possiamo ipotizzare che la nostra *riflessione razionale*

possa stabilire qualcosa sul mondo nella sua totalità e per questo motivo, afferma Kant, anche le contraddizioni dialettiche delle speculazioni cosmologiche non possono essere trasferite al mondo stesso. Hegel ha ribattuto su questo con la nota affermazione, secondo cui « sarebbe una tenerezza esagerata verso il mondo, quella di allontanar da lui la contraddizione e invece trasportarla nello spirito, nella ragione e lasciarvela insoluta » (5.276) ⁴.

Secondo Kant, quindi, la *falsa premessa* delle dimostrazioni cosmologiche consisterebbe quindi nel fatto che il mondo — secondo l'*idea* del mondo — da parte sua è dato come un oggetto reale e pertanto come un oggetto di possibile esperienza, tale che gli possa essere attribuita in particolare anche la temporalità. E' proprio questo il punto che Kant riprende e critica più volte: la ragione, dice in altro luogo, nel suo tendere verso l'incondizionatezza, « è esterna » (B 671), cioè trascende le condizioni dell'esperienza possibile, a cui è legata la legittima applicazione delle determinazioni sensibili e categoriali e pertanto produce una falsa « apparenza trascendentale » (B 352 e sgg.). Quel « mondo » postulato nell'*idea* cosmologica *sembra* essere un oggetto del tutto reale, che però in quella assoluta *totalità* che la ragione esige non può per principio essere un oggetto di possibile esperienza. Secondo Kant, esso « non è per niente dato » (B 547), bensì come *idea* è « una pura creazione della ragione » (B 507), che « esiste solo nei vostri cervelli » (B 512), ma non empiricamente (B 520, cfr. anche 536 sgg., 541, 547, 549 et al.). Oggi parleremmo di un *costrutto teorico* che come tale non è del tutto fondabile empiricamente.

Con ciò è però anche chiaro che questa distinzione tra *costrutto* della ragione e *realtà* empirica è in fondo una distinzione che *non fa specificamente* parte della *filosofia trascendentale*, ma ha senso anche indipendentemente dall'impostazione trascendentale di Kant, come ad esempio la distinzione tra *teoria* ed *empiria* o tra « *modello* » e *realtà*. L'argomentazione di Kant a riguardo non segna quindi una risoluzione specificamente trascendentale del problema come egli a torto pretende, offrendola come conferma della propria impostazione soggettivo-idealistica (cfr. B 534 sgg.).

Qui piuttosto alla base c'è una certa confusione: infatti se l'*idea* cosmologica ha un carattere *trans-empirico*, lo stesso dicasi della *cosa in sé* ⁵. Questa comunanza tra *costrutto* della ragione e *cosa in sé*

conduce evidentemente Kant a *confondere* le due cose nella sua argomentazione — ambiguità che emerge ripetutamente anche nelle formulazioni, per esempio quando respinge la rappresentazione del mondo come « un *tutto* in sé esistente » (B 534, cfr. anche B 532 sg.): qui è presente sia l'aspetto in-sé che la tendenza alla totalità della ragione. Si tratta di aspetti molto diversi (ma in entrambi i casi appunto *trans-empirici*), che pertanto Kant sembra mettere semplicemente alla pari. Il semplice concetto di « mondo stesso » (distinto dall'*idea* di mondo) viene così erroneamente ad identificarsi con il concetto specificamente trascendentale di « mondo in sé » (distinto dal mondo come *fenomeno*).

L'enorme influenza storica di Kant si spiega non da ultimo con il fatto che gli antichi enigmi della filosofia, come egli non si stanca mai di assicurare, sembrano trovare, tramite la distinzione tra *cosa in sé* e *fenomeno*, una definitiva soluzione — una promessa che Kant certo non mantiene e neanche avrebbe potuto mantenere. Tuttavia bisogna ammettere che le riflessioni di Kant hanno evidenziato un punto filosoficamente interessante che soggiace a tutta la sua argomentazione: il problema di un universo che empiricamente, cioè *dall'interno del mondo*, non può essere affatto accessibile. Di ciò parleremo più dettagliatamente nella discussione sul concetto hegeliano di natura.

Con la *falsa ipotesi* del mondo come oggetto empirico cade anche l'argomentazione delle dimostrazioni cosmologiche. Ma ancora non è chiarito dove poggi in fondo il suo carattere *antinomico*. Hegel ha analizzato attentamente la struttura di base delle dimostrazioni cosmologiche di Kant e ha mostrato che entrambe contengono una « *petitio principii* », cioè esse già presuppongono ciò che deve ancora essere dimostrato (cfr. 5.271 sgg.). Così l'argomentazione di Kant *a favore* dell'inizio del mondo cade poiché in un mondo temporalmente *infinito*, al momento attuale dovrebbe essere già *trascorsa* una quantità infinita di tempo, e ciò è impossibile. Hegel invece richiama l'attenzione sul *concetto di tempo* qui implicato: con l'*idea* di una quantità di tempo *compiuta*, che usiamo qui per la dimostrazione, già si presuppone la possibilità di un *limite reale* nel tempo (non per il suo inizio, ma per la sua fine, in questo caso) e quindi l'affermazione contenuta nella tesi di un inizio del mondo è solo ripetuta e non dimostrata.

Anche la « dimostrazione » dell'*antitesi* secondo cui il mondo *non* abbia un inizio temporale, contiene, secondo Hegel, solo « la diretta e indimostrata affermazione di ciò che voleva dimostrare ». In quanto essa « *pre-suppone* » che l'universo « sorga e che il sorgere abbia nel tempo una *condizione precedente*. Ma proprio in questo consiste l'*antitesi* stessa, che non si dia alcun essere incondizionato, alcun limite assoluto, ma che l'esistere del mondo richieda sempre una *condizione precedente* » (5.274). Del resto l'*ipotesi* di un limite temporale reale

⁴ HEGEL, *Werke* [Opere], a cura di E. Moldenhauer/K.M. Michel, Francoforte sul Meno 1969 sgg.; « 5.276 » indica il vol. 5, pag. 276.

⁵ Qui si prescinde dal fatto che il concetto di *cosa in sé* è già aporetico in quanto con esso si intende qualcosa di intellettuale che non dovrebbe essere inteso intellettualmente. Vorrei ringraziare W. Bartuschat e L. Schäfer di Amburgo per i preziosi colloqui chiarificatori sulla problematica della *cosa in sé*.

è comunque inammissibile poiché ogni punto temporale è « in verità... nient'altro che l'essere per sé di questo istante, *che si toglie* (5.273) ⁶. Nel concetto di tempo è contenuto proprio il carattere dell'*incompiuto*, del *non concluso*. In effetti, affermando l'esistenza di un inizio del mondo, si fa strada direttamente la questione del *prima*, che conduce all'aporia di un tempo vuoto, di un cambiamento senza che qualcosa sia cambiato. L'ipotesi di un possibile inizio del mondo deve quindi essere esclusa a priori, indipendentemente dall'argomentazione kantiana.

Riassumendo, abbiamo il seguente quadro: a differenza di ciò che crede Kant, le dimostrazioni cosmologiche sono erronee non solo contenutisticamente, a causa della falsa premessa in esse contenuta (l'universo come oggetto empirico), bensì già dal punto di vista formale, a causa della *petitio* che ne è alla base; in tal modo anche la *tesi delle antinomie* di Kant viene meno. Ciò che resta è, da una parte, la prova, ricavata dal concetto stesso di tempo, a favore dell'*impossibilità* del mondo ad *avere un inizio*, che è l'unica concezione apparentemente compatibile con il concetto di tempo, mentre l'ipotesi favorevole all'inizio temporale del mondo conduce subito all'aporia. D'altra parte il fatto che l'universo non è dato sembra avvalorare l'ipotesi che — in senso certamente kantiano, anche se con argomenti modificati — è *del tutto impossibile* attribuirgli una determinazione temporale — sia essa finita o infinita —. Interessante è che, a partire dalla filosofia di Hegel, è possibile in effetti trovare *argomenti* a favore di questa concezione e oltre tutto anche dei giudizi di principio che riguardano il *fondamento dell'essere della natura*. E' di questo che mi accingo a parlare ora.

Innanzitutto voglio brevemente accennare ai concetti di base: secondo Hegel, esiste un *assoluto*, il *logico-ideale*, che di conseguenza è definito come un *essere libero da ogni temporalità*. Esso deve, come vedremo, essere inteso allo stesso tempo come il fondamento di un *non-ideale* — la *realtà spazio-temporale della natura*: ciò significa quindi che, dato che il fondamento del mondo è definito come ultratemporale, il tempo può esistere solo per avvenimenti e relazioni *interne al mondo*, mentre al mondo stesso deve essere attribuita l'eternità, nel senso *ultra-temporale* di pura *atemporalità*.

Per sviluppare l'argomentazione, che peraltro in Hegel non si trova esplicitamente in questa forma, ma è certo così ricostruibile in base alla sua impostazione ⁷, bisogna dapprima capire lo *stato assoluto del*

⁶ Sul concetto di tempo in Hegel cfr. D. WANDSCHNEIDER, *Raum. Zeit. Relativität* [Spazio. Tempo. Relatività], Francoforte sul Meno 1982, Cap. 3; V. HÖSLE, *Raum. Zeit. Bewegung* [Spazio. Tempo. Movimento], in: *Hegel und die Naturwissenschaft* [Hegel e le scienze naturali], a cura di M.J. Petry, Stoccarda 1987.

⁷ Su questo cfr. D. WANDSCHNEIDER/V. HÖSLE, *Die Enttäuschung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel* [L'estraniamento dell'idea

logico-ideale. Quindi: che cosa intendiamo quando qui parliamo di « logico-ideale? ». Non bisogna vedervi questa o quella forma particolare della logica, bensì un nucleo, per così dire, non convenzionale di *principi logici ineliminabili* ⁸, che costituisce la *condizione di possibilità della logica* — logica nel senso delle relazioni valide ideali. Potremmo citare per esempio il principio di non contraddizione, ma anche relazioni semantiche di base come l'opposizione tra « identità » e « differenza » e sicuramente anche relazioni dialettiche di implicazione.

La condizione di *assolutezza* si attribuisce al logico-ideale sopra caratterizzato, solo nel caso in cui la relazione fondante sia essa stessa di natura logica, poiché ciò che ha validità logica è fondabile *solo logicamente*. Il logico-ideale deve così, in qualche modo, venire inteso come *autofondantesi*, quindi come *indipendente da circostanze non ideali*. Ciò però significa anche che, a causa della sua assolutezza, l'ideale esiste sempre in *compresenza dialettica* con un *non-ideale*. L'*autocomprensione* del logico-ideale è secondo la legge della dialettica la sua propria autotrascendenza, cioè l'ideale implica sempre dialetticamente anche il suo contrario, il campo del non-ideale o *reale*, e questo è, secondo Hegel, principalmente la *natura* (oltre allo spirito finito) ⁹. Il carattere dell'essere naturale deriva quindi essenzialmente da questa opposizione con il logico-ideale: se l'ideale è astratto, allora il non ideale deve essere *concreto*, se l'astratto è essenzialmente totalità, unità, allora il concreto deve venir inteso come *isolamento*, *esteriorità* e perciò inteso spazio-temporalmente. Con il logico-ideale, secondo il suo carattere dialettico, è sempre dialetticamente presente anche *il suo altro*, l'esteriorità spazio-temporale della natura.

In questo modo abbiamo molto brevemente caratterizzato i concetti di base dell'*idealismo oggettivo* di matrice hegeliana, secondo i quali il logico-ideale risulta assoluto e come tale è definito non solo come principio del pensare, ma *anche dell'essere della natura* ¹⁰. Il noto problema di tutte le filosofie dell'origine — si pensi ad esempio a Spinoza, Leibniz, o anche ai contemporanei di Hegel, Fichte e Schelling — che si sono chieste quale potesse essere il motivo per cui un assoluto

nella natura e il suo sviluppo temporale come spirito in Hegel], in: *Hegel-Studien* 18 (1983); D. WANDSCHNEIDER, *Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur* [L'assolutezza del logico e l'essere della natura], in: *Zeitschrift Für philosophische Forschung* 39 (1985).

⁸ In un altro contesto (quello del problema della fondabilità ultima delle norme etiche) anche W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung* [Fondazione ultima riflessiva], Friburgo/Monaco 1985, 96 sgg.

⁹ Cfr. WANDSCHNEIDER/HÖSLE 1983, 180 sgg.

¹⁰ Cfr. le opere citate nella nota 6, oltre a V. HÖSLE, *Hegels « Naturphilosophie » und Platons « Timaios » - ein Strukturvergleich* [La filosofia della natura di Hegel e il Timeo di Platone - Un paragone strutturale] in: *Philosophia naturalis* 21 (1984).

finisse con il creare un mondo imperfetto, trova a partire da Hegel una risposta argomentativamente comprensibile. E' vero però che le riflessioni di Hegel, a proposito, appartengono ai passaggi più oscuri in assoluto della sua opera. Parla per esempio di « decisione della pura idea » a determinarsi « come idea esteriore », cioè come « l'esteriorità dello spazio e del tempo » (6.573) e quindi « l'idea immediata come suo riflesso, a liberarsi da sé come natura » (8.393). Simili oscure formulazioni si trovano in altri passaggi (per. es. 6.26, 10.29, 13.145, 149 sg. 16.191, 17.189, 222 sg., 243, 525 sg. 53). Tuttavia si può affermare che partendo dall'impostazione hegeliana è possibile ricostruire una interpretazione (certo molto hegeliana) dell'estraneazione dell'assoluto nella natura.

In questo senso è decisivo, come abbiamo detto, a) l'assolutezza del logico-ideale e b) il suo *carattere dialettico*: l'autocomprensione del logico-ideale come assoluto implica, secondo la legge della dialettica, il riferimento ad un non-assoluto che, come tale, è definito non-ideale e reale. In tal modo si ottiene un argomento filosofico a favore del fatto che il puramente ideale, *nonostante* il suo carattere di assolutezza, non può essere tutto. Anzi, secondo le riflessioni che siamo andati sviluppando, bisognerebbe più correttamente dire che: proprio poiché l'ideale possiede carattere assoluto, deve esistere anche un non-ideale che appare primariamente come essere naturale (e tramite progressiva eliminazione del carattere non ideale, secondo Hegel, anche come spirito finito). Nella concezione religiosa questo pensiero è stato espresso anche così: solamente nella creazione di un mondo condizionato Dio, allo stesso tempo, si comprende e si realizza come l'assolutamente Incondizionato. In questo senso Dio e il mondo appartengono alla stessa essenza.

Questa argomentazione, come già abbiamo fatto notare, non si trova esplicitamente in Hegel nella forma qui data, ma è ricavabile come conseguenza della sua impostazione di pensiero. Il risultato a cui perveniamo è, da una parte, la prova della necessaria esistenza della natura; dall'altra ricaviamo che l'essere della natura, in quanto definito come il negativo dell'ideale, rimane *dialetticamente legato* ad esso. Da ciò deduciamo inoltre — qui vi accenniamo solo in breve — che la natura si definisce non solo spazio-temporalmente, bensì essenzialmente attraverso le *leggi di natura* che a loro volta non rappresentano niente di *naturale*, bensì qualcosa di logico-ideale¹¹. Le

¹¹ Ciò viene ammesso anche dagli stessi fisici, cfr. per es. C.F.V. WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur* [L'unità della natura], Monaco 1971: « La legge di natura rappresenta per la natura ciò che Platone chiama idea » (310); dello stesso autore cfr. anche *Aufbau der Physik* [La costruzione della fisica], Monaco/Vienna 1985: « La realtà » come un processo « spirituale » (619); W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze* [La parte e il tutto], Monaco 1973: La materia come la quintessenza dei principi matematici di simmetria (280 sg.); P. DAVIS, *Gott und die moderne Physik* [Dio e

leggi di natura costituiscono, per così dire, la *logica* della natura e questo è in sostanza anche il motivo per cui la stessa natura, come *non-ideale*, è tuttavia concettualmente comprensibile, cioè *conoscibile*¹².

Nel contesto *cosmologico* qui tematizzato ci interessa però solo il fatto che il logico-ideale emerge come l'*assolutamente incondizionato* e la natura come il suo *necessario contrario*. L'esistenza di un ideale implica quindi sempre anche quella della natura; entrambi si *appartengono dialetticamente*. Questa concezione contiene peraltro una risposta alla domanda che spesso viene individuata come il problema di fondo della metafisica¹³: *perché mai l'essere e non il nulla?* Secondo l'interpretazione sopra elaborata si può rispondere che l'essere di natura va inteso, per così dire, come « eterno fenomeno concomitante » del logico-ideale, al quale, da parte sua, va attribuita l'assolutezza dell'essere assolutamente incondizionato.

Rispetto al *rapporto tra ideale ed essere della natura* ciò significa che una tale relazione *non può più* essere definita *temporalmente*: infatti l'ideale ha uno stato ultratemporale, mentre la temporalità è, viceversa, una qualità *interna al mondo*. Sarebbe pertanto assurdo ipotizzare che *all'inizio* esisteva solo l'ideale e da esso nacque *più tardi* la natura. Per rispondere alla questione sull'inizio del mondo non possiamo quindi far altro che *respingere* la questione stessa. Della *natura tutta* non si può in ogni caso parlare in *senso temporale*. L'idea di una *nascita temporale* della natura deve cadere, indipendentemente dal fatto che vi sia implicato un tempo finito o infinito.

Ma questa soluzione *filosofica* non è in stridente *contrasto con la prassi della fisica*, che nell'ambito delle teorie cosmologiche si pone il problema dell'età dell'universo? In questa prospettiva sembra altrettanto possibile che il mondo sia iniziato con l'esplosione originaria (« Big Bang ») o che esista un universo in eterno mutamento di espansione e contrazione. Tuttavia *entrambe* le ipotesi, una volta che si cerca di afferrarle *concettualmente*, portano immediatamente all'aporia: l'ipotesi secondo cui il mondo abbia avuto inizio fa scaturire necessariamente, come abbiamo visto, la questione del *prima* e quindi l'idea di un tempo *prima* del tempo. Pertanto sembra essere più plausibile l'altra possibilità, secondo cui il tempo del mondo sia infinito. Ma supporre un tempo *infinito* è di nuovo nient'altro che la negazione

la fisica moderna], Monaco 1986: « E le leggi? Esse devono innanzi tutto "esserci", per far sì che l'universo possa sorgere... Forse le leggi risultano essere... l'unico principio fisico logicamente possibile » (279).

¹² Cfr. D. WANDSCHNEIDER, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegel-schen Philosophie* [La posizione della natura nella filosofia di Hegel], in: *Hegel und die Naturwissenschaften* ([Hegel e le scienze], a cura di M.J. Petry, Stoccarda 1987.

¹³ Per es. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* [Introduzione alla Metafisica], Tübinga 1953, 1 sgg.

di ogni indicazione temporale definita, ciò vuol dire che il carattere dell'infinito andrebbe qui interpretato piuttosto come cifra di una *natura* tutta per sé *ultratemporale* — pertanto l'ipotesi di un tempo infinito del mondo rimarrebbe ancora la più adattabile alle riflessioni sopra sviluppate.

Decisivo è il fatto che la *fisica* non ha mai a che fare con la *natura tutta*. Quando i fisici elaborano dati temporali sull'età dell'universo, estrapolano *processi interni al mondo*, come per es. il movimento di fuga delle stelle, a ritroso fino al « Big Bang », che però è anch'esso pensato come un avvenimento *interno al mondo* — sebbene singolare — sul quale in tal modo si può continuare a riflettere senza lasciare mai l'orizzonte delle relazioni interne al mondo. La fisica non *cerca aldilà* della natura, non si pone il problema del *fondamento* dell'essere della natura. Anche nel tentativo fatto sulla base di recenti teorie di spiegare la nascita del mondo da una cosiddetta *fluttuazione del vuoto*¹⁴, questo vuoto — dotato di determinate qualità fisiche — è dato come *già esistente*.

La filosofia, al contrario, poiché ha come oggetto la natura tutta, pone domande che vanno *aldilà della natura*. In ciò che precede abbiamo illustrato argomenti che interpretano l'essere della natura come legato al logico-ideale, al suo fondamento ultratemporale e quindi lo vedono, per così dire, fondato nell'*ultratemporale*. La massima kantiana (secondo cui, rispetto alle due ipotesi sull'inizio del mondo — una postulava la sua esistenza, l'altra la sua inesistenza — entrambe cadono poiché entrambe si basano su una *premessa illegittima*) assume così un nuovo senso, del tutto non kantiano: qui la responsabilità del fallimento non è dell'ipotesi, criticata da Kant, del mondo come cosa in sé o anche come oggetto reale, bensì, come verrebbe da dire seguendo Hegel, dell'inammissibile tentativo di cogliere il *fondamento* della natura come *esso stesso naturale* e quindi il rapporto tra fondamento del mondo e esistenza del mondo come un rapporto temporale. Il tempo, così invece deduciamo dal concetto idealistico di natura di Hegel, (forse la concezione filosofica della natura fino ad oggi più profonda), si fonda esso stesso nell'*ultratemporale*, nell'assoluto¹⁵.

¹⁴ Cfr. per es. DAVIS 1986, 54 sgg., Cap. 16; R. BREUER, *Die Pfeile der Zeit* [Le frecce del tempo], Francoforte s.M./Berlino, 1987, Cap. 4.

¹⁵ E' interessante notare che anche KANT nella discussione sulla *IV antinomia della ragion pura* (Esistenza o non esistenza di un essere necessario) ammette che al mondo fisico *potrebbe* soggiacere un « essere incondizionato necessario » come ultima condizione, se questa però viene ipotizzata come una « condizione non empirica e intellegibile » (B 588 e sgg.). Una cosa siffatta sarebbe però *indimostrabile* (B 590, 593 sg.). Si tratterebbe qui unicamente di un presupposto certo possibile, ma in fondo « arbitrario » (B 590). In seguito Kant sottolinea però l'« urgente bisogno della ragione » (B 611), di costruire una tale idea — Kant la chiama

Questa prospettiva, e così concludo, offre sicuramente un po' di consolazione rispetto alla caducità dell'esistenza umana: l'uomo è mortale; il pianeta Terra diventerà un giorno inabitabile quando il sole si estinguerà e pertanto anch'esso morirà. L'universo può espandersi nell'indistinto: forse anche contrarsi di nuovo, inghiottendo tutto dentro di sé, per poi forse creare tutto di nuovo. Ma tutte queste catastrofi temporali non possono impedire all'uomo di innalzarsi, nella sua esistenza temporale, verso il fondamento ultratemporale della natura. *Pensando* egli può lasciare dietro di sé l'intera sfera dell'essere naturale e come essere razionale può comprendere il principio assoluto che soggiace ad essa. Ecco perché, dalla nostra limitata posizione all'interno del mondo, riflettendo *sul* mondo tutto, possiamo *superare le limitazioni della nostra esistenza naturale* e così sperare di riconoscere il *senso* del processo dell'universo e potervi partecipare.

(trad. di Francesca Febbraro)

l'ideale della ragion pura (B 602) —, ma questa sarebbe appunto « una semplice idea », « la cui oggettiva realtà, è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno » (B 620). Segue la nota critica di Kant alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, che più tardi Hegel — a ragione — respingerà, e che in tal modo non riguarda l'argomentazione che abbiamo sviluppato qui su base hegeliana.