

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

Dottorato di ricerca in

*Filosofia, ecologia e teoria delle scienze umane
negli scenari della globalizzazione
(XIX ciclo)*

Tesi di dottorato:

I presupposti gnoseologici dell'ontologia di Nicolai Hartmann

Tutor:
Prof. Giuseppe Cantillo

Dottrando
Giuseppe D'Anna

Coordinatore

Ch.mo Prof. Giuseppe Cantillo

ANNO ACCADEMICO 2005-2006

INDICE

Premessa p. 4

Capitolo primo: Dalla gnoseologia all'ontologia.

- 1. 1. Dall'*Erzeugen* all'*Erfassen* p. 9
- 1. 2. Le origini del distacco dalla *Marburger Schule* p. 18
- 1. 3. La dimensione di ulteriorità del problema gnoseologico p. 32
- 1. 4. I limiti del metodo trascendentale p. 43
- 1. 5. Il metodo descrittivo p. 52
- 1. 6. Il metodo dialettico p. 61

Capitolo secondo: Metafisica delle conoscenze, intentio recta e realismo naturale

- 2. 1. Metafisica del problema p. 69
- 2. 2. Il realismo naturale p. 86
- 2. 3. La fondazione a priori della tesi del realismo naturale p. 101
- 2. 4. Il problema della datità p. 109
- 2.5. La questione della conoscenza in senso stretto p. 122
- 2.6. Fenomenologia, aporetica e teoria p. 135

Capitolo terzo: Dal rapporto soggetto-oggetto alla cosa in sé

3.1. La relazione soggetto-oggetto	p. 147
3. 2. <i>Das Bild</i> come medio tra il conoscere e l'essere	p. 165
3. 3. Inadeguatezza, adeguazione e progresso del conoscere	p. 176
3. 4. La cosa in sé	p. 192

Bibliografia	p. 208
---------------------	--------

Premessa

Il presente lavoro ha come tema i presupposti gnoseologici dell'ontologia di Nicolai Hartmann ed intende indagare non tanto la questione dell'ontologia nella filosofia hartmanniana, quanto piuttosto la costituzione delle condizioni di possibilità mediante le quali il filosofo giunge ad un rivaluzione e riattualizzazione del problema dell'essere. Dopo Kant, infatti, risulta perlomeno problematico affrontare il problema dell'essere, accostandosi ad esso sia con la metodologia delle ontologie aristotelico-scolastiche, sia con quella delle filosofie razionalistiche e unitotalizzanti e sia, in termini gnoseologici, mediante l'ausilio di un'intuizione intellettuale capace di cogliere un'essenza extrasoggettiva: il filosofo di Königsberg sbarra le porte ad un'ontologia che si configuri come analisi di un'in sé extracoscienziale.

In quest'orizzonte teoretico il tentativo di Hartmann, che prende le mosse dalla problematica gnoseologica, dall'analisi fenomenologica del fatto conoscitivo, è quello di mostrare come non ci sia correlazione piena nella relazione gnoseologica soggetto-oggetto e di fare emergere, di conseguenza, la trascendenza ontologica dell'oggetto sul soggetto. Ciò che rende particolarmente interessante il tentativo fondazionale dell'ontologia da parte di Hartmann è lo sforzo che egli compie di riconquistare, all'interno del panorama filosofico del '900, uno spazio transsogettivo capace di giustificare l'indipendenza dell'essere sul conoscere. Solo con la costituzione di una distanza, di un'esteriorità tra soggetto ed oggetto, di un fuori che non sia immanente alla coscienza, ma che la trascenda, è possibile rivalutare l'idea di un'ontologia che si determini come analisi categoriale di una realtà indipendente dal soggetto stesso. Tuttavia, il pensiero hartmanniano non approda all'analisi ontologica della realtà postulando dogmaticamente un essere in sé, come alcuni studiosi paiono sostenere, piuttosto, assumendo la posizione correlativistica che caratterizza sia il neokantismo marburghese, sia la fenomenologia, sia, in fondo, la stessa filosofia kantiana, mostra come dall'analisi fenomenologica del fatto gnoseologico stesso emerga una tensione dell'atto conoscitivo che spinge del tutto naturalmente (*intentio recta*) oltre l'obiettazione dell'oggetto: proprio la trascendenza dell'atto gnoseologico costituisce il

punto di partenza teoretico per portare alla luce, da una parte l'inseità stessa della cosa, dall'altra l'impossibilità di rinchiudere il reale all'interno dell'ambito coscienziale.

La nostra lettura del pensiero di Hartmann cerca di porre in rilievo come il pensatore tedesco non prenda le mosse da una dualità io-mondo di tipo prekantiano, ma piuttosto, mediante un confronto profondo con Kant e con il neokantismo, con le filosofie dell'immanenza e con lo storicismo, differenziandosi anche da quei pensatori come Scheler, Conrad-Martius e Ingarden che rifiutano la svolta trascendentale husserliana, egli giunga, mediante una metodologia filosofica distinta in fenomenologia, aporetica e teoria del conoscere, a ricollocare in uno spazio extracoscienziale un essere trascendente verso il quale volgere, in seguito, il lavoro analitico dell'ontologia critico-categoriale. Il tentativo di Hartmann ci pare particolarmente interessante ed originale proprio perchè si sforza di fondare criticamente la trascendenza extrasoggettiva del reale, necessaria per il lavoro ontologico di tipo critico-realista, muovendosi e mettendo in crisi dall'interno il rapporto gnoseologico soggetto-oggetto: la riflessione ontologica hartmanniana è, secondo la nostra lettura del pensiero di Hartmann, il risultato del ripristino dell'*intenzio recta* del conoscere verso l'oggetto e della fondazione a priori della tesi del realismo naturale, elementi negati dalle filosofie soggettivistiche del Novecento.

Questo è il motivo per cui il nostro lavoro non si concentra sulle opere di ontologia che Hartmann scrive tra il 1935 ed il 1950 (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, *Möglichkeit und Wirklichkeit* 1938, *Der Aufbau der realen Welt* 1940 e la *Philosophie der Natur* 1950) che già presuppongono l'elaborazione di un concetto di realtà ontologicamente consistente ed altro rispetto alla soggettività cosciente: l'ontologia hartmanniana, infatti, non può essere colta in tutta la sua originalità se si trascura di prendere in considerazione con la massima attenzione il testo fondamentale del 1921 dal titolo *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, un testo che smontando dall'interno il fenomeno del conoscere, arriva a concludere l'inaggrabilità del problema ontologico, mettendo in evidenza la strutturale connessione con quello del conoscere.

Indagare il pensiero di Hartmann a partire dalle opere dell'ontologia significa, da una parte, ridurne il pensiero ad una visione filosofica dogmatica del mondo nella quale l'inseità del reale è guadagnata alla maniera della vecchia metafisica e con le nozioni delle ontologie prekantiane, dall'altra, con quest'operazione, non si coglie con la dovuta attenzione un profondo tentativo di ripensare l'essere dopo Kant, passando attraverso

Kant. Il nostro lavoro si arresta, allora, sulla soglia del problema ontologico e della sua piena formulazione, perchè, a nostro avviso, dopo Kant, il problema non è tanto o solo quello della fondazione di un'ontologia, ma piuttosto quello di riconferire peso all'oggetto, slegandolo in parte, dalle funzioni aprioristiche della soggettività. Hartmann, in questo senso, si pone sul terreno kantiano e neokantiano, sul terreno della problematica gnoseologica nella quale secondo lui, dopo il filosofo della *Critica della ragion pura*, pare annichilirsi e scomparire il problema dell'essere, allo scopo di riformulare ed argomentare la possibilità di una realtà trascendente e non solo trascendentale.

La formulazione della nozione di trascendenza e dell'inseità del mondo emergono nella filosofia hartmanniana, in primo luogo in una chiave di lettura capace di scandagliare la questione gnoseologica del rapporto soggetto-oggetto, e solo in seguito si determinano come note costitutive del reale stesso. Non intendiamo sostenere che la gnoseologica si definisce in Hartmann come il fondamento dell'ontologia. Muoversi in questa direzione, significherebbe, in fondo, non uscire dalla prospettiva delle filosofie trascendentaliste ed immanentiste, intendiamo invece sostenere che la filosofia di Hartmann dall'indagine del rapporto soggetto-oggetto, apre alla dimensione extrasoggettiva del *Gegenstand* prima e poi, con l'ontologia, trascorre all'analisi della trama delle relazioni ontologiche del mondo stratificato in cui l'uomo stesso è ricompreso. Nelle opere successive ai *Grundzüge* sarà l'ontologia ad avere il carattere fondante rispetto alla gnoseologia, ma questo solo perchè Hartmann, almeno questa è la nostra lettura, ha definito prima gnoseologicamente le possibilità della *Gleichgültigkeit* del mondo nei confronti del soggetto conoscente.

Per sviluppare l'argomento fin qui definito, abbiamo articolato la tesi di dottorato nel modo seguente: il primo capitolo intitolato "Dall'ontologia alla gnoseologia" mostra come Hartmann, sin a partire dal periodo della scuola di Marburgo, prendendo le mosse dalle problematiche logico-gnoseologiche che costituiscono uno dei nodi nevralgici della scuola di Cohen e Natorp, prenda le distanze dalla soluzione gnoseologica immanentista dei neokantiani. La critica hartmanniana si volge sia contro l'interpretazione neokantiana del pensiero di Kant, un'interpretazione che assorbe l'estetica trascendentale nell'analitica trascendentale, svilendo, in una certa misura, la datità sensibile sia contro l'idea della conoscenza intesa come un produrre (*Erzeugen*)

l'oggetto. Hartmann, già a partire dagli anni 1911-1912, mediante l'analisi delle posizioni neokantiane, rilegge il rapporto conoscitivo soggetto-oggetto come un *Erfassen* (cogliere) e, interpretando Kant in una prospettiva opposta a quella di Cohen, rimette in gioco il problema del dato sensibile tradotto nella questione dell'oggetto verso il quale si dirige l'atto naturale del conoscere. Se il neokantismo risolve il problema del conoscere nell'immanenza del pensiero, la riflessione hartmanniana spinge l'atto del conoscere verso un'esteriorità extrasoggettiva, che non si esaurisce, pena l'impossibilità del progresso del sapere, nella sfera cogitante del soggetto. In questo modo, attraverso la constatazione che la conoscenza non può, per la sua natura trascendente, risolversi nella sfera del pensiero, Hartmann torna al problema dell'essere transsoggettivo e fa riferimento al tema dell'irrazionale inteso come ciò che eccede ontognoseologicamente il conosciuto. Il nucleo importante di questo capitolo è formato dall'analisi degli scritti hartmanniani della prima metà del Novecento con particolare riferimento a *Systematische Methode* e a *Systembildung und Idealismus*: determinante, inoltre, per mostrare come Hartmann prenda le distanze sin da quegli anni dal neokantismo è lo scambio epistolare che Hartmann intrattiene con l'amico Heinz Heimsoeth (*Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, hrsg. von Frida Hartmann und Renate Heimsoeth, Bonn, 1978).

Il secondo capitolo intitolato "La metafisica della conoscenza" si focalizza sull'analisi dei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), testo, a nostro avviso, di fondamentale importanza, soprattutto perchè precede la quadrilogia ontologica di Hartmann: non è l'ontologia a formare il primo tema d'analisi della riflessione hartmanniana, ma piuttosto la questione gnoseologica. Anche questo prova il fatto che il pensatore tedesco non postuli come punto principiante del suo filosofare un concetto dogmatico d'essere sul quale edificare sin da subito un'ontologia, ma piuttosto giunga alla problematica dell'essere mediante un'analisi del problema del conoscere. In questo secondo capitolo vengono affrontati temi come quello della metafisica del conoscere e della datità, quello del realismo e della fondazione a priori della tesi del realismo naturale, della distinzione metodologica hartmanniana tra fenomenologia, aporetica e teoria.

Il capitolo è teso a mostrare la svolta hartmanniana che, quasi del tutto naturalmente, si muove dal conoscere all'essere; in questo senso risultano, a nostro avviso,

determinanti due questioni fondamentali approfondite nel capitolo: la fondazione a priori della tesi della realtà e l'idea della conoscenza come *intentio recta*. A differenza di Husserl, Hartmann non decide di sospendere la visione ingenua del reale, ma ne constata la costante presenza a tutti i livelli del sapere: il fatto che le cose siano "distanti" dal soggetto e da esso indipendenti non abbandona mai la coscienza di chi conosce. Questo conduce Hartmann alla fondazione a priori della visione ingenua del reale, un a priori che Hartmann sembra avvicinare alle forme kantiane a priori della sensibilità: spazio e tempo. Hartmann, mediante la direzione del conoscere verso l'oggetto e con la posizione aprioristica della tesi del realismo naturale tenta la fondazione teoretica dello spazio ontologico esterno nel quale collocare l'oggetto nella sua indipendenza dal soggetto. È mediante la riflessione sul conoscere che il filosofo determina i tasselli fondamentali che poi gli daranno modo di sviluppare la tematica ontologica.

Il terzo ed ultimo capitolo dal titolo "Dal rapporto soggetto-oggetto alla cosa in sé" continua l'analisi dei *Grundzüge* e si conclude con l'accento ad un testo del 1923 dal titolo *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*. Dall'esame del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto (problema dell'*Erfassen*, nozione di verità, progresso del conoscere, coscienza del *non sapere* e dell'*inadeguatezza*) l'accento si sposta quasi del tutto naturalmente alle tematiche ontologiche dei *Grundzüge* (la cosa in sé, il problema dell'obiettivazione, dell'*objciendum*, del transobiettivo e del transintelligibile). Proprio questo passaggio, quello dal conoscere all'oggetto, un passaggio che non è compiuto con l'assunzione dogmatica di un'originaria separatezza tra essere e conoscere, ma che Hartmann, invece, fa emergere dalla questione gnoseologica in senso stretto, determina e legittima la costituzione dell'ontologia hartmanniana che trova nello scritto *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* la sua premessa.

Il nostro lavoro non ha la pretesa di avere dato chiarimenti e risposte definitive alla tematica trattata; esso è consapevole sia dei punti aporetici che ancora rimangono aperti ed irrisolti sia del carattere non definitivo della trattazione dell'argomento qui esposto. Piuttosto la presente ricerca è da intendersi nel segno di un inizio e di un primo approccio non solo al pensiero hartmanniano, ma all'indagine del problema circa la possibilità di elaborazione di una dottrina dell'essere dopo la filosofia kantiana.

CAPITOLO PRIMO

Dalla gnoseologia all'ontologia.

1.1 Dall'Erzeugen all'Erfassen

I *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*¹ si presentano come punto privilegiato d'inizio per chiunque intenda svolgere un lavoro sistematico circa il pensiero di Nicolai Hartmann. Quest'opera si rivela determinante per una comprensione della sua dottrina, sia dal punto di vista del dibattito storico-filosofico a lui contemporaneo sia da quello teoretico.

Da una parte, infatti, i *Grundzüge* sanciscono la definitiva ed argomentata frattura con la scuola neokantiana di Marburgo², dall'altra si rivelano fondamentali per un tentativo che, come quello presente, intenda mostrare come il pensiero hartmanniano non ricada in una metafisica dogmatica prekantiana dell'in sé³, né abbia come *presupposto* gnoseologico un acritico ed inconciliabile dualismo io-mondo⁴. Hartmann non prende le mosse da una postulata e presupposta dualità onto-gnoseologica né tanto meno

¹ I *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* furono editi per la prima volta nel 1921. A questa edizione ne seguirono altre tre: nel 1925, nel 1940 e nel 1949. In questa sede verrà utilizzata l'ultima edizione, quella del 1949. Si tenga presente che il testo non ha avuto ancora una traduzione italiana e che in Germania non esiste un'edizione critica delle opere di Hartmann.

² Per una disamina circa il periodo marburghese di Hartmann cfr: J. Klein, *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*, in Heinz Heimsoeth und Robert Heiss (hrsg.) *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, Göttingen, 1952, pp. 105-130; M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg, 1997, pp. 14-22. Di fondamentale importanza per la comprensione dell'ambiente filosofico-culturale marburghese così come esso viene recepito da Hartmann negli anni compresi tra il 1907 ed il 1918 risulta essere lo scambio epistolare del filosofo con l'amico Heinz Heimsoeth; cfr. Frida Hartmann und Renate Heimsoeth (hrsg.) *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bonn, 1978.

³ Non è questa l'opinione di Raio che scrive: «Tuttavia, proprio travalicando il confine della sfera di senso della conoscenza, Hartmann ricade, nonostante il procedimento aporetico, nella risorgente tendenza metafisica all'incondizionato, a “vedere dietro lo specchio”». E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, Firenze, 1998, p. XXII.

⁴ Questa è l'idea di Sirchia che afferma: «Hartmann fu davvero un “kantiano”, nella misura in cui l'intento speculativo suo è condizionato dalla presupposizione dualistica o dal dualismo gnoseologico presupposto che dir si voglia». F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, Milano, 1969, p. 14.

giunge, come invece sostiene Cassirer, ad un dualismo irrisolvibile, derivante dal tentativo metodologico di scomporre l'unità di senso della totalità del "fatto" gnoseologico⁵.

Tuttavia le prime righe dell'introduzione dei *Grundzüge* sembrerebbero giustificare le critiche mosse al pensiero hartmanniano e citate poco sopra. Hartmann infatti scrive: «Le seguenti ricerche prendono le mosse dalla concezione secondo la quale la conoscenza non è un creare, produrre o generare l'oggetto, come intende insegnarci l'idealismo vecchio e nuovo, bensì è un cogliere (*Erfassen*) qualcosa che esiste prima di ogni conoscenza e indipendentemente da essa»⁶. L'affermazione dell'esistenza di qualcosa che si dà prima (*vor*) e indipendentemente (*unabhängig*) da ogni conoscenza, sembrerebbe risolvere il pensiero hartmanniano, sin dalle sue origini, in un dogmatismo ingenuo. E' necessario, in primo luogo, precisare che, se le prime righe della *Einleitung*

⁵Scrive Cassirer: «Ma c'è un errore di principio se questa analisi crede di poter "scomporre" la totalità di senso che noi pensiamo quando parliamo di conoscenza, nei suoi elementi sia ontici, sia genetici. Non appena si sia prodotto questo primo smembramento, si perviene con una necessità interna, immanente, ad una rottura all'interno della conoscenza stessa: una volta separati i diversi elementi non si fanno più connettere di nuovo da alcun magico prodigio del pensiero. Come le due "parti", una volta posta e collegata ognuna di loro in un determinato campo dell'essere, si ritrovino, come l'oggetto "passi" nell'immaginazione, o come questa debba "cogliere" l'oggetto e trascinarlo in sé: questo resta un enigma assoluto». E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hrsg. v. Rainer A. Bast, Hamburg, 1993, p. 141. Per la traduzione in italiano qui riportata cfr. ID., *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., p. 122.

⁶ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1949, p. 1. D'ora in avanti verrà utilizzata la sigla *M. d. E.* Nel corso di questo lavoro il verbo tedesco *erfassen* verrà reso con il verbo l'italiano "cogliere" e non invece, come fa L. Guidetti con "comprendere" in ID., *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Macerata, 1999. La scelta dipende dal fatto che "comprendere" è termine troppo impregnato del significato attribuitogli da Dilthey, il quale usa il verbo *verstehen* per distinguere la specificità metodologica delle *Geisteswissenschaften* da quella delle *Naturwissenschaften*, distinzione che Hartmann. Scrive Hartmann criticando la posizione di Dilthey: «In questa corrente di pensiero si affermò un concetto del "comprendere" (*Verstehen*), che sembrò sovraordinarsi ad ogni atto di apprensione concettuale. Esso era il risultato del metodo delle "scienze dello spirito", e in primo luogo delle scienze storiche. I fatti storici e gli eventi debbono essere compresi a partire dal loro intimo significato, dal loro "senso", e questo concetto del "senso" venne esteso su tutto quanto si voleva esplicitare a partire da un'interiorità. L'apprendere, così come ora si intendeva, giunge all'esteriorità, soltanto il "comprendere" giunge al senso: la natura materiale si lascia apprendere, perchè non ha alcuna interiorità. Inconsciamente si nasconde in questo concetto del senso il vecchio presupposto finalistico». N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie, fünfte unveränderte Auflage*, Stuttgart, 1949, pp. 27-28. Per la traduzione italiana da noi utilizzata, cfr. ID., *Nuove vie della ontologia*, a cura di G. Penati, Brescia, 1975, pp. 37-38. Tuttavia vi è un'altra motivazione per la quale in questa sede si traduce *erfassen* con "cogliere" e questa motivazione è del tutto immanente alla stessa filosofia di Hartmann: lo studio del rapporto conoscitivo di soggetto ed oggetto metterà in luce nel presente lavoro come Hartmann teorizzi uno spazio extracosciente verso il quale il soggetto deve tendere per afferrare le determinazioni dell'oggetto. L'*Erfassen* si carica di una significazione quasi tattile che sintetizza sia lo sforzo tensionale dell'atto di conoscenza, sia l'apprensione delle note di una datità che Hartmann accentua nel senso della concretezza. A nostro parere tradurre l'*Erfassen* con il "comprendere". Quest'aspetto è ben colto da Schneider che scrive: «La metafora per il processo della conoscenza è l' "*Erfassen*". Hartmann impiega in questo caso un termine della sfera tattile che gli garantisce evidentemente molta più concretezza[...]». N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1998, p. 77.

dei *Grundzüge* costituiscono il punto di partenza della meditazione di Hartmann, il filosofo dedicherà l'intera opera all'argomentazione e alla giustificazione di questa posizione. La tesi della datità di una realtà indipendente e prima rispetto al conoscere, insieme con quella che il conoscere non è un *Erzeugen*, ma un *Erfassen*, è assunta come un *fatto* (*Sachverhalt*) nell'introduzione dei *Grundzüge*, un fatto che Hartmann indagherà nella sua costituzione fenomenologica, aporetica e teorica⁷.

In secondo luogo il realismo di Hartmann sorge e si sviluppa all'interno della scuola neokantiana di Marburgo e proprio come reazione alle teorie logico-gnoseologiche da essa sviluppate e ritenute dallo stesso Hartmann inadeguate alla spiegazione del problema conoscitivo: è difficile credere che un pensatore formatosi alla scuola di Cohen, di Natorp e di quel kantismo potesse assumere acriticamente posizioni filosofiche di natura metafisica nel senso prekantiano del termine.

Quanto in precedenza affermato conduce necessariamente all'esigenza di un'indagine profonda e meno scontata della filosofia hartmanniana, un'indagine che deve prendere le mosse dal rapporto tra Hartmann ed il neokantismo, rapporto che si definisce, come verrà messo in luce, nei suoi punti cruciali, circa dieci anni prima della stesura dei *Grundzüge*. Negando il conoscere come produzione (*erzeugen*) dell'oggetto e traducendolo come *erfassen*, Hartmann ripropone la relazione gnoseologica soggetto – oggetto come una relazione irrisolvibile, l'intima natura della quale consiste nella compresenza dei tre termini che costituiscono la cifra essenziale di quel rapporto: il soggetto, l'oggetto ed il loro relazionarsi. Nella irrisolvibilità del rapporto gnoseologico, nell'impossibilità della piena identificazione di soggetto ed oggetto, nella distanza relazionale tra conoscente, conosciuto e conoscibile che si traduce come *erfassen*, Hartmann non solo muove criticamente verso l'antico idealismo tedesco di Fichte, Schelling ed Hegel, e verso il tentativo di risolvere il duale rapporto kantiano soggetto-oggetto in sistemi monistici ed unitotalizzanti che rinvergono nell'io e nell'assoluto le presunte premesse fondanti della stessa filosofia kantiana⁸, ma muove anche contro il

⁷ Hartmann scrive a proposito della tesi di partenza: «Essa è da intendere in primo luogo, piuttosto nel semplice significato di un fatto che si presenta nel fenomeno gnoseologico, e che precede ogni discussione impostata secondo un certo punto di vista». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 2.

⁸ Indicativa in questo senso è la lettera che Schelling scrive a Hegel durante l'epifania del 1795. Schelling afferma: «Io vivo e tesso in questo periodo filosofia. La filosofia non è ancora alla fine. Kant ha dato i risultati: mancano ancora le premesse. E chi può comprendere i risultati senza le premesse?». Peter Sloterdijk (hrsg. v.) *Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke*, München, 1995, p. 75.

“nuovo idealismo”, l’idealismo logico, quello marburghese e, in maniera più specifica, contro la *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen.

Non inconsapevolmente Hartmann utilizza nel passo dell’introduzione poco sopra citato il termine *erzeugen*, termine che costituisce un nodo teoretico centrale nella *Logik* di Cohen, mentre non sembrano essere presenti gli altri due verbi che Hartmann utilizza per negare il carattere produttivo della conoscenza: *erschaffen* e *herausbringen*.

Nella *Logica* di Cohen il lemma *Erzeugung* emerge per la prima volta in relazione alle considerazioni che egli utilizza in riferimento alla teoria della conoscenza kantiana⁹. Il costituirsi di una logica della conoscenza pura richiede l’eliminazione d’ogni elemento affettivo che possa pervenire al pensiero dall’esterno: la purezza dei contenuti di pensiero e dell’attività stessa di questo sarebbe condizionata e, in parte, determinata, da “contenuti impuri” che minerebbero l’assoluto valore fondativo, originario e regolativo di una logica che ha la pretesa di costituirsi come logica del pensare e della conoscenza pura. Se, per Cohen, pensare significa pensare l’origine e se l’origine «[...]costituisce il culmine in cui si riuniscono formalmente tutte le conoscenze pure»¹⁰, allora l’intromissione dell’elemento empirico introdurrebbe nella purezza del pensare un *quid* esterno non giustificabile, né prodotto, dall’attività stessa del pensiero¹¹. La fondazione di un puro pensiero dell’origine richiede chiaramente una rilettura della *Critica della ragion pura* di Kant¹² ed una sua rielaborazione: se l’elemento empirico

⁹ «Hartmann iniziò il suo filosofare come allievo dell’idealismo logico della scuola del neokantismo di Marburgo. Questa posizione filosofica, fondata da Hermann Cohen e Paul Natorp e più tardi ulteriormente sviluppata da Ernst Cassirer con la “Filosofia delle forme simboliche” ebbe la pretesa di elevarsi a realizzazione coerente “dell’idealismo trascendentale” di Kant. Il pensiero idealistico fondamentale di Kant fu essenzialmente accettato dai neokantiani marburghesi: poiché ogni conoscere dipende da “concetti puri” che il soggetto porta con sé già nella conoscenza (come “applicazioni del pensiero), non si può dare alcuna conoscenza di una realtà che esiste in se stessa». M. Morgenstern, *Niccolai Hartmann. Zur Einführung*, Hamburg, 1997, p. 10.

¹⁰ G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Napoli, 1989, pp. 139-140.

¹¹ Scrive Cohen: «Se dunque la conoscenza è uguale al principio, allora essa d’ora in poi è condizionata dall’origine e se il pensiero è il pensiero della conoscenza, allora esso ha il suo incominciamento ed il suo fondamento nel pensiero dell’origine. Fino a quando il produrre non fu inteso in maniera così netta come il produrre dell’origine, il pensiero mediante il produrre non poté giungere ad una chiara determinazione metodologica [...] Pensiero è pensiero dell’origine. All’origine nulla può essere dato. Il principio è fondamento nel senso letteralmente esatto del termine. Il fondamento deve diventare origine. Se il pensiero nell’origine deve scoprire l’essere in altro modo, allora quest’essere non può avere alcun altro fondamento se non quello che il pensiero può porgergli. Il puro pensiero diviene vero innanzitutto come pensiero dell’origine. La logica, di conseguenza, deve diventare logica dell’origine [...] La logica dell’origine si deve compiere, perciò come tale nella sua totale costruzione. In tutte le conoscenze pure che si legittimano come principi, deve agire il principio dell’origine. Così la logica dell’origine diviene logica della conoscenza pura». H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, pp. 32-33.

¹² «Nel presente libro ho tentato l’impresa di rifondare la dottrina kantiana dell’a priori. La convinzione della sua verità non mi derivò direttamente dallo studio delle opere kantiane, ma prese forma e

non deve entrare nella costituzione del regno delle conoscenze pure, allora è necessaria l'inclusione dell'estetica trascendentale kantiana nell'analitica trascendentale in modo che essa non possa più valere come premessa di quest'ultima. Con l'assunzione dell'estetica trascendentale nell'analitica, è offuscata la teoria della ricettività sensibile del soggetto, a favore di un'accentuata spontaneità del pensiero: dal pensiero puro viene eliminata la possibilità che ad esso si presentino elementi esterni, sebbene ordinati dalle forme pure a priori della sensibilità, spazio e tempo¹³; è tolta ogni possibilità di condizionamento dell'attività di pensiero. Cohen si esprime chiaramente a riguardo quando scrive: «[...] Kant con ciò arriva a differenziare l'intuizione pura dal pensiero puro. Non che essi debbano restare separati, bensì piuttosto si collegano e sono fatti per questo rapporto. In questo progetto, [...] tuttavia, indipendentemente dall'intuizione, viene recato al pensiero un danno interno. Dunque un'intuizione precede il pensiero. Anche questa è pura, quindi, affine al pensiero. Ma il pensiero ha il suo inizio in qualcosa di *esterno* ad esso. In ciò sta la debolezza della fondazione di Kant. Qui il motivo della ribellione, che presto si generò nella sua scuola. Nel momento in cui ci ricollochiamo sul terreno storico della critica, rifiutiamo l'idea che alla logica sia premessa una dottrina della sensibilità. Noi iniziamo con il pensiero. Se la purezza del pensiero deve essere illimitata e inoffuscata, allora esso non può avere alcun'altra origine all'infuori di se stesso»¹⁴; proprio nella scelta teoretica di mettere fuori campo l'estetica trascendentale come premessa all'attività del puro pensiero, proprio in quel

consistenza nella lotta contro gli attacchi che quello aveva subito». H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, in ID., *Werke*, Hildesheim, 1987, Bd. 1.1, p. IX. Per la traduzione italiana da noi utilizzata, cfr. ID., *La teoria kantiana dell'esperienza*, a cura di Luisa Bertolini, Milano, 1990, p. 31

¹³ «In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza possa mai riferirsi agli oggetti, è certo che il suo modo di riferirsi immediatamente a questi oggetti – un modo a cui ogni pensiero tende come al suo mezzo – è l'intuizione. Ma l'intuizione ha luogo solo nella misura in cui ci venga dato l'oggetto; e quest'ultima cosa è possibile a sua volta, almeno per noi uomini, solo per il fatto che l'oggetto produca in qualche modo un'affezione nell'animo. La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività), nella modalità dell'essere affetti dagli oggetti, si chiama sensibilità. È dunque per mezzo della sensibilità che gli oggetti ci vengono dati ed è solo essa che ci fornisce delle intuizioni, mentre è mediante l'intelletto che gli oggetti vengono pensati, ed è da esso che provengono i concetti. Tuttavia ogni pensiero, mediante certe note, alla fine deve riferirsi per via immediata (direttamente), o per via mediata (indirettamente), a delle intuizioni, e quindi – in noi – alla sensibilità, perchè nessun oggetto può esserci dato in modo diverso da questo». Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's Werke*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1991, p. 49. Per la traduzione italiana riportata nel testo sopra, cfr. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano, 2004, p. 113.

¹⁴ Continua Cohen: «Il puro pensiero deve, in se stesso ed esclusivamente, portare la conoscenza alla produzione. Perciò la dottrina del pensiero deve diventare la dottrina della conoscenza. In questa sede noi tentiamo di edificare la logica come dottrina del pensiero, che in sé è dottrina della conoscenza». H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 11.

„Wir fangen mit dem Denken an“, si inserisce inevitabilmente l’agilità produttiva del pensiero stesso. Se nell’originarietà del pensiero nulla può essergli dato, allora nessuna altra possibilità rimane se non quella di una produzione genetica¹⁵ dei contenuti della conoscenza pura che può esprimersi nell’idea dell’antica sintesi parmenidea di pensiero ed essere. Non si tratta di una produzione di realtà concrete e fattuali, nemmeno vi è traccia della immaginazione produttiva di derivazione fichtiana, si tratta invece di una produzione che il pensiero attua nelle scienze¹⁶. E tuttavia, come verrà posto in evidenza in seguito, questo nulla sottrae alla critica dell’*Erzeugen* che Hartmann sviluppa più o meno esplicitamente, perché persino i contenuti delle scienze esatte assumono, nel pensiero hartmanniano, uno stretto rapporto con la datità; il fondo ultimo di ogni scienza, sia esso il concetto di unità in matematica o il concetto di vita in biologia, riconduce sempre ad una questione ontologica non problematizzata, né risolvibile dalla scienza che lo supporta: questo residuo aporetico, presente nelle scienze, diviene in Hartmann competenza dell’indagine ontologica. Tutte queste questioni verranno esposte in maniera approfondita al momento opportuno, per ora basti osservare che in una ontologia critica che si costituisce come analisi categoriale del reale all’interno di una concezione critico-realista della filosofia, discende in maniera del tutto naturale che si diano sia una dualità gnoseologica relazionata di soggetto-oggetto sia una datità, ideale o reale, che non consentono di attribuire al pensiero o al conoscere un’azione produttiva capace di sospendere il rapporto, problematico, ma ineliminabile, tra il conoscente ed il conosciuto.

Al problema della “produzione”, è dedicato, invece, come già detto, ampio spazio nella *Logik* di Cohen: sicuramente è necessario prestare attenzione al senso dell’*Erzeugen* che nella logica coheniana è attribuito al pensiero. Dopo l’osservazione

¹⁵ Coglie bene il punto la Gigliotti scrivendo: «Questa concezione della logica impone la sostituzione della concezione “ontica” della conoscenza con una concezione “genetica”: genesi da intendersi ovviamente non in senso psicologico, ma secondo il principio della continuità». G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, cit., p. 140.

¹⁶ Sawicki osserva: «Si tratta di un’analisi logica del contenuto del pensiero. E’ necessario affermare mediante quali categorie e leggi il pensiero giunge a questa immagine del mondo. Soprattutto Cohen intende mostrare le premesse logiche dell’immagine del mondo data dalla fisica matematica, che gli vale, come per Kant, come ideale di scienza». F. Sawicki, *Lebensanschauungen moderner Denker*, B. II, *Die Philosophie der Gegenwart*, 2° Auf., Paderborn, 1952, p. 14. Sawicki riducendo l’attività produttiva del pensiero all’analisi dei contenuti non sottolinea sufficientemente, a nostro avviso, la non datità dei contenuti stessi del pensiero: limitando l’attività cogitante nella sua produttività si corre il rischio di contrariare l’originarietà stessa dell’unità del pensiero e la sua autonomia, poste come condizioni fondamentali della logica coheniana.

secondo la quale un'ulteriore categoria con la quale la storia della filosofia si è volta alla caratterizzazione del pensiero è proprio quella dell'*Erzeugen*¹⁷, Cohen scrive: «[...]noi già sappiamo, che per quanto riguarda il pensiero, il produrre, si tratta dell'unità. Da ciò segue che anche la molteplicità, che in parte serve come premessa dell'unità, allo stesso modo deve essere pensata come prodotto, dunque come unità. L'idea che la molteplicità possa essere giunta al pensiero da qualche altra parte, è almeno per il momento già esclusa» e per specificare meglio la questione prosegue alcune righe dopo affermando: «[...]perché nel produrre non ne va tanto del prodotto, ma prima di tutto ne va dell'attività del produrre stesso. La produzione è lo stesso prodotto. [...] il pensiero stesso è il fine e l'oggetto stesso della sua attività. Quest'attività non diviene una cosa; essa non esce da se stessa. Quando essa giunge alla fine, si conclude e cessa di essere problema. Essa stessa è pensiero, ed il pensiero non è esterno all'attività pensante»¹⁸.

Da questo passaggio emerge che il produrre riguarda espressamente la categoria di unità sia del pensiero stesso sia del molteplice; con il riassorbimento dell'estetica trascendentale nell'analitica trascendentale viene meno anche l'idea dell'applicazione delle categorie al molteplice sensibile: non si tratta, kantianamente¹⁹ di applicare una delle categorie della quantità, quella di unità, ad un molteplice intuito spaziotemporalmente, quanto piuttosto di sostenere un'originaria produzione di unità del pensiero, produzione che non può non coinvolgere lo stesso molteplice. Se nulla può essere dato al pensiero dall'esterno, se la sensibilità non gioca più il ruolo recettivo che aveva nella dottrina kantiana, allora, anche il molteplice non solo deve essere prodotto dal pensiero stesso, ma deve anch'esso essere pensato come unità. Per non uscire dal

¹⁷ «Per ciò che concerne il pensiero nella letteratura matematica e filosofica è degna di nota anche un'ulteriore espressione, già altrettanto utilizzata sia nell'antichità che in epoca moderna e non solamente nel linguaggio scientifico. Sebbene essa non abbia la significatività centrale della connessione e della sintesi, tuttavia è rintracciabile in posizioni decisive: l'espressione del produrre». H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ «Nulla esiste indipendentemente dal pensiero. Ogni essere è dato secondo la forma ed il contenuto solamente mediante il nostro pensiero. Il pensiero è una produzione creativa dell'oggetto. Corrispondentemente Cohen interpreta anche il sorgere della conoscenza in modo diverso da Kant. Kant distingue due fonti di conoscenza: intuizione e pensiero. L'intuizione si determina con la sensazione mediante la cosa in sé. Cohen riconosce solo il pensiero come fonte di conoscenza. Per lui anche la percezione è determinazione del pensiero. In questo modo è superato il resto irrazionale (cosa in sé e sensazione) nella filosofia di Kant. L'oggetto è puro prodotto del pensiero». F. Sawicki, *Lebensanschauungen moderner Denker*, cit., p. 14. Proprio *der irrationale Rest* tornerà a giocare un ruolo fondamentale nel pensiero di Hartmann e non a caso sarà proprio la differente interpretazione di Kant a segnare una delle differenze più profonde tra la filosofia coheniana e quella hartmanniana.

cerchio magico del pensiero non rimane se non identificare pensiero ed essere²⁰ e quest'identificazione si traspone nella formulazione dell'identità tra attività (*Thätigkeit*) del pensiero e prodotto del pensiero stesso che Cohen ben sintetizza nell'affermazione: «La produzione stessa è il prodotto»²¹; se l'intenzione del filosofo tedesco è quella di salvaguardare la purezza e l'autonomia del pensiero *von allen Geben*, bisogna tuttavia affermare che Cohen per il raggiungimento di questo scopo si muove lungo un terreno molto delicato che molte questioni lascia aperte in relazione sia all'attività produttiva del pensiero²², sia al rapporto soggetto-oggetto che individua in maniera specifica “il fenomeno” della conoscenza.

Va di nuovo ribadito che mai Cohen utilizza nella *Logik* l'idea di produttività del pensiero in senso creazionista: per il filosofo tedesco il produrre è da intendere nel senso di un'attività del pensiero puro capace di originare e originarsi come unità dell'oggetto e della molteplicità. Non si tratta di una produzione di materiale (*Stoff*), di contenuto. Afferma Cohen: «Così anche il contenuto del pensiero non è materia, bensì proprio unità. Ed ogni molteplicità stessa deve essere unità» e poco righe oltre: «[...] il materiale del pensiero può essere soltanto contenuto, e questo significa, può essere soltanto unità»²³. L'eliminazione del materiale come contenuto prodotto dall'attività del pensiero significa, nella prospettiva coheniana, la salvaguardia del pensiero puro da elementi di origine empirico-sensibile, ma significa anche la possibilità di garantire al

²⁰ In proposito Ferrari osserva: «Questa “identità di pensiero ed essere” s’inserisce per Cohen in una concezione della logica della conoscenza pura che da un lato esclude vi possa essere qualcosa di dato al pensiero e, dall’altro, afferma invece con forza che “il pensiero della logica è il pensiero della scienza”. In virtù di una sorta di argomento ontologico che consente di passare dal pensiero all’oggetto, il pensiero per Cohen è sempre pensiero di un contenuto così come, al tempo stesso, il contenuto del pensiero è sempre l’oggetto della scienza matematica della natura; e il compito del metodo trascendentale che i marburghesi – da Cohen a Natorp a Cassirer – considerano irrinunciabile consiste appunto nell’operare questo riferimento al “fatto” della scienza, per mettere in luce attraverso quali “fondazioni” (di più che attraverso statici e immutabili “fondamenti”) il pensiero puro assicuri ai diversi ambiti della conoscenza scientifica e delle forme culturali storicamente mutevoli la loro giustificazione trascendentale». M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, in «Rivista di Estetica» 43 (2003), I, pp. 85-99, p. 96.

²¹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.26.

²² Sostiene Holzhey trattando di Cohen: «Se egli, come mostrato, nella sua teoria della conoscenza ricava il „carattere costruttivo del pensiero“ e segue la tesi secondo la quale „il mondo delle cose si basa sul fondamento delle leggi del pensiero“, si fa avanti il sospetto di un idealismo soggettivo, vale a dire, spiritualistico, in breve dogmatico, che crede lo spirito umano capace di forza creativa. Per impedire questa ricaduta nella metafisica, Cohen ricorre – invece che all’esperienza sensibile come in Kant – al fatto della scienza». H. Holzhey, *Der Neukantianismus*, in *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, hrsg von H. Holzhey und W. Rödl, München, 2005, p. 51.

²³ H. Cohen, *Die Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 61.

contenuto (*Inhalt*) stesso necessità ed universalità, dunque oggettività, mediante l'attività unificante del pensiero.

La ripresa hartmanniana del lemma “*Erzeugen*” non va coniugata direttamente con l'idea secondo la quale Hartmann accuserebbe il neokantismo di aver formulato una teoria gnoseologica in cui l'oggetto è prodotto *ex nihilo* dall'attività del pensiero, essa va piuttosto relazionata alla questione di un *Etwas* che è indifferente e indipendente rispetto allo stesso processo gnoseologico. Il limite del neokantismo, secondo Hartmann, consiste nella non problematizzazione della sfera della datità in quanto tale; Hartmann non a caso pone l'accento sulla produttività del pensiero, accomunando in ciò vecchio e nuovo idealismo. Il suo tentativo è quello di spostare l'accento proprio sulla *Gegebenheit* come fonte ed origine del processo gnoseologico. Il passaggio dall'*Erzeugen* all'*Erfassen* inizia a configurarsi allora come il passaggio da un'ermeneutica della conoscenza il cui rapporto con l'oggetto è totalmente immanente al pensiero stesso ed i cui oggetti sono già costituiti come oggetti della conoscenza scientifica²⁴ ad una gnoseologia che ripropone con forza il ruolo della *Wirklichkeit* da intendersi come effettualità posizionabile in una exteriorità rispetto al soggetto stesso.

²⁴ Cohen reitera con forza l'idea che la funzione della sensibilità, almeno nella sua dimensione ricettiva, non può valere da premessa ad un'analitica trascendentale. In questo modo Cohen ritira l'oggetto dall'ambito dell'esperienza empirica e lo trasforma nel problema o nel contenuto dei differenti ambiti scientifici. È l'unico modo che gli consente di garantire all'oggetto, inteso in questo modo, l'unità del tutto spontanea ed universale che scaturisce dall'attività stessa del pensiero. Scrive Cohen: «Il pensiero della conoscenza può essere assolutamente descritto, determinato, scoperto, misurato e scolpito soltanto nella conoscenza scientifica. Non c'è altra possibilità metodica per raggiungere l'oggetto se non quella che la scienza rivela nella polivalenza e nell'evidenza del concetto di oggetto; dalla svolta copernicana si deve concludere che in caso contrario l'oggetto nei confronti della produzione pura rimane impreparato sia nella descrizione fenomenologica sia nella sua ricezione di una datità empirica». H. Cohen, *die Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 57. Il terreno per questa teoria dell'oggetto, Cohen lo prepara con la lettura che di Kant fa nel testo *Kants Theorie der Erfahrung* in cui il filosofo nega che nell'autore della *Critica della ragion pura* vi sia una dottrina delle facoltà. Scrive Cohen: «Nella dottrina kantiana la sensibilità ha il ruolo di una *fonte del conoscere*. Questa enunciazione è una delle giunture del sistema. Per comprenderne il significato bisogna togliersi dalla mente, anche se con riserva, ogni obiezione contro la sensibilità come di un'eventuale specifica *facoltà dell'anima*» e poche righe oltre: «Kant non prende le mosse dalla sensibilità come da un principio da cui far derivare la sua psicologia, parte invece dai processi (*Prozessen*) stessi, se è lecito assumere questo termine in un significato generalissimo. Il processo significa qui solo attività del conoscere (*Thätigkeit des Erkennens*). Da questo Kant prende le mosse, non da un organo». H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 47. La processualità del conoscere, se da una parte problematizza la distinzione tra sensibilità ed intelletto, dall'altra rimarca nell'intero ambito gnoseologico la prospettiva di una attività spontanea.

1. 2 Le origini del distacco dalla *Marburger Schule*.

L'analisi delle prime righe della *Einleitung* dei *Grundzüge* mette in evidenza come, nella prima opera sistematica, la filosofia di Hartmann si sviluppi, sin da subito, all'interno di una problematica logico-gnoseologica e non prenda le mosse da una riflessione sulla dualità di pensiero ed essere. È il "fatto" gnoseologico ad essere interrogato ed è da quest'interrogazione che deriverà, quasi del tutto naturalmente, l'esigenza di rifondare una nuova ontologia.

I nodi teoretici affrontati nel paragrafo precedente dovrebbero rendere ora più agevole la comprensione del distacco dal neokantismo che Hartmann matura dieci anni prima della stesura dei *Grundzüge*, negli anni 1911-1912.

Luogo privilegiato per rintracciare le origini delle critiche che Hartmann rivolge alla *Marburger Schule* è costituito dallo scambio epistolare tra Hartmann ed Heinz Heimsoeth, ove è possibile rilevare che già dal 1911 il filosofo tedesco mette a tema l'inadeguatezza della filosofia neokantiana marburghese. A questo riguardo sono significativi alcuni passaggi di una lettera inviata da Hartmann a Heinz Heimsoeth il 30 giugno 1911. Nella prima parte della lettera Hartmann confida a Heimsoeth il suo mutamento di direzione speculativa ed accenna al problema dell'"irrazionale" come alla causa principale del suo cambiamento di prospettiva. Scrive Hartmann: «[...] la mia attuale posizione si palesa se si pone maggiore peso al valore proprio dell'*ἀπειρον*. Si tratta dell'irrazionale, e tuttavia principio per ogni razionale, dunque un carattere dell'essere che partecipa a tutto il pensiero (essenzialmente), senza certamente poter sorgere in questo. L'essere processuale della conoscenza è la conseguenza della principale irrazionalità dell'essere (che "per essa" in nessun altro modo può sussistere se non nella forma del problema [...])»²⁵. In questo contesto Hartmann mostra di essere sul punto di volgersi dalla questione gnoseologica a quella ontologica. Tuttavia, l'indicazione del carattere irrazionale dell'essere non intende configurarsi, per ora, come il programmatico tentativo di fondazione di una teoria ontologica: Hartmann continua a porre al centro del suo interesse il problema gnoseologico.

²⁵ Nicolai Hartmann a Heimsoeth, Marburgo, 30 giugno 1911, in *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 65.

Ciò che qui importa notare è l'influenza che ha su di lui un articolo di W. Sesemann apparso in «Logos» nel 1911 dal titolo *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*²⁶: in questo saggio Sesemann, occupandosi di indagare «quale significato ottiene la correlazione di razionale ed irrazionale dal punto di vista del problematismo gnoseologico»²⁷, da una parte ribadisce l'irrisolvibile opposizione di razionale ed irrazionale, dall'altra mette in evidenza come questa diade teoretica condizioni l'intero piano dell'esperienza empirica, della scienza e della filosofia²⁸. L'irrazionale si costituisce non solo come il limite concettuale scientifico-filosofico capace di garantire, accanto ad una infinita problematicità del sapere, un indefinito, continuato e dinamico passaggio da un oggetto determinato razionalmente, circoscritto nella sua conoscibilità, ad un nuovo problema, ad una nuova possibilità di razionalizzazione di contenuto; l'irrazionale si propone anche come situazione di aporeticità sul piano empirico, acquisendo, in questo senso, un peso ontologico differente. La lettura che Sesemann dà dell'irrazionale si sposta anche verso il tema della datità empirica, tornando a riproporre il problema del concreto. Sesemann afferma: «La realtà concreta, o, espresso in termini psicologici, la molteplicità delle impressioni sensibili, non si lascia completamente ricondurre a fattori razionali, essa non è scomponibile in connessioni e relazioni puramente logiche. Ogni percezione rappresenta una costruzione infinitamente complessa, una molteplicità qualitativamente e quantitativamente sterminata di fattori ed elementi di diverso genere. Il completo superamento e la completa razionalizzazione di questa infinità del concreto è un compito che oltrepassa le limitate forze logiche della

²⁶ W. Sesemann, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, in «Logos» 2 (1911-12), pp. 208-241. Hartmann fa spesso riferimento a Sesemann nello scambio epistolare con Heimsöth e proprio nella lettera del 20 giugno 1911 lo nomina richiamandosi all'articolo citato. Scrive Hartmann: «Peccato che lei non possa leggere l'articolo di Sesemann nella versione russa di Logos. Egli compie un salto essenziale in avanti». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsöth im Briefwechsel*, cit., p. 65. Hartmann esprime il suo apprezzamento per Wilhelm Sesemann anche recensendo sul numero dei *Kant-Studien* del 1933, lo scritto del professore dell'università lituana di Kowno dal titolo *Die logischen Gesetze und das Sein*. Nella recensione di Hartmann sono prese in esame tematiche che saranno di fondamentale importanza per l'intero corso della produzione hartmanniana (il problema del reale, dell'irrazionale, dell'oggettualità, del conoscere) e per le quali Hartmann ritiene che Sesemann abbia svolto ricerche di notevole importanza. Scrive, infatti, Hartmann: «Nessuno può produrre risultati definitivi. Soltanto il vitale procedere della ricerca può chiarire ulteriormente le questioni fondamentali. In questo processo, il merito del libro di Sesemann consiste nell'aver fatto un significativo passo in avanti». N. Hartmann, *Sesemann, Wilhelm, o Prof. a. d. Univ. Kowno (Lituania), Die logischen Gesetze und das Sein. (In der Schriftenreihe „Eranos“, Bd. II) Kowno 1932* in ID., *Kleinere Schriften*, Bd. III, vom Neukantianismus zur Ontologie, Berlin, 1958, pp. 369-374, p. 374.

²⁷ W. Sesemann, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, cit., p. 214.

²⁸ «In altri termini la struttura logica di scienza e filosofia e in generale di ogni conoscenza che si possa conseguire empiricamente è condizionata, nello stesso modo, da fattori razionali e irrazionali». *Ibid.*, p. 215.

scienza empirica. Il problema del concreto esiste tuttavia come fatto innegabile che la filosofia non può trascurare»²⁹. Non è questo il luogo per una discussione approfondita del saggio di Sesemann, ciò che va rilevato è la ricollocazione dell'irrazionale all'interno di una sfera dell'essere, di una sfera trascendente rispetto al soggetto, verso la quale inevitabilmente tende la conoscenza. In Sesemann riemerge con forza la positività metodologica di una realtà che non si esaurisce nelle forme categorizzanti del soggetto e alla quale tuttavia è assegnato un ruolo determinante nella costituzione della relazione gnoseologica di soggetto ed oggetto. Il problema della trascendenza dell'irrazionale è legittimato dalla stessa natura del conoscere che tende «[...] a una universalità [...]»³⁰ che si manifesta come irrealizzabile proprio in virtù dell'eccedenza dell'irrazionale sul razionale. La questione dell'irrazionale non si esprime allora, secondo Sesemann, solo all'interno delle forme del pensiero, dal momento che: «La problematica della conoscenza comprende ogni essente, l'intera realtà effettuale in sé»³¹.

Non è da sottovalutare l'influenza del lavoro di Sesemann sulle critiche che Hartmann espone nei confronti del neokantismo nella lettera del 20 giugno 1911; Hartmann scrive, infatti, ad Heimsoeth: «1.) Che cosa ho contro l'idealismo? Esso lascia una questione fondamentale irrisolta: *perché* ogni sapere rimane finito di fronte all'infinitezza del problema (o dell'esperienza "possibile", o della ricerca, o di come si voglia chiamare). Esso può solamente accettare il fatto: è *così*, vale a dire, la conoscenza è fatta in questo modo (fatto della scienza come di un *fieri*). Esso non può porre la questione trascendentale ulteriore: com'è *possibile* il fatto del *fieri* eterno? Poiché in questo modo porrebbe necessariamente qualcosa al di fuori della conoscenza, e ciò gli è proibito dal proprio punto di vista (dunque pregiudizialmente). Per questo motivo l'idealismo rigetta una serie di problemi importantissimi, per esempio la consapevolezza in Cohen e le qualità della sensazione in Natorp. Tali argomenti mi sono sufficienti per spostare il "punto di vista"»³².

È già stato rilevato come Hartmann non si collochi sin da subito in una prospettiva che presuppone un'irriducibile dualità di pensiero ed essere: le prime riflessioni

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ *Ibid.*, p. 227.

³¹ *Ibid.*, p. 228.

³² Nicolai Hartmann a Heimsoeth, Marburgo, 30. giugno 1911, in *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 65.

hartmanniane sorgono invece nell'ambito del rapporto tra il conoscere, da una parte, ed un'infinita attingibilità, quindi la non esauribile risolvibilità, dei problemi dall'altra. Ciò che Hartmann tenta di mettere in crisi, per ora non in maniera metodologica e sistematica, è una posizione di natura strettamente logico-gnoseologica e non accenna alla questione ontologica in quanto tale. Nella lettera del 30 giugno del 1911 a Heimsoeth sono sintetizzati nodi centrali che verranno poi esplicitati nei *Grundzüge*.

L'interrogativo che Hartmann pone e al quale, secondo lui, il neokantismo non sa dare risposta, coinvolge un duplice piano: un piano che concerne specificamente l'aspetto gnoseologico della questione ed un piano che coinvolge invece, in questo in linea con lo spirito di Marburgo, l'ambito del sapere scientifico.

La logica coheniana dell'origine e dell'identità di *Erzeugung e Erzeugnis*, proprio in quanto originarietà, non può rendere conto dell'infinita aporeticità di un ricercare che non cede mai le armi e che non trova fine, perchè mai si conclude il progredire dei differenti ambiti del sapere, cifra di una realtà che non si lascia svelare completamente, perchè trascendente rispetto al conoscere³³.

Scrivendo Hartmann: «Il pensiero diviene veramente libero da ogni costrizione soltanto quando si pone sotto la legge di un'altra necessità. La differenza è soltanto che l'altra necessità non è una necessità esteriore come quella dell'opinione tradizionale, - non si tratta di imporre al pensiero delle rotaie prefissate - ma è una necessità intima ad esso: essa è connessa allo stadio in cui sono i problemi insoluti, di fronte ai quali il pensiero si vede posto. [...] Ma la necessità in questione non è quella che ci imprigiona in intuizioni date, ma proprio quella che lotta con esse e si spinge oltre esse. È la legge propria della conoscenza, la quale è un avanzare nello sconosciuto, che qui si raggiunge»³⁴. L'idea del sapere come una costante e progressiva penetrazione dei contenuti fondamentali delle diverse scienze, filosofia compresa, è un'idea che accompagna in tutte le sue fasi

³³ La critica di Hartmann alla concezione logico-gnoseologica della scuola di Marburgo intende affermare, inoltre, sia la non totale risolvibilità della conoscenza nel fatto scientifico sia la maggiore estensione dell'umano nelle sue ulteriori funzioni rispetto al fatto gnoseologico. La questione della conoscenza eccede e rimanda ad altre sfere dell'umano che non si lasciano esaurire nella scientificità del problema. Scrivendo Hartmann: «Noi valutiamo la conoscenza non semplicemente dai fatti scientifici, bensì dai fatti di tutta l'esistenza umana come una delle molte funzioni dell'uomo». N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, 1954, p. 67.

³⁴ N. Hartmann, *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, in *Kleinere Schriften*, Bd. II, *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, 1957, pp. 1- 48, p. 13. Per la traduzione italiana di questo saggio, cfr. Remo Cantoni (a cura di), *Il pensiero filosofico e la sua storia*, in *Introduzione all'ontologia critica*, Napoli, 1972, p. 48.

la filosofia hartmanniana e questa prospettiva contribuisce, secondo Hartmann, a porre in evidenza i limiti della dottrina neokantiana.

Ricavare dalla tradizione storica di differenti ambiti di ricerca un progresso infinito di conoscenza che mai è esaustivo, perchè mai s'identifica il reale con la conoscenza di esso, non significa soltanto ribadire una concezione positivista del sapere, ma significa anche riportare al centro la questione gnoseologica. Nella prospettiva hartmanniana, un sapere che non si completa perché mai giunge alla soluzione ultima delle questioni fondamentali, è un sapere che richiede di uscire da se stesso in un atto di trascendenza che tende ad una problematica datità.

Nella lettera del 1911, Hartmann avverte già l'esigenza di spezzare il circolo immanentista (*der Zirkel des Denken*) della logica coheniana per incontrare quell'infinità dei problemi che eterna (*ewig*) resiste di fronte al continuo tentativo di esaustiva sistematizzazione compiuto da ogni sapere.

L'idealismo non può farsi carico della domanda circa la possibilità del *Faktum der Wissenschaft* come un *Faktum des ewigen Fieri* perchè non può porre un'esteriorità rispetto al pensiero, un'esteriorità capace di riabilitare la relazione gnoseologica tra soggetto ed oggetto, che si era alquanto rarefatta ed assottigliata nell'idea di *pensiero puro*³⁵. Non si tratta, dal punto di vista di Hartmann, di negare che nel neokantismo di Cohen e di Natorp si dia la possibilità di una processualità infinita del pensiero³⁶: è proprio Natorp a sostenere in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* che: «“Comprendere” non significherà giungere con il pensiero ad un punto fermo, ma al contrario, togliere nuovamente nel movimento quell'apparente punto fermo» e poche righe oltre: «Il “fatto” della scienza può essere inteso soltanto come *fieri*: la cosa

³⁵ «Gli idealisti neokantiani si concentrano intorno a questa nuova teoria dell'esperienza, giungendo infine alle conclusioni logiche che Kant aveva lasciato aperte. Lo spirito critico (in senso kantiano) opera una conversione metodologica (del punto di vista) magistrale, in cui la conoscenza non è ormai più considerata come un'assimilazione progressiva di un esistente in sé, vale a dire indipendentemente dal soggetto conoscente e dal processo della conoscenza, ma come una riflessione su quella, sul suo atto di creazione del reale [...]». B. Spreng, *L'irrationnel dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, Bern, 1974, p. 107.

³⁶ Scrive la Gigliotti: «Per questo motivo Cohen indica come caratteristica costitutiva del pensiero la *continuità* che egli esprime anche attraverso un concetto chiave della sua filosofia: il concetto di origine (*Ursprung*). L'origine non è il cominciamento, ma è il principio motore di tutta la conoscenza. L'origine esprime la presenza di una funzione che guida la processualità illimitata, ma continua, del conoscere, stabilendo nello stesso tempo la presenza della fondazione nel fondato e la sua differenza. Si capisce allora come divenga fondamentale dimostrare che la continuità della conoscenza, l'impossibilità di pensare definitivamente risolto quel problema (*Aufgabe*) che è diventato il dato (*Gegebene*), non sono fenomeni contingenti, bensì dovuti ad una caratteristica logica ineliminabile del pensiero stesso». G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Torino, 1983, p. 16.

importante è il ciò che si fa e non ciò che si è fatto. Soltanto il *fieri* è il fatto:[...]»³⁷. Questa impostazione prevede come evidente conseguenza un cambio di significazione nei confronti di ciò che è dato (*das Gegebene*): non ha più senso parlare di datità empirica dell'oggetto perchè l'oggetto è *compito, problema*, mai concluso, mai risolto. In questo passaggio, in ambito gnoseologico assume un ruolo determinante il concetto kantiano di sintesi, inteso come una continua estensione ed ampliamento del conoscere³⁸. Posta in questi termini la questione, spostato l'accento sulla spontaneità del pensiero, un accento che elimina l'idea di una datità oggettuale dell'esperienza e la traduce in una eterna dinamicità, pare perlomeno possibile pensare l'attività cogitante come una produttività costruttivistica chiusa in se stessa. Se da una parte l'oggetto-problema rimane, nella prospettiva neokantiana, del tutto immanente al pensiero stesso, dall'altra parte in quest'immanenza il peso è decisamente spostato verso l'agire del pensiero. L'identità di *Faktum* e *fieri* rischia di non definirsi mai in una relazione gnoseologica che mette in rapporto un soggetto ed un oggetto, rischia, vale a dire, di risolversi in una dinamicità che rimane imprigionata nell'attività stessa del pensiero cogitante e nella descrizione metodologica di quest'attività³⁹.

Dall'idea di un'inadeguatezza teoretica all'interno dell'idealismo logico-gnoseologico neokantiano si origina l'esigenza hartmanniana di un pensiero che rimetta in discussione la radicale spontaneità ed immanenza della concezione di Cohen e di Natorp. Secondo Hartmann la risoluzione dell'oggetto dato in un compito infinito che soltanto il pensiero può riconoscere non consente di argomentare e di giustificare l'infinità del *Faktum* scientifico, se non facendo appello alla natura stessa del conoscere: Hartmann non trova sostenibile l'idea che si dia una problematicità irrisolvibile e, di

³⁷ P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin, 1921, p. 14. Questo pare il passaggio al quale Hartmann fa esplicito riferimento nella lettera a Heimsöth del 30 giugno 1911.

³⁸ «Non è più possibile quindi parlare di oggetto "dato"; quindi neppure di conoscenza come semplice analisi di questo dato. Proprio l'oggetto è piuttosto eternamente *compito, problema*». *Ibid.*, p. 18.

³⁹ Così Hartmann sintetizza la posizione di Natorp: «L'oggetto scientifico non è mai "dato", bensì "compito". Esso non ha alcun altro essere se non quello del problema eterno. A questo, e non ad un in sé che si trova dietro di esso, si relaziona il lavoro della scienza. E' perciò errato prendere le mosse da un fatto, sia esso anche solamente un fatto scientifico (dal punto di vista teoretico non ne esiste un altro). La scienza non è mai presente come fatto, essa è un eterno "fieri". Solo il processo può dunque essere considerato come fatto. Ma non si tratta del fatto di un contenuto, ma di metodo. L'infausto concetto di datità, sul quale alla fine ogni punto di vista è naufragato nel lasciarlo persistere come irrisolvibile resto di un reale ad esso esterno, è così dissolto[...]. C'è solo il metodo. La via è tutto». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 162.

conseguenza, un'infinita attività che si legittimi all'interno del pensiero stesso⁴⁰. L'infinità di un compito si attua in una direzione che richiama un'esteriorità come spazio d'espressione, un'esteriorità, sia essa immanente o trascendente al pensiero stesso, che richiede una seria riflessione filosofica. Per Hartmann la relazione tra la finitezza del sapere, da una parte, e l'infinitezza del problema deve essere assunta in tutta la sua problematicità: non è sufficiente affermare che l'oggetto è compito e problema inesauribile, ma è necessario trovare il motivo (*warum*) della finitezza del sapere rispetto all'infinitezza del problema. In altri termini il neokantismo non riesce a rendere conto dell'eccedenza dell'estensione del problema rispetto alla limitazione del sapere. Inoltre ponendo un rapporto, espresso dalla lingua tedesca dal termine *gegenüber*, tra la finitezza di ogni sapere e l'infinitezza della ricerca, Hartmann pone l'accento sul rapporto gnoseologico soggetto-oggetto, intendendolo come una relazione nella quale relazionante e relato si trovano, l'uno rispetto all'altro, in una frontalità esteriore. Che Hartmann stia già pensando sin da ora al rapporto gnoseologico come ad un rapporto che promuova di nuovo la sensibilità e, dunque, la ricettività del soggetto rispetto all'oggetto, si lascia intuire dalla critica che Hartmann stesso muove a Cohen e a Natorp in questa stessa lettera: secondo il filosofo il punto di vista (*Standpunkt*) idealistico che non consente di porre qualcosa al di fuori del conoscere porta Cohen a rigettare l'idea di coscienzialità (*Bewußtheit*) e Natorp quella di qualità della sensibilità (*Qualität der Empfindung*). In realtà Hartmann nel 1911, soprattutto nell'indicare il rifiuto del concetto di coscienzialità da parte di Cohen, è avaro di chiarimenti e si affida ad una ambigua generalizzazione, per altro poco convincente. Il concetto di *Bewusstsein* è, infatti, ampiamente trattato nella *Logik der reinen Erkenntnis* coheniana e non è facilmente accettabile una posizione che, come quella hartmanniana, sostiene la totale negazione dell'idea di coscienzialità da parte del filosofo marburghese.

Il punto centrale sta nella distinzione che Cohen opera tra *Bewusstsein* e *Bewusstheit*, tra la coscienza come *Wissenschaft*, nota attribuita specificamente all'essere umano in quanto unico soggetto capace di produrre scienza e coscienza intesa come consapevolezza del percepito, del *Wahrgenommene* da una parte, e come risposta

⁴⁰ Proprio in questo punto Hartmann pare fare propria la critica di Sesemann al metodologismo. Sesemann infatti scrive: «Questo è il punto in cui va compresa l'unilateralità sistematica del metodologismo radicale. Esso trascura l'autonomia metodica della sfera della datità (della sfera dell'irrazionale). Per quello esiste solamente un compito infinito, ma nessuna datità infinita». W. Sesemann, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, cit., p. 232, n.

istintuale e consapevolezza ingenua dall'altra. Cohen è chiaro in proposito quando afferma: «La questione circa il modo in cui accade che l'uomo e l'animale abbiano coscienza, la escludiamo dall'ambito dei problemi plausibili»⁴¹. Il *Bewusstsein* è scienza (*Wissenschaft*) ed in quanto tale compete solo all'uomo perchè «è mancanza di maturità se si lamenta come sia incomprensibile il fatto che il verme si contorca nel dolore e che nel cervello di Mozart suonino melodie. È immaturo e nello stesso tempo ingrato verso la scienza. Dunque il verme può forse chiedere come l'ape applichi la sua matematica alla costruzione del suo alveare? Essa non sa nulla della matematica e nemmeno del suo istinto»⁴². La coscienza secondo l'idea coheniana non è relazionata alle rappresentazioni del molteplice sensibile, piuttosto essa è un a priori, un a priori produttivo che proprio in questa sua accezione di a priori si connette intimamente alla questione circa la possibilità dell'oggetto⁴³: è la possibilità che si costituisce come il luogo che accoglie il sorgere della coscienza come categoria. Il fatto che Cohen affidi al giudizio di possibilità il compito di produrre la categoria della coscienza è dovuto al fatto che: «[...] deve essere indicato al concetto di coscienza un posto nella logica, tra i modi del giudizio»⁴⁴. Solo in questo modo la coscienza può costituirsi come la possibilità dell'oggetto, dell'oggetto ideale delle scienze: la possibilità della coscienza diviene allora la possibilità di fondazione delle scienze matematiche e biologiche⁴⁵.

Va sottolineato in questo contesto che, nella dottrina coheniana del *Bewußtsein*, viene depotenziata l'idea di coscienza empirica che in Kant gioca un ruolo importante. La coscienza empirica è per Kant quella che «[...]accompagna diverse rappresentazioni, è dispersa in se stessa e non ha un rapporto con l'identità del soggetto»⁴⁶ ed in quanto tale costituisce l'elemento che richiama in maniera decisiva la molteplicità delle rappresentazioni e la passività della sensibilità. Il neokantismo, con il riassorbimento dell'estetica trascendentale nell'analitica, con il presupposto che nulla deve intaccare la

⁴¹ H. Cohen, *Die Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 422.

⁴² *Ibid.*

⁴³ «Ogni coscienza pura è coscienza dell'oggetto. L'oggetto è il contenuto per cui vale la produzione pura. Il problema della coscienza è perciò il problema dell'oggetto. La domanda circa l'oggetto è la domanda circa la possibilità dell'oggetto. Così di nuovo si nota come coscienza e possibilità vadano insieme. E insieme a ciò che la possibilità della coscienza significa la possibilità dell'oggetto». *Ibid.*, p. 426.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 426.

⁴⁵ Cohen non ha in mente solo una coscienza come possibilità fondativa di tipo scientifico, ma definisce anche una coscienza etica ed una estetica. Non è questo tuttavia il luogo di una analisi approfondita della polisemanticità del concetto di coscienza in Cohen.

⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 243.

pura produttività del pensiero, mette volontariamente tra parentesi la coscienzialità. Hartmann nell'imputare a Cohen il rifiuto del concetto di *Bewußtheit*⁴⁷, in realtà sta criticando, da un lato, la modalità di interpretazione del pensiero kantiano da parte del neocriticismo, e dall'altro sta effettuando un'operazione ermeneutica che mira a ristabilire la distinzione tra recettività della sensibilità e spontaneità dell'intelletto ed a richiamare la coscienza empirica come tassello fondamentale del rapporto gnoseologico. Solo con la riabilitazione di un'esteriorità e, dunque, con l'idea di ricettività, diverrà possibile ad Hartmann pensare alla costruzione del suo realismo critico, in cui la coscienza empirica torna ad occupare un posto di rilievo.

Nella lettera citata del 1911 ad Heimsoeth emerge un altro elemento di interesse che in quel passaggio è messo in luce negativamente e di sfuggita, ma che diverrà in seguito uno dei fuochi teoretici fondamentali della dottrina hartmanniana. Ciò che il neokantismo non spiega, secondo Hartmann, è l'eccedenza dell'infinità del problema rispetto alla finitudine del sapere e questa incapacità esplicativa va individuata nella negazione di un *quid* esterno al pensiero.

Con la definizione della concezione ontologica e gnoseologica di Hartmann, l'infinità del problema si trasformerà nell'eccedenza del reale sul conoscibile: l'infinità diverrà, nei *Grundzüge*, il mai concluso lavoro di penetrazione gnoseologica del reale e ontologicamente andrà a costituirsi come *das Irrationale*, come quella parte del reale che si trova al di là di ogni possibilità di conoscenza.

Il riferimento esplicito all'irrazionalità dell'essere compare in Hartmann già in una lettera ad Heimsoeth dell'8 agosto 1912. A questi che gli chiede che tipo di premessa metafisica abbia in mente in riferimento all'essere ed al suo modo di relazionarsi al

⁴⁷ Husserl critica il concetto di *Bewußtheit* formulato da Natorp in *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. A Natorp che individua nella coscienzialità il fatto fondamentale della psicologia, il quale sebbene possa essere individuato, notato e constatato come sussistente, non può essere definito, né derivato da altro, pena il suo divenir oggetto e, dunque, la snaturalizzazione del suo essere come io, Husserl obietta: «Per quanto queste spiegazioni possano essere convincenti, ad un esame più attento, non possono trovare il mio consenso. Come potremmo accertare questo “fatto fondamentale della psicologia” se non lo pensiamo, e come potremmo pensarlo senza “rendere oggetti” l'io e la coscienza, che sono gli obiettivi di questo accertamento[...] Ciò che viene constatato e notato non è forse un contenuto? Non diventa forse un oggetto? Ammettiamo pure di escludere un concetto in senso stretto; ma ciò che importa è anzitutto il concetto di oggetto in senso lato. Come il rivolgersi dell'attenzione ad un pensiero, ad una sensazione, ad un senso di malessere, ecc., rende queste esperienze vissute oggetti della percezione interna, senza per questo renderle oggetti nel senso di cose, così anche l'io come centro di riferimento e qualsiasi determinato riferirsi dell'io ad un contenuto, nella misura in cui viene notato, è anche dato oggettualmente». E. Husserl, *Ricerche Logiche*, a cura di Giovanni Piana, voll. 2, Milano, Net, 2005, vol. I, p. 151.

pensiero. Hartmann risponde: «Nessuna questione mi è meno chiara di questa. In questa sede posso solo fare accenni molto superficiali. Io in ogni caso non mi figuro l'essere come "razionale"; poiché "razionale" per me significa "una struttura conforme alla nostra ragione". Ed io non vorrei osare parlare di un'"altra" ragione. ("ragione" del resto, proprio come "pensiero", considerata nel senso più ampio). E per questo io devo sollevare un'obiezione nei confronti della Sua indicazione secondo la quale, l'essere "potrebbe essere molto bene ovunque *ratio*". Allora io non potrei spiegarmi perchè si dà una resistenza dell'essere nei confronti del suo riconoscimento, vale a dire nei confronti della sua razionalizzazione. Questa resistenza è tipica in ogni conoscenza. "Conoscenza" è, dal mio punto di vista, in parte concordanza con l'essere e in parte non concordanza. E a me pare che l'accordo stia con il non accordo in un perenne rapporto di un minimo con un massimo. Per questo io mi tengo saldo alla preponderante irrazionalità dell'essere. (Soltanto questo è ciò che io intendevo designare con ontologia). Il nucleo di maggiore importanza dei problemi e degli oggetti si trova sempre fuori dalla conoscenza; e questa "extraponderanza" mi pare essere essenziale»⁴⁸.

Il passaggio appena citato è di notevole importanza e contiene già i cardini della filosofia di Hartmann, quei cardini che poi saranno discussi e sviluppati in profondità nelle opere sistematiche successive. In questa lettera si sta realizzando una svolta che segnerà la definitiva direzione del pensiero hartmanniano: la diade aporetica infinità del problema-finitezza del sapere, che, secondo Hartmann, l'idealismo neokantiano non riusciva a giustificare, viene assunta in tutta la sua problematicità e tradotta nelle polarità razionale-irrazionale, pensiero ed essere. E' ancora una volta importante tenere presente come questa svolta avvenga all'interno della filosofia neokantiana⁴⁹, vale a

⁴⁸ Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, cit., p. 127.

⁴⁹ Scrive correttamente Barone: «Hartmann aveva trovato la sua via originale attraverso la confutazione e la contrapposizione alle dottrine caratteristiche della scuola di Marburg». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, Torino, 1957, p. 5. Ambigua suona invece l'espressione di Sirchia, secondo la quale: «[...] Hartmann non fu mai un marburghiano.». F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, cit., p. 5. Hartmann si immerse nella scuola neokantiana di Marburgo e, se sicuramente se ne allontanò consapevolmente, l'intera sua opera conserva un continuo confronto con la *Marburger Schule*. Il distacco hartmanniano da Cohen e Natorp è, tra l'altro, testimoniato dallo scambio epistolare con H. Heimsoeth. Nella lettera del 7 ottobre 1912, Hartmann confida all'amico: «Una cosa mi è divenuta adesso chiara che io mi sono slegato definitivamente dalle questioni trattate secondo il punto di vista di Cohen e Natorp – almeno se si accentua questo punto di vista tanto quanto entrambi fanno. [...] E d'altra parte ho preso coscienza del fatto che attraverso la mia propria svolta verso differenti direzioni ho preso contatto con teste filosofiche viventi, - ciò che io non potei trovare per tutti gli anni che fui in esilio nel soggettivismo». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 129. Da questa lettera

dire, di una filosofia che, facendo della problematica logico-gnoseologica il centro del suo interesse, tende a rifiutare ogni posizione metafisica e ontologica⁵⁰.

In realtà in Hartmann la questione circa l'essere si pone quasi come una naturale conseguenza della ricerca di quello spazio esteriore capace di giustificare la limitatezza del sapere *all'interno* dell'infinità di un campo problematico. Rispetto alla lettera del 1911, nella lettera dell'agosto del 1912, l'irrazionale sostituisce l'infinità del problema, il concetto di "razionale" assorbe quello di "sapere finito" ed il loro rapporto si configura come un rapporto tra un'infinità ontologica trascendente, l'essere, ed il reiterato tentativo del pensiero di accordarsi all'essere per costituirsi in conoscenza.

La svolta hartmanniana in una direzione ontologica non si costituisce sin da subito come la definizione e la fondazione di una teoria dell'essere da presupporre ad una gnoseologia: piuttosto è il *factum* gnoseologico che del tutto naturalmente indica, nella mai conclusa finitezza del suo prodotto, il sapere, una indefinita penetrazione di una realtà che non si lascia esaurire nel sapere stesso. L'irrazionale⁵¹ rappresenta, in questa

risulta abbastanza chiaramente che c'è stata una svolta filosofica hartmanniana e che questa svolta implica lo scioglimento dai lacci del neokantismo.

⁵⁰ In realtà la questione è molto più ampia e complessa. L'ultimo Natorp, solo per fare un esempio, si ritroverà su posizioni ontologiche che la Gigliotti interpreta nel modo seguente: «Lo specifico ma precario equilibrio tra trascendentale e fatto scientifico mantenuto da Cohen poteva rompersi in due sole direzioni possibili: la prima, percorsa fino in fondo da Natorp, porta a radicalizzare il momento trascendentale chiudendo le condizioni di possibilità in una logica che si ontologizza, trasformando in ultima analisi il trascendentale in una ontologia». G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, cit., p. 271. Sull'ultimo Natorp scrive Ferrari: «Per l'ultimo Natorp, in effetti, il fatto veramente ultimo che merita di essere interrogato non è più coglibile nella mediazione delle forme conoscitive e culturali, bensì nell'immediato della vita stessa. E' la vita il «fattore originario» da cui parte e su cui si basa la filosofia; ed è nell'unità originaria della vita che concretezza e originarietà coincidono con il *logos*, un *logos* che ha ormai perso ogni connotato 'scientifico' e appare animato da un afflato mistico». M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, cit., p.97.

⁵¹ Il tema dell'irrazionale, inteso come *resto* che non si risolve nelle strutture razionali del conoscere e che non si costituisce come conoscenza, inteso quindi, come limite il cui superamento si presenta nella razionalità stessa come compito infinito, è tema dibattuto nella filosofia ad Hartmann contemporanea. E' opportuno citare in questa sede Emil Lask, allievo al quale Rickert dedica l'opera *Der Gegenstand der Erkenntnis*, che non solo pensa l'irrazionale come l'alogico trascendentale, o come *Urmaterial*, ma tematizza anche un concetto di irrazionale legato al sensibile. Scrive Lask: «In sé ogni scienza è "razionalista", scomponente e disgregante. Ma ciò che è specifico della scienza naturale sta nel fatto che la sua struttura è orientata verso razionalità e irrazionalità, dominabilità e indominabilità; il materiale è caratterizzato dunque in maniera limitata dai punti di vista logico-razionali. Si tratta qui del superamento della sensibilità spezzata. "Estensiva"–"intensiva molteplicità" (merito di Rickert). – Questa inesauribilità="Irrazionalità"; tuttavia proprio specifica irrazionalità del sensibile, dell'alogico specificamente avaloriale. Quindi il sensibile non per la sua inesauribile abbondanza, ma in quanto tale è irrazionale e alogico». E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg., von Eugen Herrigel, Tübingen, 1924, Bd. III, p. 246. Nel 1912 Lask spediva una copia del suo libro *Die Lehre vom Urteil* a Natorp e concludeva la lettera di accompagnamento al testo in questo modo: «Perciò l'oggetto giace, sebbene costituito certo da ciò che è logico, tuttavia da un logico sottratto all'opposizione teoretica, al di là di "verità" e "falsità", sì e no. Questo è propriamente il contenuto principale del mio scritto». *Briefe in Cohen und Natorp*, cit., p. 406. Per un confronto tra il metodo filosofico di Hartmann e quello di Lask, cfr. G. Gurvitch, *Les*

fase del pensiero di Hartmann, il tentativo della giustificazione dell'idea del *Gegenstand* come *Unendlichkeit* dei problemi.

Quanto è stato affermato risulta rilevante per contrastare la tesi dell'origine dogmatica e metafisica della problematica ontologica hartmanninana: l'ontologia di Hartmann, sin dal suo sorgere come esigenza, nulla ha a che vedere con le ontologie razionaliste moderne. Per Hartmann il punto di partenza non è una sostanza, come quella spinoziana, fondamento logico-ontologico di tutto il reale, sulla quale potere edificare una gnoseologia e un'etica *more geometrico demonstrata*; nemmeno si tratta dell'intuizione dei generi sommi da cui poter dedurre l'intera realtà⁵². Il problema ontologico, la questione dell'essere, ha origine, in Hartmann, dal ripensamento della relazione gnoseologica soggetto-oggetto, una relazione che il pensatore non trovava problematizzata in maniera soddisfacente nella scuola di Marburgo.

L'eccedenza dell'essere rispetto al sapere, secondo Hartmann, si dà anche nella forma della resistenza (*Widerstand*) che l'essere stesso contrappone alla sua totale razionalizzazione: nemmeno quest'affermazione implica l'assunzione di un elemento

tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl-M. Scheler-E. Lask- M. Heidegger, Paris, 1949, pp. 153-158. Il tentativo laskiano consiste nel definire un individuale logico in sé che si determina come irrazionale proprio perchè collocato in una dimensione di ulteriorità rispetto alle categorie logiche predicative. Hartmann nel 1911 legge Lask e lo comunica ad Heimsoeth in una lettera, scrivendo: «Io ed Ortega leggiamo insieme Lask e discutiamo molto». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 53; nella lettera a Heimsoeth del 13 febbraio 1912 Hartmann sostiene di avere letto *Die Lehre vom Urteil* di Lask. *Ibid.*, p. 91. Per quanto concerne il rapporto tra Ortega y Gasset e Hartmann, cfr. Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, 1998, in particolare pp. 162-169. Scrive, inoltre Kim: «Ortega y Gasset introduce la filosofia di Max Scheler (1882-1950) e di Nicolai Hartmann e di altri filosofi tedeschi durante la sua visita in Argentina nel 1916». J. Kim/E.Sosa, *A companion to metaphysics*, Cambridge/Massachusetts, 1944, p. 325. L'irrazionale è tema rilevante anche in *Der Gegenstand der Erkenntnis* di Rickert, il quale sembra risolverlo in ambito coscienziale e, dunque, immanente. Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, sechste verbesserte Auflage, Tübingen, 1928, pp. 28-31. Su Rickert in riferimento anche a queste tematiche cfr. A. Giugliano, *Nietzsche-Rickert-Heidegger ed altre allegorie filosofiche*, Napoli, 1999; A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza: saggio su Heinrich Rickert*, Napoli, 2002. Il concetto di irrazionale, a prescindere dalle differenti e divergenti interpretazioni, è strutturalmente adatto ad aprire la tematica gnoseologica alla problematica ontologica.

⁵² Hartmann ha sempre sottolineato il suo distacco dalla vecchia ontologia. In *Nuove vie della ontologia* scrive: «I tratti essenziali generalissimi che in molti modi si possono accomunare all'*essentia*, non possono senz'altro derivarsi dalle cose. La teoria aristotelica della conoscenza non dava qui alcuna regola pratica, e la Scolastica fece proprio in un primo tempo il pensiero platonico dell'intima intuizione immediata (*intuitio, visio*). Ci si abituò sempre di più a sovraordinare all'intelletto un momento ancor più elevato di intuizione, a cui si attribuiva il diretto contatto con i supremi elementi formali definenti l'essere. Ma con ciò la vecchia ontologia assunse insieme un carattere deduttivo; infatti, una volta che la ragione umana sia in possesso degli universali supremi, ne segue da vicino che essa può anche "dedurre" realmente da essi ciò che l'esperienza non può farle cogliere. Ne derivò quella messa in disparte del sapere empirico e quell'esaltazione di una metafisica da dedursi puramente dai concetti, che dapprima fu frustrata dal tardo nominalismo e infine distrutta dagli inizi della moderna scienza della natura.». N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., p. 10.

dogmatico, piuttosto si tratta di una constatazione empirica e generale riguardo alla formazione della conoscenza. Se l'essere coincidesse completamente con la razionalità, da una parte l'errore non troverebbe spiegazione, dall'altra rimarrebbe ingiustificato il continuo progredire del sapere umano nei suoi diversi campi. Al concetto di *Widerstand*, concetto che sottende ed implica l'idea di irrazionale, Hartmann affida il compito di sciogliere l'enigma del rapporto tra l'infinità del problema e la finitezza del sapere. Tuttavia, prendendo di nuovo le mosse dalla questione gnoseologica, per non immobilizzare in un'infondata e rigida nozione l'idea di *resistenza* dell'essere nella sua *Erkennung* o *Rationalisierung*, Hartmann riprende il rapporto gnoseologico come relazione nella quale entrano in gioco pensiero ed essere in un rapporto di reciproco parziale accordo (*Übereinstimmung*) e di parziale reciproco non-accordo (*Nichtübereinstimmung*). La traduzione di *Nichtübereinstimmung* come non-accordo e non come *disaccordo* ha lo scopo di mantenere un'intenzione teoretica specifica e volontariamente espressa dallo stesso Hartmann nell'uso preciso della terminologia; il *Nicht* della *Übereinstimmung* apre, in questo contesto, le porte all'eccedenza e alla trascendenza del reale sul conoscere.

Hartmann, infatti, non si limita ad affermare che il conoscere è in parte accordo e in parte disaccordo tra essere e pensiero, ma specifica ulteriormente questa relazione con un avverbio che non va trascurato: *zugleich*. Dunque “nello stesso tempo”, “contemporaneamente”, si dà in parte accordo e in parte non – accordo nel rapporto tra *Sein* e *Denken*. Hartmann non ha in mente la discussione della sua teoria delle verità come *accordo* tra la rappresentazione (*das Bild*) dell'oggetto nella coscienza e l'oggetto (*Objekt*); se così fosse cadrebbe in una posizione contraddittoria secondo la quale *zugleich* si danno verità ed errore. Il filosofo intende invece affermare che ogni conoscenza è conoscenza e non conoscenza nello stesso tempo, dove la negazione dell'accordo esprime la finitezza e determinazione di ogni conoscere, e, insieme, l'infinità di un reale che, in quanto eccedente, in quanto *Nichtübereinstimmung*, *resiste* e si estende oltre l'atto conoscitivo, oltre la razionalizzazione.

Proprio dalla negazione del livellamento gnoseologico di pensiero ed essere, si sviluppa la possibilità dell'irrazionale: è ancora da notare, come Hartmann, nella lettera in questione, non arrivi mai ad una definizione dell'essere, ma si mantenga sul piano problematico del rapporto gnoseologico, un piano che si traduce in una continuata

(*perenniert*) relazione tra il *Maximum* d'estensione dell'irrazionale, della *Nichtübereinstimmung* ed il *Minimum* del risultato conoscitivo, della *Übereinstimmung* tra pensiero ed essere.

1. 3. La dimensione di ulteriorità del problema gnoseologico.

Il distacco di Hartmann dal neokantismo inizia a concretizzarsi maggiormente, delineandosi in maniera più esplicita nei suoi tratti fondamentali, in due articoli pubblicati nel 1912: *Systembildung und Idealismus* e *Systematische Methode*⁵³.

Nello scritto *Systembildung und Idealismus* le premesse consistono nella precisazione secondo la quale la lunga diatriba tra le posizioni filosofiche idealistiche e quelle realistiche non può essere decisa prima della determinazione di una qualsiasi questione: questa idea rimarrà uno dei principi cardine della filosofia hartmanniana, secondo la quale è del tutto errato fissare il punto di vista (*der Standpunkt*) prima di avere individuato ed analizzato il problema. Da una parte, lo sforzo hartmanniano è teso, nell'*incipit* del suo filosofare, alla libera acquisizione della datità del problema, una libertà che consiste nella collocazione non aprioristica e dogmatica *del problema* all'interno di un punto di vista filosofico, dall'altra Hartmann non mostra alcuna chiusura pregiudiziale nei confronti delle molteplici prospettive filosofiche, scrivendo: «Un punto di vista non può comunque mai essere fissato prima della questione stessa. Esso può darsi soltanto in essa e a partire da essa. La maggior parte dei punti di vista che si sono sviluppati storicamente sono insufficienti per il fatto che furono fissati per un determinato ambito, per essere poi da questo applicati successivamente ad altri ambiti per i quali non erano stati creati. Il Materialismo, l'empirismo, il sensismo rappresentano punti di vista legittimati in maniera molto definita, che tuttavia divengono falsi, se applicati all'intero ambito della filosofia»⁵⁴.

⁵³ Sulla prima produzione di Hartmann, la letteratura secondaria non è molto prolifica. Per una analisi relativamente dettagliata dei due scritti, cfr. I. Heidemann, *Über die Kontinuität des Denken. Reflexionen zu Nicolai Hartmanns frühen Schriften*, in A. Joh. Buch (a cura di), *Nicolai Hartmann 1882-1982. Mit einer Einleitung von Josef Stallmach und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten*, Bonn, 1982, pp. 151-163. Il saggio della Heidemann mette in rilievo come nei primi saggi hartmanniani svolga un ruolo fondamentale la coppia teoretica "continuità"–"discontinuità": il costante e reciproco richiamarsi del continuo e del discontinuo apre i saggi del primo Hartmann alla problematica ontologica.

⁵⁴ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, in *Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Hermann Cohen zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1912, pp. 1-23; qui in ID., *Kleinere Schriften*, Berlin, 1958, Bd. III, p. 66. L'indagine hartmanniana indica nella generalizzazione degli „ismi“ una delle cause di errore principali all'interno della storia del pensiero. «Si può dire che la maggior parte degli „ismi“ della storia è sorta attraverso tali generalizzazioni di principi, i quali prima furono scoperti in un dominio parziale e qui hanno la loro incontestabile validità. Deve, in un certo qual modo, trovare il proprio fondamento nella limitazione della ragione umana il fatto che essa sempre dove scopre qualcosa tende nello stesso tempo a ritenere ciò che ha scoperto per più universale di quanto non sia. Ma è appunto questa tendenza dello scopritore che oscura agli occhi della posterità il valore di verità di ciò che è stato

Questa premessa metodologica consente a Hartmann di volgere di nuovo lo sguardo alla questione gnoseologica e di considerarla nella sua fenomenica datità: in realtà questa riconsiderazione del fenomeno “conoscenza” cela un ulteriore passaggio del filosofo nel suo allontanamento dalla scuola di Marburgo. E’ opportuno osservare che quella che in questo scritto potrebbe apparire come un’asettica disamina dei problemi del sistema e del metodo, problemi centrali nella riflessione marburghese, in realtà è un’occasione utilizzata da Hartmann per spostare ulteriormente l’asse della riflessione nella direzione del suo sistema filosofico⁵⁵. Hartmann ricomponne il problema della conoscenza nella sua duplice valenza di ideale e reale, lasciando sussistere l’aspetto dell’idealità e riabilitando l’elemento reale. Quest’operazione viene effettuata all’interno della sospensione teorica di un precostituito punto di vista filosofico. Hartmann afferma: «Così come è impossibile che l’esigenza di realtà scompaia completamente da un qualsiasi ambito, allo stesso modo è anche impossibile concepire effettivamente la caduta dell’idealità da un qualsivoglia contenuto»⁵⁶.

In *Systembildung und Idealismus* l’oggetto principale è costituito dalla tematica della formazione di un sistema del sapere e, in relazione ad esso, dall’interrogativo centrale sulle categorie e sui concetti

Due sono i punti sui quali Hartmann concentra l’attenzione per superare la visione logico-gnoseologica del neokantismo di Marburgo: se, da un lato, egli mantiene ferma la posizione secondo la quale: «[...] l’unità del punto di vista filosofico, nella misura in cui essa debba abbracciare la totalità, non può sicuramente sorgere da alcuno dei vecchi lemmi, ma piuttosto va ulteriormente ricercata e non è assolutamente conclusa – allora forse si tratta di un compito eterno come quello della formazione del sistema stesso»⁵⁷, dall’altro pone il problema della determinazione, della funzione e dello spostamento (*Verschiebung*), quindi della dinamicità, di alcune categorie e di alcuni concetti fondamentali (*Grundbegriffen*) pensati come correlati, intesi, vale a dire, come coppie strettamente relazionate.

scoperto e anzi addirittura lo scredita e lo sfalsa». N. Hartmann, *Introduzione all’ontologia critica*, cit., p. 56.

⁵⁵ Non è convincente la tesi di Klein, secondo la quale: «Anche nel trattato “Systembildung und Idealismus” del 1912, scritto per il settantesimo compleanno di Cohen, troviamo Hartmann ancora come un apologeta del sistema coheniano[...]». J. Klein, *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*, cit., p. 111. In questi paragrafi cercheremo di mostrare come Hartmann proprio in questi primi scritti del 1912 si allontani, invece, sensibilmente dal pensiero di Cohen.

⁵⁶ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, cit., p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

Le categorie non sono pensabili, secondo Hartmann, come fisse e chiuse all'interno di un ambito preciso, più precisamente esse non rimangono confinate alla sfera della logicità ma, dinamicamente, sono relazionate all'interno dell'idea di sistema e *slittano* di significazione nel passaggio da un ambito del sapere ad un altro⁵⁸. In realtà il problema dello "slittamento" dei concetti e delle categorie risulta essere una questione limite, un interrogativo che, a nostro avviso, sposta la questione dalla formalità categoriale, e, dunque, dalla funzionalità⁵⁹, a quella del contenuto delle categorie stesse.

⁵⁸ E' significativo che in questo contesto Hartmann si richiami al testo di Cassirer *Sostanza e funzione*, scrivendo: «Nel concetto gli elementi devono essere variabili, senza tuttavia che nella loro mobilità ne vada dell'unità del tutto. Il vero concetto logico non va inteso staticamente, ma dinamicamente. Esso è capace di adattarsi e di variare a seconda degli infiniti compiti particolari. Ernst Cassirer, nella sua opera "Substanzbegriff und Funktionsbegriff", ha condotto un'esatta formulazione e realizzazione di quest'idea nella scienza. Il concetto come sostanza è il veicolo dinamico per i pensieri vivi». *Ibid.*, p. 61.

⁵⁹ La concezione funzionalistica delle categorie è tematizzata e sviluppata dal neokantismo marburghese, soprattutto da Cohen, che mettendo in discussione la derivazione kantiana delle categorie dalla tavola dei giudizi e facendole derivare dai principi sintetici dell'intelletto puro, sposta l'accento sulla dinamicità delle categorie stesse. Pettoello scrive opportunamente a riguardo: «I neokantiani accettano la sfida di Herbart ed accolgono e sviluppano ulteriormente la concezione dinamica e funzionalistica delle categorie kantiane, nella prospettiva di un profondo ripensamento del trascendentalismo. Fin dalla prima edizione della *Teoria kantiana dell'esperienza*, nel 1871, viene messa in discussione la deduzione delle categorie dalle funzioni del giudizio e le categorie vengono interpretate non come forme soggettive, ma come condizioni formali dell'esperienza scientifica. Ha inizio così una generale revisione delle categorie kantiane ed il primo esito di questa revisione è il confluire delle forme della sensibilità nell'analitica». F. A. Trendelenburg, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, a cura di R. Pettoello, Milano, 2004, pp. 17-18. Una critica importante all'a priori kantiano proviene anche dalla *Lebensphilosophie* di Dilthey, autore che Hartmann mostra di aver letto e cita con relativa frequenza, il quale considera l'a priori di Kant "starr und tot". Per Dilthey la costituzione della soggettività kantiana sacrifica alla formalità universale e necessaria dell'a priori categoriale, epistemologicamente fondante, la dinamicità del mondo della vita, il vitale processo storico e la motilità di questa processualità: anche la critica diltheyana si concentra sulla fissità e sull'immutabilità delle categorie kantiane, giudicate inadeguate per cogliere il continuo dinamismo del mondo storico e di quello psichico. L'a priori, così come inteso da Dilthey, è un a priori che si costituisce in un processo storico vitale, un a priori capace di sviluppo; la vita della storia eccede, nella filosofia diltheyana, la formalità delle categorie gnoseologiche kantiane, arrivando a comprenderle come suo momento determinato. Scrive Dilthey: «L'a priori di Kant è rigido e morto; ma le reali condizioni della coscienza ed i suoi presupposti, come io li intendo, sono vitale processo storico, sono sviluppo, esse hanno la loro storia ed il loro adeguamento alla molteplicità dei contenuti dell'impressione conosciuta in maniera induttiva sempre più precisamente. La vita della storia comprende anche quelle condizioni apparentemente fisse e morte, con le quali pensiamo». W. Dilthey, *Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtsein oder der wissenschaftlichen Erkenntnis*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX (1982), p. 44. La stessa posizione di Dilthey è rintracciabile nella *Introduzione alle scienze dello spirito* dove si legge: «Nelle vene del soggetto cosciente costruito da Locke, Kant e Hume non scorre sangue vero, ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero». W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 1979, Bd. I, p. XVIII. Per la traduzione italiana da noi utilizzata cfr. ID., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca per una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di Gian Antonio De Toni, Firenze, 1974, p. 9. Pur nella loro differenza d'interessi, quello logico-epistemologico per il neokantismo di Marburgo, quello storico-psicologico per Dilthey, entrambi volgono la loro critica alla staticità ed alla pretesa di completezza del sistema delle categorie di Kant. Circa la meditazione di Dilthey sulla gnoseologia kantiana, cfr., G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, voll. 2, Guida Editori, Napoli, 1976, vol. I, p. 52 e ss. Cfr. inoltre, G. Ciriello, *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo*

Non stiamo affermando che questo passaggio avviene intenzionalmente all'interno della logica coheniana, piuttosto esso pare essere una delle possibili conseguenze legate all'idea di un pensiero puro inteso come produttivo, una conseguenza che, se non risultasse essere del tutto infondata, inficerebbe l'universalità e la necessità dell'impianto logico-epistemologico coheniano. Cohen, infatti, scrive: «Si abbandoni prima di tutto l'opinione espressa, espressa anche da Schopenhauer, che Kant abbia copiato artificiosamente i concetti puri dell'intelletto dall'Estetica trascendentale. Siamo piuttosto inclini a supporre che Kant abbia riconosciuto le categorie come elementi a priori del terzo grado *prima* di spazio e tempo. Infatti da qualunque punto partisse il problema, il problema era: come sono possibili proposizioni sintetiche a priori? Questa possibilità si basa sull'*unità sintetica* che, traendola da noi stessi, mettiamo nella cose. Questa unità sintetica è la categoria»⁶⁰. Cohen afferma esplicitamente che: «[...]il principio per la scoperta della categorie è il pensiero “già spiegato” dell'*unità sintetica*»⁶¹; in questo modo egli non nega apertamente la derivazione kantiana delle categorie dalla tavola dei giudizi, ma sposta in maniera incisiva l'accento sulla loro derivazione dall'unità sintetica, ribaltando la questione⁶². A fondamento dei giudizi si pongono i concetti puri dell'intelletto, la cui funzione è quella di operare connessioni, aggiungendo quel *quid* ulteriore che garantisce, nell'estensione della conoscenza, il carattere di sinteticità al soggetto stesso.

I termini che Cohen utilizza per le categorie fanno spesso riferimento ad un loro essere prodotte o originariamente generate. «Per ora il problema è soltanto questo: come sono possibili giudizi di esperienza che esprimono necessaria universalità? Questo è il problema trascendentale. Sappiamo già l'unica risposta possibile. *Solo* se siamo noi stessi a produrre la necessità. Bisogna tenere sempre presente questo pensiero»⁶³. Nella *Logik der reinen Erkenntnis* il produrre del pensiero, come già messo in evidenza, ha il senso del produrre l'unità, in *La teoria kantiana dell'esperienza* la produzione sembra riguardare la necessità, ma in realtà riguarda le categorie tutte.

Dilthey, Liguori, Napoli, 2001; H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1975, in particolare cap. IV, pp. 77-125.

⁶⁰ H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 132. Per una disamina circa la storia delle categorie dopo Kant, cfr., M. Ferrari, *Categorie e a priori*, Bologna, 2003.

⁶¹ *Ibid.*, p. 134.

⁶² Per una esauriente ricostruzione stotico-critica di una storia delle categorie dal mondo antico all'età moderna, cfr. E. Canone (a cura di), *Metafisica, logica, filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*, La Spezia, 2004.

⁶³ *Ibid.*, p. 134.

Lo spostamento dal problema della forma, del funzionalismo categoriale, della dinamicità concettuale, a quello del contenuto delle categorie è pensabile proprio a partire dall'idea del produrre: un pensiero produttivo richiede inevitabilmente un soggetto produttore e l'idea di prodotto nella quale convalidare l'attività sintetica stessa. In questo modo non solo può essere messa in crisi l'idea dell'assoluta oggettività della logica⁶⁴, ma anche quella del concetto di formalità. Per quanto l'a priori kantiano sia fissato e non suscettibile di estensione quantitativa, tuttavia derivando dalla tavola dei giudizi logici, acquisisce da questa l'universalità e la necessità che competono alla logica, garantendo in questo modo l'oggettività alle categorie.

Cohen, assegnando al pensiero puro una funzione produttiva, e, dunque, richiamando l'idea di una soggettività produttiva, rischia di tradurre la forma in contenuto. Se, come nota Natorp, «il problema di una determinazione di confine della ragione pura, il confronto completo tra un mondo sensibile ed un mondo dell'intelletto, della manifestazione della cosa in sé scompare [...] cade da se stessa con il concetto di una intuizione pura distinta dal pensiero puro»⁶⁵, allora, con l'assimilazione dell'estetica trascendentale nella logica trascendentale, il produrre del pensiero diviene un produrre contenuti che tuttavia proprio in virtù del loro essere "contenuti" hanno bisogno di un criterio di definizione, distinzione e determinazione. L'idealismo coheniano corre un doppio rischio: se la produzione del pensiero puro si identifica con l'attività del produrre e quest'attività non si fa oggetto, allora non si comprende bene come possa esplicitarsi l'unità sintetica del soggetto stesso; se il produrre, invece, implica la traduzione del prodotto in contenuto, allora si realizza un'identificazione tra le connessioni formali, le categorie, e contenuto. In questo caso a fare problema sono la specificità, la differenza e la determinazione, che caratterizzano ogni contenuto. Tuttavia, nella logica coheniana l'oggetto non scompare a favore di un'attività che lo produce, è piuttosto il significato dell'oggetto che muta. Scrive Cohen: «L'oggetto è il problema generale.»⁶⁶; l'oggetto smaterializzato è il "fatto", il problema scientifico. Anche questa traduzione dell'oggettualità non risolve, secondo Hartmann, la questione:

⁶⁴ Il sospetto di un residuo di soggettivismo nella logica coheniana è rilevato acutamente da Natorp che osserva: «Solo in un punto, per quanto vedo, si potrebbe cercare ancora un appoggio al sospetto di psicologismo in Cohen stesso, cioè nel termine della "Produzione", [...]». P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, in H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Der Marburger Neokantismus in Quellen*, Basel/Stuttgart, 1986, Bd. 2, p. 9

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ H. Cohen, *Die Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 321.

sia che l'oggetto si costituisca come oggetto d'esperienza, sia che esso si definisca come l'oggetto-problema generale, permane l'interrogativo circa la sua datità che implica il problema della ricettività, dunque, della passività, del soggetto⁶⁷.

L'elemento dal quale Hartmann avvia, nello scritto *Systembildung und Idealismus*, la sua discussione, seppur non esplicita, con la scuola di Marburgo consiste nell'indifferenza della logica nei confronti di idealismo e realismo; questa conclusione il pensatore tedesco la ricava da una rilettura della sezione seconda dell'analitica trascendentale della *Critica della ragion pura di Kant*, dal titolo *Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici*. Se, come afferma Kant, «[...]le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale, sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza[...]»⁶⁸, allora, da una parte è delimitata l'antica tesi eleatica della totale identità di pensiero ed essere⁶⁹, d'altra parte è posto in rilievo il contributo positivo di quella tesi: non sono pensiero ed essere immediatamente identici, piuttosto l'identità concerne i loro principi.

La posizione secondo la quale non essere e pensiero sono identici, ma i loro principi, implica l'idea dell'equivocità di pensiero ed essere insieme all'idea che la loro correlazione (*Korrelation*) sia determinata dai principi stessi. Scrive Hartmann: «Il concetto di conoscenza richiede proprio la differenziazione di pensiero ed essere. Conoscere non significa semplicemente pensare, bensì è il razionale afferrare qualcosa. Il conosciuto non può essere identico al conoscente»⁷⁰. Nella non identità di essere e pensiero, Hartmann riapre la possibilità, rimanendo sempre all'interno della

⁶⁷ Natorp sintetizza l'idea della logica di Cohen in questo modo: «Al pensiero non precede più, come in Kant, una "intuizione". "Noi cominciamo con il pensiero. Il pensiero non può avere nessuna origine fuori di se stesso, se altrimenti deve essere la sua purezza e la sua limpidezza. Il pensiero puro in se stesso ed in maniera esclusiva deve condurre la conoscenza pura alla produzione. Con ciò la dottrina del pensiero deve diventare la dottrina della conoscenza" (pp. 11-12). E come il pensiero non ha più alcuna causa al di fuori di se stesso, così esso al di fuori di se stesso non deve più cercare nemmeno uno scopo, un oggetto. Non si dà più una logica come separata dalla metafisica; nessuna logica formale, nessuna forma che non significhi la cosa». P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, cit., p. 7.

⁶⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 327. «Particolare significato ha, secondo Hartmann una frase della „Critica della ragion pura, che appare come corollario del principio supremo di tutti i principi sintetici, vale a dire: „le condizioni della possibilità dell'esperienza sono nello stesso tempo le condizioni della possibilità dell'oggetto dell'esperienza...". Solo se si presuppone che l'oggetto e le forme della conoscenza siano identiche, si può risolvere il problema della conoscenza a priori. Dal momento che la frase citata esprime una visione indipendente dalla posizione idealistica di Kant, essa può anche valere come principio della metafisica realistica della conoscenza». H. Holzhey, cit., p. 283.

⁶⁹ «Gli Eleati, che coniarono questi concetti, fecero in questo caso un breve procedimento: pensiero ed essere escludono principalmente ogni ulteriore relazione l'un con l'altro, perchè essi sono immediatamente identici. Con ciò il nodo gordiano del problema della conoscenza è solamente spezzato, ma non risolto». N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, cit., p. 67.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.

problematica gnoseologica, di una dualità di soggetto ed oggetto che non è risolvibile nella loro reciproca identità; non solo essi non si annullano nella loro identificazione, ma l'oggetto nella totalità delle sue determinazioni è pensato come l'*x*, come qualcosa che rimane eternamente sconosciuto «e in questo senso irrazionale»⁷¹. Ritorna, anche in questo saggio, il problema dell'irrazionale come residualità metodologicamente positiva e necessaria, che sola giustifica il progresso e la dinamicità del conoscere⁷²: l'irrazionale hartmanniano si configura sempre di più come un irrazionale ontologico e l'attribuzione del concetto di irrazionale al campo dell'ontologia avviene con una distinzione che è necessario precisare con le stesse parole di Hartmann: «[...] poiché l'esperienza è pensiero e l'oggetto (*Gegenstand*) è essere – non pensiero ed essere in generale sono identici, ma solo i loro principi. Questa delimitata identità è l'esatta formulazione di quella condizione con la quale solamente si può dare la conoscenza dell'oggetto (*Objekterkenntnis*)»⁷³. La distinzione tra la sfera dell'essere e la sfera del pensiero è tracciata all'interno di una distinzione terminologica precisa, anche se, per ora, non espressa esplicitamente: quella tra il *Gegestand* e l'*Objekt*. La differenziazione concettuale di *Gegenstand* e *Objekt*, distinzione che rimarrà fondamentale nel pensiero hartmanniano, esprime il tentativo di ridefinire l'irrazionale come oggettualità (nel senso del *gegen-stehen*) che pur stando di fronte al soggetto conoscente e resistendogli ponendolo in-tensione, non si traduce immediatamente nel processo di razionalizzazione gnoseologica, non si compie come obiettivazione. Il *Gegenstand* è condizione ontologica dell'*Objekt*, il quale è la costituzione dell'oggetto ordinato secondo le forme gnoseologiche del soggetto. L'irrazionale così come concepito da Hartmann, allora, nella sua dimensione di *Gegenstand*, nella sua appartenenza alla sfera dell'essere, traduce ontologicamente la dimensione concettuale ed immanente al pensiero del *Gegestand* di Cohen, inteso come problema determinato nella forma del contenuto scientifico.

In *Systembildung und Idealismus* la differenza tra *Gegenstand* e *Objekt* non è specificata ed argomentata, ma è affermata nel passaggio sopracitato e proprio in quel contesto acquista significatività. Hartmann sin da ora formula l'idea di un pensiero

⁷¹ *Ibid.*

⁷² «Questo essere al di là dell'oggetto totale è essenziale per il concetto della conoscenza. Altrimenti la conoscenza non avrebbe alcun progresso, né alcuna dinamicità; i suoi problemi sarebbero esauribili».

Ibid.

⁷³ *Ibid.*

sistematico dell'irrazionale con l'intento di connotare la relazione gnoseologica come una particolare e delimitata relazione all'interno di una sfera che da quella relazione non si lascia esaurire⁷⁴.

Si potrebbe pensare che il bersaglio di Hartmann non sia la *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen, perchè nella logica coheniana il problema è quello dell'oggetto non concepito nella sua reale alterità rispetto al soggetto, ma piuttosto costituito nella sua immanente dimensione scientifica di *Problem*. Tuttavia la logica della conoscenza di Cohen è esplicitamente volta al problema della costituzione trascendentale dell'oggetto ed in quanto tale, è letta da Hartmann come una logica che si risolve nella prospettiva di un idealismo logico, assolvendo solo parzialmente ed in maniera unidirezionale il compito di una logica che ha la pretesa di assolvere il compito di una teoria della conoscenza pura. La logica che si occupa dei principi, si occupa di ciò che è identico e comune alla sfera dell'essere e a quella del pensiero, questo il motivo per il quale essa è indifferente sia dal punto di vista del realismo sia da quello dell'idealismo. Scrive Hartmann: «Se essere e pensiero sono identici nei principi, allora essi devono anche essere per principio indifferenti. Questo significa che la logica deve essere indifferente nei confronti di Idealismo e realismo. Essa non può essere nessuno dei due, piuttosto è entrambi nello stesso tempo. In ogni caso essa deve giustificare la realtà empirica dell'oggetto»⁷⁵.

Hartmann ha preso ormai un'altra direzione rispetto a quella del neokantismo: questa direzione si traccia nel solco di una gnoseologia che non rinuncia a fare i conti con la

⁷⁴ Giustamente sostiene Guidetti: «L'identità dei principi garantisce così: a) la non-identità dell'oggetto rispetto al pensiero, cioè la sua a) *alterità ontologica*; b) la *conoscibilità* di quest'oggetto come *ontologicamente altro* dal pensiero e, dunque l'adozione di una comune *logica dell'essere*, secondo lo schema (platonico) "identico-diverso"; c) l'irriducibilità dell'essere al pensiero e l'apertura dell'ontologia all'*irrazionalità* dell'essere reale». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, cit., p. 25.

⁷⁵ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, cit., p. 67. Questo scritto non è preso in considerazione con la dovuta attenzione dagli interpreti del pensiero hartmanniano e quando ciò avviene, esso è classificato o come un saggio in linea con il neokantismo marburghese, oppure come un lavoro che pone l'accento sul concetto di metodo e sistema. Penati scrive: «Un'altra caratteristica della fase pre-ontologica in Hartmann è la preoccupazione metodico – sistematica che, già esplicitata in scritti del 1910-1912, non verrà mai meno ed anzi avrà ripetute manifestazioni, nel senso di porre anche da un punto di vista espositivo e formale l'esigenza potenzialmente già ontologica di un punto di partenza ben chiaro e di una direzione di sviluppo unitaria e oggettivamente valida del seguente discorso filosofico, sino ad una sua totale e definitiva costruzione». G. Penati, *Alienazione e verità. Husserl, Hartmann, Heidegger e l'ontologia come liberazione*, Brescia, 1972, p. 37. Penati sembra dunque rilevare l'effettivo valore dello scritto hartmanniano. Certamente il tema del metodo e del sistema è centrale in questo saggio, ma mai ne è sottolineata la dimensione antidealistica e l'intenzione costruttivistica che apre la via alla filosofia hartmanniana delle opere mature.

realtà empirica dell'oggetto⁷⁶ e che non può costituirsi sin da subito come idealismo, perchè così facendo perderebbe l'altro termine della relazione, perderebbe le condizioni di possibilità dell'oggetto, rimanendo rinchiusa nelle condizioni di possibilità dell'esperienza⁷⁷.

La conclusione del saggio qui preso in considerazione evidenzia che per quanto concerne il problema gnoseologico in quanto tale, esso non si lascia esaurire univocamente, né dalla logica, né dalla psicologia. Sia la logica che la psicologia si occupano dei principi, ma in nessun modo esse hanno a che fare con il rapporto soggetto-oggetto: la logica è ridefinita da Hartmann *Logik des Seins*⁷⁸ perchè l'oggetto di cui tratta non reca traccia di soggettivismo⁷⁹; la psicologia, d'altro canto, «[...] tratta la soggettività puramente in se stessa, senza alcuna relazione con il vero oggetto logico»⁸⁰. La conclusione è che sia la logica che la psicologia sono indifferenti nei riguardi della questione circa il realismo o l'idealismo perchè ad entrambe manca «[...] l'attualità della relazione di soggetto ed oggetto»⁸¹.

L'indifferenza della logica e della psicologia alla questione del punto di vista filosofico, poggia sulla dimensione immanente dell'oggetto nella logica, e su quella immanente del soggetto nella psicologia: prese singolarmente, logica e psicologia non sono nella condizione di poter affrontare l'autentico problema gnoseologico che deve essere necessariamente pensato come la relazione di soggetto ed oggetto. L'oggettivazione del problema gnoseologico e la riflessione critica su questo problema, devono sempre fissare l'attenzione su tre termini: il soggetto, l'oggetto ed il loro rapporto. Ogni filosofia che elida uno di questi tre elementi, elude il problema della

⁷⁶ Nell'introduzione alla *Dottrina delle categorie nella storia della filosofia* di Trendelenburg, scrive Pettoello: «Nonostante il grande interesse delle riflessioni di Cohen sul problema delle categorie e l'importanza della sua interpretazione del criticismo kantiano, che ha veramente fatto piazza pulita di tutta una tradizione interpretativa che vedeva in Kant un pensatore imprigionato in una visione dualista e soggettivista, gli esiti del suo pensiero sollevano non poche perplessità. Il rischio cui va incontro Cohen è infatti quello di perdere contatto col dato empirico e il fatto della scienza, nel suo continuo divenire che pare trasformarsi in una semplice determinazione del pensiero.». F. A. Trendelenburg, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, cit., introd. p. 19.

⁷⁷ Cfr. H. Dussort, *L'école de Marbourg*, Paris, 1963, pp. 104-105.

⁷⁸ «La logica si lascia condurre, senza esitazione, come realismo completo, nel senso ovvio, che in questo campo niente altro si può dare se non le pure determinazioni dell'oggetto. Non è la logica a costituire il luogo sistematico la questione se queste, e con esse l'intero realismo, si lascino inquadrare di nuovo in un idealismo inteso in senso più elevato. Essa deve essere logica dell'essere. L'astrazione da ogni soggettività è il suo vantaggio, ma anche il suo limite». N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, cit., p. 68.

⁷⁹ «La pura logica tratta solamente l'oggetto in sé senza chiamare in causa il vero soggetto». *Ibid.*, p. 77.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

conoscenza in quanto tale. L'indifferenza circa l'identità dei principi nei confronti di idealismo e realismo della teoria della conoscenza ha un'altro significato rispetto a quella di logica e psicologia: «Le ultime due sono indifferenti, perchè in esse, in generale, non si trova alcuna relazione di soggetto ed oggetto. Invece la teoria della conoscenza è indifferente, perchè essa rende possibile qualcosa in più di una relazione di soggetto ed oggetto. Se le prime due stanno all'esterno e, nello stesso tempo, al di qua della questione circa il soggetto e l'oggetto, questa sta al di sopra e al di là di quella relazione. Quelle non sono capaci di alcun punto di vista filosofico determinato, questa può assumerli tutti»⁸². All'essere "al di qua" di logica e psicologia in rapporto alla questione gnoseologica, un essere "al di qua" che dice della loro insufficienza di fronte al problema della conoscenza, fa da contrappeso "l'essere al di sopra" e l'ulteriorità della relazione gnoseologica. Quando Hartmann sostiene, quasi enigmaticamente, che la relazione gnoseologica rende possibile qualcosa in più della relazione soggetto-oggetto, intende dire, almeno a nostro modo di vedere, che il problema gnoseologico si gioca nel problema della trascendenza dell'irrazionale ontologico, e che dunque, la gnoseologia apre inevitabilmente le porte ad *un'*ontologia. La questione della conoscenza è una questione ontologica. Se logica e psicologia restano nella dimensione immanente delle loro oggettualità, la teoria della conoscenza ha per oggetto, non solo il rapporto soggetto-oggetto, ma anche ciò che fonda la possibilità di questo rapporto e che, in quanto elemento costitutivo della relazione gnoseologica, ne costituisce l'irrisolvibile nodo aporetico: il reale, l'essere.

Systembildung und Idealismus allora, alla luce del modo in cui abbiamo cercato di leggerlo, risulta essere uno scritto che di nuovo palesa l'insofferenza teoretica di

⁸² *Ibid.*, p. 77. Nella discussione di questo saggio non siamo entrati nel merito dello spostamento dinamico delle categorie in relazione ai differenti ambiti della filosofia (logica, psicologia, etica ed estetica) che pur Hartmann tratta, perchè era nostro interesse mettere in rilievo, ancora una volta, la deviazione che Hartmann compie nella direzione dell'ontologia, partendo proprio dalla tematica gnoseologica.

Hartmann nei confronti della posizione logico-gnoseologica neokantiana⁸³ e apre il problema della conoscenza all'indagine ontologica⁸⁴.

⁸³ Nel rapporto epistolare tra Cohen e Natorp solo nel 1916 emergono alcuni scambi tra i due filosofi che accennano alle diverse posizioni prese da Hartmann nei confronti della loro scuola. Così scrive Cohen a Natorp in una lettera del 10.06. 1917: «Und auch abgesehen von diesem Zweifel kann ich Ihnen meine Verwunderung darüber nicht unterdrücken, dass Sie nicht unbedingt für Hartmann eintreten zu können glauben. Sein Plato Buch ist doch eine wirkliche Leistung & seine spätere Aufsätze, wenngleich sie uns nicht behagen, zeigen doch den philosophischen Grübler, der Gährung braucht». *Briefe*, in *Cohen und Natorp*, cit., p. 479.

⁸⁴ Quanto Hartmann intendesse questo scritto come un colpo inferto alla scuola di Marburgo lo si può evincere da una lettera dello stesso Hartmann ad Heimsoeth dell'8 marzo 1912. Scrive Hartmann all'amico: «Per il momento la preoccupazione è alle mie spalle. Il saggio è scritto e consegnato. Perfino già da un certo periodo. La consegna è coincisa con la fine del semestre. Voi avete ragione anche riguardo alle vostre congetture su come io giudichi quello scritto. Non potete presagire, quanto mi risulta spiacevole, questo figlio dello stupro. Si chiama "Systembildung und Idealismus". Nessun uomo riuscirà a scorgere ciò che io volevo da questo scritto. E' troppo breve. I colpi principali non poterono essere espressi - anche per motivazioni personali. E mi spiace ancora di più per la mutilazione del mio prezioso pensiero che per la malvagità del componimento. Come si può castrare un pensiero. Non ho ancora sentito il giudizio di Natorp, non può che risultare da caposcuola. Io lo fuggo e mi nascondo davanti a lui come Adamo nel paradiso dopo il fatto: l'idealismo scientifico non se la cava con me». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., pp. 94-95

1.4. I limiti del metodo trascendentale.

Un ulteriore lavoro che rende testimonianza di come il pensiero filosofico di Hartmann si vada formando all'interno delle problematiche logico-gnoseologiche trattate dal neokantismo di Marburgo e di come lo stesso pensiero maturi nella continua discussione di quelle tematiche, è costituito dallo scritto del 1912 dal titolo *Systematische Methode*.

La distinzione da cui Hartmann prende le mosse è quella tracciata tra il concetto di metodo e quello di sistema: «Alla luce di una consapevolezza critica non si dà alcun sistema come punto d'inizio, bensì solo come scopo, come desiderato. Il sistema non è un inizio della conoscenza filosofica, bensì ne costituisce una fine. Questa fine non è mai lì, mai finita, perchè mai terminata è la conoscenza filosofica»⁸⁵. Per quanto invece riguarda il metodo, esso non è il termine della conoscenza filosofica, ma ne costituisce la premessa, indipendentemente dal fatto che si dia consapevolezza o meno del suo utilizzo⁸⁶: in questo senso la conoscenza di un metodo è diversa dal suo essere all'opera e non incide in alcun modo sulla funzionalità del metodo stesso. Quindi: «La presenza e l'azione di un metodo non dipendono dal fatto che sia più o meno presente una coscienza del metodo. Così, per esempio, i metodi deduttivi della logica formale sono presenti in ogni pensiero. Ma non ogni pensiero sa di questa presenza; e quand'anche lo sapesse non diverrebbe per questo in nulla più metodico»⁸⁷. Il metodo precede logicamente il sistema⁸⁸.

Posta così la questione, il senso del lavoro di Hartmann in questo scritto si determina, allora, nel tentativo di costituire “ein System der Methoden”, per accertare in quale misura un sistema di “metodi” possa tendere al sistema ideale della filosofia. È nostra intenzione fare emergere anche in questo scritto, quegli elementi di frattura nei

⁸⁵ N. Hartmann, *Systematische Methode*, in «Logos», III (1912), p. 122.

⁸⁶ «Il metodo manifestamente non costituisce il fine e lo scopo della filosofia, piuttosto un inizio, una premessa». *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁸⁸ Barone scrive correttamente: «In due saggi del 1912 – *Systematische Methode* e *Systembildung und Idealismus* – egli indica la debolezza delle concezioni sistematiche nel trasferimento delle proprie strutture a campi di esperienza diversi da quelli rispetto a cui si sono originariamente costituite. Il pensiero che trasforma il metodo sistematico da istanza di coerenza organica in criterio preliminare di discriminazione diventa inevitabilmente pensiero dogmatico. Il sistema non deve determinare il metodo, poiché questo è proposto dallo stesso oggetto particolare di indagine». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, cit., p. 6.

confronti della filosofia neokantiana che Hartmann stesso mette a tema e che lo spingono dalla problematica gnoseologica a quella ontologica.

Il primo metodo preso in considerazione da Hartmann è il metodo trascendentale, metodo che nel corso del XIX secolo fu molto discusso e dibattuto nel confronto ermeneutico tra il realismo e l'idealismo. Hartmann lo riassume in questo modo: «In questa relazione che condiziona l'oggetto ai principi, che su loro si fonda, noi abbiamo il carattere fondamentale del trascendentale. Trascendentale è proprio un principio, in quanto esso è la condizione di qualcosa di reale. E metodo trascendentale è quel metodo, secondo il quale, prendendo le mosse dall'effettività dell'oggetto, esso rende accessibili le condizioni della sua possibilità»⁸⁹. Poco prima di questo passaggio Hartmann, aveva citato nuovamente Kant ed il principio supremo di tutti i giudizi: ancora una volta la lettura hartmanniana della filosofia kantiana è una lettura che lascia sussistere *das Wirkliche*, che lo pone come necessario, affinché da esso siano isolate le condizioni, i principi della sua possibilità.

Ciò che sembra stupire e contraddire, in qualche modo, la lettura da noi sino ad ora proposta è il merito che Hartmann riconosce a Cohen, quando afferma: «E' l'imperituro merito di Hermann Cohen, quello di avere ridato onore a questo vero senso del trascendentale e di avere fatto fruttare il metodo da lui così chiamato»⁹⁰. In parte, sicuramente, il filosofo tedesco crede alla riabilitazione coheniana del metodo trascendentale, tuttavia i meriti di Cohen cominciano ad essere messi in discussione sin dalla pagina seguente⁹¹. In realtà, il metodo trascendentale non è invenzione di Kant, ma costituisce un eterno ed inevitabile elemento di ogni pensiero filosofico dal momento che ogni tradizione filosofica è naturalmente volta alla ricerca di quei principi che, una

⁸⁹ N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 125

⁹⁰ *Ibid.*, p. 125. E' interessante notare come le posizioni di Hartmann mutino di tono a seconda che si esprimano nello spazio privato delle lettere (cfr. la corrispondenza con Heimsoeth) oppure che si manifestino in scritti ufficiali. Solo per fare un esempio, un esempio che riguarda proprio lo scritto che stiamo esaminando, basti citare quanto Hartmann scrive a Heimsoeth il 3 gennaio del 1912. Difendendo le posizioni di Sesemann nei confronti di Heimsoeth e affermando che Sesemann si volge contro Cohen servendosi semplicemente di alcune posizioni coheniane, egli scrive: «Il suo giudizio su Sesemann mi fa temere un poco per il mio componimento per Cohen. Io penso cioè di dovere osservare le stesse riserve. Se io miro alla dialettica, io non posso che "passare sotto silenzio" i colpi principali, solamente per motivi personali nei confronti di Cohen. Il mio legame con l'ufficialità è ancora in fin dei conti in condizione minoritaria». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 82.

⁹¹ Per ulteriori considerazioni circa lo scritto in questione cfr. anche, F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, cit., pp. 67-93. Sirchia ha indubbiamente il merito di avere fatto emergere alcuni elementi che nei primi scritti hartmanniani segnano già in maniera decisa l'allontanamento del filosofo tedesco dalla scuola neokantiana di Marburgo.

volta posti, rendono conto della conoscenza dell'oggetto. Kant ha esplicitato e messo a tema la riflessione sul metodo trascendentale, tuttavia tale metodo è sempre all'opera ovunque si dia la questione gnoseologica. Questo significa affermare che: «Ogni filosofia, vale a dire, ricerca i principi per le condizioni di un oggetto ancora problematico. L'oggetto – in qualunque cosa esso possa consistere – è, alla luce della sua trattazione filosofica, innanzitutto qualcosa di sconosciuto, qualcosa che è privo di determinazione, una presenza piena di mistero: esso è un problema»⁹². Affinché l'oggetto divenga più che un problema, affinché esso si dia nelle sue determinazioni, è necessario che lo si giustifichi nella sua possibilità esperenziale e ciò è possibile solo se alla base dell'oggetto sono posti i principi. Il referente principale di Hartmann in questo senso, referente, insieme a Kant, di tutta la *Marburger Schule*, è Platone, il quale per primo attribuisce carattere ipotetico ai principi, un carattere che definisce il compito di fondazione dei principi stessi come un compito di anticipazione della conoscenza vera e propria⁹³.

Il passo seguente compiuto da Hartmann, passo determinante per spostare l'intera questione in una prospettiva differente rispetto a quella di Cohen, consiste nella problematizzazione del carattere ipotetico dei principi: si tratta di un passaggio fondamentale perché dall'interrogazione circa il carattere ipotetico dei principi, Hartmann rimanda all'interrogativo sulle condizioni ed i condizionati all'interno del rapporto conoscitivo. Osserva Hartmann: «Su cosa si fonda questo necessario carattere ipotetico? Esso rinvia manifestamente ad una vera ed inevitabile condizionatezza, che aderisce ai principi stessi»⁹⁴; il tentativo di ricollocare il reale come termine imprescindibile della relazione gnoseologica questa volta passa attraverso la considerazione del concetto di ipotesi. L'ipotesi non si costruisce *ex nihilo*: non si tratta di affermare che nell'ipotesi è sempre contenuto un elemento empirico, un elemento condizionante l'idealità ipotetica; Hartmann sostiene, invece, che l'ipotesi è formulata nella misura in cui viene stimolata dalla presenza di una datità, una datità che indipendentemente dalla sua natura, determina la riflessione sulle sue condizioni.

⁹² Nicolai Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 125

⁹³ «Questo porre alla base, di nuovo, ha la sua essenzialità, nel fatto che ai principi non è accordata inizialmente alcuna piena sicurezza, essa è presupposta solo ipoteticamente, essa anticipa prima della sua conoscenza sicura. Ciò indirizzò il primo tentativo di fissare gnoseologicamente questo metodo originario della filosofia al concetto di "Hypothesis". La scoperta di questo necessario ipotetico carattere di ogni formazione dei principi costituisce la colonna portante della filosofia platonica». *Ibid.* p. 126.

⁹⁴ *Ibid.*

Hartmann nel sottolineare la condizionatezza del carattere ipotetico dei principi, nel relazionare la loro connotazione ipotetica ad una datità che quella connotazione giustifica e fonda, riscatta la natura correlativa della relazione oggetto-principi⁹⁵, correlazione che non è certo assente nella scuola neokantiana, ma che in quella si risolve in una idealità immanente al pensiero stesso.

In questo senso è necessario prestare attenzione all'interpretazione hartmanniana del paragrafo kantiano dal titolo *Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici*, nel quale si legge: «le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale, sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza[...]»⁹⁶; non è sufficiente, infatti, a nostro avviso, osservare come fa Sirchia che: «Lo scopo è di dimostrare che il trascendentale in Kant non è costitutivo dell'oggetto, che ha *principi suoi propri*, ma costitutivo, in generale, delle condizioni dell'esperienza, ivi compresa quella dell'“oggetto”»⁹⁷.

Ogni qualvolta Hartmann cita il principio supremo di tutti i giudizi sintetici formulato da Kant, lo cita sempre nella sua duplice completezza: il filosofo tedesco non tralascia mai di dire che le *condizioni* di cui Kant parla sono al tempo stesso (*zugleich*) le condizioni di possibilità dell'esperienza e di possibilità degli oggetti d'esperienza. Non è certo solamente per amor di precisione che Hartmann cita Kant in modo completo, sottolineando la dualità del valore di possibilità delle condizioni, riferendole sia all'esperienza che all'oggetto. Hartmann intende fare emergere nella sua lettura del passo kantiano la comunanza dei principi sia alla sfera soggettiva che alla sfera oggettiva e l'inesattezza di una posizione che ne limiti la validità solo come condizioni di possibilità dell'esperienza⁹⁸. Il filosofo sta preparando il terreno, da una parte alla sua

⁹⁵ «Il metodo trascendentale realizzerebbe, tendenzialmente, l'ideale della conoscenza, ossia la perfetta riconduzione del sapere al fondamento, dell'oggetto al principio, del dato alla spiegazione. Purtroppo esso è stato costantemente frainteso o associato ad un punto di vista ideologico rispetto alla sua *funzionalità oggettuale*. Così, si è spesso tradotto “trascendentale” con “idealistico”, equivocando lo stesso Kant[...]. Perciò il kantismo, inteso nella sua veste gnoseologica, si mantiene fedele al dato, di cui deve rendere conto risalendo ai *principi* che conferiscono ad esso il senso della *oggettività*». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, cit., p. 19.

⁹⁶ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit. p. 327.

⁹⁷ F. Sirchia, *Nicolai Hartmann dal neokantismo all'ontologia*, cit., p. 70.

⁹⁸ È interessante notare come Cohen, cita quasi sempre come specifico problema kantiano solamente il problema della possibilità dell'esperienza e quasi mai faccia riferimento al problema della possibilità dell'oggetto dell'esperienza. Discutendo della *Critica della ragione pura*, Cohen scrive: «La possibilità dell'esperienza divenne il problema fondamentale. Esperienza non è un concetto ovvio. [...] La possibilità dell'esperienza questo è il problema originario kantiano. Il suo preciso contenuto rende impossibile il fatto che questo problema si possa confondere con un altro, e ancor meno che a questo ne possa essere

dottrina della conoscenza intesa come accordo tra l'*Objekt*, l'oggetto rappresentato e l'immagine di questa rappresentazione, dall'altra alla costruzione di un'ontologia intesa come analisi categoriale del reale: in questa prospettiva è del tutto naturale che Hartmann sottolinei intenzionalmente la duplice validità (esperienza – oggetto) delle condizioni kantiane: il tentativo teoretico di Hartmann è quello di portarsi al di fuori della sfera del soggetto, quello di tracciare la via che conduce alla possibilità di determinare i principi di un reale in sé. L'"oggetto" kantiano, dunque, nella lettura hartmanniana, assume i tratti di un oggetto reale ed esterno rispetto al soggetto e la ricerca dei principi diviene, nella teoria gnoseologica di Hartmann, il tentativo di trovare l'accordo dei principi, comuni sia all'oggetto che al soggetto.

Questa nostra lettura pare essere confermata in *Systematische Methode* dalle parole dello stesso Hartmann che scrive: «Esperienza ed oggetto dell'esperienza non sono identici; ogni esperienza è limitata e tende continuamente oltre questa limitatezza, l'oggetto dell'esperienza è per essa un ideale infinito, un compito eterno, una "x", di cui l'importanza maggiore – vale a dire la sua totalità – si trova oltre il corrispondente confine d'esperienza»⁹⁹. Se elemento d'identità comune sia all'essere che al pensiero è rintracciabile nei principi, allora pare possibile attribuire a questi anche un carattere ontologico (*Seinscharakter*)¹⁰⁰.

sostituito un altro. Così la scienza esatta diviene quel fatto a cui è rapportata la sua logica, nella quale fu fondata la sua filosofia. Il fatto della scienza e la relazione alla possibilità dell'esperienza, queste sono le sue costanti espressioni; esse denotano la direzione fondamentale di Kant». H. Cohen, *Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant gehalten am 14. Februar 1904*, Marburg, 1904, p. 12. Il continuo fare riferimento al problema della possibilità dell'esperienza, elidendo il problema della possibilità dell'oggetto, deriva quasi del tutto naturalmente dalla prospettiva filosofica coheniana, secondo la quale l'oggettualità si risolve nella datità del problema scientifico e questo si muove elusivamente all'interno della sfera immanente del pensiero.

⁹⁹ N. Hartmann, *Systematische Methode*, p. 128.

¹⁰⁰ «Per questo motivo i principi devono avere fin da principio un carattere ontologico. L'essere condizione è anch'esso un essere e "a maggior ragione un essere". Se già l'oggetto significa un essere, tanto più deve esserlo la condizione per la quale esso "è". *Ibid.* Questa argomentazione mostra quanto sia costante in Hartmann il continuo confronto con il pensiero aristotelico-scolastico e con la modernità. Il filosofo tedesco giunge alla ontologizzazione dei principi mediante il concetto di quantità d'essere e di perfezione, che richiama quello della *analogia entis* che si trova, ad esempio, in un pensatore come Spinoza, spesso citato da Hartmann, e che richiede una conoscenza non superficiale delle problematiche ontologiche moderne e della seconda scolastica. Questa conoscenza emerge in Hartmann non solo nelle sue opere, ma soprattutto nello scambio epistolare con Heimsoeth. Heimsoeth stesso deve avere esercitato una decisiva influenza su Hartmann in questa direzione. In una lettera da Parigi datata 25 febbraio 1912 scrive Heimsoeth ad Hartmann: «[...]mi è capitato casualmente per le mani un librettino, e che voi dovete assolutamente leggere, io sono convinto che esso vi dirà qualcosa. Almeno per quanto io ho compreso circa la vostra personale tendenza riguardo ad una logica sistematica dell'essere, qui c'è qualcosa di visibilmente famigliare. Aristotele, la scolastica e la logica dell'oggetto, contro il soggettivismo gnoseologico kantiano». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 94. D'altro

Attribuendo peso ontologico ai principi¹⁰¹ Hartmann, se da un lato si pone in contrasto con l'accentuata accezione funzionalistica che ne aveva dato la scuola neokantiana,

canto la predilezione per le tematiche ontologiche si manifesta in Hartmann anche nella sua lettura di Spinoza. «Invece io vorrei affermare che l'idealismo metafisico di Descartes effettivamente trova in Spinoza il suo superamento ontologico». *Ibid.*, p. 100. La lettura hartmanniana che ontologizza i principi ed attribuisce a questi una quantità d'essere maggiore rispetto all'oggetto in virtù del rapporto fondamento-fondato, richiama da vicino l'idea della sostanza spinoziana che in quanto fondamento gode di una infinità ontologica assoluta rispetto ai modi, infiniti e finiti che in essa si fondano. Per quanto concerne i rapporti tra Spinoza e l'ontologia con particolari riferimenti alla seconda scolastica cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, voll. 2, La Nuova Italia, Firenze, 1960, 1969. E' inoltre probabile che Hartmann si sia avvicinato ad un recupero dell'ontologia della seconda scolastica grazia anche all'influenza della lettura di Hans Pichler, il quale nel testo del 1910, *Ueber Christian Wolffs Ontologie*, riprese l'ontologia wolfiana e: «[...] ne sviluppò i motivi antipsicologistici nel senso di una restaurazione della problematica dell'essere, ed indicò nel pensiero wolfiano non solo una fonte storica di tale problematica, bensì anche un modello teoretico ancora fondamentale e degno di essere contrapposto al generale orientamento della filosofia postkantiana a proposito del rapporto tra le strutture dell'essere e quelle del soggetto conoscente. E' la tendenza a ritornare "al di là" dell'idealismo e del criticismo, attraverso la loro confutazione, è pure una tendenza caratteristica del pensiero hartmanniano». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, cit., p. 49, n. 1. Per il rapporto tra Hartmann e la seconda scolastica, cfr., inoltre, *ivi*, pp. 25-26. Nell'epistolario tra Hartmann e Heimsoeth, Pichler è spesso citato.

¹⁰¹ Guidetti sostiene in proposito: «La primarietà dell'ontologia s'impone invece in Hartmann per via dell'accentuazione del carattere oggettivo dell'*eidos* platonico, inteso come *principio* e non già come concetto». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, p. 22. Quanto affermato da Guidetti è senza dubbio condivisibile; tuttavia già prima del 1912 Hartmann aveva compreso il ruolo fondamentale che l'ontologia avrebbe dovuto avere all'interno di un sistema filosofico. In quest'ottica non si deve dimenticare che Hartmann negli anni 1903-1905 studia a Pietroburgo con Nicolai Losskij (1870-1965), il quale aveva studiato con Windelband, Wund e G. E. Müller. Losskij può definirsi un intuizionista ed il suo pensiero si muove in una direzione decisamente antikantiana dal momento che ammette la percezione della cosa in sé, resa possibile dall'idea secondo la quale io e mondo sono una totalità organica. In realtà Losskij ricade in una sorta di misticismo, ammettendo nel soggetto conoscente la facoltà di una percezione «[...]pretertemporale e preterspaziale. Il soggetto, cioè l'io individuale è connesso con tutti gli enti del mondo attraverso quella che Losskij chiama "coordinazione epistemologica" che rende possibile l'intuizione». G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo (988 - 1988)*, Cimisello Balsamo, p. 374. Cfr. su Losskij, inoltre, *ivi*, pp. 373-378. Per il rapporto tra Losskij e Hartmann cfr. inoltre, L. Guidetti, cit., pp. 14-17; A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Milano, 1996, pp. 20-22; per una ampia ricostruzione dell'influenza del pensiero filosofico e della letteratura russa su Hartmann, cfr. W. Harich, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. M. Morgenstern, Würzburg, 2002, § 5, § 6, § 7 e § 8. A proposito dei meriti di Harich, scrive Morgenstern: «W. Harich ha condotto ricerche circa l'osservazione di Hartmann sui suoi maestri russi contenuta nella lettera a Heimsoeth dell'8 agosto 1912. Questa ricerca lo ha condotto all'ipotesi che il tardo realismo di Hartmann fosse già costruito mediante le sue conoscenze del periodo di Pietroburgo dei filosofi russi antikantiani come Michail Iwanowitsch Karinskys (1840-1917) e Nicolai O. Losskij (1870-1965)». M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann*, cit., p. 178-179, n. 6. Nella lettera che Morgenstern cita e che ha portato Harich alla ricostruzione del rapporto tra il pensiero hartmanniano ed alcuni filosofi russi, Hartmann scrive: «Il "puro pensiero" marburghese già da molto tempo si è allontanato abbastanza da me. Dieci anno fa mi è stato inculcato dai miei primi maestri russi che c'è un pensiero "intuitivo" ed uno "discorsivo". La limitazione al pensiero discorsivo io non l'ho mai potuta effettivamente constatare nella forma eleatica; così tanto poco l'ho rinvenuta nel "principio supremo di Kant». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 127. A nostro avviso Hartmann si rifa ai maestri russi, non tanto per una rivalutazione dell'intuizione intellettuale come forma di pensiero, forma di pensiero che Hartmann non approva, quanto piuttosto per riprendere l'idea di una datità, di una realtà di peso ontologico che la stessa gnoseologia di Losskij sottende. Hartmann si muove sul terreno di una critica al pensiero puro e produttivo del neokantismo e probabilmente subisce l'influenza della tradizione russa, in ambito gnoseologico, quando sposta l'asse del filosofare, mediante l'intuizione, sul problema del reale. Tuttavia Hartmann non può accettare gli esiti del

dall'altro lato prepara la strada per una ontologia¹⁰² che vedrà emergere, dall'analisi del reale, le categorie universali ed ontologiche che lo costituiscono.

Così com'è già stato fatto notare per *Systembildung und Idealismus*, anche *Systematische Methode* dà il suo contributo alla svolta che Hartmann sta cercando di definire.

L'esigenza di liberare Kant da elementi idealistici è affermata da Hartmann con il persistente ed irriducibile richiamo del rapporto, pensato ora come accordo, tra principi

“misticismo gnoseologico” di Losskij: Hartmann, infatti, pur facendo della “cosa in sé” kantiana uno dei punti aporetici cardine della sua filosofia, mai giunge ad un'idea della conoscenza secondo la quale si uniscono con-fondendosi, soggetto ed oggetto. La relazione gnoseologica soggetto-oggetto, nella speculazione hartmanniana è sempre tenuta viva come distanza, accordo parziale tra pensiero ed essere e residualità irrazionale, pensata come eccedenza dell'essere sul conoscere. L'in sé in Hartmann è recuperato nella sua funzione metodologica: partendo dalla fattualità della conoscenza e dal suo naturale essere proiettata fuori da se stessa, Hartmann formula l'idea di un sé che nella sua dimensione di ulteriorità non si esaurisce mai concettualmente, nell'atto conoscitivo. Nella filosofia hartmanniana non vi è traccia di un'intuizione intellettuale che colga esaustivamente la cosa in sé. Inoltre il pensiero di Losskij pare a Hartmann carente soprattutto nella sua determinazione ontologica. Nello scambio epistolare con Heimsoeth, solo una volta è nominato espressamente Losskij, in una lettera del 9 aprile 1912 Hartmann afferma: «Effettivamente credo di riconoscere nei fenomenologi e in Lossky puri sostenitori della *ratio cognoscendi*». *Ibid.*, p. 106. Ponendo sulla stesso piano i fenomenologi e Losskij, Hartmann mostra di imputare ad una certa tradizione del pensiero russo gli stessi limiti che rintraccia nella fenomenologia. Se la fenomenologia ha il merito di avere restituito al problema della datità un posto centrale nella meditazione filosofica, tuttavia, in quanto “semplice” descrizione dei fenomeni, non ha in sé le possibilità per assurgere a teoria dell'oggetto, e per fondare quindi una teoria dell'analisi categoriale. Allo stesso modo Losskij identificando nell'intuizione il soggetto e l'oggetto, smarrisce da una parte la relazione e la distinzione tra essere e pensiero, dall'altra non apre la speculazione alla problematica ontologica in quanto tale. Tuttavia, secondo il parere di Gurvitch, che a Losskij dedica molteplici scritti, il filosofo russo «ha anticipato tutta la filosofia teorica di Nicolai Hartmann». G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, p.152, n. Non affronteremo qui il rapporto tra Hartmann e la fenomenologia dal momento che a questo rapporto Hartmann dedica ampio spazio nei *Grundzüge*. E' allora nella parte dedicata alla trattazione di questi che svilupperemo ed argomenteremo le critiche hartmanniane alla fenomenologia.

¹⁰² E' stato già messo in evidenza il ruolo importante che svolgono gli scritti di Pichler nell'allontanamento che Hartmann compie nei confronti della scuola di Marburgo. E' opportuno riportare le parole che Hartmann dedica a Pichler in *La fondazione dell'ontologia*; scrive il pensatore tedesco: «Una posizione particolare spetta invece a Hans Pichler. Egli conquistò una posizione preminente con il suo piccolo ma importante libro *Sulla conoscibilità degli oggetti* (1909), uno scritto che malgrado il suo titolo è impostato più ontologicamente che gnoseologicamente, e che, appunto per ciò, è stato troppo poco valutato. Certo anche Pichler è ben lontano dal dare un'esecuzione perfetta; ma ha però l'alto merito di essere stato il solo a cogliere il problema dell'essere; e infatti il suo espresso riferimento alla dottrina della *ratio sufficiens* e il suo scritto posteriore sulla *Ontologia di Cristiano Wolf* (1910) rivelano il suo orientamento verso la fonte storica che serve come norma. Fu l'esempio di Pichler che a suo tempo mi confermò nella convinzione di avere imboccato la strada giusta». Nicolai Hartmann *Zur Grundlegung der Ontologie*, vierte Auflage, Berlin, 1965, p. VIII. Per la traduzione italiana utilizzata qui e in tutto il presente lavoro cfr. ID., *La Fondazione dell'Ontologia* a cura di F. Barone, Milano, 1963, p. 71. Pichler servì, inoltre ad Hartmann, per entrare in contatto con il lavoro di Alexius Meinong. In una lettera ad Hartmann del 06. 03. 1915, scrive Meinong: «Intanto lei ha già appreso dal collega Pichler quale particolare motivo ho di mostrare un particolare e vivo interesse, al Suo lavoro, nel momento in cui sono in procinto di concludere una grossa pubblicazione, “Sulla possibilità e la probabilità». R. Kindinger (a cura di), *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, Graz, 1965, p. 209.

ed oggetto¹⁰³; di nuovo Hartmann si pone in esplicito dissenso con Cohen, scrivendo: «come dice Kant: le categorie devono essere applicate “all’intuizione”. In ciò si trova il criterio della loro correttezza[...]» e poco oltre: «Le categorie hanno valore soltanto “per” un uso empirico. L’ipotesi perde di significato se privata del suo accorso con le cose (*Dingen*)»¹⁰⁴. Se le categorie hanno valore solo nel loro utilizzo empirico, vale a dire se le categorie non possono prescindere dalla loro applicazione all’intuizione, è evidente che il materiale dell’intuizione precede, almeno logicamente, l’applicazione delle funzioni categoriali: in questo modo Hartmann rifiuta la posizione coheniana nel suo più esplicito dettato di “Wir fangen mit dem Denken an”, e la rifiuta non solo nel rigetto dell’impostazione immanente, idealistica e produttiva del pensiero, ma anche nel ritenere la relazione, la correlazione tra principio ed oggetto, come distanza e differenza. Il filosofo tedesco sostiene che «Principio ed oggetto costituiscono con ciò una inevitabile dualità. Essi non possono mai venire a coincidere in uno solo, poiché l’intero loro senso sta nella loro relazione reciproca. La relazione, tuttavia, presuppone distanza. Essa è possibile solo tra il diverso e nello stesso tempo in un tendere l’un verso l’altro»¹⁰⁵; nella comunanza dei principi, il soggetto e l’oggetto si pongono in una relazione che si determina sul piano della differenza e dell’esteriorità.

Hartmann colloca soggetto ed oggetto in un rapporto che si esprime nella formulazione di una distanza teoretica esteriore, un distanza che, però, non costituisce un *ursprünglichen Dualismus* per due ordini di motivi: da una parte, «le idee sono piuttosto solo “nelle cose”, i principi sono principi dell’oggetto e solo “per” l’oggetto; esse sono le sue leggi, le sue forme dell’essere»¹⁰⁶, dall’altra «in questa dualità di principio e oggetto, in secondo luogo, entrambi non sono indipendenti, ma sono solamente in rapporto l’uno all’altro»¹⁰⁷. Hartmann riconduce la relazione principio-oggetto ad un irriducibile rapporto: la natura della relazione, infatti, consente di pensare relazionante e relato in un rapporto che, pur lasciando sussistere un’intersezione comune, non riduce la distanza relazionata all’identità.

¹⁰³ «L’ipotesi deve “accordarsi” con l’oggetto, vale a dire, essa deve adempiere al compito per il quale è stata pensata, fondare l’oggetto, essere il suo fondamento». Nicolai Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 126.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 127

¹⁰⁷ *Ibid.*

Il metodo trascendentale si muove, a parere di Hartmann, proprio tra i poli di questo rapporto: esso ha bisogno dell'oggetto dato per potere risalire ai principi che lo fondano¹⁰⁸.

Il metodo kantiano, allora, nell'interpretazione hartmanniana, acquista un significato retroattivo, nella misura in cui il dato si pone come la fonte dalla quale risalire ai principi: questo risalire è pensato da Hartmann, da un punto di vista gnoseologico, come un *Rückschluß*. Sicuramente l'intento del pensatore tedesco è quello di preporre alla *ratio cognoscendi* l'importanza fondante della *ratio essendi*¹⁰⁹, ma non solo: Hartmann spostando intenzionalmente l'accento sull'ineludibilità della datità dell'oggetto e sulla decisiva e necessaria importanza di questa datità per il metodo trascendentale, esplicita di nuovo l'aporeticità dell'oggetto in quanto dato, mettendo in evidenza lo stallo del metodo trascendentale nei suoi sviluppi neokantiani di fronte a questo problema.

¹⁰⁸ Per un approfondimento del significato del trascendentale in Kant, cfr. N. Knoepffler, *Der Begriff "transzendental" bei Immanuel Kant. Eine Untersuchung zur "Kritik der reinen Vernunft"*, München, 2001.

¹⁰⁹ «Secondo Hartmann, il senso autentico del trascendentale kantiano è *regressivo*; esso si fonda su *Rückschlüsse* dall'oggetto ai suoi principi, il che rende la *ratio cognoscendi* dipendente dalla *ratio essendi* [...]». L. Guidetti, cit., p. 19.

1.5. Il metodo descrittivo.

Proprio dalla problematicizzazione della datità e dall'insufficienza che il metodo trascendentale mostra nella capacità di risolverla, Hartmann pone, accanto a quello kantiano, altri due metodi, quello descrittivo-fenomenologico e quello dialettico, con lo scopo di rintracciare altre possibili forme di mediazione tra i due poli della relazione principio-oggetto, pensiero ed essere. Scrive Hartmann: «Il metodo trascendentale è un medio, un intermediario, un produttore di continuità tra i due poli della conoscenza. Esso assume sicuramente una posizione centrale nel sistema, abbraccia i suoi più elevati concetti fondamentali come i suoi più determinati casi particolari. Ma che ne è dei due poli stessi?» e poco oltre «La domanda come si giunge ad essi, trova soluzione nel metodo trascendentale solo per i principi, non per l'oggetto. Essa comincia con l'oggetto. Lo dovrebbe dunque presupporre. Ma che significa questo presupporre? L'oggetto è in qualche modo "dato"? O deve essere trovato? O sorge solamente nel metodo?»¹¹⁰.

Il filosofo tedesco prende quindi in esame sistematicamente gli interrogativi posti: la possibilità che l'oggetto si origini con il metodo stesso è da negare in maniera decisa perchè se così fosse, il metodo si troverebbe a dover produrre ciò che, in realtà, costituisce il suo punto di partenza¹¹¹. La negazione di quest'ipotesi non è teoreticamente irrilevante, essa traduce, piuttosto, il mutato punto di vista hartmanniano in relazione al problema dell'oggetto: i verbi utilizzati da Hartmann per definire il rapporto tra il metodo e l'oggetto nell'ipotesi in cui l'oggetto sia dato con il metodo, sono *entstehen* e *hervorbringen*. In entrambi i casi la relazione metodo-oggetto è specificata non tanto con l'idea di una creazione *ex nihilo* dell'oggetto da parte del metodo, quanto piuttosto da un *sorgere*, da un produrre nel senso di un portare (*bringen*) fuori (*hervor*): se si considera che nella prima parte di *Systematische Methode* Hartmann aveva distinto tra l'essere all'opera di un metodo e l'averne conoscenza, la

¹¹⁰ Nicolai Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 131.

¹¹¹ «Per ciò che concerne l'ultima possibilità, essa si nega da sé. Un metodo in sé unitario, non può produrre ciò da cui esso dovrebbe cominciare». *Ibid.*, p. 131.

riflessione sul metodo stesso¹¹², allora si comprende come di nuovo, Hartmann stia riprendendo quella distinzione, una distinzione che gli serve per legittimare la discussione del metodo descrittivo fenomenologico che si fa programmaticamente carico della questione della datità.

Metodo ed oggetto devono mantenere la loro distanza e la loro differenza perchè in questa distanza ed in questa differenza si costituisce la specificità di entrambi: espresso in altri termini, la legittimità del metodo trascendentale è convalidata proprio dalla equivocità di metodo ed oggetto. Ripristinare un'identità tra il generarsi del metodo ed il sorgere dell'oggetto, significa ritornare, per certi versi, alla prospettiva neokantiana dalla quale Hartmann si sta allontanando ormai definitivamente¹¹³: l'assoluta coincidenza di metodo ed oggetto, se, da un lato, può lasciare sussistere l'idea dell'oggetto come compito eterno, dall'altro lato, non è in grado di rendere conto, né di quest'infinità, né della differenza tra il costituirsi di un sapere finito e l'infinità del compito nei confronti del problema e nemmeno della datità del problema stesso. Allora la non identificazione tra metodo ed oggetto del metodo richiama nuovamente, in una prospettiva sempre e soltanto gnoseologica, il rapporto tra il soggetto conoscente e l'idea di un'aporetica spazialità esterna nella quale si esplicita la questione del dato.

Il problema nei confronti della datità dell'oggetto non è tolto nemmeno se l'oggetto è pensato come da sempre dato. Hartmann afferma: «Con la datità le cose non migliorano per nulla. Se l'oggetto fosse dato come tale, i principi dovrebbero essere dati insieme ad esso e non ci sarebbe bisogno di alcun procedimento di inferenza retroattivo. L'oggettualità è determinatezza, ma la determinazione è adempimento dei principi. Dall'altra parte è impossibile anche che l'oggetto non sia "dato". Se l'oggetto non fosse

¹¹² «Al contrario è da dire ciò che segue. Una cosa è utilizzare un metodo, un'altra conoscerlo. Il metodo, lì ove esso è utilizzato, deve essere già presente; il suo utilizzo è il suo funzionare. Ma non è necessario che quella conoscenza, che lo utilizza, e nella quale esso, di conseguenza, funziona, abbia anche una coscienza di questo uso e di questo funzionare – e, quindi del "metodo come tale"». *Ibid.*, p. 122.

¹¹³ «*Wie ist eine kritische Ontologie überhaupt möglich (1925) e/o Zur Grundlegung der Ontologie (1935) di Hartmann e Sein und Zeit (1927) di Heidegger, pur nelle loro reciproche forti differenze, furono tra i primi e più decisivi documenti della rifondazione novecentesca dell'ontologia, che si propose irriducibilmente critica nei riguardi tanto della vecchia tradizione ontologica aristotelico-scolastica, già messa in crisi dalla Critica kantiana, quanto dalla riduzione, operata dal trascendentalismo e dall'idealismo, della filosofia a "disciplina fondazionale". [...] Si trattò di un movimento che interessò particolarmente le culture filosofiche tedesca e italiana. Essa ebbe come referenti polemici, in Germania, il trascendentalismo di Marburgo, e sotto certi aspetti la fenomenologia husserliana[...]».* G. Semerari, *Novecento Filosofico Italiano*, Napoli, 1988, p. 259. Quello che cercheremo di mostrare nel prosieguo della nostra trattazione, è che la svolta verso l'ontologia è preparata da Hartmann tredici anni prima del 1923 e che si determina interamente dentro le problematiche gnoseologiche.

in qualche senso dato, il metodo trascendentale non lo potrebbe nemmeno assumere come punto di partenza e farlo diventare problema»¹¹⁴.

Una prima distinzione che emerge da quanto Hartmann ha finora sostenuto è quella tra *Gegenstand* e *Gegenständlichkeit*, tra l'oggetto e l'oggettualità intesa come determinazione dell'oggetto, come il costituirsi del contenuto determinato dell'oggetto stesso: in questa differenziazione Hartmann intende specificare, a nostro avviso, che il metodo trascendentale non può costituire e determinare il *Gegenstand*, può invece fondare la possibilità della *Gegenständlichkeit*. Per Hartmann la questione che rimane ingiustificata ed insoluta dal punto di vista del metodo trascendentale non è quella dell'oggettualità, ma quella della datità dell'oggetto.

D'altro canto questa aporia è superabile se il problema della datità è semplicemente assunto, senza essere problematicizzato, proprio come fa il metodo trascendentale, il quale: «[...]assume i suoi problemi semplicemente come fatti e per la correttezza di questa fatticità mostra solamente l'incontestabile essere presente dei problemi in determinate sfere del sapere. Ma non si può credere che con ciò la domanda circa la datità stessa abbia già ricevuto risposta» e poche righe oltre continua Hartmann: «[...] il metodo trascendentale è fermo ai risultati delle scienze particolari; questi sono ciò che assume come fatto. Così si chiarisce semplicemente che i suoi problemi contengono già determinatezze. Ma con ciò il problema della datità non è risolto, piuttosto è solamente eluso. Le scienze lavorano già alla loro formazione dei principi»¹¹⁵. Per Hartmann il metodo trascendentale neokantiano non affronta il problema della datità, lo assume piuttosto come fatto aproblematico e su quello lavora. Il neokantismo, d'altro canto, trascurando la questione della datità empirica, evita intenzionalmente e programmaticamente sia ogni ricaduta della gnoseologia e del metodo sul terreno ontologico e metafisico, sia il ripristino dell'idea di un'intuizione empirica che preceda il pensiero. Hartmann, invece, torna alla problematizzazione della datità dell'oggetto ed è in questa prospettiva che indica nella descrizione fenomenologica quel metodo capace di porgere l'oggetto all'analisi dei principi effettuata dal metodo trascendentale.

Il metodo descrittivo, così come viene interpretato da Hartmann in *Systematische Methode*, non è comprensibile soltanto come una semplice ripetizione di qualcosa che si dà al soggetto nella sua presente attualità, esso, piuttosto è capace di una reale ricerca

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

dell'oggetto e interviene direttamente anche in ambito scientifico. «Ci sono alcune scienze della natura che sono solamente o quasi descrittive. [...] La maggior parte degli ambiti della biologia sono di questo tipo. E ci sono altre scienze che si muovono quasi esclusivamente nel regno dei principi, come la meccanica pura, e che hanno messo alle loro spalle la fase dell'osservazione. Questo non significa che l'osservazione non abbia giocato in esse alcun ruolo»¹¹⁶. Secondo Hartmann tutte le scienze hanno la tendenza a diventare puramente deduttive, ma questo non significa che esse debbano perdere il contatto con la ricerca empirica. Se ogni scienza si sforza di tradurre in leggi pure il materiale osservato, i contenuti empirici, bisogna tuttavia affermare che le scienze sorgono tutte dall'osservazione empirica e che il loro percorso verso una formalizzazione deduttiva è un processo verso il quale esse tendono. Appare del tutto evidente che in questo contesto Hartmann sta sostenendo l'ineludibilità del metodo fenomenologico, l'unico metodo capace di descrizione dell'oggetto.

La questione si sposta, a questo punto, sulla struttura logica della descrizione: se il metodo descrittivo si applica a contenuti scientifici, significa che esso, da un lato, opera con contenuti già determinati, dall'altro che procede sin dal suo inizio mediante concettualizzazioni. Il procedere mediante generalizzazioni implica, in parte, un'attività capace di formare concetti e «in ogni formazione di concetto c'è già un momento di formazione dei principi»¹¹⁷: l'interrogativo hartmanniano è generato dalla preoccupazione di tenere separati il metodo trascendentale da quello descrittivo; se anche nel metodo descrittivo sono già all'opera i principi generali, allora esso rischia di identificarsi con il metodo trascendentale che dall'oggetto risale ai principi che lo fondano. Nella prospettiva hartmanniana la rinuncia alla definizione della specificità del metodo descrittivo e del suo determinato compito all'interno del sistema dei metodi, significherebbe abdicare alla questione della datità dell'oggetto, avrebbe il senso della rinuncia al tentativo di raggiungere l'oggetto nel suo essere dato come un "fuori" rispetto al soggetto. La questione della differenza, dell'individuazione e della complementarità di metodo trascendentale e metodo descrittivo è risolta dal filosofo tedesco parallelamente alla premessa iniziale espressa in *Systemtische Methode*: così come vi è differenza tra l'applicazione di un metodo e la consapevolezza di questa applicazione, vale a dire la riflessione sul metodo stesso, allo stesso modo il metodo

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁷ *Ibid.*

descrittivo è «una conoscenza mediante principi, ma non una conoscenza di principi, come il metodo trascendentale, bensì soltanto una conoscenza unilaterale dell'oggetto. Esso non è dunque critico, piuttosto un metodo semplice»¹¹⁸.

Da una parte, allora, il metodo trascendentale, che ha come oggetto i principi a priori che costituiscono la possibilità dell'esperienza dell'oggetto stesso (il principio di causa, solo per fare un esempio), dall'altra il metodo descrittivo, che pur operando con gli stessi principi, non ne ha consapevolezza alcuna¹¹⁹. Il compito del metodo descrittivo è quello di porgere all'attenzione del metodo trascendentale l'oggetto "auf seiner niedersten Stufe": da questo livello d'oggettualità il metodo trascendentale lavora retroattivamente per risalire all'a priori che costituisce il fondamento della possibilità formale ed universale dell'oggetto.

Hartmann, muovendosi in una direzione metodologica, recupera, a nostro avviso, l'estetica trascendentale kantiana, nella sua distinzione logica e sistematica rispetto all'analitica trascendentale e ridefinisce i confini che la scuola di Marburgo aveva cancellato; infatti, affinché vi sia descrizione, l'oggetto deve essere dato e la datità dell'oggetto sottende passività¹²⁰. Tuttavia la descrizione si esplicita come attività proprio nel descrivere, un descrivere che rimette in gioco le categorie di spazio e tempo. Non a caso Hartmann riferendosi al metodo descrittivo afferma: «La descrizione sembra in primo luogo non essere se non un ripresentare ciò che in qualche modo già c'è. Con

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

¹¹⁹ Con l'interpretazione hartmanniana del metodo descrittivo, nella quale si esprime l'idea di una descrizione che avendo a che fare con l'oggetto e, quindi, operando tramite principi è tuttavia assolutamente inconsapevole dell'utilizzo e della natura di questi ultimi, pare concordare Heidegger quando cita *Systematische Methode* nello scritto *Per la determinazione della filosofia*. Heidegger riporta alcune parole del saggio hartmanniano insieme alla posizione di Natorp, elogiato come uno di pochi pensatori capaci di portare critiche profonde alla fenomenologia. Scrive Heidegger: «La descrizione non è qualcosa di immediato, essa ha un rapporto necessario con la conoscenza nomologica. La descrizione è impensabile senza una spiegazione che ne stia alla base. La descrizione come conoscenza dei fatti è già oggettivante, e come tale ha valore solo in quanto è "preparatoria" per la conoscenza nomologica (spiegazione)». M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Napoli, 1987, p. 104.

¹²⁰ Scriva Sirchia: «Nel paragrafo dedicato all'analisi del metodo descrittivo l'orientamento in direzione del "realismo" è ancor più evidente. Cohen aveva sostenuto che il punto di partenza del metodo trascendentale è il "fatto" della scienza ("fatto" che, nel corso dell'analisi trascendentale intorno alle condizioni della sua possibilità, si rivelava come "atto": il fatto dell'*atto originario* del pensiero puro logico-matematico, che attuandosi attua o pone i suoi contenuti "oggettivi": le stelle!). Hartmann al contrario ha implicitamente – ma senza ombra di dubbio – affermato proprio il contrario: punto di partenza del metodo trascendentale è ciò che è in sé e che nel rapporto conoscitivo diviene oggetto per il soggetto». F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, cit., p.79. Si può essere d'accordo con Sirchia, ma è necessario affermare che in *Systematische Methode*, Hartmann non è ancora giungo alla formulazione di una teoria dell'in sé.

ciò è detto troppo poco. E' palese che in essa vi sia un metodo di indagine reale, di ricerca effettiva dell'oggetto. Un tale metodo, per esempio, noi lo abbiamo nella cosiddetta semplice osservazione e nel confronto che precede ogni esatta determinazione dell'oggetto. Ma si palesa anche all'interno del metodo esatto. Anche l'esperimento che assume le sue condizioni di osservazione in maniera autonoma tra i principi, contiene un momento di descrizione. La riuscita dell'esperimento deve essere osservata e fissata concettualmente»¹²¹. Se spazio e tempo, così come Kant li intende, sono traslati da Cohen dall'estetica trascendentale all'analitica trascendentale, tentando un'interpretazione teoretica che va assunta con una certa cautela Hartmann, al contrario, restituisce spazio e tempo alla sensibilità mediante l'azione descrittiva del metodo fenomenologico¹²².

L'osservare ed il paragonare richiedono sia una spazialità ed un'esteriorità, sia una ricettività del soggetto che deve assumere gli elementi da descrivere: d'altro canto l'esperimento sottende uno sviluppo in fasi che non può eludere il problema del tempo. Nella descrizione fenomenologica, assunta come metodo, Hartmann rifonda e riapre la sintesi di passività (ricettività della sensibilità) ed attività (forme pure a priori di spazio e tempo) che Kant aveva assegnato all'estetica trascendentale.

Un'ulteriore specificazione atta a definire con maggior profondità la differenza tra metodo trascendentale e metodo descrittivo, è esposta da Hartmann nel modo seguente: «La datità è qui in generale nient'altro che una espressione sommaria per significare l'assenza della coscienza dei principi. Il non scrutare il *da dove* ed il *perchè* esprime il carattere di datità in ogni coscienza dell'oggetto»¹²³: il filosofo tedesco traccia sin da

¹²¹N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 133

¹²² Hartmann in *Systematische Methode* cita solo di sfuggita Husserl; inoltre Hartmann semplifica, almeno in questo caso, il significato e la complessità della descrizione fenomenologica. Pressoché ignorata da Hartmann è l'idea che il metodo fenomenologico è descrizione essenziale dei vissuti. Scrive Husserl: «Essa porta *descrittivamente* all'espressione pura, in concetti essenziali ed in enunciati essenziali che hanno forma di legge, le essenze direttamente afferrate nell'intuizione essenziale ed i nessi che si fondano puramente nelle essenze. Ogni enunciato di questo genere è a priori nel senso più pregnante del termine» e poco oltre «Dall'altro lato la fenomenologia dischiude le "fonti" dalle quali "scaturiscono" i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura. [...] La fondazione gnoseologica, o meglio, fenomenologica, della logica pura abbraccia ricerche molto difficili, ma anche di estrema importanza. Ricordiamo quanto si era detto nella prima parte di queste ricerche sui compiti di una logica pura: la nostra intenzione è di accertare e di chiarire i concetti e le leggi che conferiscono ad ogni conoscenza significato obbiettivo ed unità teoretica». E. Husserl, *Ricerche Logiche*, cit., vol. I, pp. 268-269. Hartmann non prende in considerazione né la descrizione fenomenologica come espressione delle essenze, né l'aspetto fondativo delle fenomenologia nei confronti della logica pura.

¹²³N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 139.

ora un itinerario gnoseologico che sarà una costante ed avrà un ruolo determinante nello sviluppo del suo pensiero filosofico.

Se precedentemente Hartmann aveva definito il metodo descrittivo come “ingenuo” (*naiv*), ed aveva sostenuto che la descrizione fenomenologica offriva l’oggetto nel suo più basso grado di determinazione formale, ora mostra, da un lato, i limiti della descrizione fenomenologica che, intenzionando l’oggetto, lo risolve in una datità derivata dall’impossibilità di una riflessione sui principi che la determinano, dall’altro lato, tuttavia, Hartmann evidenzia anche come il metodo trascendentale non possa volgersi spontaneamente ad un *quid* dato proprio perchè ha come specifico campo d’indagine i principi a priori. La riflessione sull’a priori che Hartmann ha in mente, non è quella kantiana, ma quella neokantiana: è, infatti, come già messo in luce, con l’interpretazione coheniana di Kant che il problema della datità diviene, secondo Hartmann, aporetico¹²⁴.

Si capisce allora come metodo descrittivo e metodo fenomenologico possano diventare due strumenti fondamentali e complementari. «Entrambi si condizionano e si completano vicendevolmente. Insieme formano già un inizio per il sistema dei metodi»¹²⁵.

Tuttavia è necessario compiere un passo oltre: la relazione tra metodo descrittivo e metodo trascendentale è una relazione che prevede una successione logica dell’applicazione dei due metodi, nel senso che la descrizione precede logicamente il

¹²⁴ Kant scrive: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori». I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 103. Distinguendo con rigore il concetto di trascendentale e l’a priori kantiani, Cohen scrive: «Qui è espresso chiaramente il complementare del concetto di a priori che sta in quello di trascendentale. Se infatti si definisce trascendentale il modo di conoscenza, in quanto essa deve essere possibile a priori, si può allora definire l’a priori solo dicendo che esso viene conosciuto soltanto entro un modo di conoscenza trascendentale» e prosegue: «La conoscenza trascendentale non ha altro oggetto che quello metafisico; ma, secondo il metodo e il modo, è diversa da questo. Essa sola prova l’a priori nella sua possibilità. Per questo ne completa il concetto». H. Cohen, *La teoria kantiana dell’esperienza*, cit., pp. 65-66. Come già ricordato è l’interpretazione di Kant data da Cohen a rendere problematica la questione della datità. Hartmann in *Systematische Methode* inquadra il metodo trascendentale in un’interpretazione della dottrina gnoseologica kantiana che torna a fare i conti con l’oggetto empirico e che in ciò ha il suo *incipit*. In questo scritto vi è la risposta al Cohen della *Logik der reinen Erkenntnis* il quale slega completamente il pensiero, la sua attività, da ogni presupposto sensibile. La questione non doveva apparire diversamente a Natorp che scriveva: «La prima cosa che colpisce nella nuova opera di Cohen in confronto con i lavori precedenti è l’affermazione dell’incondizionatezza della sovranità del pensiero che non è limitata da alcun oggetto dato. Se l’idealismo è in questo modo spinto alla sua piena coerenza, tuttavia sembra che sia completamente abbandonato il terreno kantiano della conoscenza, il terreno dell’idealismo critico». P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, cit., p. 7.

¹²⁵*Systematische Methode.*, cit., p. 140.

metodo trascendentale. Questo equivale ad affermare che la datità precede la riflessione sulle condizioni dell'oggetto dato; sin da *Systematische Methode* Hartmann sembra voler accennare ad una prospettiva teoretica che svilupperà sistematicamente nelle opere di maggior respiro. Il filosofo tedesco, pur non tematizzandola ancora esplicitamente, ha già gettato le basi su cui edificare la differenza tra *intentio recta* ed *intentio obliqua*: il metodo descrittivo è volto costitutivamente e naturalmente all'oggetto dato, mentre quello trascendentale, il momento successivo alla descrizione, ripiegandosi su se stesso, opera una riflessione sui principi: questo ripiegamento gnoseologico è espresso da Hartmann in un procedimento che partendo dall'oggetto dato risale alle condizioni che lo fondano¹²⁶. Il rapporto tra i due momenti, quello descrittivo e quello trascendentale del metodo, acquista, in questo modo, una prospettiva nella quale descrizione e trascendentale occupano un posto preciso a loro assegnato dal naturale costituirsi del processo gnoseologico. Hartmann conferma l'intenzione di ordinare i metodi all'interno di una successione logica, facendo leva sulla distinzione tra "ciò che comprende" (*das Begreifende*) e "ciò che è compreso" (*das Begriffene*) e scrive: «Le condizioni di ogni comprendere non hanno bisogno di rendersi esse stesse nuovamente comprensibili. Esse sono, piuttosto, in senso logico, ciò che comprende. Come potrebbero essere nello stesso tempo anche ciò che è compreso. Questo volgersi della funzione della conoscenza alle sue proprie condizioni deve rimanere eternamente incompiuto. La naturale direzione della conoscenza va verso l'oggetto. La conoscenza che ascende verso i principi può darsi solo in quanto la conoscenza dell'oggetto la esige»¹²⁷. In questo passo è ulteriormente ribadita la distinzione tra la datità dell'oggetto e le condizioni di questa datità: questa distinzione è rimarcata da Hartmann nella duplice

¹²⁶ La distinzione tra *intentio recta* e *intentio obliqua* verrà trattata accuratamente in un secondo momento. Nel 1912 Hartmann ha solo formulato tutte le premesse teoriche per la teorizzazione di questa distinzione, ma non l'ha ancora esplicitata. «La tendenza naturale della conoscenza è diretta verso l'esterno. In Guglielmo d'Ockham questa via della conoscenza si chiama *intentio prima*. Oggi è utilizzato il termine *intentio recta* (Nic. Hartmann). Questa naturale disposizione verso l'oggetto, verso il mondo in generale, è la comune disposizione fondamentale nella vita dell'uomo. Con essa l'uomo si orienta con la sua conoscenza nel mondo che lo circonda, [...] La direzione della conoscenza in una certa misura è stata ripiegata e volta verso il soggetto stesso, per ricercare sotto quali condizioni esso possa conoscere il mondo. Con il termine *reflexio* si è precedentemente inteso il ripiegamento della conoscenza del soggetto conoscente verso se stessa. Questa svolta in opposizione all'*intentio recta* venga chiamata *intentio obliqua*. Essa gioca un ruolo estremamente importante nello sviluppo dei problemi della modernità; inizia con Descartes e raggiunge il suo l'apice con Kant». N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 28-29. Hartmann tratterà approfonditamente il tema dell'*intentio* gnoseologica in uno scritto del 1949 dal titolo *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*.

¹²⁷ N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 146.

accezione di condizioni-contenuto e di direzione naturale del conoscere-conoscenza dei principi. I principi, *das Begreifende*, non possono essere nello stesso tempo (*zugleich*) *das Begriffene*: questo significa che la distanza tra ciò che è conosciuto e le condizioni del suo essere tale mantengono una distanza temporale che definisce nuovamente una differenza, non solo tra oggetto e soggetto, ma anche tra il metodo trascendentale e quello descrittivo.

Se il metodo descrittivo, il metodo immanente alla datità stessa, non pone la datità oggettuale al vaglio del metodo trascendentale, quest'ultimo non è legittimato in alcun modo; il sistema dei metodi che Hartmann sta delineando prevede un'articolazione interna che emerge dalla naturale processualità della questione gnoseologica: il metodo descrittivo precede quello trascendentale nello stesso modo in cui la datità precede la riflessione sui principi.

1. 6. Il Metodo dialettico.

Il problema dell'oggetto e la questione dei principi che a partire da esso è posta, non esauriscono completamente l'idea di un sistema dei metodi: è necessario, infatti, volgere il pensiero, ora, all'ambito dei principi in quanto tali. Se il metodo descrittivo risolve il problema della datità e se il metodo trascendentale si muove continuamente nel rapporto tra l'oggetto e le sue condizioni di possibilità (i principi), appare importante trovare un metodo che si occupi unicamente del regno dei principi stessi.

Principi e categorie vengono utilizzati da Hartmann nello scritto in questione spesso come sinonimi, essi «[...] sono i costituenti. Hanno il primato. La *ratio essendi* ha il peso maggiore della relazione fondamentale sulla *ratio cognoscendi*. La priorità dei principi che ad essa corrisponde è il *prius* assoluto, nei confronti del quale ogni altro *prius* può avere solo il significato di un punto di vista metodologicamente subordinato. Corrispondentemente si è attribuito ai principi il carattere di ciò che è spontaneo ed originario in opposizione a tutto ciò che non è principiale e che è dipendente. *Principium* (*arké*) significa propriamente “Origine”¹²⁸. Il discorso relativo ai principi sembrerebbe rientrare a pieno titolo nell'idea della logica dell'origine di Cohen: in fondo Hartmann riprende la terminologia coheniana (*Ursprung*) e l'idea di un'attività spontanea dell'originario: tuttavia, nello stesso tempo, attribuisce ai principi un valore costitutivo (*Konstituentien*) che non pare attribuibile solamente ad una dimensione formale del principio stesso. L'eccedenza del peso della *ratio essendi* sulla *ratio cognoscendi* può essere letta come il tentativo hartmanniano di eludere l'agilità produttiva del pensiero teorizzata da Cohen a favore di un'ontologizzazione di ciò che è, nella scala dell'essere, primo. L'identificazione di origine e principio porta in sé anche l'identificazione di *ratio essendi* e *principium*. Hartmann sostanzializza il principio nella sua spontanea originarietà e lo rende di pertinenza dell'ontologia. Il problema del principio e della sua primarietà richiama immediatamente quello del fondamento e della sua natura costitutiva: con l'ontologizzazione dei principi, Hartmann rifiuta definitivamente ogni prospettiva idealistica e monistica. Affermando che «ciò

¹²⁸ *Ibid.*, p. 141.

che, quindi, è ultimo e scopo per il percorso della conoscenza, deve essere necessariamente il primo e l'incondizionato nella relazione logica fondamentale»¹²⁹, viene di nuovo sostenuto che oggetto e conoscenza sono in stretta relazione, ma non si identificano e viene parallelamente avanzata l'idea secondo la quale se i principi costituiscono il *prius* ontologico e fondativo, allora anch'essi si fanno oggetto di conoscenza, più precisamente, oggetto ultimo di conoscenza. Se ontologicamente si procede dal fondamento a ciò che è fondato, gnoseologicamente l'itinerario risulta invertito: la conoscenza procede dal condizionato alla condizione, dal conosciuto alla sua possibilità, ai suoi principi.

La tematizzazione di una sfera dei principi e lo sforzo di formulare un metodo che inerisca specificamente a quella sfera porta Hartmann a spostare l'attenzione al contenuto e al numero dei principi stessi. La pluralità e la specificità dei principi è condizione necessaria per fare fronte alla pluralità ed alla specificità dei problemi¹³⁰ e come i problemi si costituiscono e si risolvono in una trama di relazioni che interagiscono, allo stesso modo i principi non conducono una vita isolata e separata, ma partecipano ad una rete di relazioni reciproche in cui vengono definendosi vicendevolmente¹³¹. Questa reciproca definizione relazionale condiziona il contenuto del concetto che tende all'espressione di quei rapporti.

Da questa concezione hartmanniana dei principi discendono due conseguenze teoriche di rilievo: la prima concerne la dinamicità dei principi, la seconda ha come oggetto l'espressione delle categorie mediante concetti.

Per ciò che concerne il primo punto, Hartmann esplicita una visione in cui gli a priori sono resi mobili e funzionali e afferma: «È facile notare come essi non possano essere caratterizzati staticamente, dal momento che sono qualcosa che funziona, qualcosa di dinamico. Il vero a priori nelle categorie deve essere necessariamente un fondamentale momento dinamico, un qualcosa che nel suo attraversare i casi da esso compresi, non produce tanto l'uniformità quanto la molteplicità.»¹³². La dinamicizzazione dell' a priori è operazione necessaria al pensiero hartmanniano per ammettere l'esistenza di

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ «Non si tratta di un singolo principio, bensì di molti; come ogni particolare problema richiede il suo principio specifico o la sua serie di principi». *Ibid.*

¹³¹ «Tali diversi principi non possono stare isolati, ognuno per sé, tanto poco quanto i problemi a cui essi corrispondono possono condurre un'esistenza isolata. Essi devono piuttosto intrattenere relazioni l'un con l'altro, devono fare relazioni». *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 146.

un' indefinita pluralità di a priori. Proprio la dinamicità sembra costituire e sostituire il carattere di necessità ed universalità dell'a priori kantiano; l'intenzione di Hartmann di mettere in movimento l'a priori non stupisce affatto se si prendono in considerazione i successivi sviluppi ontologici della sua filosofia: l'ontologia critica avrà come oggetto l'analisi delle categorie del reale. La ricerca delle categorie è operazione fondamentale che giustifica e spiega, nella teoria hartmanniana della stratificazione dell'essere, i legami e la singolarità che, da un parte, tengono insieme gli strati dell'essere, dall'altra rendono conto del *novum* categoriale di ogni strato¹³³. In *Systematische Methode*, Hartmann, insieme alla rivalutazione della datità sensibile, getta le fondamenta sulle quali costruire in seguito la sua teoria del categoriale e, rendendo dinamico il momento dell'a priori, ammette la possibilità della *Verschiebung* delle categorie che, radicate nell'essere, possono penetrare i diversi ambiti del reale. In una prospettiva come quella kantiana, che limitava ed esauriva le categorie numericamente¹³⁴ e che faceva leva sul loro valore formale, sul quale veniva fondata anche la loro valenza universale e necessaria, non era pensabile una dinamicizzazione dell'a priori, pena la perdita del carattere formale, universale e necessario del categoriale. Chiaramente lo scopo di Kant non è la fondazione di una ontologia, ma quello di definire le condizioni a priori e soggettive di possibilità dell'esperienza, dove la soggettività dei principi va intesa nel modo in cui la esprime Cassirer in riferimento alle forme pure a priori della sensibilità, spazio e tempo; «Essi sono “soggettivi”, poiché non rappresentano oggetti di cui la nostra conoscenza debba impadronirsi dall'esterno, ma principi e mezzi di cui ci

¹³³ A questo tema Hartmann dedicherà il volume *Der Aufbau der realen Welt*, pubblicato nel 1940.

¹³⁴ «È lo stesso intelletto, dunque, e per mezzo delle stesse operazioni con le quali – mediante l'unità analitica – esso aveva attuato nei concetti la forma logica di un giudizio, che porta pure – mediante l'unità sintetica del molteplice in generale – un contenuto trascendentale delle sue rappresentazioni. Ed è per questo che tali rappresentazioni si chiamano concetti puri dell'intelletto, quelli che si riferiscono a priori agli oggetti: una cosa questa che la logica generale non può fare. In questo modo sorgono tanti concetti puri dell'intelletto – riferentisi a priori agli oggetti dell'intuizione – esattamente quante erano le funzioni logiche in tutti i giudizi possibili, così come si davano nella tavola precedente; queste funzioni, infatti, esauriscono completamente l'intelletto e ne misurano l'intera capacità». I. Kant., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 205-207. Nei *Prolegomeni* scrive Kant: «La terza tavola dei principi ricavata dalla natura stessa dell'intelletto secondo il metodo critico mostra in sé una perfezione per cui si leva di gran lunga sopra ogni altra tavola che mai sia stata o potrà in avvenire essere tentata – anche se inutilmente – partendo dogmaticamente dalle cose stesse. In essa tutti i principi sintetici a priori sono stati svolti completamente e secondo un unico principio, cioè la facoltà di giudicare in generale, la quale costituisce il momento essenziale dell'esperienza per quanto concerne l'intelletto, cosicché si può essere certi che essa li contiene tutti (una soddisfazione che il metodo dogmatico non può mai procurare)». I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di Mario Ruggentini, tr. it. e apparati di G. L. Paltrinieri, Milano, 1997, p. 94.

serviamo nel processo dell'esperienza»¹³⁵. La svolta filosofica di Hartmann si compie anche nella teorizzazione del carattere dinamico dell'a priori dal momento che il suo progetto filosofico consiste nel sottrarre alla sfera della soggettività le categorie e nel ridefinirle come fondamenti ontologici reali della struttura dell'essere. In questa prospettiva è posto anche il problema del contenuto delle categorie, che nell'analisi categoriale viene oggettivato come nodo aporetico da sottoporre all'analisi¹³⁶ ontologica. In *Systemtische Methode* quanto detto non è ancora esplicitato, ma i presupposti sono già tutti presenti.

Un ulteriore passo verso l'autonomia e la definizione del suo filosofare, Hartmann lo compie nel definire la relazione tra la inesauribile dinamicità categoriale e la fissità del concetto che quella deve, in qualche modo, contenere ed esprimere. Egli afferma: «Il concetto è e rimane solamente un'abbreviazione di ciò che dovrebbe comprendere. Ciò va inteso nel senso che il concetto di una categoria, una volta che questa sia stata ritrovata trascendentalmente in nessun caso è fissato, bensì ha la sua "storia" nello sviluppo della conoscenza filosofica. Esso non può ottenere quiete se non prima di essere coinciso con la funzione conoscitiva che rappresenta. Ma a questa coincidenza non si perviene mai. Lo "slittamento" storico di un concetto delle categorie è nel migliore dei casi un segno del suo approssimarsi alla categoria funzionante. Ogni immobilizzazione del concetto delle categorie, per quanto inevitabile possa essere, implica sempre qualcosa di fondamentalmente falso. Il concetto è qui sempre soltanto un tentativo di rendere concettualizzabile ciò che è in sé e non si lascia concettualizzare, di rendere razionale l'irrazionale»¹³⁷. L'eccedenza ontologica di concetto e categorie si rivela essere la stessa eccedenza strutturale che si dà tra razionale ed irrazionale: ancora una volta emerge il tema dell'irrazionale, ma in un contesto che si determina nella polarità di ciò che, per sua natura, deve determinarsi in qualcosa di fisso e stabile (il concetto) e ciò che, invece, per la sua inesauribile dinamicità, non si lascia risolvere in quella fissità, la categoria.

¹³⁵ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. Il da Bacone a Kant*, tr. it. di G. Colli, Torino, 1978, tomo III, pp. 762-763.

¹³⁶ Diversa è la prospettiva trascendentale, sintetizzata da Cassirer con queste parole: «Il tentativo di rappresentare la totalità della conoscenza in un'unità sistematica termina negli ultimi *concetti di forma*, che portano ad espressione innanzitutto le possibili modalità di relazione tra i contenuti». E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., p. 14.

¹³⁷ N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 146.

Si presenta quindi la necessità di pensare un metodo che consenta di cogliere il concetto nella sua dimensione dinamica e relazionale, mai definitivamente conclusa, perchè proprio nell'impossibilità di una specificazione concettuale fissata una volta per tutte, si apre la possibilità di un indefinito progresso del sapere filosofico, di un inarrestabile e continuato avvicinamento dei concetti alle categorie ultime. Questo metodo è indicato da Hartmann nel metodo dialettico inteso come quello che nella trama delle relazioni orizzontali definisce, mediante i rapporti reciproci, i singoli concetti. Il concetto in una relazione dialettica «[...] non è definito attraverso se stesso, bensì mediante la sua posizione rispetto ad altri concetti. Non è un "essere per sé" e nemmeno un "essere per altro". Piuttosto insieme ad altri concetti forma un sistema dell'"essere l'un per l'altro". Sebbene la conoscenza finita non afferra mai questa relazione funzionale nella sua totalità, tuttavia tende, nella consapevolezza della sua limitatezza, ad essa. E quella definizione della categoria che emerge in una tale tendenza all'universalità della relazione, sebbene sia dal punto di vista del contenuto insufficiente, è, secondo il modo, ad essa omogenea. Essa stessa è dinamica, una definizione funzionale, un concetto funzionale e, perciò, almeno nel principio, adeguata alla funzione categoriale. Il concetto come veicolo del metodo dialettico fa un passo decisivo in più per avvicinarsi al carattere puro dei principi dell' a priori rispetto alla statica formazione del concetto della deduzione»¹³⁸. La totalità del sistema delle relazioni che definisce la singola categoria non è concettualizzabile dalla limitata conoscenza dell'uomo: in altri termini la totalità delle relazioni costituisce l'irrazionale che solo parzialmente si lascia razionalizzare nei contenuti gnoseologici del soggetto. Tuttavia proprio la tendenza dinamica del concetto alla totalità, fa in modo che lo sforzo di cogliere l'universalità dei rapporti non sia mai esauribile. Se il metodo trascendentale, partendo dall'oggetto, deriva i principi che ne costituiscono formalmente la possibilità e procede in una verticalità che risale dalla datità alle sue condizioni di possibilità, il metodo dialettico costituisce la trama orizzontale delle relazioni capace di definire nel loro rapporto di reciprocità i contenuti delle categorie stesse. Come già accennato in precedenza, la dinamicizzazione delle categorie richiama inevitabilmente il problema del loro contenuto, un problema che non può essere affrontato dal metodo trascendentale il cui campo d'indagine è costituito dalla continua

¹³⁸ *Ibid.*, p. 147.

oscillazione tra il dato e le categorie¹³⁹ e dal risalire all'a priori categoriale intendendolo nella sua pura dimensione formale.

Hartmann intende andare oltre e fondare una sfera dell'idealità capace di definire i propri contenuti in un sistema di rapporti dinamici che potrebbe costituire il sistema di una ragione ideale; in questo senso la dialettica è «l'ideale di un metodo razionale della ragione ideale»¹⁴⁰. La relazione tra il metodo trascendentale e quello dialettico è pensata da Hartmann all'interno della polarità concettuale continuità-discrezione: dal punto di vista trascendentale prevale la discrezione perchè la connessione tra la datità ed il principio è pensata in una verticalità in cui uno è il termine condizionante e l'altro il termine condizionato; nello spazio dialettico, nella rete dei rapporti orizzontali, continuità e discrezione sono invece dati insieme, essi stanno in congiunzione. Nelle relazioni dialettiche le categorie sono al tempo stesso condizioni e condizionati perchè si definiscono e si specificano in un costante e dinamico riferirsi le une alle altre.

Risulta allora facile anche comprendere perchè Hartmann sostiene che: «Il sistema delle categorie è dunque il logico prius rispetto alla singola categoria. Il sistema non è definibile come somma delle categorie; esso è più che una somma è l'unità e l'insieme delle loro relazioni»¹⁴¹. L'idea di una somma prevede la posizione in successione, quindi non contemporanea, di termini da sommare. In questo modo ne risulta una gerarchia categoriale secondo la quale i principi posti prima definiscono i successivi; l'idea di Hartmann è quella di pensare un sistema di relazioni che preceda, almeno logicamente, la definizione delle singole categorie. Nell'orizzontalità e nell'estensione dinamica di questi rapporti non si dà, come in una deduzione, un elemento precedente dal quale dedurre il successivo.

Il principale modello storico che Hartmann ha in mente e che cita a sostegno del metodo dialettico è Platone, soprattutto il Platone del *Parmenide*¹⁴²: non può tuttavia

¹³⁹ «Il metodo trascendentale non dà alcuna definizione di contenuto. Esso può soltanto definire a partire dalla relazione di reciprocità che esso stesso pone. Di una categoria che esso usa può solo dire una cosa, che la sua essenza concettuale consiste nell'essere condizione di possibilità per questo determinato problema». *Ibid.*, pp. 144-145.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 149

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴² «Gli esempi più istruttivi li può dare il Parmenide di Platone, in cui involontariamente mediante semplici successioni di relazioni concettuali sorge un'intera serie di notevoli e fecondi concetti[...]». *Ibid.*, p. 150. Ricordiamo che nell'ambiente culturale di Marburgo il pensiero platonico, insieme a quello kantiano, veniva studiato approfonditamente. Lo stesso Hartmann nel 1909 dedicherà al pensiero platonico lo scritto *Platos Logik des Seins*. Scrive Barone in proposito: «Lo studio dedicato d Hartmann a Platone si fonda interamente su queste basi teoretiche ed è stato giustamente definito un *hymnus*

essere dimenticato un dialogo come *Il sofista*, citato dallo stesso Hartmann nello scritto qui preso in esame, in cui proprio la teoria della definizione, intesa come il contemporaneo operare dialettico di *synthesis* e *diairesis* è pensata proprio come la risultante delle relazioni tra i generi sommi¹⁴³. Il richiamo a Platone ed al metodo dialettico si inserisce a pieno titolo nella direzione filosofica del neokantismo la quale traduceva le idee platoniche in ipotesi matematiche: l'utilizzo della dialettica prospettato da Hartmann in realtà serve a completare un itinerario metodologico; se il metodo trascendentale giunge ai principi, i quali mantengono tuttavia un valore ipotetico, il metodo dialettico nella trama delle relazioni che costituiscono il principio di ragion sufficiente dei principi stessi, verifica il carattere ipotetico delle categorie e ne rende ragione.

Per concludere, il sistema ideale dei metodi, un sistema capace di dare conto dell'intero problema gnoseologico è costituito dai tre metodi e dal loro relazionarsi: metodo descrittivo, metodo trascendentale e metodo dialettico costituiscono insieme l'intero sistema in cui il polo inferiore, la descrizione, e quello superiore, la dialettica, sono mediati dal metodo trascendentale. In questo sistema, il metodo dialettico pare assurgere alla sfera dell'idealità nella quale, ancora una volta, le relazioni dinamiche tra i principi paiono connotarsi ontologicamente. Hartmann è sulla via dell'ontologia, quell'ontologia per la quale si dà l'essere nella sua dimensione reale ed ideale.

Conclude Hartmann: «[...]la dialettica come metodo di ricerca filosofica non può e non deve essere resa autonoma. Essa si deve appoggiare alla base di un altro metodo che prima di quella ha il vantaggio di una chiarezza e di un'evidenza metodologiche.

demonstrativus sulla filosofia del Cohen. In esso, come nel saggio su Proclo, si insiste sulla necessità della trattazione dell'intero problema teoretico in base al modello matematico e sull'approfondimento della teoria platonica dell'essere mediante la trascrizione di essa dalla chiave metafisica a quella logica». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, cit., p. 5. In proposito cfr. anche F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, cit., pp. 23-38; L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, cit., pp. 9-14.

¹⁴³ Afferma il forestiero nel *Sofista*: «E poi? Dal momento che abbiamo riconosciuto come i generi, quanto al mescolarsi tra loro, siano nella identica condizione; non sarà forse necessario che proceda nei ragionamenti con l'aiuto di una qualche scienza chi voglia rettamente dimostrare quali tra generi e con quali consuonino, e quali non si accordino tra loro; e così pure se ce ne siano di quelli che, insinuandosi tra tutti, li mettano insieme, di guisa che possano commischiarci; e se, viceversa, nelle divisioni ce ne siano taluni che, penetrando in tutti, divengano causa di divisione?» e poche righe oltre: For: «E questa scienza, dunque, Teeteto, come la chiameremo? O che in nome di Zeus, senza avvedercene, fossimo cascati nella scienza degli uomini liberi? E c'è caso che, cercando il sofista, prima di lui abbiamo scoperto il filosofo?», For. «Il distinguere, secondo generi e non ritenere né la stessa forma per una diversa, né una diversa per la stessa, non diremo forse che ciò sia proprio della scienza dialettica?». Platone, *Il Sofista*, in *Platone. Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, 1993, 253/254 e-f, pp. 266.

Tale metodo è a questo riguardo il metodo trascendentale. Per quanto concerne il singolo caso, la dialettica è chiara solo nelle soluzioni, ma non è dimostrabile come particolare metodo logico. Essa esprime il carattere sovraempirico e sovrascientifico della filosofia. Affinché tuttavia questa non ricada all'improvviso ad un livello sottoscientifico, deve costituire la sua base nella relazione vitale con l'esperienza scientifica. E questa è faccenda del metodo trascendentale. E quest'ultimo è sicuro fino a quanto ha di diritto il contatto con il membro inferiore del metodo, la descrizione»¹⁴⁴. Hartmann sostiene, dunque, l'interdipendenza reciproca dei tre metodi: lo scioglimento di questa dipendenza significherebbe o la ricaduta nell'empirismo più banale (assolutizzazione del metodo descrittivo), o la speculazione priva di senso (assolutizzazione della dialettica), o il girare a vuoto di un'immanenza formale del pensiero (autonomia del metodo trascendentale).

Ciò che va rilevato per concludere l'analisi di *Systematische Methode* è il fatto che sia la descrizione sia la dialettica si confrontano di nuovo con il tema dell'irrazionale, con l'irrazionale reale-empirico la prima, con l'irrazionale ideale la seconda. Di nuovo Hartmann non esita a mettere a tema l'eccedenza ontologica della realtà e dell'idealità sul soggetto, di nuovo ad essere problematicizzato non è solo il procedimento gnoseologico immanente al pensiero, ma è assunta anche l'aporia che fa riferimento alla datità come fonte del costituirsi di ogni procedimento gnoseologico.

Nell'analisi di questo scritto del 1912, più che seguire la coerenza interna dell'argomentazione, abbiamo cercato di cogliere quei punti di frattura rispetto alla scuola di Marburgo che Hartmann mette a tema e che diventeranno i tasselli fondamentali nella edificazione positiva della filosofia hartmanniana. Va di nuovo ribadito che la svolta ontologica, che già questi scritti preparano, si determina, come è stato fatto notare, interamente seguendo la via delle problematiche logico-gnoseologiche lasciate aperte, a parere di Hartmann, dal neokantismo marburghese.

¹⁴⁴ N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 163.

CAPITOLO SECONDO

La metafisica della conoscenza, intentio recta e realismo naturale

2.1 La Metafisica del problema.

Nel capitolo precedente sono state messe in evidenza le problematiche gnoseologiche che, tra il 1911 ed il 1913, conducono Hartmann a spostare l'asse della sua riflessione verso la questione ontologica: la meditazione hartmanniana si volge al problema dell'essere, indagando in profondità il rapporto gnoseologico tra il soggetto e l'oggetto, rapporto che individua specificamente la relazione conoscitiva. Hartmann non prende le mosse da una visione dogmatica del reale, a partire dalla quale postulare una dualità originaria soggetto-mondo, piuttosto, come abbiamo cercato di mostrare, approda all'ontologia e alla possibilità di una sua fondazione muovendo dall'analisi del fatto conoscitivo.

La stretta relazione tra gnoseologia e ontologia viene trattata da Hartmann in maniera sistematica ed approfondita nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*¹, ed è con l'analisi di alcuni fondamentali passaggi di quest'opera che tenteremo di mostrare come

¹ «Nel 1921 compaiono i *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* di Hartmann, un'opera suddivisa in 74 capitoli che sorge con la pretesa non solo di una nuova chiarificazione del problema della conoscenza, ma spingendosi oltre, persino di una nuova fondazione universale dell'ontologia. Tali teorie universali sembrano corrispondere, dopo il 1918, ad una generale necessità di orientamento come mostrano il *Tractatus* di Wittgenstein o, alcuni anni più tardi, il *Logischer Aufbau der Welt* di Carnap. Per Hartmann è fondante la tesi secondo la quale la conoscenza non si può compiere, e non si compie da un punto di partenza di Archimede, piuttosto è inserita nell'essere reale, essa, dunque, non rappresenta niente altro che una modificazione dell'essere». N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1998, p. 76. In questo passaggio iniziale del testo di Schneider, i *Grundzüge* sembrerebbero già collocare la teoria della conoscenza all'interno di una teoria ontologica più generale: noi non siamo di questo parere. Se fosse vero quanto sostenuto da Schneider, allora Hartmann avvierebbe la sua filosofia da un concetto di essere e non da un'analisi del fatto conoscitivo, analisi che consentirà in seguito al filosofo tedesco la costituzione di un'ontologia critico-analitica, evitandogli la ricaduta in un'indagine sull'essere di tipo prekantiano.

l'ontologia hartmanniana costituisca uno dei tentativi più originali e, a nostro avviso, più convincenti, per la possibilità di un recupero della questione dell'essere dopo Kant².

La prima osservazione dalla quale prendere le mosse consiste in un dato storico significativo, di non poca importanza per i fini della nostra ricerca: Hartmann scrive i *Grundzüge* nel 1921 e solo tra il 1935 ed il 1950 compone le quattro opere che costituiscono la sua ontologia: *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940) e la *Philosophie der Natur* (1950)³. La linea storico-genetica degli scritti hartmanniani si traduce in dato teoretico di rilievo perchè mostra come il percorso del pensiero di Hartmann si concentri, nel suo inizio, sulla problematica gnoseologica e non su quella ontologica: i *Grundzüge* seguono un percorso nel quale, quasi del tutto naturalmente, l'interrogativo dal problema della conoscenza trascorre irrimediabilmente all'ambito ontologico. Proprio l'emergere del problema ontologico da quello gnoseologico segna una differenza significativa tra le ontologie prekantiane e quella di Hartmann: dopo la *Critica della ragione pura* di Kant, almeno dopo la lettura data dalla scuola di Marburgo, diviene impensabile un'ontologia che ponga il problema dell'essere e lo studio delle sue proprietà indipendentemente dalla questione gnoseologica⁴. In questo senso Hartmann non fa eccezione: egli apre la via alla problematica ontologica, scardinando analiticamente il rapporto gnoseologico soggetto-oggetto e mostrando come la

² Per un recupero dell'ontologia dopo Kant e per una discussione sul problema della trascendenza con essa relazionata, cfr. F. Weinhandl, *Zum Problem der Realtranszendenz in der modernen Ontologie*, in «Philosophischer Anzeiger» I (1925-1926), pp. 267-298. Sull'importanza del pensiero hartmanniano, scrive Riefstahl: «L'attuale situazione filosofica in Germania è determinata da due indirizzi principali che emergono tra le molteplici scuole e correnti: l'ontologia, di cui il principale esponente è Nicolai Hartmann, e la filosofia dell'esistenza, esposta nell'opera di Jaspers. Entrambe queste correnti si trovano tra loro in un forte contrapposizione». H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, Berlin, 1947, p. 5.

³ In realtà un raccordo fondamentale tra i *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* e la quadrilogia delle opere di ontologia è costituito dal saggio *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* pubblicato nel 1923. In questo articolo Hartmann pone l'accento sulla necessità di un ritorno al problema dell'essere. N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* in *Kleinere Schriften*, Berlin 1958, Bd. III, pp. 268-313.

⁴ Hartmann è consapevole dell'assoluto dominio della gnoseologia in ambito filosofico dopo Kant, infatti scrive: «Dalla critica della ragione pura ci si è abituati a considerare la teoria della conoscenza come fondazione di ogni filosofia. La vecchia ontologia fu scalzata dal suo posto d'onore di philosophia prima; al suo posto subentrò la "Critica" che come teoria autonoma doveva costituire i prolegomeni di ogni futura metafisica. Il XIX secolo è rimasto fedele in generale a questo punto di vista del criticismo[...]». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 3. Per una breve storia dell'ontologia cfr. ora M. Ferraris, *Ontologia*, Napoli, 2003.

fondazione dell'ontologia sia necessaria anche per la chiarificazione della questione gnoseologica stessa⁵.

Scrivendo Hartmann nella prefazione alla *Fondazione dell'ontologia*: «Il piano intero dell'opera costituisce lo sfondo filosofico fondamentale dei lavori sistematici che ho sinora pubblicato – la *Metafisica della conoscenza*, l'*Etica* e il *Problema dell'essere spirituale* – e si è anche annunciato ripetutamente nella loro costruzione»⁶. Se la *Fondazione dell'Ontologia* “costituisce lo sfondo filosofico” della *Metafisica della conoscenza*, allora significa che è quest'ultima a fondarsi ed a giustificarsi nella prima e non l'inverso. Infatti non è nostra intenzione sostenere che la gnoseologia ha il compito di porre le basi dell'ontologia di Hartmann, ma è dall'analisi fenomenologica del fatto conoscitivo che sorge l'inevitabile riferimento al problema dell'essere: in altre parole, l'analisi del problema della conoscenza rinvia in Hartmann a questioni di natura ontologica che richiedono la fondazione di un'ontologia nella quale trova spazio anche il rischiaramento della gnoseologia. In questo senso è opportuno specificare che il realismo critico gnoseologico hartmanniano non è un presupposto della sua teoria della conoscenza, esso ne costituisce invece l'approdo, un approdo che consentirà a Hartmann di lavorare per una fondazione critico-realistica dell'ontologia stessa⁷.

Nell'introduzione ai *Grundzüge*, infatti, Hartmann afferma esplicitamente che intendere la conoscenza come un *Erfassen* e non come un *Erzeugen*, non significa sostituire ad una prospettiva filosofica idealista una prospettiva realista, dal momento che la trattazione del problema gnoseologico «[...]deve rimanere con i suoi primi principi al di qua di ogni predeterminato punto di vista»⁸. Il “fatto gnoseologico” deve mantenersi originariamente neutrale rispetto ad ogni presa di posizione filosoficamente determinante che possa inficiare sin dall'inizio l'analisi del problema della conoscenza

⁵ Scrive Gadamer: «Solo a partire dalla gnoseologia diviene comprensibile la totalità dell'essere, ma solamente in quanto la conoscenza stessa appartiene a quest'essere, dunque all'ambito della questione ontologica.». H. G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, in «Logos» 12 (1923-1924), pp. 340-359, p. 345. È vero che l'analisi del problema gnoseologico conduce Hartmann al problema dell'ontologia, tuttavia se non si sposta con decisione l'accento sui presupposti gnoseologici dell'ontologia hartmanniana, si rischia di annoverare lo sforzo del filosofo tra le ontologie moderne. L'ontologia di Hartmann è, invece, figlia del suo tempo, e si genera dall'idea che le teorie gnoseologiche, soprattutto quelle idealistiche, non rendono conto delle problematiche legate all'essere, sottese alla questione conoscitiva.

⁶ N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 67.

⁷ Morgenstern sostiene, opportunamente, che nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Hartmann fonda il realismo «[...] come presupposto dell'ontologia[...]». M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann*, cit., pp. 19-20.

⁸ N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 3.

in particolare e di ogni problema, in generale; in questa prospettiva muta anche il significato del termine *critica*, che traduce l'utilità negativa e strettamente relazionata ai limiti conoscitivi della ragione attribuita da Kant nella *Critica della ragione pura*⁹, in un'utilità altrettanto negativa, consistente tuttavia nella consapevole sospensione di ogni presa di posizione filosofica di fronte ad un contenuto da analizzare¹⁰.

Questa svolta ermeneutica non è asettica da un punto di vista teoretico: se per Kant si tratta di mantenere l'indagine entro i limiti dell'esperienza, in questo senso la *Critica della ragione pura* è il tribunale della ragione, garante delle legittime aspirazioni conoscitive della ragione stessa che ha il compito di «[...] liquidare tutte le sue infondate presunzioni, non con un atto di forza, ma secondo le sue leggi eterne ed immutabili[...]»¹¹, per Hartmann, invece, la critica è lo strumento che, avendo il compito di frenare una precomprensione filosoficamente determinata di ogni problema, lascia emergere fenomenologicamente il contenuto del problema stesso. Hartmann traduce la definizione della *critica* kantiana da una prospettiva idealistico-trascendentale ad una prospettiva fenomenologico-descrittiva: la preoccupazione metodologica hartmanniana non consiste nel fissare e nell'analizzare le leggi della ragione e le possibilità conoscitive di quest'ultima, quanto piuttosto in un atteggiamento che muove intenzionalmente, nella maniera più libera possibile, verso il contenuto dato che si presenta all'analisi¹².

⁹ «Dando a quest'opera uno sguardo sommario, si crederà di scorgere in essa un'utilità soltanto negativa, che è quella di non arrischiarsi mai con la ragione speculativa al di là del confine dell'esperienza: e questa, in effetti, è la sua prima utilità». I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 45.

¹⁰ «Così "critica" non ha più per noi il significato dell'ancoraggio di ogni contenuto e delle leggi di ogni contenuto nella coscienza – sia anch'essa una "coscienza in generale" – bensì il consapevole retrocedere da ogni punto di vista predeterminato, tanto da soggettivismo e idealismo quanto da ogni ulteriore preconcezione metafisica; una ricerca critica deve scegliere il suo punto di partenza solamente nel contenuto del problema, al di qua di realismo e idealismo [...]». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 7-8. Gadamer correttamente osserva: «E' un pathos negativo che determina la via della ricerca. "Libertà dal punto di vista" non costituisce in sé alcuna pretesa per la negazione di una riflessione storica, o di assoluta temerarietà, piuttosto, per prudenza e critica, ha il significato una determinata restrizione del fine della ricerca». H. G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis*, cit., p. 342. In questo articolo, tuttavia, Gadamer non ritiene convincente la tesi di Hartmann circa l'indeterminazione iniziale dello sguardo all'oggetto: il mantenersi liberi da un'idea di un predeterminato punto di vista, secondo Gadamer, non implica necessariamente che il punto d'avvio dell'analisi scelto nel dato, consenta effettivamente un avvicinamento capace di procedere dal dato alla cosa stessa.

¹¹ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 11

¹² Scrive Boggio: «La filosofia di N. H. presenta fin dall'inizio una caratteristica molto notevole, perchè tenta di impostare sopra una nuova base e discutere con un nuovo metodo i problemi dell'essere e del conoscere. Per raggiungere, in tali questioni, una forma veramente critica, è necessario – secondo lo H. – far astrazione da tutti i presupposti idealistici, realistici, razionalistici, ecc. da cui sogliono muovere le varie filosofie, e sforzarsi invece di afferrare i problemi concreti in tutta la ricchezza del loro contenuto. In altri termini: la condizione essenziale perchè una qualsiasi teoria risulti davvero accettabile, è –

La variazione di senso che Hartmann opera nei confronti del termine “critico/a” rispetto a Kant è ineludibile, se si considera che uno dei perni fondamentali della teoria gnoseologica hartmanniana consiste nel restituire alla conoscenza la sua *intentio recta*, la naturale direzione verso l’oggetto, sottraendola all’artificiosa e innaturale *intentio obliqua* alla quale l’avevano costretta Kant e i neokantiani di Marburgo.

Hartmann non nega che si possa dare una riflessione del conoscere su se stesso, una retroflessione gnoseologica nella quale si determina l’autoanalisi della conoscenza, egli nega soltanto che una simile operazione preceda logicamente la naturale direzione del conoscere verso l’oggetto¹³. Da un punto di vista prettamente fenomenologico, il fatto conoscitivo si presenta sempre come volto ad un oggetto¹⁴. In questo modo Hartmann sposta l’accento non solo sull’oggetto della conoscenza, ma soprattutto sul contenuto, attenuando, almeno nel momento dell’atto intenzionante del conoscere, l’importanza degli aspetti formali del problema, di quegli aspetti che sono di fondamentale importanza nella gnoseologia kantiana.

secondo lo H. – che essa risulti “fenomenologicamente fondata” e cioè tenga conto del fenomeno di cui tratta, nei suoi molteplici aspetti, senza tralasciarne alcuno perchè in contrasto con un altro o, peggio ancora, perchè contrario a un dato punto di vista filosofico. Si tratta, in conclusione, di opporre all’esigenza del sistema “estremamente pericolosa per il pensiero filosofico”, l’esigenza critica del problema. E’ facile riconoscere, in questa forte presa di posizione dello H. in favore di un nuovo metodo della filosofia, l’influenza delle idee propuginate dall’indirizzo fenomenologico di Husserl». S. Boggio, *Osservazioni intorno al realismo di Nicolai Hartmann*, in «Studi Filosofici» 22 (1943), pp. 152-166, p. 152.

¹³ Anche nei *Grundzüge*, come verrà fatto rilevare in seguito, Hartmann richiamerà più volte l’idea della direzione naturale del conoscere. Tuttavia la distinzione terminologica tra *intentio recta* e *intentio obliqua* è espressamente esposta in questi termini solo a partire dalla *Fondazione dell’ontologia*. E’ in una nota di questo testo che Hartmann espone le fonti storiche da cui riprende la distinzione tra *intentio recta* e *intentio obliqua*. «La distinzione qui introdotta tra *intentio recta* e *intentio obliqua* ha il suo prototipo in quella tra *intentio prima* e *secunda* consueta negli scolastici del secolo XIII e attuata in modo chiarissimo da Guglielmo d’Occam. Non coincide però affatto con questa, perchè in Occam non si tratta dell’impostazione e della direzione in cui si guarda, ma di una distinzione nell’*actus intelligendi*, secondo che questo si rivolge ad un oggetto primario o a un oggetto secondario. *Terminus primae intentionis* è quello di una *res*, cioè di un *esse subjectivum* (che nella terminologia dell’epoca significa approssimativamente l’ente in sé); mentre *terminus secundae intentionis* è quello di un *signum*, che è posto dalla *mens* ed esiste solo *in mente* (ne sono esempi convincenti, per i nominalisti, *genus* e *species*). Vi è tuttavia un punto in cui il senso rigoroso dell’antica distinzione è conservato anche nella nuova: pure in questa si tratta, da un lato, di direzione verso un ente autonomo e, dall’altro, di direzione verso un’entità mentale secondaria, sorta solo nella coscienza. Ciò che Occam chiama *signum* non è certo l’atto, ma è tuttavia il suo oggetto interno, prodotto solo da esso (il concetto, la rappresentazione, il prodotto della conoscenza). In questo senso anche la *intentio recta* è una *intentio prima* e la *intentio obliqua* una *intentio secunda*. Si vedano gli sviluppi in proposito nel *Tractatus logices* I, 11-15». N. Hartmann, *La fondazione dell’ontologia*, cit., p. 131, n. Anche se nei *Grundzüge* non ricorrono i termini *recta* ed *obliqua*, tuttavia è costantemente presente la distinzione tra le due differenti direzioni del conoscere.

¹⁴ «Dall’oggetto dipende la conoscenza, essa si dirige verso di esso[...]». N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, mit einer Einführung von Josef Stallmach, Hamburg, 1982, p. 5.

D'altro canto proprio l'idea di un'analisi fenomenologica della datità, intesa come frontalità di un contenuto rispetto ad un soggetto e quindi come naturale indicazione *recta* del soggetto, è relazionabile all'idea hartmanniana di "metafisica del problema", alla trattazione della quale Hartmann dedica il primo capitolo della prima parte dei *Grundzüge*, intitolato *Tre specie di metafisica*¹⁵. In questo capitolo viene effettuata una tripartizione del modo in cui è possibile intendere la metafisica: il primo significato della metafisica preso in considerazione è quello che identifica la metafisica con un ambito specificamente definito di problemi: «Qui l'ontologia costituisce la base fondamentale, cosmologia, psicologia e teologia sono gli ambiti particolari»¹⁶. Il filosofo tedesco sta pensando alla tradizionale suddivisione tra una metafisica generale, avente come oggetto l'ente in quanto ente ed una metafisica speciale che ha ad oggetto il mondo, l'anima e Dio¹⁷; secondo Hartmann questa classica ripartizione della metafisica potrebbe non essere priva di esiti teorici positivi per la filosofia contemporanea e andrebbe rivisitata teoreticamente con l'intenzione di restituirle nuovi fondamenti, soprattutto dopo che ad essa, storicamente, si sono sostituite altre scienze filosofiche fondamentali. Tuttavia, scrive Hartmann, «questo compito, anche se dovesse essere possibile, non è il nostro»¹⁸: è opportuno sottolineare come Hartmann, pur non rigettando a priori la vecchia suddivisione della metafisica, la esclude significativamente dall'orizzonte e dalle ricerche dei *Grundzüge*. Quest'esclusione è rilevante perchè evidenzia come la ricerca filosofica hartmanniana non intenda assolutamente porre l'essere come punto di partenza delle sua speculazione¹⁹; se la *Metaphysica generalis* nel Seicento costituisce il campo dell'ontologia, allora rigettando la metafisica come ambito di ricerche specifiche, Hartmann rifiuta, almeno per ora, di assumere sin dall'inizio l'ambito problematico relativo alla questione dell'essere in

¹⁵ Per una disamina chiara della tripartizione del concetto di metafisica effettuata da Hartmann nei *Grundzüge* cfr. Caroline E. Schuetzinger, *The gnoseological transcendence in Nicolai Hartmann's metaphysics of cognition*, in «The Thomist» 30 (1966), pp. 1-37, pp. 11-14.

¹⁶ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 11.

¹⁷ «Sul finire del Cinquecento si codifica la differenza tra una metafisica generale, che tratta dei caratteri generalissimi dell'ente, e una metafisica speciale, che tratta di quei tipi peculiari di enti che sono l'anima, il mondo e Dio. La metafisica generale è ciò che nel Seicento, verrà battezzato con il nome di "ontologia", e questa caratterizzazione, per cui l'ontologia è la parte più generale della metafisica, vale tutt'oggi». M. Ferraris, *Ontologia*, cit., p. 11.

¹⁸ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 12.

¹⁹ «Hartmann intraprende una accurata e differenziante analisi del reale, ma senza raggiungere vere dimensioni metafisiche, perchè non pone la domanda circa un assoluto fondamento dell'essere». E. Coreth – P. Ehlen – G. Haeffner – F. Ricken, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1993, p. 99.

quanto essere. Questo rifiuto consolida, a nostro avviso, la tesi di partenza: non è un presupposto dualismo soggetto-cosa in sé a costituire l'*incipit* filosofico hartmanniano, quanto piuttosto il problema della conoscenza in quanto tale. Assumere la *Metaphysica generalis*, l'ontologia, come *metafisica della conoscenza*, significherebbe postulare un essere come sostrato ed oggetto primo d'indagine, posizione inadeguata a reggere il confronto con le filosofie postkantiane; in questo modo, inoltre, il pensiero hartmanniano ricadrebbe in quel dogmatismo contro i presupposti del quale Kant muove con la *Critica della ragion pura*.

Vi è tuttavia un'altra metafisica, che Hartmann definisce "metafisica speculativa": «Altro è la metafisica speculativa. Non che la vecchia metafisica intesa come disciplina non fosse speculativa. Essa era certamente "Metafisica", non in quanto era "speculativa", ma in quanto costituiva un ambito di problemi. La critica kantiana ha tracciato chiaramente la differenza: essa si diresse non contro quella metafisica intesa come "ambito", bensì contro quella intesa come "speculazione"»²⁰. La metafisica indicata da Hartmann in questo secondo significato è quella che ha la pretesa di attribuire valore conoscitivo razionale e scientifico a problemi quali quello di Dio, del mondo e dell'anima. La critica kantiana, in questo senso, si volge, contro la speculazione metafisica che incurante dell'esperienza, prosegue lungo il cammino delle proprie elucubrazioni, credendo di poter assurgere a scienza e di potere, dunque, costituirsi come sistema di giudizi sintetici a priori, non tuttavia contro le idee di Dio, mondo e anima, che mantengono un uso regolativo in ambito pratico. Scrive Hartmann: «E' un determinato tipo di metafisica quello che la critica nega. E anche per esso la negazione vale solo nella misura in cui il modo in cui vengono risolti i problemi metafisici si fonda tacitamente su presupposti ritenuti certi in maniera dogmatica. La critica vale allora per teorie, sistemi e immagini del mondo, ma non per la legittimazione del problema»²¹. Il significato di metafisica qui preso in considerazione è costituito da quelle speculazioni che s'arrogano valore conoscitivo e che, invece, al vaglio della critica kantiana, mostrano di non avere alcuna validità, di non essere

²⁰N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 12. A proposito della metafisica intesa come campo di battaglia dei sistemi, e, dunque, come speculazione, scrive Breil: «E' da notare come questa valutazione concordi con l'idea neokantiana di metafisica e come conduca ad un rifiuto della metafisica come disciplina filosofica fondamentale». R. Breil, *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*, Würzburg, 1996, p. 46.

²¹ N. Hartmann, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, in *Kleinere Schriften*, B. III, Berlin, 1958, pp. 339-345, p. 343.

portatrici di alcun accrescimento gnoseologicamente valido in ambito scientifico. Secondo Hartmann, Kant si schiera non tanto contro la metafisica intesa come ambito problematico distinto in *Metaphysica generalis* e *Metaphysica specialis*, quanto piuttosto contro il metodo deduttivo razionalistico che, senza esaminare le possibilità conoscitive della ragione e allontanandosi dal terreno esperenziale, giunge ad assumere verità dedotte da principi generali assoluti²². La critica kantiana non è, quindi, volta all'annientamento degli inevitabili quesiti metafisici che la ragione si pone per sua stessa natura, quanto piuttosto alla pretesa di traduzione di questo inevitabile destino della ragione in un sistema di conoscenze scientifiche. Nemmeno questo è il significato che Hartmann attribuisce alla metafisica nei *Grundzüge*.

Vi è, infine, un terzo tipo di metafisica «[...] una metafisica dei problemi. Le teorie metafisiche, contro le quali si volge la critica, sono, infine, soltanto tentativi di soluzione di determinati complessi di problemi. La loro stravaganza speculativa fu il loro errore, ma non il fatto che essi si mossero intorno ai pericolosi confini di ciò che è comprensibile: era nella natura dei loro problemi e cambiarli non è in potere della ragione. Ci sono problemi che non si lasciano completamente risolvere, in cui permane costante un'eccedenza insoluta, un qualcosa d'impenetrabile, di irrazionale»²³. Questi problemi vengono classificati da Hartmann come *metaphysische Probleme*. Proprio l'idea di una metafisica intesa come una metafisica delle aporie irrisolvibili e permanenti nel contenuto dato²⁴, uno stare di fronte del soggetto ad un nucleo irrazionale, riconosciuto e pensato come fondo non traducibile nelle strutture razionali della conoscenza, è l'idea di metafisica destinata ad avere un ruolo metodologico

²² «La *Critica della ragion pura*, con la quale si concluse questo lavoro di rimozione, costituisce un confine storico, al di là del quale il pensiero ontologico quasi scompare. Ciò è un fatto che colpisce, poiché la critica kantiana non era rivolta propriamente contro i fondamenti della vecchia ontologia, ma contro la metafisica speculativa razionalistica, che si era sovrapposta a quella». N. Hartmann, *Nuove vie della ontologia*, a cura di G. Penati, Brescia, 1975, p. 11.

²³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 12.

²⁴ Scrive Bianco: «La metafisica, intesa come “scienza dell'essere in quanto tale”, e quindi, come “conoscenza per cause”, con l'evento dell'Illuminismo ha subito una profonda crisi. Con Nicolai Hartmann si determina, dopo la forte avversione ch'essa patì nell'era dei lumi, un ritorno alla metafisica; ma, al termine tradizionale, si preferisce quello di ontologia, spostando, in tal modo, fin da subito, l'accento *dall'essere tout court all'ente*». M. Bianco, *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, Napoli, 2004, pp. 136-137. L'affermazione di Bianco non risulta convincente perchè identifica ontologia e metafisica nel pensiero hartmanniano. In realtà per Hartmann, la metafisica è costituita dai residui irrisolvibili, dunque, irrazionali ed eterni dei problemi. Sono questi fondi irrisolti che rinviano all'idea di un'ontologia positiva che si costituisce come insieme di analisi categoriali. Se fosse vero, quanto affermato da Bianco, non si spiegherebbe, in Hartmann, la distinzione metodologica tra fenomenologia, aporetica e teoria.

fondamentale nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* in particolare, e che caratterizza l'idea della filosofia hartmanniana in generale²⁵. Il significato che Hartmann attribuisce alla metafisica è derivato dalla sua lettura di Kant; se Kant sostiene che «La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana»²⁶, ammettendo così l'inevitabilità e l'impossibilità per la ragione di rinunciare alle questioni metafisiche, il pensiero di Hartmann traduce in maniera metodologicamente positiva l'abisso aporetico davanti al quale la ragione si trova quando affronta i problemi metafisici e lo rielabora, oggettivandolo, come problema filosofico *strictu sensu*, scrivendo: «Nessuno ha espresso così precisamente come Kant che ci sono problemi necessari, inevitabili ed eterni, che tuttavia sono irrisolvibili. In ciò vi è l'evidente opinione, secondo la quale la risolvibilità non costituisce alcun criterio per la legittimità di un problema. Kant sapeva che i problemi filosofici non costituiscono difficoltà prodotte dal soggetto, che possono cessare. Egli sapeva che si dà una "metafisica come condizione naturale" e che consiste nel fatto che siamo posti di fronte a problemi non completamente risolvibili. Questo nucleo irrisolvibile, questo resto irrazionale, come noi oggi diremmo, Kant lo fece valere senza restrizione come ciò che è metafisico nell'ambito della filosofia»²⁷.

La posizione hartmanniana in questione e l'interpretazione della "metafisica naturale" kantiana compiuta da Hartmann spostano l'accento dalla "natura aporetica della ragione" alla "natura aporetica del problema". Nel passo sopraccitato, solo per fare un esempio, Hartmann, pur partendo da Kant e mettendo in evidenza posizioni che in

²⁵ Opportunamente scrive Vancourt: «Hartmann non crede che la scienza possa eliminare un giorno l'irrazionale e inoltre non ammette che i problemi metafisici abbiano solamente un'esistenza provvisoria e precaria; al contrario, proclama che si danno problemi che nessun pensiero umano ha mai completamente e definitivamente risolto e che resteranno sempre problemi. Dalla sua definizione della metafisica, Hartmann lascia intravedere la sua concezione dell'irrazionale, concezione che gioca nella sua sintesi un ruolo importante e che è stata talvolta interpretata troppo sommariamente». R. Vancourt, *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*, in «Revue Thomiste», III (1954), pp. 584-607, p. 586.

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 7. Scrive Hartmann in proposito: «Il mondo, così com'è, l'uomo non lo può trasformare, deve accettarlo così come gli si offre. E deve fare i conti con gli enigmi che esso gli presenta. Certo può ignorare questi enigmi, può vivere senza curarsene; non tutti hanno bisogno di essere filosofi. Però, se fa veramente attenzione ad essi, non può mutarli. Questo è il senso dell'espressione kantiana delle domande inevitabili, ma non risolvibili». N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, in *Kleinere Schriften*, Bd. I, *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, 1955, pp. 1 – 51, p. 7. Per la traduzione italiana, cfr. *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 105.

²⁷ N. Hartmann, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, cit., pp. 343-344.

fondo sono rintracciabili nella filosofica kantiana, non mette in relazione ineliminabile aporeticità del problema metafisico e natura della ragione. Se Kant giustifica la genesi dei problemi metafisici facendo riferimento alla specifica natura della ragione, Hartmann, radicalizzando in questo il pensiero kantiano, colloca il resto irrazionale nella struttura del problema. La lettura hartmanniana del concetto di metafisica è un punto di partenza funzionale alla successiva analisi del problema conoscitivo: infatti, mettendo sullo sfondo l'esplicito richiamo kantiano²⁸ alla natura problematica della ragione, da un lato Hartmann, respingendo una prospettiva gnoseologica immanentista, prepara il terreno per la costituzione del suo concetto di trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto, dall'altro, con l'accentuazione del contenuto aporetico di ciò che è metafisico, ripristina la direzione dell'analisi del problema da *obliqua* a *recta*. La traslazione dal ripiegamento gnoseologico della conoscenza su stessa alla direzione naturale del conoscere verso l'oggetto, si elabora in Hartmann anche all'interno dell'idea di metafisica²⁹, intesa come nucleo aporetico eterno del problema e con la messa sullo sfondo, se non con l'annullamento, del carattere problematico della natura della ragione a favore della aporeticità strutturale dei problemi.

Il problema, un oggetto, è sempre frontale rispetto al soggetto e la conoscenza è un *Erfassen* che, in quanto tale, richiede il riferimento ad un *quid* da conoscere.

E' possibile sin da ora affermare che Hartmann trascorre da un orizzonte trascendentale, quindi immanente, del conoscere, ad un orizzonte trascendente dell'oggetto, indirizzando la direzione gnoseologica in una relazione tra il soggetto e l'oggetto che richiede, per la sua attuazione, un'esteriorità, un fuori extrasoggettivo. Ciò che va precisato è che non è sufficiente lo stare di fronte di soggetto ed oggetto per

²⁸ In questo non concordiamo con quanto sostiene Pedro Chacón Fuertes, secondo il quale il modo di procedere di Hartmann ha uno dei suoi maggiori difetti «[...]nel fatto che esso ci priva di ciò che è specificamente kantiano nell'opera di Kant. Hartmann valorizza in essa solo ciò che la vincolerebbe ad una *philosophia perennis*, tuttavia senza rendere giustizia al carattere e al significato proprio del kantismo». Pedro Chacón Fuertes, *Sistema y Problema. Anotaciones a la «interpretación de Nicolai Hartmann sobre Kant*, cit., p. 174. La prospettiva hartmanniana della storia della filosofia non mira mai ad una narrazione circostanziata, definita e precisa di un autore: ciò verso cui si volge instancabilmente e consapevolmente l'indagine di Hartmann è il problema inteso come nucleo eterno che mai si lascia risolvere nel pensiero o nel sistema di un singolo autore.

²⁹ «Quale senso rimane ora, nel tempo presente, alla metafisica? Nessun altro senso che non sia quello di una metafisica dei problemi e del continuo lavoro per domarli. La metafisica in questo senso non è instabile e non costituisce la guerra dei sistemi tra loro. Essa è un lento progredire dell'indagine. I problemi, infatti, mutano solo d'abito, il loro contenuto rimane il medesimo, essi sono perenni. Ciò che garantisce questa loro perennità è, appunto, da una parte quel residuo insolubile che si trova in essi, dall'altra la loro inevitabilità». N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 113.

giustificare l'idea di una trascendenza dell'ultimo rispetto al primo: la costituzione di uno spazio extrasoggettivo che non riduca soggetto ed oggetto l'uno all'altro, e che nemmeno le relazioni in maniera immanente, richiede un'eccedenza, eccedenza che nello specifico caso della metafisica del problema si configura come il nucleo eterno irrisolvibile del problema stesso. In questa prospettiva si rinnova anche la critica, da noi analizzata nel capitolo precedente, che Hartmann muove all'idea, di matrice coheniana, della conoscenza intesa come *Erzeugen*: la conoscenza come produzione implica, in qualche misura, l'idea di un'autosufficienza del soggetto in riferimento alla costituzione dell'oggetto. In questi termini, allora, si può ipotizzare che siano due le *intentiones obliquae* verso le quali è stata artificiosamente forzata, secondo Hartmann, la naturale *intentio recta* del conoscere³⁰: da una parte, la conoscenza riflettendo su se stessa, in termini trascendentali, si fa analisi delle condizioni di possibilità e legittimità del conoscere, dall'altra, il processo conoscitivo diviene, in questa retroflessione gnoseologica, completamente immanente alla coscienza. Le due posizioni gnoseologicamente *obliquae* - Hartmann svolgeràà nei *Grundzüge* una critica approfondita e sistematica a kantismo, neokantismo e fenomenologia -, pur non essendo conseguenti, stanno in stretta relazione tra loro e hanno in comune l'idea di un soggetto trascendentale, di una coscienza pura, entro la quale si costituisce il processo gnoseologico.

La prima critica che Hartmann rivolge alla posizione trascendentale si trova in un paragrafo dal titolo *Metaphysik und Kritik* e concerne la posizione kantiana nei confronti delle categorie; scrive Hartmann: «Che i concetti puri dell'intelletto non si possano applicare alle cose in sé, è una restrizione necessaria. Che in generale, tuttavia,

³⁰ Scrive Geymonat in riferimento ad Hartmann: «La filosofia moderna si è sforzata di riportare l'essere che appare nel fenomeno all'attività del soggetto conoscente, servendosi all'uopo di una *intentio obliqua* (cioè del ripiegamento della coscienza su se stessa); contro un tal modo di procedere, del tutto artificioso e deviante, l'ontologia deve restaurare l'*intentio recta* – già presente nella conoscenza comune e in quella scientifica – prendendo francamente atto dell'incontestabile tensione della coscienza verso qualcosa di indipendente da essa (il "transobiettivo")». L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, 1988, tomo VII, vol. I, p. 128. La lettura di Geymonat sostiene che è l'ontologia in Hartmann a dovere ripristinare l'*intentio recta*, laddove il nostro lavoro cerca di mettere in luce che soltanto dopo l'analisi del fatto conoscitivo, e quindi, soltanto dopo che l'esame della questione gnoseologica ha evidenziato il necessario ed irriducibile rimando ad una esteriorità transsoggettiva, è legittimata una ontologia intesa come analisi categoriale di tipo realista. Sicuramente è possibile affermare che in Hartmann il problema conoscitivo si trasformi, in seguito, in problema ontologico, ma non può essere l'ontologia in se stessa, in quanto scienza dell'essere, a ripristinare l'*intentio recta* del conoscere. Se così fosse, il pensiero hartmanniano si ritroverebbe, sin dalle sue origini, impigliato nel dogmatismo della vecchia ontologia, destinata a porre un'aseità universale formale ed oggettiva da cui dedurre l'intero sistema. Questa ontologia è negata da Hartmann stesso.

le categorie non siano altro che “concetti puri dell’intelletto”, e come tali debbano essere funzioni di un “soggetto in generale”, come pure che questa loro soggettività debba poter proprio giustificare l’obiettività dell’esperienza, è una tesi metafisica, in cui è stata già preliminarmente decisa la questione fondamentale del problema gnoseologico. Le formulazioni idealistiche di Kant si differenziano da quelle del soggettivismo scettico in null’altro che nella positiva valorizzazione del fenomeno. Se il fenomeno è la natura, allora questa differenziazione è legittima. Ma effettivamente questa identificazione è estranea tanto alla scienza della natura, quanto all’ingenua conoscenza delle cose» e poche righe oltre: «Se si abbandona il soggettivismo, diviene possibile evidenziare tutta un’altra conseguenza che deriva dalla tendenza della critica: la conseguenza che proprio ciò che è metafisico nel problema della conoscenza è ciò che va trattato criticamente. Finché tuttavia “critico” significa solamente ciò che è fondato sui principi del soggetto, una tale trattazione rinchiude in sé una contraddizione»³¹.

Senza voler discutere, almeno nel presente lavoro, la trattazione del problema categoriale, va notato come il tentativo hartmanniano consista nel mettere in crisi il soggettivismo trascendentale, dal momento che l’intenzione di Hartmann è volta ad aprire nuovamente lo spazio esteriore e trascendente rispetto al soggetto conoscente, uno spazio che Hartmann accetta e, per ora, lascia sussistere nella sua piena aporeticità. Quest’apertura verso un’esteriorità trascendente è elaborata da Hartmann, va ribadito, restando all’interno del problema gnoseologico stesso³²: la sospensione teorica e metodologica del *Subjekt überhaupt*³³, consente alla speculazione hartmanniana di oggettivare il nucleo insolubile ed irrazionale, il nucleo metafisico del problema, slegandolo dalla prospettiva soggettivista trascendentalista. Elidendo l’idea di un soggetto in generale, funzione universale o sostrato del processo gnoseologico, si giunge all’ontologizzazione della natura metafisico-aporetica del problema: non è più la

³¹ N. Hartmann, *M.d.E.*, cit., pp. 35-36.

³² Scrive correttamente Dal Pra che secondo Hartmann: «[...]il soggettivismo che prende le mosse da Kant ha il torto, a suo avviso, di non aver distinto accuratamente il processo per cui qualche cosa di proprio del soggetto diventa oggettivo dal processo, del tutto diverso, per cui l’oggetto in relazione conoscitiva per quello che è e senza venirne modificato; è proprio questo secondo processo a garantire che la conoscenza è un atto trascendente, capace cioè di uscire dalla coscienza stessa per cogliere la realtà.». M. Dal Pra, *Sommario di storia della filosofia*, Firenze, 1989, vol. 3, p. 361.

³³ Hartmann ribadisce espressamente in più luoghi della sua opera che: «[...] il “soggetto in generale” è una finzione.». N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in «Kant-Studien», Bd. 29 (1924), pp. 160-206, p. 171.

ragione che per sua natura formula questioni che non può risolvere, ma è il problema a presentarsi come irrisolvibile nel suo contenuto aporetico.

Sempre in riferimento al concetto di problema, Hartmann distingue tra posizione del problema (*Problemstellung*), stato del problema (*Problemlage*) e contenuto del problema (*Problemgehalt*): queste differenziazioni sono utili alla ulteriore comprensione della modalità e della linea teoretica adottata da Hartmann nella sua critica alle filosofie del soggetto³⁴. La *Problemstellung* è cifra della libertà del soggetto perchè: «L'uomo può "porre" domande a piacimento, nella misura in cui il fenomeno che è presente gliene dà occasione»³⁵. Sebbene venga attribuita la possibilità all'uomo di porre domande liberamente, sin da subito il discorso hartmanniano fa resistenza ad una libertà assoluta dell'interrogare il problema, inserendo una limitazione fondamentale e significativa: la presenza del fenomeno. Sin nella costituzione del problema, sin nella formulazione della sua interrogazione, la filosofia di Hartmann ribadisce che, così come conoscere è conoscere qualcosa, porre un problema è possibile, nella misura in cui l'oggetto ne concede l'occasione. Certamente l'interrogazione può essere anche evitata, ma è fuor dubbio che laddove il problema è evitato è persa anche l'occasione di filosofare. Qualora, tuttavia il soggetto si faccia carico del problema, è quest'ultimo a fare resistenza, ad indirizzare, in quanto presenza, occasione, ma soprattutto contenuto dato, l'interrogare dell'uomo.

Per quanto concerne la *Problemlage*, Hartmann scrive: «Un'altra questione è quella dello "stato del problema" che con ciò è prodotto, nel quale la comprensione dei fenomeni procede sempre soltanto fino ad un certo limite. Lo stato del problema si sposta con ogni progresso della comprensione, vale a dire, con esso si sposta anche la base di possibili posizioni del problema. Ma lo spostamento dello stato del problema stesso non può essere deciso a piacimento. Esso può muoversi soltanto all'interno di una certa e determinata direzione: se lo stato del problema costituisce un progresso reale

³⁴ Hülsmann legge a ragione la distinzione hartmanniana tra posizione del problema, stato del problema e contenuto del problema, come una distinzione nella quale Hartmann afferma subito la volontà teoretica di tenere separati l'idea di problema e quella di coscienza del problema: «Anche la differenziazione di posizione del problema, stato del problema e contenuto del problema non muta nulla di questa premessa fondamentale, bensì la rischiarata soltanto in misura maggiore. Con questa distinzione si riesce a eliminare ciò che è posizione e stato, precisamente ciò che in essa vi è di storico e di situazionale. Questa eliminazione è nello stesso tempo l'avviamento del momento precipuamente ontico come momento condizionante». H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Düsseldorf, 1959, p. 89.

³⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 13.

e non un soltanto un gioco speculativo, esso può spostarsi soltanto in relazione al contenuto di ciò che non è ancora stato compreso e che esiste indipendentemente da esso. Questo significa che è il “contenuto del problema” stesso, il carattere di ciò che è sconosciuto, che gli indica la direzione»³⁶.

Lo stato del problema che sorge dalla posizione del problema, sottostà, nella sua condizione di costante avanzamento, al contenuto del problema: è il contenuto del problema, nella sua forma di “non ancora conosciuto”, nella sua forma di ulteriorità rispetto al limite naturale della conoscenza, ad indicare la direzione allo stato del problema, il quale avanza proporzionalmente alle reali e progressive conquiste del conoscere. Sono i contenuti eterni³⁷ ed aporetici di ciò che è dato a costituire il nucleo irrazionale della metafisica hartmanniana e sono questi contenuti, irrisolti e irrisolvibili, mai totalmente conosciuti, a tradurre in senso metodologicamente positivo, tanto positivo da dettare il ritmo e la possibilità del progresso del sapere dell’uomo, il significato gnoseologicamente negativo della critica kantiana.

I contenuti metafisici dei problemi permangono immutabili nella storia, rimangono identici, di volta in volta maggiormente penetrati e rischiarati dalla conoscenza dell’uomo, e proprio la loro residuale irrazionalità ne testimonia, secondo Hartmann, la trascendenza. Se l’uomo è artefice della posizione del problema, e se con la *Problemlage* si muove all’interno di ciò che è tramandato, contribuendo egli stesso al mutamento dello stato del problema, «sul contenuto del problema l’uomo non è alcun sapiente signore. Nel contenuto del problema non vi è nulla che sia opera dell’uomo. Esso è già dato con la struttura del mondo in generale e con la posizione dell’uomo in esso»³⁸.

La riflessione di Hartmann è, in questo caso, meno dogmatica ed ingenua di quanto si possa credere: l’idea che vi sia una struttura del mondo e che l’uomo abbia una posizione in essa, segue e non precede l’idea di un contenuto irrazionale del problema

³⁶ *Ibid.*, pp. 12-13

³⁷ I contenuti eterni dei problemi eccedono, secondo Hartmann, la temporalità storica, ripresentandosi costantemente in ogni tempo. Ciò che muta è lo stato del problema e la posizione della domanda. Proprio la sovrastoricità del fondo irrazionale del problema è ciò che fonda l’impossibilità di rinchiudere il contenuto metafisico in una determinata prospettiva filosofica. Scrive Hartmann: «Ciò che è sovrastorico in filosofia deve necessariamente anche eccedere ogni punto di vista: deve dunque essere anche al di qua di idealismo e realismo. Con questo “al di qua” non è inteso un “mascherato” al di là. Chi afferma “al di qua” pratica l’*epoché* nei confronti di punti di vista incerti». N. Hartmann, *Diessseits von Idealismus und Realismus*, cit., p. 162.

³⁸ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 13.

non completamente esauribile nel rapporto gnoseologico. La posteriorità dell'affermazione hartmanniana circa la datità di una struttura reale in cui l'uomo e di cui l'uomo è parte, scaturisce dalla constatazione fattuale della limitazione del conoscere di fronte all'irrazionale, ed alla conseguente eccedenza di quest'ultimo sul soggetto conoscente. Il fatto che nell'introduzione dei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, sia esplicitato il rimando ad una struttura extrasoggettiva del mondo e che tale rimando sia successivo alla definizione dell'idea di metafisica hartmanniana³⁹, posta in relazione, almeno secondo la nostra interpretazione, con il problema gnoseologico e con l'aporeticità di questo problema, è utile a mostrare come il pensiero di Hartmann non sia un pensiero postulante.

L'ontologia hartmanniana non muove dall'idea di una struttura del reale data, piuttosto l'idea di tale struttura è indotta dalla valorizzazione dell'elemento negativo⁴⁰, irrazionale, da un fondo di inconoscibilità, fattualmente e fenomenologicamente constatato nel progresso mai concluso della conoscenza umana.

³⁹ Al fine di specificare ulteriormente l'idea di problema metafisico e di metafisica, scrive Hartmann: «I contenuti del problema sono quelli a cui si adatta la "metafisica" nel terzo senso del termine; e solo essi sono intesi quando alla metafisica come speculazione d'ora in avanti si contrappone una metafisica dei problemi. A differenza di quella, questo tipo di metafisica è una metafisica inevitabile e cresciuta naturalmente». *Ibid.*

⁴⁰La riabilitazione dell'elemento negativo-irrazionale inteso positivamente in una prospettiva gnoseologica Hartmann lo deve, presumibilmente, alla sua intensa frequentazione con il pensiero di Hegel, soprattutto allo studio della *Logica* hegeliana e della *Fenomenologia dello spirito*. Scrive Hartmann ad Heimsoeth in una lettera da Pietroburgo, datata 4/17 dicembre 1907: «Io stesso ho rivolto tutte le forze del mio pensiero alla Logica hegeliana e lotto con essa avanzando millimetro dopo millimetro. Si tratta di un libro disumanamente difficile. Ma s'impara ad ogni pagina qualcosa. Accanto ad esso Cohen è semplicemente concreto». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 13.

La parte più consistente dedicata da Hartmann ad Hegel si trova, tuttavia, nel testo *La filosofia dell'idealismo tedesco*; qui Hartmann sostiene: «Ma se si dà uno sguardo più profondo al modo hegeliano di trattare i problemi ci si fa un'idea interamente diversa del suo atteggiamento verso l'irrazionale. Non si trova qui nessun occultamento o negazione dell'inconoscibile, bensì l'opposto; e cioè un metodo di sollevare problemi che con amore particolare va in cerca di ciò che è incognito come tale e lo fa in modo esemplare; un metodo che non esita di fronte al sorgere di alcuna contraddizione e la fa valere incondizionatamente sotto ogni aspetto. La forma universale della dialettica è precisamente quella di scoprire le contraddizioni e di riconoscerle nella loro intera gravità. Il fatto che riesca a superare l'antitesi non significa, almeno tendenzialmente, ch'essa la distrugga, ma all'opposto che distrugge i concetti della *ratio* finita. La dialettica fa "saltare" i concetti solidificati in favore della cosa che si tratta di comprendere. E se il concetto si trasforma così e diviene creazione "fluida", concetto speculativo, in tal modo accoglie proprio nel suo seno la stessa irrazionalità, invece di respingerla.». N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, ed. it. a cura di V. Verra, Milano, 1960, p. 253. Sull'interpretazione hartmanniana di Hegel e sul rapporto tra Hartmann e la filosofia hegeliana, cfr. H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, cit., pp. 47-54. Per un confronto tra il pensiero hegeliano e quello hartmanniano, cfr. F.P. Hanse, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristoteles-Hegel-N. Hartmann*, Würzburg, 2005.

Dalla significazione attribuita da Hartmann alla metafisica, dalla dottrina del problema metafisico sottratto al soggetto trascendentale e quindi oggettivato in un'esteriorità frontale dettata dalla trascendente eccedenza rispetto al soggetto conoscente stesso, dal tentativo di costituzione di una spazialità esterna verso cui tende la naturale *intentio recta* dell'atto conoscitivo, deriva irrimediabilmente un mutamento di significato anche del termine "critico". Esso smarrisce la sua connotazione trascendentale, edificata, almeno a parere di Hartmann, su principi universali soggettivi, evinti, quindi, dall'analisi retrospettiva della conoscenza su se stessa, per designare una trattazione «[...] che prende in considerazione in modo equivalente tutti gli elementi di un problema, indipendentemente dal loro trascendere o meno il soggetto, per cui la critica come tale in nessun caso può esprimere un'istanza contro il contenuto del problema, bensì solo contro affrettati tentativi di soluzione[...]»⁴¹.

In quest'accezione il termine "critico" diviene complementare e necessario a "metafisico". Se l'oggetto per il suo nucleo irrazionale, metafisico, mantiene una dimensione di eccedenza rispetto al soggetto conoscente e se quest'eccedenza funziona da richiamo ineludibile per l'istanza naturale del conoscere, allora il "criticismo" hartmanniano si costituisce, non più come studio delle condizioni soggettive di possibilità di costituzione dell'oggetto, ma come strumento d'analisi di un contenuto mai completamente risolvibile e frontale rispetto al soggetto.

In questa prospettiva è possibile collocare e giustificare anche l'affermazione di Hartmann, secondo la quale: «La tesi di Kant: nessuna metafisica senza critica rimane valida. La metafisica della conoscenza cercata non intende essere acritica. Soltanto alla tesi si deve contrapporre la sua naturale antitesi: nessuna critica senza metafisica»⁴². La metafisica dell'irrazionale costituisce l'oggetto sulla quale la critica, intensa

⁴¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 36. Alla luce di quanto fin qui esposto diventa difficile concordare con quanto scrive Sirchia, secondo il quale: «Hartmann in sostanza è rimasto a Kant, malgrado i tentativi di 'superamento'; ciò che gli ha impedito di confutare o superare realmente l'idealismo;[...]». F. Sirchia, *L'istanza ontologica e la «nuova ontologia» di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 49 (1957), pp. 220-229, p. 228. Non si può porre in discussione il significato decisivo che l'opera di Kant ha avuto per Hartmann, ma elementi così chiari ne evidenziano le differenze che non ci pare sostenibile l'opinione di Sirchia. Si pensi soltanto al recupero positivo della cosa in sé, alla critica costante alla nozione di soggetto trascendentale, all'idea di trascendenza dell'oggetto. Per una tematizzazione delle differenze tra il pensiero di Kant e quello di Hartmann cfr., J. Aragó, *Die antimetaphysische Seinslehre Nicolai Hartmanns*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 67 (1959), pp. 179-204, in particolare modo pp. 185-192; cfr. inoltre, L. White Beck, *Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge*, in Alois Joh. Buch (hrsg.), *Nicolai Hartmann 1882-1982*, cit.

⁴²N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 5.

nell'accezione hartmanniana sopraesposta, esercita la sua analisi di penetrazione e di chiarificazione concettuale. La critica si fa strumento metodologico di elaborazione di un contenuto che, in virtù di un resto aporetico, va a determinare quello spazio trascendentale ed extracosciente, derivante dall'eccedenza gnoseologica dell'oggetto stesso. Anche il concetto di critica sposta la sua significazione dallo spazio dell'immanenza soggettiva alla direzione esteriore dettata dall'oggetto da esaminare: tolto il soggetto trascendentale, il criticismo non è più pensabile come dottrina delle condizioni di conoscenza, ma viene ripristinato come esame degli elementi che costituiscono l'oggetto da conoscere, un oggetto indipendente dal soggetto stesso.

Anche in questo caso l'istanza critica si sposta da una prospettiva immanente e trascendentale, ad una prospettiva trascendente. Questo spostamento è giustificato da Hartmann mediante una lettura positiva in chiave metodologica del concetto di problema metafisico come resto irrazionale⁴³. Lo sforzo hartmanniano è teso, sin dalle prime pagine dei *Grundzüge*, al tentativo di fondazione di uno spazio esterno ed indipendente dal soggetto, uno spazio nel quale potere fare valere l'idea di un'inseità oggettuale che gli consenta poi di fondare l'ontologia critica come analisi categoriale.

La teoria della costituzione della distanza tra soggetto ed oggetto, una distanza che poi possa legittimare la trascendenza di una cosa in sé, inizia per Hartmann, come evidenziato, dall'analisi del problema della conoscenza e non da quello dell'essere.

⁴³ Scrive Vuillemin: «La rivoluzione critica ha come conseguenza di prolungare necessariamente la descrizione in "aporetica", nello stesso modo in cui in Kant l'analitica si completava nella dialettica. Ma mentre qui è l'opposizione immanente al pensiero dell'idea e del concetto, opposizione rinchiusa nelle coordinate antropomorfe della *Ratio*, che costituisce la critica di ogni metafisica che vorrà presentarsi come scienza, là, l'elargizione l'allargamento ontologico delle coordinate e il posto conquistato mediante l'irrazionale nella conoscenza stessa, conferiscono all'interrogazione metafisica, al mistero come tale, una collocazione positiva e una significatività assegnabile all'interno della scienza. Le antinomie dell'aporetica cessano di definire illusioni della ragione – perfino se si aggiunge che esse sono necessarie - dal momento che esse descrivono e delimitano precisamente le appropriate condizioni di possibilità della ragione.». J. Vuillemin, *La dialectique négative dans la connaissance et l'existence (Note sur l'épistémologie et la métaphysique de Nicolai Hartmann et de Jean-Paul Sartre)*, in «Dialectica» 4 (1950), 1, pp. 21-42, p. 25.

2. 2. Il realismo naturale.

Per una rivalutazione generale del pensiero hartmanniano è necessario volgersi all'esame di quei concetti che costituiscono i presupposti fondamentali della teoria gnoseologica di Hartmann: il problema della trascendenza dell'oggetto sul soggetto, il tema della cosa in sé⁴⁴, la questione dell'irrazionale, divengono comprensibili solo alla luce del realismo naturale, della questione dell'*intentio recta* del conoscere e del tema della datità. Hartmann nei *Grundzüge* accenna alla discussione di questi temi sin dalle prime pagine del testo: essi costituiscono le premesse ineludibili sulle quali verrà edificato l'intero sistema filosofico. Nell'introduzione ai *Grundzüge*, come già sottolineato, Hartmann nega al conoscere la capacità di produrre l'oggetto, e lo definisce come l'*Erfassen* di una realtà che sussiste indipendentemente dal suo essere conosciuta: tuttavia la sostituzione dell'*Erzeugen* con l'*Erfassen* come specificazione della relazione gnoseologica non può essere operazione arbitraria, ma richiede un'argomentazione filosoficamente plausibile e convincente .

Hartmann enuncia il punto di partenza della sua riflessione con le seguenti parole: «L'interpretazione naturale del fenomeno conoscitivo è caratterizzata proprio da quel *cogliere* che coincide con quel "realismo empirico,[...]"⁴⁵: l'origine della meditazione hartmanniana circa il problema gnoseologico è radicata e si giustifica sull'idea di quel realismo ingenuo che, proprio per la sua evidente semplicità⁴⁶ ed immediatezza, non può costituirsi come una posizione filosofica determinata e convincente, ma corrisponde ad una condizione gnoseologica originaria e semplice, data, mondana, che

⁴⁴ Juan Antonio Nuño coglie chiaramente il legame tra analisi della conoscenza e insetà in Nicolai Hartmann, scrivendo: «Mediante l'analisi della conoscenza si stabilisce che, se tutto il conoscere è trascendente (tesi centrale della fenomenologia), allora per questo stesso motivo si sta postulando l'*essere in sé*, autonomo, sussistente e indipendente dal soggetto [...]». Juan Antonio Nuño, *Sentido de la filosofía contemporánea*, Caracas, 1965, p. 136.

⁴⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 2.

⁴⁶ Scrive opportunamente Guidetti: «La necessità di un ricongiungimento tra conoscenza e metafisica non è determinata in Hartmann, da un vezzo fondazionalista, ma da ciò che potremmo chiamare "ovvia" o "naturale" disposizione dell'uomo ad ammettere l'indipendenza o la "durezza" del mondo che lo circonda». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, cit., p. 29.

«[...]nemmeno l'estremo idealismo trascendentale può fare a meno di mantenere, e da parte sua, di giustificare espressamente»⁴⁷.

Non si tratta sin d'ora di definire la posizione gnoseologica come una posizione filosofica realista in senso critico⁴⁸: in questo modo Hartmann contravverrebbe al principio metodologico fissato in precedenza, secondo il quale di fronte alla datità di un problema è teoreticamente scorretto decidersi in anticipo per una posizione filosofica. Piuttosto il realismo ingenuo al quale fa appello Hartmann rappresenta la naturale ed acritica condizione del soggetto di fronte al mondo degli oggetti, una condizione che determina il punto di partenza aporetico di tutte le teorie filosofiche, idealiste e realiste. Che si tratti di sospendere l'immediata datità cosale del mondo degli oggetti (prospettiva idealista) o che si tratti di sostenerla (prospettiva realista), in entrambi i casi si presenta l'inevitabile necessità di approfondire e legittimare teoreticamente la messa in discussione del realismo ingenuo, realismo che non può rappresentare per alcuna filosofia una valida ed argomentata teoria, ma dal quale non è possibile prescindere perchè cifra della ineludibile ed acritica datità del rapporto io-mondo, rapporto che solo in un secondo momento, mediante l'attività della riflessione, viene messo a tema come oggetto d'indagine.

Scriva Hartmann nella *Fondazione dell'Ontologia*: «Il realismo naturale non è una teoria filosofica, appartiene al fenomeno della conoscenza ed è sempre indicabile in esso. Tale realismo si identifica con la convinzione, da cui siamo dominati per tutta la vita, che il complesso delle cose, delle persone, degli avvenimenti e dei rapporti – in breve, del mondo in cui viviamo e che rendiamo nostro oggetto nel conoscere – non è prodotto solo dal nostro conoscere, ma sussiste indipendentemente da noi. Se questa convinzione ci abbandonasse anche un solo istante nella vita, non la prenderemmo più sul serio. Ci sono teorie filosofiche che l'abbandonano; ma esse svalutano così la vita nel mondo e in realtà non la prendono più sul serio. L'impostazione naturale non

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Hartmann si inserisce all'interno di quella schiera di pensatori che all'inizio del XX secolo furono fautori, seppur in misura diversa, di una rinascita del realismo. Basti pensare a G. E. Moore, a O. Külpe. L'ultimo è citato, tra l'altro, nello scambio epistolare tra N. Hartmann ed H. Heimsoeth. A riguardo cfr. M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann*, cit., p. 30; per una sintetica, ma chiara esposizione di alcuni esponenti del realismo critico tedesco cfr. inoltre F. Sawicki, *Lebensanschauungen moderner Denker*, cit., pp. 42-44; A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Roma, 1967, pp. 235-250. Un resoconto circa il realismo in Germania nella prima metà del Novecento è esposto anche in U. Schöndorfer, *Der philosophische Realismus unserer Zeit*, in «Philosophisches Jahrbuch» im Auftrag der Görres-Gesellschaft, LXVII, 1960, Festschrift für Alois Dempf, pp. 337-342.

conosce una simile rinuncia»⁴⁹. In questo passaggio è dichiarata esplicitamente la coappartenenza di realismo naturale e fenomeno della conoscenza: le due sfere, strutturale l'una, gnoseologica l'altra, si richiamano inevitabilmente e l'alterità del mondo esterno è posta perchè, acriticamente percepita, nello stesso tempo, come distanza gnoseologica dell'oggetto rispetto al soggetto. Ciò che si manifesta come "altro" si determina come polo d'attrazione sul quale si concentra la funzionalità dell'atto conoscitivo; in altre parole, privato della naturale direzione del conoscere verso l'oggetto, al soggetto è tolta la naturale convinzione della sussistenza di una realtà esterna indipendente dal suo essere conosciuta: il primo relazionarsi del soggetto conoscitivo al mondo ha come effetto di porre una distanza nella quale il conoscente percepisce l'estraneità e l'inseità del mondo.

Nello scritto *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Hartmann espone la tesi del realismo naturale, dopo avere affrontato la distinzione tra *intentio recta* ed *intentio obliqua* e dopo avere riabilitato quest'ultima come atteggiamento naturale della conoscenza⁵⁰. «Se si compie il ritorno all'atteggiamento naturale semplicemente e senza e senza riserve, ci si avvicina nello stesso tempo al realismo naturale[...]»⁵¹: la riappropriazione dell'atteggiamento naturale che coincide con la riabilitazione della direzione naturale della conoscenza, avvenendo "semplicemente" (*schlicht*) e "senza riserve" (*ohne Vorbehalte*), rimanda immediatamente e nello stesso tempo (*zugleich*) al realismo naturale, inevitabile condizione originaria perchè immediata conseguenza del ritorno all'*intentio recta*. Immediatezza, spontaneità e naturalezza del realismo naturale e della direzione naturale del conoscere sono espressi da Hartmann con i termini tedeschi *schicht* e *ohne Vorbehalte* che marcano la determinazione di una condizione priva di mediazione e riflessione intellettuale: il filosofo tedesco pone, inoltre, atteggiamento naturale e realismo naturale in termini di contemporaneità indicata dall'avverbio tedesco *zugleich*, giungendo, dunque, in questo modo ad identificarli. Che

⁴⁹ N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 134.

⁵⁰ «Concerne piuttosto il ritorno di tutto il modo di vedere all'atteggiamento naturale. Solamente in questa direzione della conoscenza diretta verso l'esterno – all'oggetto – è afferrabile l'"essere in quanto essere". Questo atteggiamento è quello della coscienza prescientifica e nello stesso tempo, quello della maggior parte delle scienze, innanzitutto della scienza della natura.» e poco sotto: «Questo non rappresenta un'ovvietà. La teoria della conoscenza stessa ha un altro atteggiamento piega la direzione naturale, e si volge indietro a se stessa. Essa effettua questa "*reflexio*" (letteralmente intesa come "retroflessione") – o anche *intentio obliqua* – in maniera forzata; ma con ciò accade che essa abbandoni il modo di vedere naturale e che non possa più afferrare l'oggetto della conoscenza nel suo carattere ontologico». N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, cit., p. 16.

⁵¹ *Ibid.*

la discussione circa la direzione del conoscere preceda e non segua la tesi della datità del realismo naturale è di notevole rilevanza teoretica ai fini del nostro discorso: se Hartmann concede la priorità logico-gnoseologica al problema della direzione del conoscere, fondando poi su quest'ultima la naturalità e la datità del realismo ingenuo, allora significa che prepone ad una posizione di carattere ontologico e strutturale⁵² un'analisi del fenomeno gnoseologico dalla quale segue l'immediata ulteriorità e distanza dell'oggetto rispetto al soggetto. In questo modo è possibile evidenziare di nuovo come la riflessione filosofica hartmanniana non si decida dogmaticamente per la posizione iniziale di una datità strutturale, ma scaturisca dalla problematizzazione del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto.

Anche nei *Grundzüge* Hartmann richiama di continuo, sebbene utilizzando termini diversi, l'*intentio recta* del conoscere⁵³, tuttavia nell'introduzione al testo non ne fa una premessa al "realismo empirico", almeno non così esplicitamente come nell'*Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Se Hartmann, terminologicamente, utilizza solo in seguito la distinzione tra *intentio recta* e *intentio obliqua*, tuttavia, concettualmente, la distinzione tra una conoscenza diretta naturalmente verso l'oggetto ed una conoscenza artificialmente ripiegata su se stessa è rintracciabile sin dallo scritto del 1912, *Systematische Methode*: in questo saggio Hartmann accenna alla direzione retta del conoscere, riferendola alle difficoltà teoretiche, derivanti dal tentativo della conoscenza stessa che, cercando di comprendere le condizioni del suo stesso conoscere, rimane imprigionata in questa *retroffessione*. «Le condizioni di ogni comprendere non hanno bisogno esse stesse di essere di nuovo comprese. Esse sono piuttosto in senso logico ciò che comprende, come dovrebbero nello stesso tempo essere il conosciuto! Questo

⁵² Banfi sottolinea con chiarezza la relazione intercorrente nella filosofia hartmanniana tra problematica gnoseologica e ontologica, scrive: «L'analisi gnoseologica giustifica così un'ontologia del conoscere, o una metafisica, che, lungi dal porsi come presupposto dogmatico del problema della conoscenza, costituisce il minimo che tale problema richiede, perchè sia posto il fatto del conoscere stesso su cui esso si fonda. Questa ontologia critica si allontana perciò il meno possibile dalla posizione naturale del fenomeno, essa è per così dire, il fenomeno posto nella sua universalità. La considerazione gnoseologica mostra dunque – seguendo la *ratio cognoscendi* – come l'essere sia parzialmente conoscibile come oggetto del conoscere, l'ontologia riconosce – seguendo la *ratio essendi* – che la conoscenza, insieme col suo oggetto, è condizionata dal mondo dell'essere che la porta e la sostiene». A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Roma, 1967, p. 293.

⁵³ Solo per citare un passo: «E poiché la naturale direzione del pensiero va verso l'oggetto[...]. N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 138.

rivolgersi della funzione conoscitiva alle sue stesse condizioni deve restare eternamente incompiuto. La *naturale direzione* della conoscenza va all'oggetto»⁵⁴.

Questo passaggio di *Systematische Methode* mostra come Hartmann sin dal primo decennio del Novecento rifletta sull'atteggiamento naturale della conoscenza e come dunque, alla stesura dei *Grundzüge* tale riflessione sia ormai acquisita e consolidata e gli consenta di giustificare la relazione gnoseologica soggetto-oggetto come un *Erfassen* a cui viene negata la possibilità di produrre l'oggetto⁵⁵.

Leggendo attentamente le prime pagine dei *Grundzüge* è possibile mostrare come Hartmann nemmeno in questo testo discuta del realismo empirico senza correlarlo al problema gnoseologico, anche se in questo caso la correlazione è più sottile: sostenendo che la tesi secondo la quale la conoscenza è un *Erfassen* e non un *Erzeugen* va intesa «nel semplice significato di un fatto che si dà nel fenomeno della conoscenza, precedente ogni discussione di punti di vista»⁵⁶ e che «L'atteggiamento naturale del fenomeno conoscitivo è proprio caratterizzato mediante quel cogliere che coincide con quel "realismo empirico"[...]»⁵⁷, Hartmann mostra di avere assorbito la direzione naturale del conoscere verso l'oggetto, espressa chiaramente in precedenza, nel concetto di *Erfassen*. In altri termini, il rapporto gnoseologico nei *Grundzüge* è sin da subito determinabile mediante l'*Erfassen* perchè l'idea di relazione conoscitiva che esso sottende è quella tra un soggetto conoscente ed un oggetto verso il quale si volge la retta

⁵⁴ N. Hartmann, *Systematische Methode*, cit., p. 146.

⁵⁵ Hartmann riprende la questione della direzione naturale della conoscenza anche in uno scritto del 1915: «La conoscenza ingenua è diretta al suo oggetto (*Gegenstand*), per la maggior parte si tratta di oggetti (*Objekte*) concreti esterni. Essa conosce se stessa solo nei suoi risultati, nei contenuti obiettivi. La sua funzione, i suoi fondamenti interni, essa non li conosce; le restano nascosti. La presenza di questi fondamenti interni potrebbe restarle eternamente nascosta, se la filosofia non li mettesse a tema come problema. Solamente in tal modo la naturale direzione della conoscenza verso il suo oggetto viene interrotta e ricurvata verso la sua origine, in un certo qual modo riflessa in se stessa. E questa operazione ha bisogno di un minaccioso metodo di difficoltà infinita per condurre questo artificiale ritorno della conoscenza su se stessa. E' la via della teoria della conoscenza, di cui la lunga, mutevole storia testimonia eloquentemente di quanto ogni conoscenza di principi e condizioni sia secondaria e dipendente rispetto alla naturale conoscenza dell'oggetto. Questo non contraddice la relazione fondamentale, secondo la quale principi e condizioni costituiscono ciò che è primo. La loro presenza è prima nella conoscenza – in ciò consiste la loro apriorità – ma non è conosciuta per prima». N. Hartmann, *Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen*, in «Logos» V (1914-1915), pp. 290-329, p. 293. Circa il problema della conoscenza delle condizioni e dei principi del conoscere, scrive Wahl: «In effetti, ed in questo Hartmann si distingue da Kant, questi principi non sono conosciuti in se stessi, essi sono implicati nella nostra azione di conoscere. Non sono sin da subito isolati. Non più di quanto noi dobbiamo attendere una conoscenza dell'anatomia prima di esercitare i nostri muscoli. Di conseguenza, è nell'esercizio della nostra conoscenza che dobbiamo sapere dei principi e questi principi sono immanenti a questo esercizio». J. Wahl, *La structure du monde réel d'après Nicolai Hartmann*, Paris, 1953, p. 7.

⁵⁶ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 2

⁵⁷ *Ibid.*

descritta dalla natura dell'atto conoscitivo⁵⁸; inoltre, non solo la posizione del realismo empirico non è chiamata in causa dogmaticamente, ma è posta una coincidenza, un corrispondere, (*sich decken*) tra il realismo empirico e la conoscenza. Sostenere la coincidenza tra realismo empirico - realismo empirico e realismo naturale nei *Grundzüge* saranno differenziati in seguito - e l'azione della conoscenza verso l'esteriorità dell'oggetto significa, da una parte, muoversi sin da ora sul sottile confine che nella prospettiva hartmanniana separa gnoseologia e ontologia, dall'altra stabilire un rapporto di reciprocità tra direzione naturale del conoscere e condizione strutturale del soggetto di fronte all'oggetto. Condizione gnoseologica e condizione ontologica del soggetto e del reale si legittimano vicendevolmente⁵⁹: la naturale direzione del

⁵⁸ J. Wahl accosta a ragione direzione naturale del conoscere e indipendenza dell'oggetto dall'atto conoscitivo, quindi realismo ingenuo; egli scrive: «Hartmann aggiunge un altro elemento nella sua critica della teoria della conoscenza. Perché non soltanto ci si deve attenere a quanto detto, vale a dire che l'oggetto della conoscenza è qualcosa di indipendente dal fatto che esso venga rappresentato, ma vi è inoltre una direzione naturale della conoscenza, precisamente si tratta della direzione verso l'oggetto, la direzione sull'oggetto. La coscienza non è rivolta verso se stessa, ma è coscienza d'oggetto». J. Wahl, *La structure du monde réel*, cit., p. 2.

⁵⁹ In questo senso la posizione di Hartmann si differenzia da alcuni allievi di Husserl (scuola di Monaco e di Gottinga) che non seguirono il maestro nella cosiddetta "svolta" trascendentale e che, contribuirono a ravvivare il dibattito realista e metafisico del Novecento. Cfr. in proposito, L. Guidetti, *La realtà e la coscienza*, cit., pp. 27-28. La Conrad-Martius dedica un saggio al concetto di ontologia critica di Nicolai Hartmann dal titolo: *Auseinandersetzung mit dem Begriff der >kritischen Ontologie< bei Nicolai Hartmann* nel quale a proposito dei *Grundzüge* scrive: «Questa discussione è per noi così importante perché Nicolai Hartmann, che proviene dai territori dell'idealismo, in quest'opera compie, com'è noto, una radicale rottura con l'idealismo e caratterizza il suo punto di vista espressamente come ontologico, ma tuttavia – malgrado la sua critica decisiva all'idealismo – ci pare mancare il punto che ci sta davanti agli occhi, decisivo tanto per la posizione metodologica dell'ontologia *quanto* per quella della metafisica. Proprio perché egli si avvicina a tal punto ad una vera ontologia, una discussione con la sua linea di ricerca è di grandissimo interesse. Intendiamo sin da subito rimarcare nella maniera più decisa che nell'ambito di questo articolo è nostra intenzione discutere solo ed unicamente con la concezione dell'ontologia di Nicolai Hartmann e solo nella misura in cui essa concerne l'essere *reale*. Ove nel corso della trattazione parliamo dell'ontologia in quanto tale, ci riferiamo sempre e soltanto a quest'ontologia in senso stretto, l'ontologia reale. Emergerà nel corso del testo che questo restringimento del termine nei confronti di Hartmann ha un determinato valore concreto. Per noi proprio tra l'essere reale e l'essere ideale si dà una rottura di gran lunga più decisiva [una rottura che isola completamente l'ontologia reale] rispetto ad Hartmann. Le ampie e ricche analisi che si riferiscono al tema della *conoscenza* come al vero tema dell'opera, alle sue modalità, strutture, stratificazioni e intersezioni non vengono assolutamente trattate, nella misura in cui esse non sono in relazione con le vedute ontologiche di Hartmann». Hedwig Conrad-Martius, *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle [Enthaltend eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmanns »kritische Ontologie«*, in Hedwig Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, München, 1963, Bd. I, p. 59, n. 5. La Conrad-Martius, trascurando l'indagine gnoseologica di Hartmann, mostra, a nostro avviso, non solo di non avere colto quanto in Hartmann essa sia decisiva per non cadere in una posizione dogmatica dell'ontologia, ma anche di prendere le mosse da una concezione completamente diversa, sia dell'ontologia che della metafisica. Come accentuato più volte in precedenza, Hartmann mediante l'analisi del fatto conoscitivo legittima le basi dell'ontologia critica, intesa come analisi categoriale della datità, ideale e reale: trascurare le analisi hartmanniane della teoria della conoscenza, significa per certi versi ricadere in un'ontologia moderna di tipo razionalistico-deduttivo oppure nell'intuizione mistico-religiosa, soluzioni che Hartmann evita consapevolmente. La Conrad-Martius, invece, da una parte pone come condizione necessaria e sufficiente affinché si dia una

conoscere richiama un'esteriorità e una frontalità dell'oggetto da conoscere rispetto al soggetto, nello stesso tempo l'indicazione gnoseologica naturale di un'oggettualità esterna costituisce il raccordo teoretico fondamentale per la possibilità di gettare un ponte, una relazione, tra il soggetto e l'oggetto. Proprio questa relazione costituisce il fatto gnoseologico, ed è il fatto conoscitivo in quanto tale che testimonia della datità, per ora solo ingenua ed insondata, di una struttura esterna del mondo.

Anche se fino a questo punto del testo, il realismo empirico è esposto solo come presupposto evidente ed immanente all'*Erfassen* conoscitivo, Hartmann non lascia insondata ed infondata la tesi del realismo naturale: egli la riprende nella parte seconda dei *Grundzüge*, intitolata *Standpunkte und Lösungsversuche*, in cui teorizza la fondazione a priori della teoria del realismo ingenuo. In questa seconda parte vengono esposte e criticate le differenti dottrine filosofiche che hanno affrontato il problema della conoscenza: tra la parte introduttiva dei *Grundzüge* presa in esame, in cui il problema del realismo è posto senza ulteriore approfondimento, e questa seconda parte si distende la descrizione fenomenologica del fatto conoscitivo.

Non intendiamo proporre salti bruschi che possano in qualche modo inficiare l'unità teoretica e sistematica dell'opera hartmanniana, ma pare inopportuno lasciare a questo punto sospesa la questione del realismo ingenuo, anche perchè la fondazione hartmanniana a priori del realismo naturale⁶⁰ che svilupperemo nel paragrafo successivo avrà un peso determinante nel corso del nostro lavoro.

metafisica, l'esistenza di una realtà in sé, dall'altra sposta l'accento dalla naturale trascendenza dell'atto gnoseologico che in Hartmann è premessa fondamentale dell'ontologia, alla fatticità dell'essere. «La metafisica, secondo la sua essenza, si relaziona ad un mondo reale nel suo fattuale consistere in sé e per sé. Se togliamo al mondo questo suo fondamento, lo rendiamo, in un determinato senso idealistico »non indipendente ontologicamente (*seinsunselbständigen*)«, ne relativizziamo l'esistenza alla »coscienza« abbiamo nello stesso tempo tolto il terreno per una possibile metafisica. E questo non solo per motivi gnoseologici. Non solamente perchè non è possibile raggiungere con una tale premessa l'»in sé« del mondo. No: in tal caso, quell' in sé, in relazione al quale solamente l'intera problematica metafisica riceve un senso valido, non sarebbe in generale più presente. Quindi, ancora una volta: l'intera metafisica problematica è valida solamente per un mondo in sé e per sé sussistente». H. Conrad-Martius, *Was ist Metaphysik*, in Hedwig Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, cit., p. 38. In relazione ai movimenti fenomenologici di Monaco e Gottinga, cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag, 1982.

⁶⁰Un'approfondita analisi del realismo hartmanniano è fornita da A. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Bucarest, 1973. Questo testo è significativo in quanto segue lo sviluppo del concetto di realismo in Hartmann prendendo in considerazione gran parte della produzione hartmanniana ed arrivando a mettere a confronto il realismo di Hartmann con il materialismo di Marx ed Engels; cfr. anche A. Molitor, *Bemerkungen zum Realismusproblem bei Nicolai Hartmann*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung» XV (1961), pp. 591-611.

Proseguendo l'indagine sul realismo naturale, Hartmann scrive: «Ad ogni formazione di un punto di vista filosofico è premesso un punto di vista naturale che non è ideato per la spiegazione di ciò che è dato, bensì è esso stesso dato, su cui si basa il sano intelletto umano quando comincia a riflettere. Questo punto di vista è a tal punto cresciuto con la vita pratica, da essere in generale notato quando un punto di vista filosofico, riflesso, entra in contrasto con quello. Esso corrisponde alla naturale visione del mondo, si trova completamente al di qua di ogni teoria, ma si estende con le sue caratteristiche categorie profondamente fin dentro l'immagine scientifica del mondo. Nessun punto di vista artificiale è confrontabile con esso in quanto a forza e attualità determinanti per la coscienza umana. Esso rimane in vigore anche quando la teoria lo ha superato[...]»⁶¹.

La naturale visione del mondo che accompagna la formazione dell'immagine ingenua del reale, di una visione prefilosofica e *diesseits* ogni punto di vista teoretico-speculativo, è radicata nel soggetto perchè si sviluppa insieme alla vita pratica: affermando, inoltre, che la visione naturale del mondo si estende fin dentro la costituzione scientifica dell'immagine del mondo, Hartmann si allinea, almeno in apparenza, all'idea husserliana di "atteggiamento naturale"⁶². Anche per Husserl, infatti, nell'atteggiamento naturale «[...]persistono sia il complesso della vita quotidiana sia le

⁶¹ *Ibid.*, p. 133. Schnädelbach non omette di leggere come essenzialmente relazionati realismo e atteggiamento naturale del conoscere: «Il realismo dell'atteggiamento conoscitivo naturale e scientifico è per Hartmann, nello stesso tempo, un *fenomeno* e un *problema*, dunque la filosofia, come mostra la storia del problema della conoscenza, non può semplicemente accontentarsi di quel fenomeno; [...]». H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983, p. 253.

⁶² «Cominceremo le nostre considerazioni come uomini che vivono naturalmente, che formano rappresentazioni, giudicano, sentono e vogliono "nell'atteggiamento naturale". Chiariremo il senso di quest'ultima espressione attraverso semplici meditazioni che condurremo preferibilmente in prima persona. Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è e che è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Averne coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente dinanzi a me, che ne ho esperienza». E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, voll. 2, a cura di V. Costa, Torino, 2002, vol. I, p. 66. Husserl riassume poi nel seguente modo l'atteggiamento naturale: «Io trovo la "realtà" e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre*. Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto *la tesi generale dell'atteggiamento naturale*. Il mondo è sempre presente come realtà; [...] Conoscerlo più comprensivamente, fedelmente e in ogni riguardo più compiutamente di quanto sappia fare l'ingenua sapienza empirica, portare a termine tutti i compiti della conoscenza scientifica che si presentano sul suo terreno, tale è lo *scopo delle scienze dell'atteggiamento naturale*». *Ibid.*, p. 67. Il filosofo tedesco torna più volte e in più luoghi delle sue opere sul problema dell'atteggiamento naturale, così, per esempio scrive in *L'idea della fenomenologia*: «*L'atteggiamento naturale dello spirito* è ancora ignaro d'ogni preoccupazione di critica della conoscenza. Nell'atteggiamento naturale dello spirito noi siamo rivolti, sia nell'intuire che nel pensare, verso le *cose* che ci sono date di volta in volta, e date in modo del tutto ovvio, anche se in diversa guida e in diversi modi d'essere, a seconda della fonte conoscitiva e del piano conoscitivo in questione». E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Bari, 1992, pp. 37-38; cfr. inoltre Husserl, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. Volonté, Milano, 2004, p.113 e ss. Per una bibliografia su Husserl, cfr. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, 1998, pp.127-177.

scienze positive.»⁶³; la simmetria tra l'atteggiamento naturale descritto da Husserl e la *natürliche Weltansicht* intesa da Hartmann mostra un'ampia coincidenza anche nella descrizione dei dettagli. Premesso che il realismo naturale si costituisce come teoria a partire dalla trattazione filosofica della sintesi tra «ciò che l'uomo percepisce come situazione data tra se stesso ed il mondo esterno[...]» e «[...] una concezione realistica del fenomeno conoscitivo»⁶⁴, anche per Hartmann la visione naturale dell'uomo è individuata mediante determinate note caratteristiche.

Nella modalità di un relazionarsi naturale al reale, il soggetto percepisce un mondo che lo circonda e che si palesa come struttura in sé, la cui esistenza non è pregiudicata dal suo essere o meno conosciuto. La comprensione del mondo esterno è ottenuta mediante gli organi di senso e la successiva riflessione su ciò che è percepito è un adattamento alla percezione sensibile; inoltre, «la conoscenza ha la tendenza ad essere una copia fedele del reale, e fino a quando essa dà buoni risultati da un punto di vista pratico, si parla di “conoscenza vera”»⁶⁵, anche se, in generale, la visione del mondo naturale non tocca il problema del vero in quanto tale, perchè in essa vi è l'identificazione tra ciò che è percepito e verità. Il mondo si mantiene fluttuante di fronte al soggetto ed è scandito dal movimento dettato dal sorgere e dal perire delle cose. Nel realismo ingenuo, da un punto di vista gnoseologico, il soggetto ha la convinzione che «[...]le cose che sono in sé siano realmente fatte come l'immagine che di loro si fa la coscienza»⁶⁶.

Quanto sintetizzato della concezione della visione naturale del mondo così come intesa da Hartmann, evidenzia come essa non si discosti di molto dall'atteggiamento naturale descritto da Husserl⁶⁷: la divergenza però, tra la prospettiva husserliana e quella

⁶³ E. Husserl-M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Milano, 1999, p. 159. Sul rapporto tra la fenomenologia ed il pensiero di Nicolai Hartmann, cfr. H. Kuhn, *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*, in *Symposium zum Gedanken an Nicolai Hartmann*, Göttingen, 1952.

⁶⁴ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 133.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ «Ma che cosa determina l'abissale differenza tra giudizio fenomenologico e giudizio oggettivo-naturale sul mondo d'esperienza? La risposta può essere questa: come ego fenomenologico io sono divenuto il puro spettatore di me stesso e non continuo a ritenere valido se non ciò che trovo inseparabile da me stesso, cioè il mio vivere puro e ciò che non se ne può separare, precisamente ciò che la riflessione intuitiva originaria mi rivela per me stesso. Come uomo atteggiato naturalmente, qual'ero prima dell'epoché, io vivevo ingenuamente entro il mondo. Nell'esperienza l'oggetto esperito valeva direttamente per me e su ciò io compivo le mie altre prese di posizione. Ma tutto ciò scorreva in me senza che io vi fossi diretto; mio esperito, le cose, i valori, gli scopi – questo era il mio interesse, non già il mio essere-interessato, prender-posizione, la mia soggettività. Anche come io che vive naturalmente, io ero

hartmanniana è radicale e giunge all'opposizione se rivisitata negli esiti a cui essa conduce.

Per Husserl il passaggio dall'atteggiamento naturale a quello fenomenologico è segnato dalla "messa fuori circuito" della tesi naturale: soltanto con la sospensione del giudizio sul mondo naturale, soltanto con l'applicazione dell'*epoché*⁶⁸, si avvia la possibilità della costituzione di una scienza eidetica capace di cogliere l'essenza dei "vissuti puri", immanenti alla coscienza. L'abbandono dell'atteggiamento naturale è

trascendentale, ma non ne sapevo niente. Per divenire cosciente del mio proprio essere assoluto, dovevo prima esercitare l'*epoché* fenomenologica». Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa e R. Cristin, Milano, 1996, p. 13. Va osservato che se Hartmann tende ad identificare atteggiamento naturale, tesi della realtà e realismo naturale, Husserl pare utilizzare solo di rado il termine realismo (ne parla ad esempio nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, nel paragrafo dal titolo *L'accusa di realismo platonico. Essenza e concetto*, paragrafo nel quale tuttavia Husserl non pare mettere in relazione, non in maniera diretta almeno, atteggiamento naturale e realismo). Nel passo sopracitato delle *Meditazioni Cartesiane*, tuttavia, Husserl sembra identificare giudizio oggettivo-naturale e atteggiamento naturale. E' invece Rickert a dedicare ampio spazio alla trattazione del problema nel testo *Der Gegenstand der Erkenntnis*. In quest'opera Rickert distingue tra realismo ingenuo, empirico e trascendentale: il realismo ingenuo non ha bisogno di essere discusso, dal momento che «in generale non costituisce alcuna teoria scientifica, che abbia bisogno di essere combattuta scientificamente, bensì è un complesso di opinioni imponderate e indeterminate che sono sufficienti per vivere[...]»; nemmeno il realismo empirico crea problemi al pensiero rickertiano dal momento che «[...]allo stesso modo non conosce alcuna realtà trascendente, bensì soltanto oggetti immanenti reali o contenuti di coscienza». Ciò contro cui muove la critica di Rickert è il realismo trascendentale: «Noi ci volgiamo solamente contro il realismo gnoseologico o trascendentale, che, come abbiamo mostrato, è sempre un realismo metafisico, il quale ha riconosciuto che il mondo in quanto può essere dato, esperito o vissuto, è contenuto di coscienza e che, tuttavia, afferma l'esistenza di un'altra, dunque trascendente, realtà che è dichiarata conoscibile o inconoscibile.». H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 116. Come vedremo in seguito, in Hartmann, sebbene sia rintracciabile la stessa suddivisione del realismo che effettua Rickert, l'esito sarà diverso: proprio il realismo naturale o ingenuo è, secondo la nostra lettura, insieme al concetto di *intentionis recta*, nodo cardine sia per la fondazione dell'atto conoscitivo come trascendente, sia come punto di partenza per la determinazione della trascendenza dell'oggetto.

⁶⁸ In riferimento all'*epoché* husserliana, Lugarini espone un intenso confronto tra Husserl e Hartmann scrivendo: «Lumeggiata mediante l'*ἐποχή* la priorità della coscienza trascendentale almeno quanto alla *ratio cognoscendi*, lo Husserl, si diceva, ritiene di procedere con sufficienti garanzie all'analisi dei contenuti coscienti perchè senz'altro assume la coscienza come intenzionale. La cautela critica non sorregge invece in questo punto lo Husserl, il quale non si avvede che affinché la dottrina risulti effettivamente fondata bisognerebbe per lo meno addurre ragioni idonee e fondare la teoria dell'intenzionalità. Occorrerebbe cioè una critica della coscienza che convalidasse quella che viceversa nella sua dottrina figura come tesi semplicemente enunciata. Nello stesso modo Hartmann ritiene sufficiente il ristabilire la rettilineità dell'intendere conoscitivo, mentre si tratterebbe innanzi tutto di mostrare che l'atto conoscitivo è intenzionale. Sulle orme di Brentano, la teoria dell'intenzionalità si è tanto diffusa da essere in più casi considerata di per sé evidente, e Nicolai Hartmann non fa eccezione. Viceversa è essa stessa da fondare: e di tale necessità né lo Husserl né lo Hartmann si rendono conto». L. Lugarini, *Essere e conoscere in Nicolai Hartmann*, in «ACME» II (1949), pp. 101-124, pp. 119-120. La prospettiva di Lugarini va, a nostro avviso, capovolta: proprio la fondazione della teoria dell'intenzionalità, vale a dire la costituzione di una teoria precedente la manifestazione del dato fenomenico in quanto tale, rigetterebbe Hartmann in quella prospettiva idealistica che critica costantemente. Sia per Husserl che per Hartmann, probabilmente, l'immediata fondazione teorica dell'intenzionalità, immanente alla coscienza quella husserliana, trascendente quella hartmanniana, minerebbe l'idea stessa di fenomeno, spostando l'asse della ricerca fenomenologica, in particolare, da una prospettiva descrittiva ad una prospettiva costruttivista.

perno teoretico fondamentale per la fenomenologia husserliana, perchè lo sguardo deve transitare dall'esteriorità del reale che si costituisce nel realismo naturale, alla sfera della coscienza dal momento che «quello che assolutamente ci occorre è una certa evidenza generale dell'essenza della coscienza, e particolarmente della coscienza in quanto per sua essenza in essa la realtà “naturale” viene a coscienza»⁶⁹.

Grazie alla messa tra parentesi del mondo naturale si dà la possibilità del risaltare della coscienza pura, che forma il terreno d'indagine della fenomenologia⁷⁰: con la riduzione fenomenologica il vissuto è colto in modo puro, nella sua datità assoluta⁷¹. Non è questa la sede per un'analisi approfondita delle problematiche fenomenologiche, ciò che conta è mostrare come l'atteggiamento fenomenologico sorge da una sospensione dell'idea della realtà naturale, da una “messa tra parentesi” che, sebbene non destituisce la legittimità della costituzione di una conoscenza nel rapporto soggetto-oggetto, risolve nella sfera coscienziale l'analisi dei vissuti ed il loro essere intenzionati. Che poi si tratti di sospendere l'atteggiamento naturale è lo stesso Husserl ad affermarlo, scrivendo: «E' anche evidente che il *tentativo* di mettere in dubbio qualcosa dato alla coscienza come “alla mano” comporta un certo annullamento e superamento[*Aufhebung*] della tesi: e questo appunto ci interessa»⁷²; con la “messa fuori gioco” dell'atteggiamento naturale Husserl chiude le porte all'oscura trascendenza del mondo reale rispetto al soggetto e sposta il problema della conoscenza all'interno della coscienza pura⁷³: solo nella coscienza trascendentale è possibile la descrizione dei vissuti puri e solo questa descrizione consente il sorgere di una fenomenologia intesa come scienza eidetica.

⁶⁹ E. Husserl, *Idee*, vol. I cit., p. 76.

⁷⁰ «E così si spiega perchè questa regione e la corrispondente nuova scienza dovevano finora restare sconosciute. Infatti, nell'atteggiamento naturale non si può vedere niente altro che il mondo naturale. Fintanto che non si fosse riconosciuta la possibilità dell'atteggiamento fenomenologico e non fosse stato elaborato il metodo per cogliere nell'originale le oggettualità che esso stesso fa emergere, il metodo fenomenologico doveva rimanere sconosciuto o appena sospettato.». *Ibid.*, p. 77.

⁷¹ «Ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale, in quanto sia attuato, può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce una datità assoluta.». Husserl, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 58.

⁷² Husserl, *Idee*, vol. I, cit., p. 69

⁷³ «Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale viene in effetti reperito nell'esperienza, del tutto “libero da teorie, come è in effetti esperito” e chiaramente si annuncia nella connessione delle esperienze, è ora per noi privo di validità». *Ibid.*, p. 73. Proprio la messa tra parentesi di una realtà trascendente e la costituzione del reale come correlato coscienziale porta Husserl ad affermare: «Dunque nessun essere reale, tale cioè che si presenti e si esibisca coscienzialmente mediante manifestazioni, è necessario all'essere della coscienza stessa (nel senso amplissimo di corrente di vissuti). L'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla “re” indiget ad existendum». *Ibid.*, p. 121.

Hartmann si muove nella direzione completamente opposta a quella husserliana⁷⁴: la prima operazione hartmanniana consiste nella distinzione tra tesi della realtà e tesi dell'adeguazione, della cosalità, dell'evidenza e della finitezza; la tesi della realtà, infatti, per Hartmann ha un'originarietà ed un'includibilità che non compete alle altre⁷⁵. Se si tiene fermo quanto fin qui esposto, se vengono riprese le direttrici metodologiche di Hartmann, secondo le quali il fatto conoscitivo in quanto *Erfassen* è strettamente connesso con il realismo ingenuo, se ci si attiene alla concezione secondo la quale questa connessione è legata alla natura retta dell'atto del conoscere e se si pone questa fattualità "al di qua" di ogni punto di vista filosofico, allora si comprende bene come le questioni dell'adeguazione, della cosalità, dell'evidenza e della finitezza, da una parte si presentino come questioni concettualmente seconde rispetto alla tesi della realtà, dove la posteriorità concettuale di quelle tesi, va intesa nel senso che esse richiedono un livello di riflessione ulteriore rispetto alla semplice datità strutturale e conoscitiva della tesi della realtà, dall'altra esse non sono decisive per la determinazione del punto di partenza del problema gnoseologico.

Hartmann afferma che la tesi della realtà «[...]è un fatto teoretico fondamentale della conoscenza, un fenomeno originario, che in quanto tale non può essere tolto da alcuna teoria.»⁷⁶: se in precedenza direzione conoscitiva e fattualità del realismo ingenuo sono state da noi analizzate, nel tentativo di mostrarne la loro vicendevole co-implicazione, ora la posizione hartmanniana offre lo spunto per consolidare in maniera più salda la nostra ipotesi. Se la tesi della realtà è un fatto fondamentale (*Grundtatsache*) della conoscenza, allora è la relazione gnoseologica stessa a porlo nella sua originaria

⁷⁴ Hülsmann scrive correttamente: «E' possibile affermare che in Hartmann la fenomenologia soprattutto come metodo nel sistema dei metodi acquista la funzione di fare il passo dalla coscienza alla sfera di un reale onticamente omogeneo. Essa rende possibile ad Hartmann fondare la sua posizionale neutralità come realismo ontico nel suo senso. Dunque Hartmann si differenzia metodologicamente in maniera molto chiara da Husserl e dai veri fenomenologi. Mentre Husserl nella tesi generale mette tra parentesi la coscienza naturale e la riduzione husserliana aspira proprio ad una coscienza trascendentale purificata, Hartmann la rende fondamento e la porta oltre, nella coscienza scientifica e ontologica. Se è possibile valutare la riduzione e l'epoché come passi fondamentali del metodo fenomenologico, è possibile affermare che Hartmann non li compie insieme alla fenomenologia.». H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, cit., p. 63. Circa il rapporto tra Hartmann e la fenomenologia husserliana cfr., S. Breton, *De la Phénoménologie à l'ontologie*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» XLIX (1957) fasc. III, pp. 213-239, in particolare pp. 221-223: cfr. anche J. N. Mohanty, *Phenomenology and Ontology*, Den Haag, 1970, specialmente pp. 115-162.

⁷⁵ «All'interno dell'immagine naturale del mondo le tesi dell'adeguazione, dell'evidenza, della cosalità e della finitezza non hanno lo stesso valore della tesi della realtà. Da questa soltanto dipende il realismo; essa si radica più profondamente di quelle e permane anche quando quelle vengono tolte». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 135-134.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 135.

inevitabilità: ci si potrebbe spingere senza timore fino ad affermare che per Hartmann si dà cooriginarietà tra fenomeno conoscitivo e tesi della realtà.

A differenza di Husserl, Hartmann si decide per l'assunzione inevitabile del mondo esterno, trascendente e indeterminato che si presenta agli occhi del soggetto conoscente: la filosofia hartmanniana non abdica all'esteriorità e all'estraneità, nonché alla lontananza e all'autonomia del reale rispetto al soggetto, non abdica perchè non può abdicare. Troppo forte è l'indicazione di una realtà trascendente che è strutturale allo stesso atto conoscitivo: l'*intentio recta* del conoscere è *un fatto* ineliminabile, e con questo fatto il soggetto incontra il mondo esterno, nel suo primo modo di darsi⁷⁷. Riconoscere l'esteriorità del mondo, anche se a partire dal fenomeno gnoseologico, significa, a differenza di Husserl, farsi carico dell'incertezza di ciò che è trascendente rispetto al soggetto.

Se Husserl sospende l'atteggiamento naturale e piega *obliquamente*, retroflettendola sul soggetto, l'indagine filosofica alla ricerca della coscienza pura, dei suoi atti e dei suoi contenuti, Hartmann si pone come compito dell'ontologia l'analisi di ciò che la direzione retta del conoscere e la tesi del realismo naturale indicano al soggetto conoscente come sconosciuta trascendenza del reale⁷⁸.

A proposito della questione del realismo, nella *Crisi delle scienze europee* con una perentorietà che quasi sconcerta Husserl scrive: «Non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: “io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc., e di ciò non ho il minimo dubbio”. Ma il grande problema è appunto quello di capire questa “ovvietà”. Il nostro metodo esige ora che l'ego si interroghi sistematicamente a partire dal concreto fenomeno del mondo e che venga a conoscere se stesso, l'ego trascendentale, nella sua concrezione, nella sistematica dei suoi stati costitutivi e delle sue fondazioni di validità impresse e

⁷⁷ «Qui è in gioco innanzi tutto l'opposizione tra *intentio recta* e *intentio obliqua*, tra atteggiamento naturale e riflesso. Nei confronti dei più bassi livelli dell'essere domina chiaramente il primo tipo di conoscenza. Cose e relazioni cosali, corpi spazializzati e processi, ci compaiono dinnanzi come mondo esterno». N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, cit., p. 19.

⁷⁸In maniera corretta Tymieniecka scrive: «Questo orientamento naturale, l'ontologia lo condivide con le scienze e con la conoscenza ingenua del mondo. E' in questo modo che il fondamento gnoseologico della concezione dell'ontologia hartmanniana implica la tendenza realista di quella. Essa deriva, in effetti, dall'appoggio che l'ontologia cerca nella coscienza che noi abbiamo naturalmente dalla realtà (nel fenomeno della conoscenza) e così dalla sua direzione verso l'oggetto». Anna-Teresa Tymieniecka, *Essence et Existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, Paris, 1957, p. 36.

occulte»⁷⁹: da quanto emerge nelle righe poco sopra citate è possibile affermare che se anche per Husserl il realismo ingenuo⁸⁰, inteso come fatto innegabile della datità del mondo è posizione non eludibile, tuttavia la filosofia husserliana non si spinge oltre questo concetto di realismo, dal momento che il mondo fattuale, per trovare rischiaramento, richiede la sospensione dell'atteggiamento naturale e l'analisi fenomenologica dei vissuti come correlati della coscienza trascendentale. In Hartmann le cose stanno diversamente: il realismo ingenuo detta l'*incipit* del tutto naturale della riflessione sull'oggetto e il realismo critico, al quale il pensiero hartmanniano approda, non è se non la traduzione propriamente filosofico-speculativa del realismo ingenuo e della direzione naturale del conoscere. Il mondo esterno, nella sua indipendenza, rimane per Hartmann l'oggetto d'indagine della critica: tra il realismo ingenuo e quello critico trascorre il lavoro della teorizzazione filosofica, sempre diretta verso la realtà esterna.

⁷⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci e trad. di E. Filippini, Milano, 2002, p. 213.

⁸⁰ Importante per comprendere il rapporto tra Hartmann e la scuola fenomenologica è anche lo scambio epistolare tra Meinong e Hartmann; in una lettera del 7.08.1915 Meinong scrive a Hartmann: «Nel seminario abbiamo discusso per due semestri le “Idee per una fenomenologia pura” e sostanzialmente vi abbiamo trovato nuovi nomi per cose vecchie, ai quali per esempio potrebbe appartenere anche la “messa tra parantesi”». R. Kindiger (hrsg.), *Philosophenbriefe aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von ALEXIUS MEINONG*, Graz, 1965, p. 211; a questa lettera Hartmann risponde il 28.09.1915, affermando: «Mi chiede la mia posizione circa la fenomenologia. Essa non è unitaria. La mia considerazione di questa corrente si riferisce quasi esclusivamente ai fenomenologi più giovani, presso i quali, a mio parere, soltanto il metodo è divenuto vivace ed è penetrato nelle questioni particolari per il quale è stato fatto. Io penso particolarmente a Scheler e Geiger, poi anche a Rainach, Pfänder, Leyendecker ed altri. Che io tuttavia mi sia riferito a Husserl e non a quelli, è accaduto solo per il fatto che egli è il più conosciuto ed il più adatto per iniziare, inoltre mi offriva tangibili punti deboli. In riferimento alle “Idee” concordo assolutamente con lei. Questo libro mi ha deluso molto.». *Ibid.*, p. 213-214. Anche Roman Ingarden accenna al rapporto tra Hartmann e la fenomenologia e scrive: «E quanto Rainach andò a Merburgo all'inizio del 1914 per parlare della fenomenologia, ci disse in seguito “Ebbene sì, con Hartmann si può parlare, con quello ci possiamo capire”. Così Hartmann è andato avanti in questa direzione ed è giunto ad una singolare variante della fenomenologia, che ha subito molto l'influenza di Kant, ma anche del Neokantismo e che per molti anni subì anche l'influsso forte dell'idealismo tedesco (cfr. Il problema dell'essere spirituale). Negli anni successivi, particolarmente (sotto l'influenza di Max Scheler) ha sviluppato nella sua etica e nella sua ontologia in quattro parti una modalità propria di fenomenologia». R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen, 1994, Bd. 4, pp. 55-56. Non si può negare l'influenza, perlomeno tematica, di Meinong su Hartmann, come testimonia anche il loro scambio epistolare. Per una ricostruzione dell'influenza della filosofia di Meinong sugli autori del primo Novecento, cfr. l'introduzione di V. Raspa a Alexius Meinong, *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Trieste, 2002, pp. 13-77. Anche Meinong pensa il rapporto conoscitivo come una relazione soggetto-oggetto in cui l'oggetto è parzialmente indipendente, mostrando alcune analogie con l'idea hartmanniana di rapporto conoscitivo, egli scrive: «[...]la conoscenza, per così dire, un fatto duplice, in cui al conoscere sta di fronte il conosciuto come qualcosa di relativamente indipendente; il conoscere non è solo indirizzato al conosciuto, ad es. alla maniera dei giudizi falsi, quanto piuttosto viene in un certo qual modo afferrata (*erfasst*), appreso dall'atto psichico, o in qualunque altro modo si potrebbe cercare di descrivere in una maniera inevitabilmente pittoresca, ciò che è indescrivibile». *Ibid.*, p. 238.

Per questo motivo nella *Fondazione dell'ontologia* Hartmann può affermare: «Al contrario, l'ontologia non aderisce per niente sin dall'inizio alla riflessività, ma si connette direttamente all'impostazione naturale, ed è, come essa, storicamente più antica delle discipline riflesse. Per la nostra epoca si può però certo parlare di ritorno e di ricostituzione; e la nuova ontologia si distingue dall'antica per il fatto di sorgere solo nell'atto di ritrovare la strada della *intentio recta*.»⁸¹. L'ontologia hartmanniana, per ora ci limitiamo ad accennarlo, segue e spinge in profondità la direzione naturale della conoscenza: questo è il motivo per il quale, in Hartmann, il realismo naturale non può essere sospeso, ma, come mostreremo nel paragrafo successivo, richiede una fondazione a priori.

⁸¹ N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., pp. 131-132.

2. 3 La fondazione a priori della tesi del realismo naturale.

Un indizio significativo della costante persistenza della tesi della realtà è rinvenuto da Hartmann nelle scienze: tutte le scienze si devono confrontare, nella loro tensione esplicativa o descrittiva, con l'immagine ingenua del mondo e questo mostra come essa «[...]trascorra continuamente nell'immagine scientifica del mondo [...]»⁸². Non c'è teoria scientifica che possa permettersi di prescindere dalla tesi della realtà⁸³ e, a ben vedere, non si dà nemmeno nessuna filosofia che si possa concedere di trascurare il problema del rapporto soggetto-oggetto nella prospettiva del realismo ingenuo. Certo la fenomenologia husserliana arriva a mettere fuori gioco l'atteggiamento naturale, ma non prima di averlo preso accuratamente ed insistentemente in considerazione e solo dopo averlo messo a tema come problema.

Il persistere del problema della realtà in ogni campo, scientifico e filosofico, porta Hartmann alla formulazione della tesi della fondazione a priori del realismo naturale. «A voler essere precisi anche la denominazione “realismo empirico” è ancora inadeguata. Il realismo naturale non è astratto dall'esperienza, la sua tesi non è a posteriori, bensì è una tesi eminentemente a priori, che sta già alla base di ogni esperienza dell'oggetto. Essa è a priori nello stesso senso in cui lo sono l'intuizione dello spazio e quella del tempo. Allo stesso modo in cui noi non conosciamo se non percezioni localizzate spazialmente, così non conosciamo anche nessuna cosa se non quelle che esistono “fuori di noi e indipendentemente da noi”. Il realismo naturale può senz'altro valere come la forma a priori in generale della coscienza dell'oggetto concreto»⁸⁴. Il passo sopraccitato è di fondamentale importanza per la tesi interpretativa della filosofia hartmanniana da noi sostenuta, secondo la quale in Hartmann non si dà un acritico, infondato e irriducibile dualismo soggetto-oggetto, piuttosto questa dualità trova parte della sua giustificazione e chiarificazione nei *Grundzüge*, in particolare nella

⁸² N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 135.

⁸³ «Nella visione ingenua del mondo questa credenza nella realtà è *a priori*, inquestionabile e costante. Nemmeno quella rappresenta una rottura dall'idea dell'immagine scientifica del mondo che è considerata da Hartmann come il prodotto di un graduale affinarsi del modo “ingenuo” o “naturale” di guardare le cose. Una rottura ed una inversione della direzione naturale del pensiero trova posto solo nell'idealismo: credere nella realtà non significa rimuovere (essa è inestirpabile) ma derubare del suo significato filosofico una teoria che racconta menzogne al senso comune». H. Kuhn, *Nicolai Hartmann's Ontology*, in «The Philosophical Quarterly» I (1951) n. 4, pp. 291-318, p. 300.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 135.

dottrina della fondazione a priori della tesi del realismo naturale; inoltre, l'ontologia di Hartmann fonda la proprio legittimazione su questa tesi dal momento che un'ontologia analitica, non deduttiva e sintetica quindi, acquista senso solo se è fondata la possibilità di un contenuto complesso dato da analizzare, frontale rispetto al soggetto. Risulta evidente che dopo la gnoseologia kantiana, dopo il dibattito post-kantiano e fenomenologico⁸⁵, con gli sviluppi della psicologia e della logica avvenuti nel XIX-XX secolo⁸⁶, non è più possibile affrontare il problema dell'ontologia "alla maniera" prekantiana; di questo Hartmann è pienamente consapevole e tutta la sua consapevolezza si manifesta esplicitamente nel passaggio teoretico che segna la fondazione a priori della tesi della realtà.

Hartmann attua, in questo passaggio, una distinzione, non specificata nella parte introduttiva dei *Grundzüge*, tra realismo empirico e realismo naturale: affermando che la tesi del realismo naturale non è indotta da un'operazione d'astrazione a partire dall'esperienza e che quindi risulta insufficiente denotare il realismo naturale come realismo empirico, Hartmann definisce il realismo empirico come teoria che si fonda su un concetto di datità ottenuto mediante un procedimento di tipo astrattivo. Non casualmente il filosofo tedesco reintroduce il realismo empirico nel paragrafo in cui tratta del *realismo scientifico*, affermando che la tesi della realtà nelle scienze naturali, in cui il reale non è più semplicemente il percepito, bensì una connessione esperenziale più vasta e scientificamente analizzata a fondo, subisce un ampliamento (*Erweiterung*) che «[...]presuppone la connessione esperenziale e da questo punto di vista porta in sé un momento empirico. Qui si può già parlare di "realismo empirico", nel senso in cui già Kant intese con questa connotazione innanzitutto il punto di vista della scienza naturale»⁸⁷. La distinzione tra realismo naturale e realismo empirico non può più essere ulteriormente rimandata e acquista particolare rilievo in questo contesto: il realismo empirico, infatti, prevede una datità sulla quale agire per astrazione e da cui evincere le conoscenze con cui la scienza naturale opera. In questo senso esso, non solo è meno

⁸⁵ Per quanto concerne il rapporto tra il pensiero hartmanniano e la fenomenologia, oltre a quanto già citato, si veda anche, Michael Landmann, *Nicolai Hartmann and Phenomenology. To the 60th Birthday of the Philosopher*, in «Philos. phenomenological Reserche» III (1942-1943), pp. 393-423; G. Forni, *Fenomenologia. Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Fink, Landgrebe, Merlau-Ponty, Ricoeur*, Milano, 1973.

⁸⁶ Sull'argomento cfr. S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Milano, 2002.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 136.

originario del realismo naturale⁸⁸, ma a causa del momento empirico immanente alla relazione esperenziale data, non può nemmeno essere fondato aprioristicamente.

Il problema del realismo naturale non concerne la datità del contenuto esperenziale sul quale agire ed astrarre conoscenze scientifiche, la tesi della realtà manifesta la sua originarietà perchè sin da subito si pone nella prospettiva del rapporto soggetto-mondo, e nessuna questione per Hartmann è gnoseologicamente e strutturalmente più originaria di questa. Nessun punto di partenza del filosofare, nella prospettiva hartmanniana, è meno deciso speculativamente, dunque più libero, di quello del realismo naturale. Con la fondazione a priori della tesi del realismo naturale, di quella tesi che sostiene che le uniche cose percepite dal soggetto sono quelle esistenti “fuori di noi e indipendentemente da noi”, Hartmann non intende fondare a priori la realtà del mondo esterno e delle cose: un’operazione di questo genere, infatti, lo farebbe ricadere in una prospettiva idealistica, prospettiva continuamente criticata da Hartmann. La fondazione a priori della tesi della realtà, intende invece fondare universalmente la possibilità che esistano cose, non esauribili in una correlazione piena tra soggetto ed oggetto: si tratta di fondare la persistenza di un esperire ineludibile, quello dello stare di fronte di un soggetto ed un oggetto posti, nel realismo naturale, in una distanza gnoseologica e ontologica.

Si potrebbe sollevare l’obiezione secondo la quale Hartmann, in questo modo, ritorna ad una posizione trascendentalista di tipo kantiano in cui il soggetto fa esperienza del mondo come indipendente dal suo essere conosciuto e nella quale si tratta di rinvenire le condizioni di possibilità, universali e necessarie, di quest’esperienza. Non si può negare, almeno a questo punto, una fondazione trascendentale della tesi del reale⁸⁹ nel pensiero hartmanniano, ma è necessario analizzare a fondo la questione per mostrare come Hartmann utilizzi il trascendentale kantiano allo scopo di assicurare alla relazione soggetto-mondo così com’è da intendersi nella prospettiva del realismo naturale, una valenza trascendente universale e necessaria. Hartmann afferma che la tesi della realtà

⁸⁸ Scrive Kuhaupt riguardo ad Hartmann: «Sì, il realismo naturale non è per lui teoria, bensì fenomeno». H. Kuhaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, Würzburg, 1938, p.6. Morgenstern è invece dell’opinione secondo la quale: «Se Hartmann non considera il realismo naturale come una teoria filosofica, questo non significa che in generale esso non sia un punto di vista teoretico». M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Tübingen, 1992, p.36.

⁸⁹ La fondazione a priori della tesi della realtà è stata interpretata in vario modo dagli studiosi di Hartmann; a riguardo cfr. W. H. Werkmeister, *Nicolai Hartmanns New Ontology*, Florida, 1990, pp. 3-5.

è a priori come lo sono spazio e tempo, o meglio come l'intuizione (*Anschauung*) spazio-tempo: la riflessione hartmanniana si radica nella terminologia kantiana ed è necessario notare a tal proposito come Hartmann non collochi la tesi della realtà tra le forme pure a priori dell'intelletto, le categorie, ma la faccia rientrare tra le intuizioni pure e a priori della sensibilità. Pur con la dovuta cautela, è possibile sostenere che la sensibilità rappresenti in Kant la facoltà ricettiva, passiva del soggetto⁹⁰, mentre la spontaneità spetta all'intelletto⁹¹: la passività della sensibilità è relazionata al problema della percezione del contenuto materiale che si dà nell'esperienza, essa rappresenta il medio logico-gnoseologico tra l'esperienza sensibile e l'ordinamento categoriale-intellettuale della conoscenza. È mediante la sensibilità che il soggetto è da sempre in contatto con le affezioni di una realtà esterna ed è proprio l'incontro tra l'oggetto e l'a priori del soggetto a costituire l'esperienza nel senso kantiano del termine. Hartmann, collocando la fondazione aprioristica della tesi del realismo naturale tra le forme a priori della sensibilità, intende mantenere fermo, da una parte, l'aspetto recettivo del soggetto, dall'altro e di conseguenza, sposta il peso della questione sull'oggetto, sul reale.

La persistenza della tesi della realtà rimarca di continuo al soggetto, soprattutto facendo leva sulla percezione, che esiste un mondo, altro rispetto alla soggettività stessa: è l'aspetto percettivo che consente il costituirsi dell'immagine del mondo del realismo naturale; così come non si danno percezioni spazio-temporalmente indeterminate, allo stesso modo il soggetto non percepisce, nella prospettiva hartmanniana, le cose se non come esistenti fuori di sé e sussistenti indipendentemente dal loro essere conosciute.

Se il realismo naturale costituisce la forma a priori della coscienza dell'oggetto concreto⁹², allora esso incarna l'universale ed indubitabile prova dell'esistenza di una

⁹⁰ «La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività), nella modalità dell'essere affetti dagli oggetti, si chiama sensibilità. E' dunque per mezzo della sensibilità che gli oggetti ci vengono dati, ed è solo essa che fornisce delle intuizioni». I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 115.

⁹¹ «La nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo: la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti).» e poche righe oltre: «Se abbiamo chiamato sensibilità la recettività del nostro animo nel ricevere le rappresentazioni – in quanto esso ne viene in qualche modo affetto -, di contro chiameremo intelletto la facoltà di produrre da se stesso le rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza». *Ibid.*, pp. 167-169.

⁹² «Il realismo naturale può senza esitazione valere come la forma universale a priori della coscienza dell'oggetto concreto in generale». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 135. Per una esposizione ampia dell'interpretazione della dottrina kantiana da parte del realismo critico, con particolare riferimento a E. v. Hartmann, A. Messer e N. Hartmann, cfr. F. Scheidt, *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie. Historische Perspektiven*, München, 1986, in particolare, pp. 217-246.

realtà extrasoggettiva; la traduzione formale della coscienza percettiva della concretezza, è utilizzata da Hartmann, contrariamente a Kant, per porre una datità reale trascendente il soggetto stesso. E' necessario ribadire che Hartmann non sta costituendo un a priori della concretezza, non è tentata qui una fondazione aprioristica del concreto: ciò che è tradotto come a priori è la costante coscienza che accompagna la percezione dell'*Außenwelt* come la percezione di una realtà concreta indipendente e gnoseologicamente distante dal soggetto stesso⁹³. E' la rappresentazione della percezione dell'esteriorità del mondo, la forma di questa percezione, della percezione di un'esistenza del reale, che rientra tra gli a priori della sensibilità.

Se Hartmann avesse collocato la tesi del realismo naturale tra le categorie dell'intelletto, da un lato avrebbe smarrito l'aspetto sensibile e affettivo del soggetto, quell'aspetto che immediatamente diviene segno per la coscienza empirica della datità di un'esteriorità del reale, dall'altra, mancando il medio affettivo fondamentale, sarebbe ricaduto in una prospettiva costruttivistica vicina quella del neokantismo, prospettiva che Hartmann critica ormai apertamente.

Significativo è inoltre quanto afferma Hartmann circa la forma pura a priori della "tesi della realtà": «Non si può affermare che noi nasciamo con questa forma, così come non si può dire che noi siamo nati con la rappresentazione dello spazio e del tempo. La spiegazione innativista appartiene al fenomeno tanto poco quanto quella empirista. Allo stesso modo in cui noi, espresso psicologicamente, "impariamo" a vedere e a toccare nello spazio, senza dubbio impariamo in generale a intendere oggettualmente il reale. Il momento della realtà del comprendere deriva tanto poco dall'esperienza quanto la spazialità ed è, piuttosto, come questa, presupposto dell'esperienza»⁹⁴.

⁹³ Joseph Klöster è tra i pochi a dedicare spazio alla discussione della fondazione a priori della tesi della realtà naturale e scrive: «Se con Hartmann si pone attenzione innanzitutto solamente alla conoscenza ingenua delle cose, allora la coscienza naturale dell'essere umano che conosce appare ad una superficiale analisi prendere le mosse dalla premessa secondo la quale ogni sensazione o percezione si rapporta in ogni caso ad un mondo trascendente e lo rispecchia: la tesi della realtà secondo questa osservazione in un certo qual modo il primo principio della coscienza conoscitiva delle cose.». J. Klöster, *Die "kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem*, Fulda, 1927, p. 21. Pare tuttavia che Klöster trascuri la significazione kantiana dell'a priori che Hartmann affida alla tesi della realtà, quando scrive: «Solamente il pensiero comprende, dunque, e non già la sensazione, la realtà di un oggetto, costretto da necessità logica, a superare l'immediata esperienza. Di conseguenza la tesi della realtà non è aprioristica, bensì ricavata dall'esperienza, vale a dire, dunque, a posteriori». *Ibid.*, p. 22. Non concordiamo con Klöster perchè in Hartmann non si tratta di formulare concettualmente la tesi della realtà, quanto piuttosto di fondarla come forma pura a priori della sensibilità, allo stesso modo di spazio e tempo.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 135-136.

La filosofia hartmanniana rifiuta l'innatismo dell'a priori ed adotta, sulla scorta del kantismo, un concezione funzionalistica della struttura soggettiva: eppure il funzionalismo, nella prospettiva hartmanniana, acquista un significato diverso. Se continua a valere, come sembra, la stretta relazione tra intenzionalità retta della conoscenza e realismo naturale, relazione che Hartmann riprende nello stesso paragrafo dedicato all'apriorità della tesi del realismo naturale⁹⁵, definendo la tesi della realtà una *Grundtatsache der Erkenntnis*, un *Urphänomen*, allora la negazione dell'innatismo dell'a priori nella prospettiva hartmanniana non serve tanto a rimarcare una prospettiva funzionalistica del conoscere, quanto piuttosto a legare la tesi della realtà alla tensionalità dinamica della direzione naturale della conoscenza.

Il soggetto non "impara" a conoscere *gegenständlich* il reale come se si trattasse di un apprendimento abitudinario di tipo humeano; l'apprendimento sotteso da Hartmann è il fare esperienza della concretezza e questo fare esperienza è dato solo nella relazione soggetto-oggetto. La concretezza richiama inevitabilmente il concetto di affezione diretta e questa può essere giocata solo nella frontalità del soggetto rispetto al dato. La forma, l'a priori, della coscienza dell'oggetto concreto che ne accompagna la rappresentazione, la tesi della realtà, sorge solamente là ove vi sia un relazione gnoseologica; l'innatismo, infatti, pensa una soggettività originaria che precede ogni relazione conoscitiva, e, quindi, ogni rapporto con la concretezza. E' l'impatto con la concretezza a mettere in funzione l'a priori della tesi della realtà.

Con la definizione della dottrina della fondazione a priori del realismo Hartmann non sta solamente definendo l'apriorità della tesi della realtà, ma sta cercando di unire quest'a priorità all'atto conoscitivo diretto verso l'oggetto.

⁹⁵ Anche Walter Gözl mettere in rapporto tesi del realismo naturale di Hartmann e *intentio recta* del conoscere, inoltre scrive: « Contrariamente all'atteggiamento riflesso, all'*intentio obliqua*, che compie un ritorno al soggetto (e ai suoi atti) nelle riflessioni gnoseologiche, logiche e psicologiche e con ciò finisce con il rischiare di non riconoscere un vero essere in sé, l'ontologia segue "la direzione naturale del conoscere" – "la direzione all'oggetto della conoscenza" (l'*intentio recta*). In quest'occasione Hartmann non vede chela riflessione in quanto tale non pone ancora in questione il carattere ontologico dell'essere. Egli stesso in quanto gnoseologo compie riflessioni assolutamente gnoseologiche. Una filosofia priva della riflessione, non sarebbe invece filosofia, bensì solo l'ingenua e dogmatica assunzione di premesse ontologiche della coscienza prescientifica e prefilosofica». W. Gözl, *Der Transzendenzgedanke bei Nicolai Hartmann und Günther Jacoby*, in *Nicolai Hartmann 1882-1982*, cit., pp. 123-136, p. 129. In realtà Hartmann non intende assolutamente fare valere, né il realismo naturale, né l'*intentio recta* del conoscere in quanto tali come solide argomentazioni filosofiche: egli ne constata fenomenologicamente la datità, ne descrive i punti essenziali, ma è solo con l'aporetica e con la teoria, gli altri due passaggi fondamentali del metodo hartmanniano, che il filosofo arriverà alla riflessione problematica e costruttiva in senso filosofico.

Per il soggetto dell'esperienza la tesi della realtà è condizione del sussistere delle cose nella loro indipendenza, perchè insieme ad essa, verso la concretezza, spinge l'azione del conoscere nella modalità dell'*intentio recta*: non è un caso che Hartmann nella esposizione del realismo naturale e della sua apriorità tocchi esclusivamente il *Wahrgenommene*⁹⁶, il semplicemente (*einfach*) percepito, come esplicazione del rapporto conoscitivo. Ciò che è percepito è la resistenza, la durezza concreta di qualcosa che determina la possibilità della percezione e la determinazione della possibilità dell'affezione soggettiva rinvia immediatamente rispetto al soggetto ad un relato che ha un suo peso ontologico. In questo senso l'esperienza del reale è l'incontro tra soggetto e cosa, un incontro che accade in un'esteriorità testimoniata e tradotta dalla concretezza nella modalità dell'affezione soggettiva rispetto ad un soggetto percepente e indicata dalla direzione del conoscere.

La fondazione del realismo naturale pensata da Hartmann unisce, nella tesi della realtà, "funzionalità gnoseologica", dove il concetto di funzione descrive la naturale tendenza della conoscenza verso le cose, e coscienza dell'oggetto concreto: l'apriori della tesi del reale esprime l'intenzione hartmanniana di aprire l'indagine filosofica di nuovo verso la realtà esterna, distogliendola dalla retroflessione sul soggetto a cui è stata costretta dopo Kant.

La profondità e la complessità del tentativo hartmanniano emergono con chiarezza proprio nell'intento di allargare l'a priori kantiano prima e di modificarlo poi con la tesi della realtà naturale: se non si pone in evidenza la fondazione a priori del realismo naturale, si va incontro al rischio di dare una lettura dogmatica e scontata del dualismo hartmanniano soggetto-mondo.

L'a priori della realtà naturale garantisce a Hartmann quella distanza necessaria tra sfera del soggetto e sfera dell'oggetto, all'interno della quale si costituisce la possibilità della conoscenza e in questo sta, a nostro avviso, uno dei tratti determinanti ed originali del pensiero hartmanniano, capace di condurre quasi naturalmente all'ammissione della trascendenza della cosa sul soggetto, all'indipendenza del reale rispetto all'io.

Pur partendo dal problema della conoscenza, dal rapporto soggetto-oggetto, Hartmann ribalta gli esiti fenomenologici e neokantiani: con la valorizzazione del

⁹⁶ Hartmann discutendo del realismo scientifico, afferma che: «Il reale non è più ora semplicemente il percepito[...]». *Ibid.*, p. 136. Il semplicemente percepito Hartmann lo ha trattato nella pagina precedente, quella riguardante l'a priori della tesi della realtà.

realismo naturale, là ove la scuola di Marburgo, Husserl, e, in fondo, persino lo stesso Kant, avevano risolto la relazione conoscitiva nell'immanenza soggettiva, Hartmann giunge alla fondazione di un mondo trascendente rispetto al soggetto. L'intreccio di *intentio recta* e apriorismo della tesi della realtà spinge il pensiero hartmanniano verso l'inseità del reale.

In questo modo, va ribadito, non s'intende sostenere l'idea secondo la quale l'ontologia di Hartmann si fonda sulla gnoseologia: piuttosto la via che si cerca di tracciare è quella che mostra la continuità nel pensiero di Hartmann tra meditazione gnoseologica e fondazione dell'ontologia. Sicuramente Hartmann ricomprenderà la teoria della conoscenza nell'ontologia, ma questo sarà possibile solo dopo aver stabilito che è il fatto gnoseologico stesso ad evocare il rimando ad una realtà esterna⁹⁷. La fondazione a priori della tesi della realtà, non è, allora, semplicemente funzionale ad una costituzione aprioristica del rapporto soggetto-oggetto - restando entro questi termini Hartmann ritornerebbe semplicemente a Kant: alla fondazione a priori della tesi della realtà, invece, viene affidato il compito di giustificare, da una parte la trascendenza dell'oggetto sul soggetto, dall'altro di costituire la condizione di possibilità per la fondazione di quella distanza, di quella reciproca exteriorità aperta che si dispiega come distanza tra il conoscente ed il conosciuto, tra l'io e la realtà che rende del tutto evidente l'indipendenza del reale. È nell'essere fuori delle cose rispetto al soggetto che si dispiega la possibilità dell'analisi filosofica del realismo critico, è questa exteriorità, ora fondata a priori, il perno ineludibile attorno al quale ruota l'intera fondazione dell'ontologia critico-analitica di Hartmann.

⁹⁷ Scrive Katharina Kanthack: «Con la premessa che si possa trovare qualcosa come una "metafisica del problema" e anche la *conoscenza* è trattabile come problema perchè essa è una relazione nella compagine dell'essere in generale, la gnoseologia, secondo Nicolai Hartmann, apre la strada all'ontologia». K. Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, 1962, p. 91. L'interpretazione della Kanthack si distingue dalla nostra: a nostro avviso se Hartmann assumesse come punto di partenza del filosofare che la gnoseologia è una relazione della compagine dell'essere in generale non farebbe altro che ricadere in una posizione dogmatica in cui è postulata un'idea assoluta di essere. Il percorso che stiamo tentando di fare nel seguente lavoro, invece, ha lo scopo di mostrare come l'idea di essere in Hartmann non sia postulata, ma richiamata ed evinta a partire dall'analisi del problema gnoseologico.

2.4. Il problema della datità

La questione dell'*intentio recta* del conoscere e quella del realismo naturale rimandano al problema della datità, di una datità che deve costituire il punto di partenza dell'esercizio della riflessione filosofica e dell'analisi della teoria della conoscenza; per Hartmann, il problema della definizione della datità è a tal punto importante che «nulla vi è di più responsabile in filosofia della scelta dei primi punti di partenza, la selezione di ciò che è dato»⁹⁸.

Vanno dunque prese in esame alcune teorie filosofiche che si sono confrontate con il problema dell'assunzione di una datità pensata come il *prius* logico-ontologico del loro filosofare; in questa prospettiva, le correnti razionalistiche ed idealistiche eleggono come punto di partenza un *Minimum an Gegebenheit*, arrivando a restringere il massimo di premessa data in un unico principio, come accade «[...] nel *cogito* di Cartesio e nella posizione dell'io attivo di Fichte»⁹⁹.

Idealismo e razionalismo hanno in comune l'assunzione di un fondamento principiante, evidente ed assoluto, da cui hanno la pretesa di dedurre la complessa multiformità del reale e del contenuto conoscitivo¹⁰⁰. Il fallimento di queste filosofie è testimoniato dalla complessità, molteplicità e varietà fenomenologicamente rilevate dei contenuti gnoseologici che non si lasciano sintetizzate e derivare da un unico principio: la speranza di una deduzione della totalità da un unico fondamento cede di fronte alla resistenza della estesa ed indefinita residualità del reale che eccede il principio eletto a fondamento perchè «l'abbondanza di contenuto, in realtà, non deriva dallo sviluppo di

⁹⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁰ Aragón scrive a riguardo: «Hartmann, come già prima Hegel, ha ricominciato di nuovo. Voleva porsi il problema di Kant, voleva ritornare sui passi di Kant, superarlo e scoprire con ciò la via di una nuova ontologia critica. In funzione di questo compito, Hartmann si sforza, almeno temporaneamente, di mantenersi libero da ogni tendenza, da ogni punto di vista predeterminato. Perciò il suo punto di partenza non è limitato ad una singola datità, come il "cogito" di Cartesio, o l'"io" di Fichte; non si getta nemmeno come Kant solamente sul sapere, o sulla coscienza senza pregiudizi dei fenomenologi (un punto di vista che è già reso impossibile dal suo criterio); Hartmann intende fondare la sua filosofia non su un "Minimum", bensì su un "Maximum di datità". Non intende escludere nulla. In questo modo, sussiste almeno la possibilità, che possa neutralizzarsi un errore nella posizione di partenza. Hartmann intende fare parlare la realtà stessa[...]. Joaquín Aragón, *Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns*, cit., pp. 179-180.

un principio bensì dalla massa erroneamente sconfessata di ciò che è dato ulteriormente, che volente o nolente sta a disposizione della coscienza deducente»¹⁰¹.

Interpretando la prospettiva hartmanniana è possibile affermare che l'edificazione delle teorie razionalistiche e idealistiche su un unico principio che risponde al criterio metodologico di un *Minimum an Gegebenheit* fallisce, non solo perchè incapace di dare conto della complessità dei contenuti che inevitabilmente si offrono alla coscienza, ma anche perchè, soprattutto nella prospettiva cartesiana, è assente del tutto il problema del resto irrazionale. L'assoluta evidenza del *cogito* cartesiano non lascia spazio, in realtà, al fondo ultimo, oscuro e irrisolvibile della metafisica del problema: in Cartesio l'irrazionale è escluso dalla diade intuizione-deduzione che determina la modalità d'espressione della conoscenza chiara. Se in Cartesio l'intuizione è «[...] il pensiero così pronto e distinto di una mente pura ed attenta, che su ciò che comprendiamo non rimanga proprio nessun dubbio[...]»¹⁰² e se la deduzione è un'operazione del conoscere «[...]con la quale intendiamo tutto ciò che viene necessariamente concluso a partire da altre cose conosciute con certezza»¹⁰³, allora appare chiaro che nella serrata immanenza della deduzione cartesiana si attua in maniera esaustiva la chiarificazione del problema.

Più sottile è, almeno a nostro avviso, la critica che Hartmann muove all'idealismo logico, quello della scuola di Marburgo: se razionalismo e idealismo trascendentale fissano un principio come datità originaria e dalla quale intendono dedurre il molteplice, l'idealismo logico sposta l'asse, così Hartmann, dal concetto di *Gegeben* a quello di *Aufgegeben*¹⁰⁴. Il riassorbimento del *dato* in ciò che è *assegnato come compito* è in linea con la teorizzazione filosofica dell'oggetto della scuola neokantiana di Marburgo: da una parte, con il riassorbimento dell'estetica trascendentale kantiana nell'analitica trascendentale, con il "wir fangen mit dem Denken an", l'idealismo logico elide la possibilità che il pensiero possa essere contaminato nel suo agire scientifico-costruttivistico dal dato sensibile, dall'altra, sebbene siano evidenti nell'idea di

¹⁰¹ *Ibid.* Per una critica più approfondita alla teoria cartesiana dei semplici e della resistenza della concretezza, cfr. N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre. Aus der Festschrift für Paul Natorp*, in *Kleinere Schriften*, Bd. III, pp. 268-313, pp. 293-296.

¹⁰² R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di Lucia Urbani Ulivi, Milano, 1995, p. 157.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁴ «L'idealismo logico compie un ulteriore passo avanti con la tesi: niente è in generale dato, ciò che appare dato è solamente "assegnato", e cioè al pensiero come problema». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 41. Per un ulteriore approfondimento del periodo marburghese di Hartmann e della sua critica al neokantismo di Cohen e Natorp, cfr. H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, cit., pp. 23-33. In proposito rinviamo al capitolo primo del presente lavoro.

produzione del pensiero e di attività dello stesso le note dell'io fichtiano che tuttavia trascorrono dalla prospettiva dell'idealismo assoluto a quella di un idealismo logico-trascendentale, esclude l'assunzione di fondamenti primi ed assoluti, extrasoggettivi e l'edificazione di monismi unitotalizzanti. Ciò che viene assegnato al pensiero è il problema, e in questa direzione diviene significativa la differenza tra ciò che è *gegeben* e ciò che è *aufgegeben*: la distinzione tra datità e assegnazione come compito denota la volontà teoretica di distinguere tra "semplicemente" dato e oggettivazione cogitante del problema¹⁰⁵. Inoltre, spingendo un pò oltre l'interpretazione, è possibile fare valere l'idea, secondo la quale ciò che è dato e ciò che è assegnato, Hartmann fa leva su questa differenziazione per caratterizzare l'idealismo logico, indicano due modalità teoreticamente distinte di intendere la relazione gnoseologica. L'assunzione di una datità, infatti, lascia sullo sfondo, ma non spegne, anzi può accentuarla, la possibilità di una prospettiva trascendente del conoscere, di una prospettiva che si lascia aperta la possibilità all'interrogativo circa l'origine del dato; ciò che è assegnato, invece, nel caso del neokantismo, è ciò che è "dato come compito", ciò che al pensiero è posto come problema: già la costituzione dell'idea di problema implica la messa in evidenza e la rilevazione del dato aporetico, dunque, in un certo senso, mostra già l'agire della riflessione. Questo fa in modo che il problema, ciò che è assegnato come compito all'intelletto costruttivistico, si definisca come una mai compiuta e dinamica costruzione interna alla riflessione stessa e che il rapporto problema-pensiero si risolva interamente in una prospettiva immanentista.

Se nel neokantismo il passaggio dal problema all'oggetto, in termini hartmanniani dall'*Aufgebenen* al *Gegenstand*, è segnato dall'attività costruttivistica del pensiero¹⁰⁶ che penetrando sinteticamente il problema ha come risultato proprio l'oggetto, allora è possibile affermare che la costituzione oggettuale avviene tutta entro l'attività

¹⁰⁵ Klöster, dopo aver descritto la differenza tra *gegeben* e *aufgegeben*, così come essa è pensata nel neokantismo di Marburgo, scrive: «Hartmann, di contro, sottolinea che questa posizione di partenza dell'idealismo è impossibile. In nessun caso può essere assegnato qualcosa, se prima non è dato. Infatti anche tutto ciò che è assegnato, ogni compito ha un contenuto ed una direzione che gli deriva solamente da ciò che è dato e dai rapporti effettivi. L'idealismo in verità può soltanto porre la realtà costruita in maniera tanto varia perchè l'ha accettata inconsapevolmente come data in precedenza». J. Klösters, *Die kritische Ontologie Nicolai Hartmanns*, cit., pp. 14-15.

¹⁰⁶ «[...]l'oggetto non è, bensì diviene. Il discorso non può più essere quello relativo ad un oggetto "dato"; e nemmeno della conoscenza intesa come semplice analisi di questo oggetto. Proprio l'oggetto è piuttosto il compito, è problema nell'infinito». P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, cit., p. 18.

cogitante¹⁰⁷: l'elemento assegnato è il problema in quanto tale ed in quanto tale richiede una ricettività intellettuale, non sensibile e la costituzione dell'oggetto come compito in fieri richiede l'attività costruttiva del pensiero stesso.

Significativo è quanto scrive Natorp in proposito: «Si devono aggiungere le leggi della quantità, qualità e relazione; qualsiasi contenuto, che mancasse di questo triadico metodo del pensiero mai potrebbe, nemmeno mediante la percezione, essere dato. Come caratteristica distintiva di ciò che è dato viene regolarmente citata la determinazione dell'ora e del qui. Ma questa determinazione sottostà completamente alle leggi della relazione; essa non è possibile in alcun altro modo se non mediante la determinazione del contenuto spazio-temporale; tempo e spazio non conterrebbero per sé alcun principio di una tale determinazione. Ogni possibilità della determinazione del contenuto spazio-temporale è completamente decretata nelle leggi di quantità, qualità e relazione» e prosegue: «Anche se si nomina ciò che è percepito immediatamente l'ultimo positivo o dato, con ciò non significa che la percezione esiga la piena determinazione. Questa "positività" o datità non è essa stessa positiva o data, bensì eternamente soltanto richiesta. Essa è precisamente l'espressione della richiesta che la categoria dell'esistenza rappresenta e formula»¹⁰⁸. In quanto affermato da Natorp emerge che la datità non è ciò che semplicemente fa resistenza alla percezione, ma si legittima soltanto e si costituisce positivamente come tale solo mediante le categorie dell'intelletto. D'altro canto il termine "*aufgeben*" richiama immediatamente quello di *Aufgabe*, il compito infinito che individua l'agilità del pensiero di fronte al problema. Il ciò che è assegnato, il problema come compito infinito, sottende, allora, la dimensione tutta immanentista dell'idealismo logico.

La critica che Hartmann rivolge all'idealismo logico sembra muoversi precisamente in una direzione che intende rimettere in gioco la dimensione di una datità esterna al pensiero, infatti scrive: «Ma come potrebbe essere assegnato al pensiero, ciò che non gli fosse in qualche modo dato? Anche il compito contiene già una determinatezza di contenuto. Altrimenti i problemi non si potrebbero distinguere l'un dall'altro. Anche in ciò è presente in un punto decisivo una surrezione»¹⁰⁹. Non è un caso che la critica

¹⁰⁷ Hartmann afferma: «Il neokantismo ha portato ad intendere il progresso della conoscenza come un semplice progresso logico, nel quale l'"oggetto" sorge di volta in volta». N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, 1931, p. 14.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 95-96.

¹⁰⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 42.

hartmanniana si concentri sulla relazione tra dato e assegnato, spostando nuovamente l'attenzione dal processo immanente e costruttivistico del pensiero alla datità: è l'interrogazione circa la questione dell'origine di ciò che è dato come problema a riabilitare la possibilità di una datità, che non immediatamente formulata come problema, possa essere percepita in quanto tale e che non derivi la sua positività dall'attività sintetica del pensiero e dall'applicazione determinante delle categorie.

L'affermazione di Hartmann, secondo la quale affinché qualcosa venga assegnato, deve essere dato, fissa la precedenza logico-ontologica del *Gegebenen* sull'*Aufgegebenen*, riportando l'accento sul problema dell'oggetto e del suo contenuto: inoltre, se quanto affermato regge, se cioè ciò che è assegnato, il problema non transitato e mediato dalla ricettività della sensibilità, finisce per esprimersi in un rapporto completamente immanente alla soggettività, Hartmann indicando il dato come sostrato necessario e come condizione ineludibile di ciò che è assegnato al pensiero, ripropone un orizzonte trascendente, fondamento ontologico della relazione soggetto-problema. Il fatto poi che Hartmann propenda per una rivalorizzazione del contenuto e che cerchi di ricondurre il rapporto soggetto-oggetto, verso una direzione naturale del conoscere, lo si evince dal fatto che gli preme particolarmente non svuotare il compito eterno, il problema dalla determinazione contenutistica. Hartmann giustifica una certezza contenutistica già presente nel problema che si presenta al soggetto, con l'idea secondo la quale non sarebbe possibile distinguere tra loro problemi privi di contenuto.

L'oggettivazione dei contenuti di fronte al soggetto riprende, in realtà, la teoria dell'*intentio recta* del conoscere, la cui condizione è data dalla sostituzione dell'*Erzeugen* con l'*Erfassen*.

In contrapposizione ed in antitesi alle tesi idealistiche che edificano le loro teorie filosofiche sul criterio metodologico di un *Minimum an Gegebenheit*, *Minimum* ulteriormente assottigliato nella prospettiva dell'idealismo logico, nelle filosofie positivo-intuizionistiche¹¹⁰ si sviluppano le teorie secondo le quali: «[...] tutto è dato.

¹¹⁰ E' possibile che Hartmann abbia in mente particolarmente Bergson, filosofo studiato e spesso citato sia nella corrispondenza con Heinz Heimsoeth, sia nelle opere hartmanniane: questo riferimento è esplicitato, ad esempio, nella *Fondazione dell'ontologica*, nella terza parte, là ove in prima istanza Hartmann discute l'atteggiamento scienziista descrivendolo come "allontanamento dal dato effettuale" e poi come reazione a questo atteggiamento cita Bergson, scrivendo: «La reazione contro questa tendenza procede su una strada non meno erranea. Essa ha i suoi precursori nei primi fautori dell'orientamento verso le scienze dello spirito, ma si afferma radicalmente solo con Bergson ed i critici francesi della scienza, [...]». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 334. Scrive Hartmann a Heimsoeth in

Queste stesse potrebbero essere caratterizzate come l'immediata conseguenza di quelle tesi: se tutto è assegnato, allora tutto deve essere per prima cosa dato. E effettivamente in quel livello della coscienza, da cui comincia ogni teoria, è rappresentato già ogni tipo di contenuto: fatti singoli e principi generali, materiale dell'intuizione e strutture formali, determinatezze oggettuali obiettive e rappresentazioni soggettive. Da questo insieme di cose disparate prende le mosse ogni esame, chiarificazione e posizione del problema»¹¹¹. Sebbene questa formula filosofica, una formula che metodologicamente si regge sul *Maximum an Gegebenheit*, non sia da rigettare a priori, essa tuttavia tocca l'eccesso opposto rispetto alle filosofie idealistiche: da una parte, la presenza della totalità della datità ad un livello coscienziale implica, nella prospettiva hartmanniana, un correlativismo pieno e senza possibile scarto per un'eccedenza trascendente del reale rispetto al soggetto, dall'altro la datità intesa da Hartmann è solo quella che si dà *diesseits* del lavoro filosofico, il quale ha il compito di penetrare analiticamente e criticamente il dato per elaborarlo come teoria.

Pensare la datità come il dato¹¹² dimorante "al di qua" dell'indagine filosofica, significa in fondo, assumere l'oggetto nella sua estraneità problematica e concettuale di

una lettera del 3. gennaio 1912: «Oggi lei procede con Bergson, che rappresenta manifestamente un tributo alla pulsante vitalità». *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, cit., p. 81. Ciò che tuttavia Hartmann non può condividere con Bergson è il fatto che, nella prospettiva bergsoniana, sia nell'idea di *dati immediati della coscienza*, sia in quella di una simultaneità interiore asimbolica ed intuita, strettamente connessa all'idea di durata, la datità sia presente alla coscienza in una dimensione soggettivistica, che non lascia sussistere lo scarto iniziale tra aproblematica datità fenomenologicamente intesa e problematizzazione di quella datità. Nemmeno va sottovalutata l'influenza su Hartmann della lettura di Boutroux e del suo contingentismo la cui influenza sulla reazione antiidealistica della filosofia hartmanniana potrebbe avere avuto un ruolo rilevante. Il primo marzo del 1914 scrive Hartmann ad Heimsoeth: «Caro Heinz, lei si è offerto di procurarmi a Parigi dei libri. Se posso prenderla in parola, le sarei molto grato se mi potesse procurare tutto ciò che è importante di Bergson – eccetto l'*Evoluzione creatrice* che possiedo – inoltre, forse, un altro libro di Boutroux?». *Ibid.*, p. 166. Barone scrive a proposito del rapporto tra leggi categoriali e libertà in Hartmann: «[...] si tratta in realtà di una ripresa dei motivi più fertili della "critica della scienza" e del "contingentismo" (quale quello del Boutroux) già rivolti alla fine del secolo scorso contro le unilateralità idealistiche e positivistiche, con l'abbandono, tuttavia, di quei temi spiritualistici [...]». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, cit., p. 350.

¹¹¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 42.

¹¹² L'importanza del problema della datità come problema del cominciamento avvicina Hartmann all'impostazione metodologica di Herbart, un pensatore che acquista nella scuola neokantiana marburghese un posto di rilievo, soprattutto per la critica apportata alle categorie kantiane. Scrive Herbart: «Il cominciamento, anche in metafisica, come d'altronde in ogni scienza, dovrebbe essere la cosa più semplice. Lo è effettivamente, in sé, se si prescinde dai pregiudizi, dai prodotti del cieco meccanismo psicologico e dalla mancanza di attenzione per la vera natura del dato». J. F., Herbart, *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura. Parte sistematica*, a cura di R. Pettoello, Torino, 2003, p. 71. Hartmann cita Herbart nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* e classifica il realismo herbartiano come realismo metafisico, scrivendo: «Al di là dell'esperienza scientifica si apre alla speculazione un campo indeterminato di possibilità. Fin quando il pensiero filosofico non è in qualche

fronte al soggetto, un'estraneità che determina una sfera d'ulteriorità del soggetto nella quale ciò che è dato, non ancora intenzionato dalla riflessione filosofica, pur nella presenza di fronte al soggetto conoscente, non viene tradotto completamente nella sfera problematica della coscienza.

Ciò che Hartmann critica nelle teorie positivistiche ed intuizionistiche è l'immediata assunzione di tutta la datità nella dimensione coscienziale: in questa prospettiva non è negato il dato, ma è esclusa l'idea di una datità che sebbene sia presente come frontalità rispetto al soggetto conoscente, proprio per la sua estraneità a problematica, permane concettualmente distante dal soggetto. Se la datità non può essere, né derivata da un unico principio, nemmeno offuscata dal concetto di *assegnazione* o problema, e se nemmeno può essere pensata come totalmente data, pena la perdita dell'ulteriorità del dato rispetto al soggetto, allora è possibile affermare che: «[...]né “tutto è dato”, nemmeno “nulla è dato”, bensì è data solo una parte di tutto. Entrambe le tesi estreme

modo criticamente vincolato, si bea in questo campo illimitatamente. Poiché il potere dei problemi lo spinge imperiosamente oltre i confini dell'esperienza, è costretto a cercare qui in ancoraggio al reale. Tali principi metafisici della realtà sono la sostanza formale e la “l'entelechia prima” di Aristotele, il logos ed il l'anima del mondo degli stoici; mostrano lo stesso carattere le sostanze ontologiche degli scolastici, i “reali” di Herbart, il “mondo come volontà”, di Schopenhauer, l'“inconscio” di E.v. Hartmann e altri ancora». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 142. Hartmann non sembra aver reso giustizia al realismo herbartiano e sembra averlo liquidato come realismo acritico, mostrando di non avere compreso che *liason* fondamentale tra i reali ed il soggetto, nella filosofia di Herbart sono i concetti. Herbart afferma: «E' necessario far precedere qui una considerazione logica. *Il dato, un molto-indeterminato, non si può dominare se non mediante concetti generali.* Soltanto grazie ad essi, il dato può diventare oggetto dell'indagine. Perché non si può fare uso, tutto in una volta, della grande massa del dato, né si potrebbe giustificare l'arbitrario risalto dato all'uno e l'esclusione dell'altro elemento dato.». J. F. Herbart, *Metafisica generale*, cit., p. 71. Sul realismo di Herbart, cfr. R. Pettoello, *La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere. Il realismo senza oggetto di J. F. Herbart*, in *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco: 1830-1930*, a cura di S. Poggi, Milano, 2002, pp. 35-64. Scrive Pettoello a riguardo: «Il particolarissimo realismo herbartiano è dunque pienamente caratterizzato da quello che Nicolai Hartmann chiamerà il “pregiudizio correlativista”, che poi è la cifra caratteristica di tutta la filosofia dopo Kant. L'alternativa era secca: o accettare la deriva idealista, che però per Herbart portava ad aporie insostenibili, o scegliere la via del realismo; ma in questo caso, se non si voleva tornare ad un realismo sostanzialistico e in larga misura prekantiano, che è poi l'esito stesso dell'ontologia di Hartmann, era necessario accettare fino in fondo la sfida dell'idealismo, da un lato, e dello scetticismo dall'altro. Il realismo sarà allora possibile, anzi necessario, ma soltanto in una prospettiva che si potrebbe definire “immanentistica”». R. Pettoello, *Johann Friedrich Herbart, Les points principaux de la métaphysique*, introduit, traduit et annoté par Carole Maigné, Vrin, Paris, 2005, recensione, in «Rivista di Storia della Filosofia» II (2006), pp. 441-444, p. 442. Sicuramente la differenza tra il realismo hartmanniano e quello herbartiano consiste nella fondamentale divergenza delle soluzioni a cui i due pensatori approdano, trascendentale l'una, immanentista l'altra; come l'intero nostro lavoro cerca di mostrare, non siamo d'accordo, tuttavia, nel connotare la posizione di Hartmann come prekantiana e riteniamo che proprio il tentativo hartmanniano di giustificare a priori la trascendenza del reale, sia una delle note più originali della filosofia di Hartmann e che, proprio perchè formulata a confronto con le filosofie immanenti del XIX secolo, essa meriti attenzione. Ci pare poi che l'accusa di realismo sostanzialistico possa almeno essere messa in discussione sia dalla teoria della direzione naturale della conoscenza, sia dalla fondazione a priori del realismo naturale.

confondono il senso del concetto di datità. Questo senso si radica nel fatto che in ogni attività del pensiero c'è qualcosa che si differenzia chiaramente come punto di partenza da ciò che si ricerca e da ciò che è assegnato»¹¹³.

Ciò che è dato non è né ciò che è intenzionalmente ricercato tradotto in termini coscienziali, e nemmeno è il problema come oggetto: questa è la modalità con cui Hartmann ricerca un concetto di datità che possa relazionarsi ed adattarsi all'idea di un realismo ingenuo in cui non è ancora subentrata l'agilità problematizzante dell'attività filosofica: è questa la datità che si relazione con il soggetto nella *intentio recta* del conoscere¹¹⁴.

Non inficia o contraddice la nostra idea della filosofia hartmanniana, un concetto di datità che costituisce un'alterità estranea all'ambito problematico coscienziale: quello che si cerca di evidenziare nel presente lavoro non è l'assenza di un dualismo soggetto-oggetto nel pensiero di Hartmann, e nemmeno si intende negare la natura trascendente dell'oggetto nella gnoseologia hartmanniana, si intende invece mostrare come lo spazio per una dualità io-mondo, lo spazio per l'idea di una cosa in sé, di un irrazionale e di una trascendenza del reale sul soggetto, si costituisce in Hartmann a partire dall'analisi del fenomeno conoscitivo.

Anche la messa in relazione del fatto gnoseologico inteso come *Erfassen* e fondato sulla direzione naturale del conoscere e del problema della *Gegebenheit* si muove in questa direzione: atteggiamento naturale e *intentio recta* evocano il reale come datità in cui è ricompreso lo stesso soggetto, ora si tratta di comprendere, chiarire e determinare concettualmente l'idea di questa datità.

Hartmann afferma: «La “parte di tutto” che è data, deve essere tuttavia enormemente più grande. Ogni ambito della vita e della scienza dà il suo intero contenuto per essa,

¹¹³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 42. Anche in questo caso è rilevabile una vicinanza, perlomeno metodologica con Herbart che afferma: «Con Fichte si sono abituati a riunire e connettere nell'io tutta questa esperienza. Con Spinoza e Schelling si sono abituati a considerare l'io uscito da Sé, come la sostanza universale. Lasciamo stare questi filosofi poetanti! Essi hanno parlato fin troppo della necessità di ritornare ai punti iniziali, quantomeno *inizio del sapere*; ma ci si è fermati alle parole. Né il tutto, né l'Uno sono dati. Ma il naturale meccanismo psicologico, al di là di ogni inutile sottigliezza, disvela veramente le cose come complessioni di note e capita a tutti noi di considerare queste cose come estese nello spazio, come mutevoli, attive e passive». J. F. Herbart, *Metafisica generale*, cit., p. 71. Il “meccanismo naturale psicologico” mostra ampie affinità con ciò che Hartmann intende per realismo naturale e che costituisce l'inevitabile dato gnoseologico-strutturale, dal quale prende avvio l'indagine filosofica.

¹¹⁴ Sul problema di un *Maximum an Gegebenheit*, cfr., Carolin E. Schuetzinger, *Nicolai Hartmanns Metaphysics of cognition*, cit., pp. 33-37.

perchè essa dimora completamente al di qua del lavoro intellettuale filosofico.»¹¹⁵: la definizione della datità è precisata a questo punto ulteriormente. Dato è tutto ciò che costituisce i contenuti sia della vita, sia delle scienze; ambito pratico della vita e contenuti delle scienze che non sono ancora oggetto del pensiero filosofico formano il polo d'attrazione naturale dell'attività conoscitiva del soggetto.

Il riferimento ai contenuti della vita è, per Hartmann, molto più ampio del riferimento alla relazione conoscitiva: è possibile sin da ora anticipare che la relazione gnoseologica nell'impianto filosofico hartmanniano non esaurisce la totalità degli atti trascendenti; l'essere umano per Hartmann non s'identifica con la sua funzione conoscitiva, ma la eccede.¹¹⁶ E' significativo quanto afferma Hartmann nel saggio *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*: «L'intera relazione soggetto-oggetto è una relazione onticamente secondaria. Essa è sempre già collocata in una gran quantità di altre relazioni primarie verso lo stesso oggetto (con cose, Persone, accadimenti, condizioni di vita). Proprio gli "oggetti" non sono in prima linea qualcosa che noi conosciamo, bensì qualcosa che ci riguarda praticamente, con cui noi ci "collochiamo" nella vita.[...] La conoscenza rimane generalmente distante. Così per esempio le persone possono diventare anche oggetti di conoscenza; è però necessaria già sempre una certa distanza, una certa obiettività, un disinteressato stare di fronte e penetrare»¹¹⁷. Ciò che è interessante notare nel passo citato, sebbene scritto una decina d'anni dopo i *Grundzüge*, è il concetto di distanza e di oggettivazione che Hartmann discute in una prospettiva pregnoseologica e tuttavia sempre all'interno di un concetto di relazione che riguarda il soggetto.

In questo caso la distanza soggetto-oggetto, il loro disinteressato (*unbeteiligt*) stare di fronte, inteso nel senso di una estraneità espressa nel concetto di distanza, si gioca nell'idea di un atto trascendente che non è quello, almeno inizialmente, gnoseologico. Precedente alla resistenza dell'oggetto nei confronti della conoscenza, si dà qui la resistenza di un'oggettualità pratica, quotidiana, con la quale l'uomo ha a che fare nella

¹¹⁵ Nicolai Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 42.

¹¹⁶«La relazione conoscitiva è solo una delle molte relazioni ontologiche, il soggetto che è, non è soltanto conoscente, le restanti strutture dell'essere non sono solamente oggetti della conoscenza. Ogni esistenza, ogni vita, storia, cultura, spirito e prodotti dello spirito appartengono allo stesso modo della conoscenza alla stessa sfera dell'essere e ogni ambito problematico che corrisponde a questa molteplicità dell'esistenza, riporta filosoficamente allo stesso fondamento ontologico del fenomeno della conoscenza» *Ibid.*, p. 214.

¹¹⁷ N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, cit., pp.14-15.

vita: va tuttavia sottolineata l'analogia con l'atto conoscitivo. Hartmann mantiene viva la direzione naturale del realismo empirico ed anche in una condizione pratica e pregnoseologica, il soggetto è sempre volto naturalmente verso ciò che gli sta di fronte: la direzione retta dell'atto di costituzione della relazione non viene mai meno e sarà il rimando del tutto naturale sul quale Hartmann potrà sviluppare l'intera indagine filosofica su piani differenti. Inoltre proprio questo *Gegenstehen* di soggetto ed oggetto in una dimensione pratica, una dimensione di fatto e prefilosofica, l'uomo sperimentando "la durezza del reale"¹¹⁸ non può sottrarsi a quella datità che gli si fa incontro.

Complessità ed ampiezza di ciò che è dato spingono Hartmann a privilegiare l'idea di un *Maximum an Gegebenheit* rispetto a quella di un *Minimum an Gegebenheit* dal momento che «nel caso di un "troppo in datità" vi è almeno la possibilità di neutralizzare l'errore; ad una falsa congettura ne subentrano altre, con le quali essa può essere superata. La costante ed attenta revisione retrospettiva delle premesse è comunque l'unico criterio che si dà nella questione circa la datità. In un "troppo poco in datità", è consistente il pericolo dell'omissione del problema. Questo non è più neutralizzabile in nessun punto della ricerca, perchè ad esso è stato tolto, attraverso una scelta arbitraria, il correttivo»¹¹⁹.

Il restringimento del campo della datità posto come punto di partenza dell'indagine filosofante, restringe anche le possibilità della correzione dell'errore all'interno della ricerca filosofica: il criterio di individuazione dell'errore è posto da Hartmann nella continua revisione retroattiva delle premesse e nella sostituzione di una congettura con un'altra.

E' possibile avvicinare il concetto di revisione retroattiva di Hartmann al concetto di enumerazione con il quale Cartesio fissa il quarto punto del suo metodo¹²⁰ per coglierne le profonde differenze; l'operazione non è nemmeno fuori luogo, dal momento che è Hartmann stesso a chiamare in causa il filosofo francese, ponendolo, insieme a Fichte, tra i sostenitori di un *Minimum an Gegebenheit*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 42.

¹²⁰ Cartesio scrive: «E l'ultimo, di far ovunque delle numerazioni». R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di Étienne Gilson e Enza Carrara, Milano, 1996, p. 61.

In Cartesio, se l'evidenza è garante della certezza della singolarità dei giudizi, essa non può tuttavia estendersi all'intera catena deduttiva del ragionamento delle dimostrazioni: questo è dovuto al fatto che l'intuizione coglie l'immediato ed il semplice, laddove è compito della deduzione sviluppare l'intera catena del ragionamento. Nella catena deduttiva, alla deduzione spetta il dispiegamento successivo all'intuizione dei principi chiari e distinti¹²¹.

L'enumerazione diviene allora necessaria come catena di rilevamento dell'errore: essa ripercorrendo l'intera catena deduttiva, ne controlla la correttezza; in qualche modo è l'enumerazione a costituire il criterio di verità, non dell'evidenza che è dell'intuizione, ma della catena deduttiva. L'enumerazione cartesiana costituisce un metodo retrospettivo per il controllo della successione deduttiva che è necessario percorrere inversamente, almeno una volta, al fine di rilevare la correttezza e la completezza dell'intera catena deduttiva: tuttavia essa rimane chiusa all'interno dell'evidenza dettata da quei pochi principi che ne costituiscono il fondamento. L'errore è rintracciabile nella catena deduttiva, ma non nelle premesse che in nome dell'evidenza non sono messe in discussione.

La polemica hartmanniana verso l'eccessivo restringimento del campo della datità ha come obiettivo proprio quelle teorie filosofiche che, muovono da un unico principio o da un unico fondamento assoluto ed universale dal quale hanno la pretesa di dedurre il particolare. La critica di Hartmann, in questo senso, non prende di mira solo la filosofia cartesiana, ma tutti quei sistemi che operano deduttivamente e che quindi riducono la complessità del dato al *Minimum*, correndo il rischio di cadere nell'impossibilità di emendare l'errore, un'impossibilità dovuta, da una parte alla saldezza dell'unico fondamento, dall'altra dall'immanenza dell'intero sviluppo sistematico al fondamento stesso. «L'ontologia sintetica della scolastica e di Wolff procedeva come la geometria da principi supremi e deduceva da quelli un sistema. In essa la costruzione del pensiero

¹²¹ «L'evidenza ci garantisce la verità di ciascuno dei giudizi che ricerchiamo (Primo Precetto); ma essa non può garantirci la verità di quelle lunghe catene deduttive, nelle quali consistono di solito le dimostrazioni. L'*enumerazione* consiste a percorrere la successione di questi giudizi mediante un movimento continuo ed ininterrotto del pensiero che, se diventa abbastanza rapido, equivale praticamente ad un'intuizione e le enumerazioni non valgono se non nel caso che rispettino l'ordine richiesto dal terzo precetto, e siano sufficienti, vale a dire concepite in modo da non lasciar sfuggire nessun elemento della deduzione». *Ibid.*, n.

filosofico ed il sistema dell'essere da quello inteso corrispondevano, *ratio cognoscendi* si identificava con *la ratio essendi*»¹²².

Il *Maximum an Gegebenheit* prediletto da Hartmann come principio metodologico e come immediatamente conseguente alla posizione del realismo naturale¹²³ si giustifica, allora, anche nella predilezione hartmanniana per il metodo analitico rispetto al metodo sintetico.

Se la sintesi, cartesianamente intesa, procedendo dal semplice al complesso, sottende un processo di costituzione e di giustificazione della datità che prevede l'assunzione di un *prius* assoluto ed evidente, allora il procedimento sintetico si dispiega tutto all'interno di se stesso ed è vincolato all'evidenza del suo principio. Nella prospettiva del realismo ingenuo, la posizione di un principio assoluto ed evidente, primo ed universale, neutralizza *ab origine* la prospettiva naturale della relazione soggetto-oggetto. Non solo: l'elezione di un principio supremo, dato, prevede l'immediata riduzione del campo della datità e presuppone il concetto di composizione a partire da ciò che è semplice, dove la semplicità va intesa nel senso di una non composizione in parti e, quindi, di un'assoluta immediatezza logico-ontologica. Questo modo di procedere non si coniuga né con l'idea della conoscenza come *intentio recta*, né con il presupposto dell'atteggiamento naturale hartmanniano: il fondamento assoluto del reale, ciò che è chiaro e distinto, nella filosofia hartmanniana, se essa dovesse prevederlo, non sarebbe il *primum cognitum*, ma l'ultimo.

¹²² N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p.220.

¹²³ Scrive Boggio: «Riconosciuto in tal modo che la filosofia dello Hartmann eleva a suo primo compito la fondazione delle teorie in un "massimo di datità", sorge spontanea l'idea che essa abbia, in realtà, dei rapporti assai più intimi con l'empirismo che non con la comune fenomenologia. E' innegabile, infatti, che l'esigenza metodologica di Hartmann e quella del più moderno indirizzo empiristico presentano fra loro qualche notevole analogia: entrambe sostengono che la razionalità, l'amore del sistema, il rispetto di un principio, ecc., non hanno alcun diritto di preminenza sui fenomeni; entrambe sostengono che il carattere contraddittorio di due fatti non deve indurci a trascurare né l'uno, né l'altro di essi; che l'impossibilità di rinchiudere certe situazioni di fatto negli schemi delle nostre teorie, non può bastare a farci ritenere ineffettive quelle situazioni, ma, se mai, a farci abbandonare queste teorie; che la distinzione tra razionale e irrazionale, concepibile e inconcepibile, non può venir giustificata dal punto di vista dei fenomeni, ma soltanto della ratio, ecc. Il problema dei nessi fra metodo di H. e metodo empiristico non è stato, finora, trattato con profondità dai critici del nostro Autore; forse proprio a causa dei pregiudizi anti-positivistici che ancora legano la mente di molti filosofi del nostro tempo. Per accennare alle differenze dei due tipi di filosofia, diremo soltanto che esse consistono principalmente in ciò: i positivisti considerano come dato l'empirico e non altro che l'empirico; lo H. invece rifiuta questa limitazione preconcepita, opponendo che essa non scaturisce dal puro fenomeno, ma da presupposti teoretici (scaturisce infatti dall'aver anteposto alla fedele descrizione fenomenologica la dualità teorica empiria-pensiero». S. Boggio, *Osservazioni intorno al realismo di Nicolai Hartmann*, cit., p. 153. A nostro avviso, il solo tentativo di una fondazione a priori della tesi della realtà, è sufficiente a non annoverare Hartmann tra gli esponenti dell'empirismo.

Affermando che «L'analitica è indifferente nei confronti del suo oggetto»¹²⁴, Hartmann intende dire che il vaglio critico della datità che nell'atteggiamento naturale sta di fronte al soggetto è operazione seconda e derivata, che interviene solo in un secondo momento rispetto alla posizione del soggetto nel reale ed alla direzione del conoscere rivolta verso l'oggetto: l'indifferenza del metodo analitico è una nota che caratterizza l'analisi come attività esaminante libera e non condizionata, né indirizzata da principi primi ed unici. L'analisi, vale a dire la scomposizione nel semplice e dunque nell'universale fondamento del complesso, aderisce maggiormente al realismo naturale hartmanniano, che in maniera spontanea, non decisa filosoficamente, pone il soggetto di fronte a quel *Maximum an Gegebenheit* che rappresenta il campo di lavoro dell'analisi stessa. Hartmann si mostra di nuovo coerente con la direzione retta degli atti soggettivi in generale e dell'atto gnoseologico in particolare: l'ontologia hartmanniana che si configurerà come analisi categoriale, non farà altro che seguire criticamente, indagare e formulare in teoria, quanto indicato da realismo empirico e *intetio recta* della conoscenza. Nell'indagine ontologica, ciò che nei sistemi deduttivi e unitotalizzanti era posto ontologicamente e logicamente come primo, l'universale, verrà alla conoscenza come ultimo: il campo aperto della massima datità del reale in cui Hartmann immerge la relazione soggetto-oggetto costituisce, allora, lo spazio massimo in cui possa esercitarsi l'analisi filosofica per rintracciare le categorie universali costitutive, gnoseologicamente ultime, ma ontologicamente prime, del reale stesso.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 222.

2.5. Il problema della conoscenza in senso stretto.

La messa a tema del realismo naturale e la riabilitazione dell'*intentio recta* del conoscere definiscono il problema della conoscenza *strictu sensu*: Hartmann distingue, infatti, la questione specificamente conoscitiva dal problema del conoscere in senso lato.

Per ciò che concerne *das weitere Erkenntnisproblem*, scrive Hartmann: «Il problema della conoscenza nel suo significato ampio non è semplice: esso si disgrega in una serie di problemi parziali che non possono essere ulteriormente ridotti e che non possono essere accostati a piacere. C'è una psicologia della conoscenza e una logica della conoscenza, ed entrambi hanno senso soltanto se nel problema della conoscenza è presente effettivamente qualcosa di specificamente psicologico e qualcosa di specificamente logico. In questo senso si può parlare di un lato psicologico e di un lato logico del problema conoscitivo. Circa questi aspetti è necessario essere chiari, se si intende abbracciare con lo sguardo l'intero ambito problematico del conoscere»¹²⁵.

La premessa che Hartmann espone in riferimento al problema del conoscere¹²⁶, è per lui necessaria al fine di mostrare come la questione della conoscenza non si possa né definire, né risolvere in nessuna delle parti che, accidentalmente, la compongono: la questione gnoseologica in quanto tale non è né un problema psicologico, né un problema logico, piuttosto essa è logica e psicologica insieme. Tuttavia, affermare che la specificità del fenomeno gnoseologico è costituita dalla relazione unitaria tra l'elemento psicologico e quello logico, non significa per Hartmann pensare il problema gnoseologico come composto e, quindi, logicamente posteriore, rispetto alla questione psicologica e logica; la gnoseologia rappresenta invece, per il filosofo tedesco, un insieme originario e complesso di problematiche specifiche che corrono lungo l'essenziale relazione soggetto-oggetto, relazione sulla quale, solo in seguito, si innesta l'analisi logica e psicologica del problema.

Non si tratta di negare la possibile individuazione di elementi logici e di elementi psicologici nel processo conoscitivo, si tratta piuttosto di precisare che il problema della

¹²⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁶ Per un'analisi approfondita del problema della conoscenza in Nicolai Hartmann, si veda: J. M. Barreda Benevente, *Hartmann y el problema del conocimiento. Una introducción a la Gnoseología*, Madrid, 1973.

conoscenza, inteso come *das engere Erkenntnisproblem*, ha una sua specifica semplicità, dove la “semplicità” è da intendersi nel senso cartesiano del termine. Dichiarando che il problema della conoscenza in senso lato non è semplice (*einfach*) Hartmann ne sottolinea, da una parte, la derivazione da una serie di problematiche parziali e non originarie che possono sussistere indipendentemente le une dalle altre, dall’altra indica che la natura composta del problema non individua la semplicità, quindi la specificità, del problema gnoseologico in senso stretto. La specificità del problema della conoscenza risiede nel suo essere metapsicologico e metalogico, non esauribile «[...]né nell’elemento logico, né in quello psicologico, piuttosto è in rapporto con entrambi»¹²⁷.

Il problema gnoseologico nella sua specificità è portatore di un nucleo metafisico, individuabile solo nella sua *semplicità*, nel fatto che esso non sia oltremodo scomponibile: l’analisi, allora, si deve concentrare sul problema inteso come unità non ulteriormente riducibile. Dietro l’eterogeneità delle pretese di logica e psicologia, si lascia scorgere il problema gnoseologico nella sua essenzialità e «questo più profondo strato del problema si palesa nella maniera più evidente quando si pone la domanda circa l’oggetto della conoscenza. Fino a quando ci si mantiene al senso originario della conoscenza intesa come il comprendere un ente, non si può dubitare del motivo per il quale questo livello del problema è metafisico»¹²⁸.

Ritorna in questo contesto quanto affermato in precedenza circa la metafisica dei problemi: il problema gnoseologico, nella sua determinata ed irriducibile essenzialità, si configura come un rapporto tra un soggetto ed un oggetto, un rapporto che si caratterizza nella modalità dell’*Erfassen*: riprendendo quanto esposto sin qui, è ora possibile affermare che la relazione soggetto-oggetto si determina come il movimento della tensione apprensiva dell’atto conoscitivo del soggetto verso la sfera, ad esso esterna, dell’oggetto. L’idea della metafisica dei problemi di Hartmann è costantemente legata alla dimensione aporetica e non definitivamente risolvibile degli interrogativi, ecco il motivo per il quale Hartmann deve distinguere e circoscrivere il nucleo aporetico della gnoseologia nella sua semplicità¹²⁹: solo se definito e delimitato rigorosamente, il

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ «La metafisica della conoscenza sarebbe una teoria della conoscenza. Ma questo pensatore, che ci diede su questo tema una dottrina coerente e che non abbandonò in alcun punto la critica kantiana ed i suoi risultati più sicuri, non esitò a chiamare la sua opera metafisica. Si appoggiava sull’interpretazione

problema della conoscenza manifesta l'aspetto metafisico ad esso intrinseco e che ne definisce la natura.

Tuttavia spostando l'accento sull'*Erfassen*, è di nuovo l'oggetto, il problema di ciò che è conosciuto, ad acquistare rilevanza; d'altra parte, se la questione dell'oggetto è posta in rilievo all'interno del rapporto conoscitivo, con essa è sottolineato anche l'elemento ontologico immanente alla stessa relazione gnoseologica. Anche in questo caso Hartmann, pur ammettendo un legame più stretto tra l'ontologia e la specifica questione del conoscere rispetto al legame che esso intrattiene con logica e psicologia, sembra affermare che nemmeno l'elemento ontologico risolve *toto coelo* il problema conoscitivo: «L'elemento "ontologico" nel problema della conoscenza non è quindi a differenza di tutte le ontologie speculative qualcosa di utilizzato, qualcosa di prodotto teoreticamente, bensì è, in quanto tale, dato con e contenuto nel problema, proprio come l'elemento logico e l'elemento psicologico»¹³⁰.

La posizione hartmanniana è chiara: se è il problema conoscitivo a contenere l'elemento ontologico, allora significa che l'emergere e lo studio dell'ontologia sorgono dalla riflessione circa il fenomeno conoscitivo: ontologia, logica e psicologia non sono allora che elementi complementari rispetto al problema conoscitivo in senso stretto: essi non individuano la vera questione centrale del conoscere, «[...] la domanda circa "il cogliere l'oggetto" stesso»¹³¹.

L'intenzione di Hartmann è quella di distinguere e, quindi, di scindere, il problema gnoseologico dalla sua trattazione logica e psicologica ed uscire, dunque, dal tentativo di fagocitazione che logica e psicologica si arrogano nei confronti della teoria della conoscenza¹³². Se il problema gnoseologico in quanto tale si definisce come una

kantiana dei fondamenti della conoscenza; ma stabiliva questi fondamenti in maniera più ampia e, prolungando Kant, mostrava come la conoscenza, in ultima analisi, poggia su basi metafisiche. Noi percepiamo in quest'opera, ciò che si andava compiendo nello spirito di Hartmann mentre scriveva. Si trattava di un dibattito con Kant e prima di tutto con in neokantismo di Marburgo, in cui Hartmann si era formato. Infatti la *Metafisica della conoscenza* è un'opera di rottura. Per ogni filosofo che impugna problemi metafisici, la dottrina di Kant si presenta come un ostacolo insormontabile: grazie all'opera di Hartmann la via pareva libera e affrancata». R. Heiss, *Nicolai Hartmann*, in *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, cit., pp. 15-28, p. 17.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p.16. «Qui si distingue apertamente dal problema gnoseologico in senso largo, un problema della conoscenza in senso stretto, che si può contrassegnare rispetto al problema logico, psicologico ed ontologico, come l'elemento gnoseologico proprio nel problema della conoscenza». *Ibid.*

¹³² «In effetti la filosofia del nostro tempo è quasi divisa dall'opposizione di teoria psicologica della conoscenza e teoria logica della conoscenza in due schieramenti». *Ibid.*, p. 17. Il dibattito tra logica psicologica e teoria della conoscenza è, nel XVIII e nel XIX secolo, molto ampio e complesso. Si pensi

relazione tra un oggetto ed un soggetto e se psicologia e logica trattano singolarmente solo specifiche parti di questo rapporto, allora esse non entrano costitutivamente nel problema conoscitivo essenziale.

Per l'ontologia le cose stanno diversamente: è vero che Hartmann ha poco sopra affermato che nemmeno la questione ontologica può risolvere *in toto* il problema gnoseologico eppure, egli scrive: «Senz'altro è tuttavia palese che il problema gnoseologico in senso stretto è legato alla questione ontologica circa il modo dell'essere dell'oggetto e che l'allontanamento da essa gli fratturerebbe la spina dorsale: la difficoltà nel concetto dell' "cogliere" concerne proprio il concetto dell'essere che deve essere afferrato»¹³³.

Hartmann ammette, dunque, una relazione più intima ed essenziale tra ontologia e gnoseologia, che non tra quest'ultima e la logica e la psicologia: la motivazione di questa differenziazione è rintracciabile nella intrinseca connotazione relazionale dell'*Erfassen*. Sia la psicologia che la logica, infatti, secondo Hartmann, indagano i due poli della relazione conoscitiva, quello soggettivo la psicologia e quello oggettivo la logica, ostruendo, in questo modo, l'essenza relazionale del fatto gnoseologico.

Il problema del conoscere in senso stretto è costituito dal costante rimando all'oggetto¹³⁴: l'ineludibilità di questa indicazione verso l'oggetto è connaturata all'atto stesso del conoscere, alla sua direzione naturale. L'*Erfassen* nella sua essenziale e costitutiva natura relazionale tiene in gioco il problema ontologico come problema dell'oggetto da conoscere: l'indicazione dell'oggetto come struttura costitutiva dell'atto conoscitivo va tenuta ben ferma e presente nel pensiero di Hartmann, perchè è dal

all'idea di Dilthey di fondare una psicologia come scienza fondamentale delle *Geisteswissenschaften*, oppure da parte realista, alla psicologia di Wundt, ma non si può dimenticare Brentano, Lotze e Stumpf. Per quanto riguarda l'ambito logico, Hartmann si riferisce quasi esclusivamente all'idealismo logico di Cohen e di Natorp. Lo stesso Cohen, infatti, trasforma la sua teoria della conoscenza in una *Logik der reinen Erkenntnis*. Per un'ampia e chiara esposizione delle problematiche filosofiche del XX secolo cfr. H. Holzhey, W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 2*, cit. cfr. inoltre, Aa.Vv., *Grenzen der kritischen Vernunft*, hrsg. v. P. A. Schmid und S. Zurbuchen, Basel, 1997; N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1998. Per quanto concerne invece il dibattito tra logica e psicologia nell'arco di tempo che va da Kant a Wundt, cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Bologna, 1977.

¹³³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 16.

¹³⁴ Secondo Schneider, Hartmann, prendendo le distanze sia dalla fenomenologia, sia dal neokantismo, restituendo al rapporto soggetto-oggetto una prospettiva bipolarista e facendo un passo indietro rispetto alle filosofie trascendentali e antropocentriche, si avvicinerebbe alle ontologie neoscolastiche, con la sola differenza che: «Hartmann in maniera conseguente pensa ateisticamente e non pone più dietro all'essere alcun "actus purus" di Dio». N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, cit., p. 77. Proprio ponendo come base l'analisi dell'atto conoscitivo, Hartmann conferisce all'intera ontologia critica una direzione completamente diversa rispetto a quella della neoscolastica.

rapporto gnoseologico soggetto-oggetto che egli evince la possibilità di elaborare l'ontologia. Se con la fondazione a priori del realismo naturale¹³⁵, Hartmann apre lo spazio all'originarietà di uno spazio esterno, di un'ulteriorità extrasoggettiva che appartiene alla sfera dell'oggettualità e se insieme a questa fondazione, l'*intentio recta* della conoscenza spinge il soggetto naturalmente verso l'“esser fuori” dell'oggetto, allora, la relazione gnoseologica deve tradursi in un rapporto dinamico e tensionale proiettato verso il reale che chiama direttamente in causa l'oggettualità, rinviando, in questo modo, inevitabilmente all'elemento ontologico¹³⁶. «La questione ontologica acquista dunque un'altra posizione nella domanda essenziale gnoseologica rispetto a quella psicologica e quella logica. Perciò la sua risoluzione non si può dare nello stesso modo delle ultime due. Grazie alla inseparabilità del problema dell'essere dal problema gnoseologico in senso stretto, diviene anch'esso un problema metafisico. Quindi è possibile designare come metafisico nella questione della conoscenza, l'intero gruppo del problema gnoseologico-ontologico e lo si può contrapporre come elemento costitutivo unitario tanto al problema psicologico, quanto a quello logico»¹³⁷.

L'*Erfassen* è il “fatto” fondamentale del conoscere, un “fatto” che mette in relazione un soggetto ed un oggetto: la riduzione di questo rapporto ad uno dei suoi poli, solleva immediatamente il problema gnoseologico in senso stretto dal momento che la relazione

¹³⁵ Hartmann esprime anche in altri modi la tesi dell'universalità del realismo naturale. «Infatti la convinzione della realtà dell'oggetto si ritrova ovunque ed è universale; essa ci accompagna per tutta la vita e appartiene saldamente al fenomeno. Chi descrive il fenomeno della conoscenza senza tenerne conto offre una manifestazione manifestamente falsa». N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 122. In questo testo Hartmann discute il problema della conoscenza difendendolo dalle possibili obiezioni dello scetticismo. «Poiché la conoscenza sta ovunque e in ogni tempo nella pienezza della vita, e questa ha incontestabilmente un suo modo immediato di essere. Il soggetto è “colpito” da ciò che egli deve provare, vivere, soffrire. Se lo scettico persiste, nonostante tutto, a negare la realtà dell'oggetto della conoscenza, gli spetta il compito di spiegare l'apparenza. Solo a questo modo la può mostrare. E' la scempi che si allontana dal fenomeno, che si pone in contrasto con esso. Ad essa spetta il peso della dimostrazione». *Ibid.* Il pensiero di Hartmann tende a seguire metodicamente la direzione ingenua del conoscere. Lo scettico devia sin da subito, in maniera del tutto innaturale, la relazione conoscitiva: sospende la consistenza della coscienza fenomenica del mondo esterno e retroflette la conoscenza, facendola ripiegare obliquamente su se stessa. Inoltre identificare mondo esterno ed apparenza non solleva dalla responsabilità teoretica di una spiegazione dell'apparenza stessa e questo significa tornare, in qualche modo, al problema dell'essere.

¹³⁶ «Mentre psicologia e logica rappresentano prospettive della conoscenza legittime ma parziali e spesso unilaterali, non altrettanto può dirsi dell'ontologia, che rivela il lato metafisico dell'atto di comprensione: interrogarsi su quest'ultimo significa infatti necessariamente *interrogarsi sul suo oggetto* e dunque sul carattere dell'“essere” che lo determina. L'ontologia è così l'autentico punto di raccordo tra un'ontologia allargata, *non metafisica*, e una ristretta o “propria”, cioè *metafisica*, del problema della conoscenza. Questa centralità dell'ontologia *nella* gnoseologia consente non solo un recupero critico e problematico della metafisica, ma anche una presa di distanza del contrasto tradizionale tra logica e psicologia». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza*, cit., p. 37.

¹³⁷ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 16.

del conoscere è data dalla connessione di tre elementi costitutivi: il soggetto, l'oggetto e la relazione di trascendenza che tra questi intercorre. Così come non è dato slegare il soggetto dal processo conoscitivo, allo stesso modo non è pensabile sciogliere dal rapporto l'oggetto e la sua ontologica costitutività.

Hartmann non nega affatto che nella questione conoscitiva emerga la questione dell'oggetto, nega piuttosto che essa sia completamente riducibile al problema del soggetto e della soggettività¹³⁸, problema che tradotto in termini coscienziali, riguarda in maniera specifica la psicologia. Il filosofo tedesco conosce la complessità del problema della soggettività e sa che dopo Kant¹³⁹, ma soprattutto con il neokantismo e la fenomenologia, la distinzione tra il soggetto empirico ed il soggetto trascendentale è di capitale importanza, ecco perchè scrive: «Se si intende il soggetto come l'identico, il sovraindividuale, ciò che ritorna costantemente in tutti gli individui – ciò che in nessun caso può accadere senza l'aiuto della logica -, allora il soggettivismo diviene trascendentalismo e idealismo; se lo si intende come puramente empirico come soggetto individualmente dato – ciò che accade con i mezzi della psicologia – allora esso diviene psicologismo»¹⁴⁰.

Se la conoscenza è un processo che si viene costituendo anche in ambito coscienziale, la psicologia concentrandosi esclusivamente sul processo di costituzione del contenuto conoscitivo immanente alla coscienza e sulle leggi che determinano la costitutività di questo contenuto, traduce il problema gnoseologico in un problema puramente psicologico: in questo modo, sospesa la transsoggettività dell'oggetto indicata dall'*intentio recta* del conoscere e dal realismo naturale, la visione psicologica del problema si traduce in psicologismo, che segue dalla pretesa di tradurre l'intero problema gnoseologico in una questione prettamente psicologica¹⁴¹: la debolezza della teoria psicologica deriva dal suo mancare (*verfehlen*) il processo gnoseologico nella sua specificità. Hartmann non intende negare una possibile genesi psicologica della

¹³⁸ «Non è possibile dubitare seriamente del fatto che ogni conoscere sia legato ad un soggetto conoscente. Esso appartiene al fatto originario del fenomeno conoscitivo. Il soggetto è condizione del conoscere tanto quanto l'oggetto. E' evidente perciò l'idea di cercare in questa condizionatezza le spiegazioni essenziali circa la costruzione, il progredire e l'esigenza di verità della conoscenza». *Ibid.*, p. 17.

¹³⁹ Sul rapporto tra Kant e Hartmann, soprattutto in riferimento al problema della conoscenza, cfr. R. Vancourt, *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*, cit., pp. 598-601.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ «Il problema categoriale qui viene travestito nel problema genetico-soggettivo; le strutture del contenuto sono chiarite a partire dalle leggi del loro sorgere nella coscienza; la loro propria legalità viene sostituita mediante una processualità a loro eterogenea del soggetto». *Ibid.*, p. 18.

Erkenntnisstruktur, piuttosto intende sostenere che quella genesi lascia indifferente, intoccato ed inspiegato, il problema della conoscenza; il valore della conoscenza, infatti, «[...] non sussiste in una qualche connessione psichica interiore, ma in una relazione che si estende verso l'esterno: in quella dell'accordo con l'oggetto»¹⁴².

La psicologia frattura la relazione gnoseologica e la risolve nell'immanenza della coscienza del processo di costituzione dell'oggetto. In questo modo lo psicologismo si concentra soltanto su uno dei poli essenziali al fenomeno conoscitivo, quello soggettivo: è sospesa così l'esteriorità dell'oggetto rispetto al soggetto, quella naturale "tensione-estensione" dell'atto conoscitivo verso la sfera extrasoggettiva dell'oggetto.

E' opportuna un'ulteriore riflessione riguardo l'idea della conoscenza intesa come *Erfassen*: nel caso dello psicologismo Hartmann non intende sostenere tanto la messa fuori gioco dell'essenza relazionale del conoscere, quanto piuttosto la riduzione di questo momento ad un momento esclusivamente interno alla coscienza ed alla leggi di questa. Va rimarcato che ciò che fa problema ad Hartmann, non è solamente la traduzione dell'*Erfassen* nell'immanenza coscienziale, il contenuto oggettivo in fondo sussiste come oggetto per un soggetto anche nella coscienza, ma anche, e soprattutto, la perdita della trascendenza del reale rispetto al soggetto stesso. Lo psicologismo, nella sua lettura del problema gnoseologico, sopprime il problema ontologico, perchè sospende in maniera definitiva, da una parte la valenza extrasoggettiva dell'atto gnoseologico, dall'altra lo spazio esteriore al conoscente come condizione necessaria di esplicazione dell'atto conoscitivo.

Il problema della riduzione della questione gnoseologica ad uno dei suoi poli sussiste anche con l'assurgere e l'assolutizzazione della logica a principio esplicativo del fenomeno conoscitivo: Hartmann dedica alla questione uno spazio maggiore, rispetto a quello dedicato alla questione psicologica e questo perchè «la logica si innesta molto più profondamente nella struttura interna del fenomeno conoscitivo. La storia della logica e quella della gnoseologia sono, infatti, difficilmente separabili»¹⁴³.

Circa la trattazione della problematica logica, è da notare come Hartmann indichi in Kant, il primo responsabile "non consapevole"¹⁴⁴ della svolta che conduce ad un

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁴ E' chiaro che la critica dell'assolutizzazione e dell'estensione dell'ambito della logica trascendentale all'intero problema del conoscere, non è rivolta a Kant, quanto piuttosto all'idealismo logico della scuola di Marburgo. A proposito dell'interpretazione hartmanniana di Kant, cfr. L. Guidetti, *Il Kant di Nicolai*

dominio della logica in ambito gnoseologico: infatti, dopo aver brevemente esposto il percorso storico della logica da Aristotele agli scolastici, e dopo avere sostenuto che la logica formale fu la conseguenza della separazione tra la teoria della conoscenza dall'ontologia logica dei razionalisti¹⁴⁵, Hartmann scrive: «Nondimeno fu proprio Kant, che annodò in maniera ancora più stretta di prima la teoria della conoscenza alla logica, nel momento in cui di nuovo costruì la parte centrale della critica della ragione come “logica”. Ma il nuovo senso trascendentale della logica non lascia dubbi circa l'estensione del suo concetto. Alla speculazione idealistica che comincia da qui, noi siamo debitori del fatto che ci sia un logicismo anche in ambito gnoseologico – una direzione paragonabile molto bene con quella dello psicologismo, la quale mostra anch'essa la tendenza a dell'intero problema conoscitivo, e a conferirgli forma a lui estranea e non naturale»¹⁴⁶.

Il debito, l'espressione va presa ironicamente, che intrattiene la gnoseologia con gli sviluppi kantiani e postkantiani del pensiero è individuabile nella curvatura, del tutto innaturale, a cui la logica, nello specifico la logica trascendentale, costringe il problema della conoscenza. Da una certa lettura di Kant¹⁴⁷ ha origine quell'idealismo logico che, se da una parte, si oppone con forza all'offuscamento del processo conoscitivo mediante elementi psicologici, è responsabile, tuttavia, anch'esso, della lacerazione dell'*Erfassen* inteso nella sua accezione hartmanniana natural-realistica. Va specificato che Hartmann non ritiene responsabile il neokantismo tanto della fondazione di una logica trascendentale capace di assorbire completamente la questione conoscitiva, quanto piuttosto di essersi concentrato sulle forme di costituzione dell'oggetto e d'aver quindi ripiegato su se stessa la prospettiva naturale della direzione del conoscere, critica, quest'ultima, che può essere estesa anche a Kant. A tal proposito, a nostro modo di vedere, va specificato che il punto di partenza hartmanniano circa l'indagine gnoseologica differisce sensibilmente da quello kantiano e, in qualche modo, anche da

Hartmann. *Dalla teoria della conoscenza all'ontologia*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Firenze, 1997.

¹⁴⁵ «Il concetto di “logica formale” poté in genere essere prodotto soltanto mediante questa separazione. Puramente formale era proprio ciò che rimaneva una volta tolto il contenuto.». *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Per un'analisi del recupero nella storia della filosofia del pensiero kantiano, cfr. M. Campo, *Schizzo storico dell'esegesi e critica kantiana. Dal « ritorno a Kant » alla fine dell'Ottocento*, Varese, 1959; G. Lehmann, *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», XVII (1963), pp. 438-457; V. Mathieu (a cura di), *Da Kant a Nietzsche*, Brescia, 1974; S. Poggi, *I Sistemi dell'esperienza*, Bologna, 1977, pp. 15-61.

quello husserliano: Kant, infatti, si muove sin da subito dentro il problema delle possibilità e dei limiti del conoscere: il problema della conoscenza, kantianamente inteso, si origina dalla necessità d'edificazione di una *critica* della ragione pura, una teoria di costituzione dell'oggetto e dell'esperienza dell'oggetto. Non intendiamo affermare che Kant perda di vista il rapporto soggetto-oggetto, intendiamo affermare che il problema kantiano centrale è quello di sondare la possibilità di giudizi sintetici a priori: in questo modo la prospettiva gnoseologica, sebbene mantenga necessariamente come nodo problematico conoscitivo la relazione soggetto-oggetto, non la mette a tema, oggettivandola apertamente come campo d'indagine del fenomeno conoscitivo¹⁴⁸. Per quanto poi concerne Husserl, il problema gnoseologico è strettamente unito a quello della fenomenologia pura e del problema della descrizione fenomenologica. Certo, nell'affrontare l'atteggiamento naturale, Husserl¹⁴⁹ mette a tema la relazione io-mondo come relazione ingenua, ma la sospende per la costituzione di una scienza eidetica: anche in Husserl, tuttavia, ci pare di poter sostenere, che il punto di partenza non è dato dalla relazione gnoseologica in quanto tale, così come la intende Hartmann, quanto piuttosto dalla costituzione di una gnoseologia che sin di primo acchito si volge alla chiarificazione della descrizione dei vissuti¹⁵⁰. Intendiamo sostenere che, sia Kant che Husserl, nell'affrontare il problema della conoscenza, si pongono sin da subito in una

¹⁴⁸ Hartmann scrive: «La differenza fondamentale tra le precedenti teorie del conoscere, nell'arco di tempo che va da Cartesio a Kant, e quella di oggi è caratterizzata dal fatto che, oggi ci troviamo ad uno stadio antropologico. Non esaminiamo la conoscenza solamente a partire dai fatti della scienza, bensì a partire dai fatti di tutta l'esistenza umana, come una delle molte funzioni dell'uomo. Questa differenza è radicale: la conoscenza – questo è fondamentale – è un fatto che va oltre la coscienza.». N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, cit., p. 68. La non assolutizzazione del problema della conoscenza, della gnoseologia, come parte fondamentale e fondante della filosofia, consente ad Hartmann di mettere a tema l'atto conoscitivo, individuandolo nella sua specificità, ma senza erigerlo a fondamento della riflessione filosofica. In questo senso l'analisi hartmanniana della relazione gnoseologica è differente da kantismo e postkantismo.

¹⁴⁹ «L'evidenza apodittica che le *Meditazioni Cartesiane* di Husserl tentano di scoprire nella "percezione immanente" e che si pensava di fare sorgere dall'adequazione assoluta del pensiero e dell'oggetto nell'"epoché" fenomenologica, rischiava, in effetti, ad ogni istante, di rigettare la nuova filosofia nel solco dell'idealismo. Partita da una concezione trascendentale della verità e dell'oggetto (avendo l'intenzionalità il significato dell'apertura della coscienza all'essere), la fenomenologia finiva per salvare il concetto di evidenza, per adorare ciò che essa aveva bruciato, per ritrovare nel cogito un rapporto di immanenza assoluta, per sacrificare l'essere in sé dell'oggetto al suo essere puramente intenzionale e per spezzare l'essere della conoscenza». J. Vuillemin, *La dialectique négative dans la connaissance et l'existence*, cit., p. 23.

¹⁵⁰ «Pensatori così diversi, come Natorp, Cassirer, Rickert, Husserl, Heidegger sono caduti nello stesso errore a questo proposito. Le teorie logiche hanno in comune con lo psicologismo, che esse combattono, il disconoscimento del rapporto di trascendenza nel fenomeno conoscitivo. In ambedue i campi fu tanto più possibile cullarsi nella sicurezza di fronte alla deprecata metafisica, quanto meno si fu in grado di comprendere il problema ontologico fondamentale sia del giudizio, sia dell'atto psichico». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 92.

prospettiva che mette a tema la problematicità della legittimità di ciò che è conosciuto dell'oggetto: a nostro modo di vedere, in questo caso, l'interrogativo sul problema dalla conoscenza sorge dall'immediata problematizzazione del contenuto conoscitivo, che è misurato in base a concetti che *ab origine* fanno riferimento ad un soggetto ed al suo modo di cogliere l'oggetto.

Riteniamo che in Hartmann le cose stiano diversamente: il rapporto gnoseologico è messo a tema come problema e non si dà subito come nodo soggettivamente problematico, ma come unità aporetica che connette indissolubilmente il soggetto e l'oggetto. Hartmann tratta della questione del conoscere come di un fenomeno che non si deve confrontare sin da subito con categorie come quelle di legittimità del contenuto conoscitivo, evidenza, significato, ecc. Il punto di partenza hartmanniano sta al di fuori, almeno all'inizio, dal problema dell'apprensione soggettiva, della validità dei contenuti conoscitivi, delle modalità con cui l'oggetto viene appreso, dalla descrizione della struttura soggettiva, concentrandosi, invece sul rapporto soggetto-oggetto nella sua unitaria e bipolare valenza: questo è uno dei motivi ulteriori e possibili per il quale nella filosofia hartmanniana si giunge ad una rivalorizzazione del realismo naturale.

A riprova di quanto affermato, è possibile citare Hartmann che scrive: «il metodo di una tale descrizione d'essenze lo possediamo oggi nel procedimento della fenomenologia. Questa scienza filosofica ancora giovane ha già portato un'abbondante quantità di importanti analisi essenziali, ma fino ad ora, in ambito conoscitivo, si è mantenuta quasi esclusivamente alla parte logica e psicologica del fenomeno. Una fenomenologia della conoscenza come analisi essenziale di ciò che è metafisico nel fenomeno gnoseologico manca ancora oggi»¹⁵¹.

Ciò che manca nella fenomenologia, ma in fondo, anche in Kant, è l'analisi del fenomeno del conoscere come fattuale e naturale relazione tra un conoscente ed un conosciuto¹⁵²: dal punto di vista hartmanniano è questo rapporto a costituire il nucleo originario del problema gnoseologico e, spostando l'analisi sulle modalità

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵² Vuillemin scrive: «Il mondo non gira più intorno ad un soggetto, come nel sistema antropomorfo di Kant, ma il soggetto è inserito in un sistema più vasto che lo oltrepassa, il mondo». J. Vuillemin, *La dialectique négative dans la connaissance et l'existence*, cit., p. 22. Per quanto si possa essere d'accordo con Vuillemin, va però aggiunto che la datità del mondo si giustifica in Hartmann a partire dalla trascendenza dell'atto conoscitivo.

d'apprensione del soggetto o sui contenuti conoscitivi non si fa altro, secondo Hartmann, che togliere dal tappeto la vera natura della questione del conoscere.

Il problema della non originarietà e, quindi, della dissoluzione del rapporto conoscitivo, ritorna, come visto in precedenza, anche con le pretese della logica di risolvere l'ambito della gnoseologia. Se, tuttavia, la psicologia risolve il problema del conoscere con l'analisi dei contenuti soggettivi, la logica analizza strutture ideali prescindendo completamente dal problema del soggetto. «Se la psicologia si mantiene nel fenomeno della conoscenza alla parte del soggetto, la logica si mantiene a quella dell'oggetto»¹⁵³. Hartmann legge l'oggetto logico come indipendente dalla soggettività e dal giudizio, in questo in linea con la scuola di Marburgo, con alcuni esponenti della scuola del Baden, ad esempio Lask e con la fenomenologia: grazie al concetto di “proposizione in sé” formulato da Bolzano¹⁵⁴, l'oggettività logica ottiene un *Ansichsein* che le consente di slegarsi dall'attività di un soggetto giudicante.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁴ «Nella dottrina di Bolzano della “proposizione in sé” la logica fu liberata consapevolmente da questo carico e fu lasciata a se stessa». *Ibid.*, p. 25. Scrive Bolzano nel paragrafo 14 de *I paradossi dell'infinito*: «Non posso fare a meno di riprovare un *secondo* errore che si scorge in quella obiezione. Si tratta dell'opinione “che un insieme non si avrebbe se non vi fosse qualcuno che lo pensasse”. Chi afferma ciò, dovrebbe, per raggiungere pur nell'errore il massimo di coerenza, non soltanto negare che vi siano insieme *infiniti* di proposizioni e verità in sé, ma anche *negare addirittura* che vi siano proposizioni e verità in sé. Se infatti ci siamo elevati fino ad una chiara concezione delle proposizioni e verità in sé e non abbiamo più dubbi sulla loro oggettività, potremmo molto difficilmente incorrere in asserzioni come quella riportata sopra, né sicuramente vi potremo persistere. Per mostrare ciò a chiunque in modo convincente, mi permetto di sollevare la questione se non si trovino ai poli terrestri corpi fluidi e solidi, aria, acqua, pietre ed altro; se tali corpi non si influenzino reciprocamente secondo leggi determinate, per esempio in modo che le velocità che si imprimono a vicenda urtandosi siano inversamente proporzionali alle loro masse, e se tutto ciò non accada anche quando non sia presente un essere umano, o un qualsiasi altro essere pensante che lo osservi. Se si afferma tutto ciò - e chi potrebbe non affermarlo? - allora esistono proposizioni e verità in sé che esprimono tutti questi eventi, senza che qualcuno le pensi o sia a conoscenza di esse». B. Bolzano, *I paradossi dell'infinito*, pref. e appendice di F. Voltaggio, tr. it. di Carla Sborgi, Milano, 1965, pp. 14-15. Ampio spazio occupa, inoltre, il riferimento alla *Wissenschaftslehre* di Bolzano nelle *Ricerche Logiche* di Husserl, il quale gli riconosce ampi meriti, anche se ne riconosce i limiti per ciò che concerne la teoria della conoscenza. Scrive Husserl: «Benché l'opera di Bolzano costituisca un tutto unitario, in sé compiuto, tuttavia (nello stesso spirito di questo pensatore così fondamentalmente onesto) essa non può essere considerata come conclusa e definitiva. Per ricordare qui solo un aspetto, le lacune sono particolarmente sensibili in rapporto all'orientamento nel campo della teoria della conoscenza. Mancano (oppure sono del tutto insufficienti) ricerche riguardanti la chiarificazione propriamente filosofica delle operazioni logiche del pensiero, e quindi la valutazione filosofica della disciplina logica stessa.». E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 231. Estesi riferimenti a Bolzano sono presenti nell'opera di E. Lask, il quale lo colloca tra i *neuere Logicker*, accanto a Husserl e Rickert, accanto vale a dire a quei pensatore che hanno cercato una via di fuga dallo psicologismo. Cfr., E. Lask, *Gesammelte Schriften*, Dritter Band, cit., p. 78. Bolzano è citato anche da Rickert, il quale scrive: «Indipendentemente da Kant sono sorti pensieri altrettanto significativi proprio per la logica “pura. La dottrina di Bolzano della proposizione in sé, contiene, per quanto in essa ci possa soffermare dettagliatamente, un nucleo imperituro ed Husserl ha continuato su questo terreno in maniera molto interessante e ricca di spunti. Solamente, dall'altro canto, proprio Husserl mostra che la logica pura

Posta l'extrasoggettività del contenuto logico, si tratta ora di affermare che questo contenuto è immanente a se stesso e che, dunque, non offre spazio per la possibilità della tensione dell'atto conoscitivo dal momento che «ciò che è logico in quanto tale non ha bisogno di spiegazione. In questo caso non ne va dell'essere colto dell'oggetto rispetto all'oggetto, non dell'essere oggetto in generale per un soggetto, bensì unicamente della struttura e delle relazioni di dipendenza dell'oggettivo in se stesso.»¹⁵⁵.

Se ciò che è logico prescinde dal problema della relazione con il soggetto, allora l'*Erfassen* smarrisce di nuovo l'aspetto relazionale che gli è proprio: anche in questo caso non si tratta per Hartmann di negare la legittima presenza dell'elemento logico all'interno del problema gnoseologico, quanto piuttosto di mettere in guardia contro la tendenza di dominio assoluto della logica in ogni campo, contro il logicismo.

Ciò che è logico non si identifica nella filosofia hartmanniana con l'ideale: l'ideale¹⁵⁶ rappresenta in Hartmann una sfera più ampia rispetto alla sfera logica, una sfera che comprende sia ciò che è logico, sia ciò che è alogico; così come si dà un'ontologia reale, si dà anche un'ontologia ideale. La critica che Hartmann muove al panlogismo, mostrandosi in ciò antihegeliano, ha proprio il senso di una critica mossa al tentativo di ridurre l'intera idealità alla razionalità ed alla logicità; come verrà messo in evidenza in seguito, l'essere ideale in Hartmann mantiene un aspetto irrazionale, extralogico, allo stesso modo in cui l'essere reale non si lascia ridurre alla conoscibilità¹⁵⁷.

L'essenzialità di ciò che è logico si volge esclusivamente alla conoscenza dell'accordo interno e sistematico dei momenti strutturali che rimangono immanenti al suo oggetto; a ciò che è logico rimane estraneo l'*Hinausgreifen* di un soggetto verso un essere che giace esternamente (*außerhalb*) rispetto ad esso e che sussiste indipendentemente da esso. La verità immanente della sfera logica, il suo valere indipendentemente dal soggetto, non offre lo spazio per quella tensione tra il soggetto e l'oggetto che connota in maniera specifica il problema gnoseologico in senso stretto e che lo rende un

non è ancora pervenuta ad una definitiva delimitazione nei confronti della psicologia. Il concetto di "fenomenologia" contiene difficili problemi [...]». H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 300. Nella stessa pagina Rickert lamenta in Bolzano l'assenza di chiarezza circa il concetto di valore teoretico.

¹⁵⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 2.

¹⁵⁶ La sfera logica per Hartmann «[...] è un elemento di una sfera molto più vasta di strutture pure e connessioni che può essere chiamata la sfera dell'essere ideale in generale». *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁷ La critica di Hartmann al panlogismo è sviluppata nel paragrafo dal titolo *Der Panlogismus und die metalogischen Restproblem*, in *Ibid.*, p.29.

problema metafisico¹⁵⁸. Sia lo psicologismo, sia il logicismo non colgono il fatto gnoseologico in quanto tale perchè entrambi, in direzioni opposte, restando immanente alla coscienza l'uno, immanente all'oggetto l'altro, smarriscono l'esteriorità come condizione necessaria e sufficiente dell'esplicitazione del dinamico rapporto soggetto e oggetto; scrive Hartmann: «L'immanenza di ciò che è logico, il suo voluto e necessario essere al di qua non raggiunge il problema conoscitivo in quanto tale, quanto poco lo raggiunge l'ambito psicologico con la sua particolare tendenza»¹⁵⁹. Hartmann ha così distinto e definito *das engere Erkenntnisproblem*: la specificità metafisica, aporetica del fenomeno della conoscenza, consiste nella tensione dell'*Erfassen* che si esplicita in un "fuori", in uno spazio extrasoggettivo, nel quale stanno di fronte un soggetto conoscente ed un oggetto che deve essere conosciuto.

Psicologismo e logicismo, nella loro risoluzione immanente, seppur diversa, della questione gnoseologica, chiusi nei loro ambiti specifici, non possono rendere conto del rapporto gnoseologico nella sua unitaria problematicità: l'assolutizzazione dell'ambito logico e psicologico soffoca definitivamente il carattere peculiare del conoscere: la trascendenza¹⁶⁰.

¹⁵⁸ «Ci si era abituati a intendere la conoscenza o come un atto della coscienza o come una creazione logica di senso (giudizio). Si era completamente perso di vista il senso autentico del "capire qualcosa". Il logicismo non era, in questo, per nulla migliore dello psicologismo. Per esso la conoscenza coincideva con la struttura logica. Nel "giudizio" si aveva una unità di contenuto chiusa in sé, che non aveva affatto bisogno di una relazione fuori di sé con gli oggetti reali». N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., pp. 120-121.

¹⁵⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p.30.

¹⁶⁰ «L'errore è: si è eliminata dalla relazione gnoseologica la trascendenza; essa non è più intesa come un cogliere qualcosa, bensì come "giudizio" o "unità di senso"; si è eliminata la relazione con l'essere (l'oggetto vero) e non si è riconosciuto il problema della conoscenza nel suo fondamento. Questo errore è facilmente dimostrabile se si comprende il vero nucleo del fenomeno conoscitivo. Per questo è necessario gettare uno sguardo nella relazione di trascendenza, in cui si radica la datità della realtà. Questo sguardo non si può ottenere a partire dalle basi del rapporto logico-concettuale. Come si dimostra all'idealista che già nell'atto della conoscenza è presente la relazione a ciò che è reale?». N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, cit., p. 14.

2. 6. Fenomenologia, aporetica e teoria.

Da quanto esposto nel paragrafo precedente risulta chiaro che, né la logica, né la psicologia possono farsi carico del fenomeno conoscitivo inteso come una relazione tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto: infatti, nella questione gnoseologica «non si tratta solamente di comprendere ciò che è logico con il contenuto, non ne va solamente della giustificazione delle scienze, bensì sono in gioco le caratteristiche essenziali di tutte e di ogni conoscenza. Quindi è necessaria una base più ampia. Il fenomeno della conoscenza deve essere descritto in modo tale che la connessione dei suoi tratti essenziali divenga chiara come totalità e perciò, nello stesso tempo, una garanzia per la completezza degli stessi»¹⁶¹. Logica e psicologia, come affermato, non comprendono nella sua totalità il problema della conoscenza, una totalità che è costituita non semplicemente da un soggetto, da un oggetto e dal loro rapporto, ma necessariamente anche da uno spazio esteriore che, pur mediando il rapporto gnoseologico tra conoscente e conosciuto, li mantiene e distanza e nella loro differenza: in questo senso il fenomeno conoscitivo è metalogico e metapsichico¹⁶².

Si dà ora la necessità di trovare una modalità descrittiva del processo conoscitivo, un metodo che né la logica, né la psicologia possono offrire: Hartmann si volge dunque alla fenomenologia, alla quale affida il compito della descrizione essenziale del fatto del conoscere¹⁶³. Se è vero che alla fenomenologia spetta il compito di descrivere il fatto conoscitivo in quanto tale, va anche notato che per Hartmann non è stata ancora elaborata una fenomenologia della conoscenza pensata come analisi del *quid* metafisico della questione gnoseologica perchè, secondo la lettura hartmanniana della

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶² Guidetti scrive: «Hartmann ricava il carattere metafisico della conoscenza per sommatoria delle proprietà metapsichiche e metalogiche che essa esibisce nel definire il problema dell'oggettività». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza*, cit., p. 39. A nostro avviso il carattere metafisico del problema della conoscenza non è ricavabile da una sommatoria, perchè l'idea di ciò che è metafisico, aporetico, in Hartmann mostra sempre una sua originarietà non derivata. D'altro canto, se il carattere metafisico della questione gnoseologica fosse dato per sommatoria di proprietà, il problema della conoscenza risulterebbe composto e derivato, richiedendo in questo modo un'attività cogitante e soggettiva di tipo costruttivistico, che poco si coniuga con la datità del problema in senso stretto.

¹⁶³ «Il metodo di una tale descrizione essenziale noi lo abbiamo oggi nel metodo della fenomenologia. Questa scienza filosofica ancora giovane ha già infatti apportato una gran quantità di importanti analisi d'essenze[...]». N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 37.

fenomenologia, essa «[...] fino ad ora si è mantenuta ferma in ambito gnoseologico quasi esclusivamente al lato logico e a elementi psicologici dei fenomeni»¹⁶⁴.

Hartmann mostra di apprezzare i risultati ottenuti dal metodo fenomenologico, ma scorge in questo lo stesso limite che scorge nell'approccio psicologista e logicista nei confronti del problema della conoscenza: ciò che, a parere di Hartmann, determina l'insufficienza delle ricerche fenomenologiche volte allo studio della gnoseologia è dovuto al loro concentrarsi esclusivamente sull'aspetto logico e psicologico dei fenomeni. Richiamando quanto affermato nel paragrafo precedente, è possibile sostenere che per Hartmann la fenomenologia husserliana non coglie in maniera essenziale il problema della conoscenza perchè traduce la questione nei due elementi che, sebbene abbiano una loro legittimità all'interno del problema conoscitivo in senso lato, sono accidentali, quindi ametafisici, rispetto al problema della conoscenza in senso stretto. Logica e psicologia, infatti, risolvono la questione gnoseologica in maniera immanente recidendo, in tal modo, l'esteriorità del rapporto gnoseologico e, dunque, gnoseologicamente la naturale tendenza trascendente dell'atto conoscitivo e l'indipendenza dell'oggetto rispetto a quest'atto.

Se l'idea di Hartmann è quella di giustificare la dualità, seppur relazionata, tra soggetto ed oggetto, rimettendo in gioco la trascendenza della cosa rispetto al soggetto, allora la via da percorrere è quella di tentare la fondazione teoretica di uno spazio esterno che consenta sia la relazione tra conoscente e conosciuto sia l'indifferenza, dunque, l'ulteriorità, di quest'ultimo rispetto al primo.

Per la fondazione di questo spazio esterno e dell'esteriorità della cosa rispetto al soggetto, Hartmann riformula un'idea di fenomenologia¹⁶⁵ e le affida il ruolo del primo dei tre momenti in cui il filosofo tedesco articola il suo metodo filosofico: aporetica e teoria rappresentano i momenti successivi della metodologia d'indagine filosofica hartmanniana. La fenomenologia, come primo momento descrittivo del problema, va a costituire per Hartmann, un'intera scienza descrittiva, alla quale, tuttavia, non ci si può

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁵ «Il termine *fenomenologia* non si deve intendere nel senso che tale parola ha ad esempio in Husserl. I principi della scuola fenomenologica sono anzi sottoposti da Hartmann a una critica serrata. L'intento della scuola fenomenologica era quello di approdare direttamente alle cose dopo l'esasperazione metodologica del neokantismo. Ma essa non riusciva che a cogliere i fenomeni della cose e rimaneva ancora presa nella rete di un atteggiamento riflesso, chiusa nella "Sackgasse" della "Bewusstseinsimmanenz"». R. Cantoni, *Che cosa ha detto veramente Hartmann*, cit., p. 29.

arrestare, pena l'impossibilità di una teorizzazione filosoficamente positiva di ogni *questio*.

I *Grundzüge* sono, in questo senso, suddivisi secondo la scansione triadica della metodologia hartmanniana: in questo testo la descrizione del fatto conoscitivo (fenomenologia della conoscenza) precede la messa in evidenza del nucleo aporetico che determina il problema (aporetica della conoscenza), che trova la propria teorizzazione positiva nell'ultima parte del metodo, la teoria (trattazione delle aporie della conoscenza).

È evidente la restrizione di campo che Hartmann opera nei confronti della fenomenologia: essa rappresenta solo il primo dei tre momenti del metodo; certamente essa ha un ruolo determinante, dal momento che una descrizione del fenomeno incompleta o errata inficia *ab origine* sia la possibilità dell'emergere del nucleo aporetico essenziale al problema stesso, sia la possibilità della costituzione di una teoria esplicativa che sia naturalmente in linea con i due momenti che la precedono. Tuttavia Hartmann non riconosce alla fenomenologia lo statuto di una teoria filosofica autonoma capace di mettere a tema il fuoco problematico della questione¹⁶⁶ e, ancor meno, la ritiene adatta a costituire il terreno di edificazione di una teoria: quanto affermato è rintracciabile già nello scritto di Hartmann del 1912 dal titolo *Systematische Methode*, anche se in quell'occasione non veniva esplicitamente teorizzato. In quel saggio, il filosofo tedesco aveva distinto metodo trascendentale, metodo fenomenologico e metodo dialettico, affidando al metodo fenomenologico il compito di descrivere la datità per consegnarla al metodo trascendentale al fine di una riflessione sui principi costitutivi del dato; in questo passaggio, Hartmann sottolineava da una parte l'importanza di una datità ontologicamente e logicamente precedente la riflessione sulle sue modalità di costituzione, dall'altra l'inconsapevolezza della fenomenologia nei confronti degli a priori che essa utilizza per la descrizione della datità.

¹⁶⁶ Paci afferma in proposito: «L'Hartmann formula tal metodo nella descrizione fenomenologica, traendo dall'Husserl l'ispirazione. Noi lasciamo qui assolutamente fuori di questione la differenza tra i due procedimenti e il loro significato teoretico, che a noi sembra tuttavia radicale. Questa descrizione fenomenologica corrisponde ad ogni modo alla duplice esigenza formulata dall'Husserl stesso nel principio del sapere fenomenologico, che cioè tutti i momenti dell'esperienza siano riconosciuti nella loro validità, ma che siano riconosciuti nel limite e nelle relazioni in cui sussiste tale loro validità. Essa quindi esige non solo che vengano rilevati gli aspetti del conoscere, ma che sia scoperta la legge strutturale, secondo cui si connettono e si organizzano. Ma a ciò il processo descrittivo non è sufficiente:[...]. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 296.

Dai *Grundzüge* in poi la fenomenologia trova nel metodo di Hartmann il suo posto definitivo e specifico come tassello fondamentale ma non unico e nemmeno fondante, del suo sistema¹⁶⁷; il tentativo della fenomenologia nel pensiero hartmanniano è quello di sforzarsi «[...]di seguire l'atteggiamento naturale della coscienza cosciente e di afferrare il fenomeno della conoscenza (sempre nel senso del problema gnoseologico in senso stretto) nella maniera più ampia e completa possibile. Questo lavoro preliminare di tipo analitico non sta fondamentalmente solo al di qua di ogni comprensione determinata da un punto di vista, di ogni teoria e soluzione, bensì anche al di qua di ogni vera formulazione delle questioni stesse, al di qua di ogni formazione del problema, vale a dire, di ogni determinazione di direzioni dello sguardo e di punti di interesse. Essa tratta la pura *questio facti*»¹⁶⁸. Dunque compito specifico della parte fenomenologica dell'indagine hartmanniana consiste nella pura descrizione del fatto: l'idea di fenomenologia che Hartmann riprende è funzionale e consequenziale al compito che le spetta e all'idea di realismo naturale a cui, come messo in evidenza precedentemente, il filosofo tedesco affida un ruolo centrale nel suo pensiero.

Fondazione a priori della tesi della realtà e direzione naturale della conoscenza verso l'oggetto costituiscono i perni teoretici fondamentali utilizzati da Hartmann per ricostruire la possibilità di un'esteriorità extrasoggettiva nella quale si esplicita la relazione conoscitiva: l'affermazione hartmanniana, secondo la quale la fenomenologia deve seguire l'atteggiamento naturale della coscienza cosciente, intende caratterizzare la fenomenologia come metodo filosofico consequenziale rispetto alla legittimazione del realismo naturale. La fenomenologia ha il compito di descrivere la datità del fenomeno gnoseologico così come esso si dà nell'a priori della tesi della realtà e come viene indicato dalla direzione conoscitiva: posto che Hartmann legittima l'ulteriorità extrasoggettiva dell'oggetto rispetto al soggetto, e dunque ne legittima la trascendenza a partire dal realismo naturale, è chiaro che la fenomenologia dovrà rendere conto descrittivamente della questione gnoseologica in senso stretto, dovrà descrivere, dunque, il rapporto soggetto-oggetto come un rapporto che tesi della realtà e originaria

¹⁶⁷ Per un ulteriore confronto tra la fenomenologia husserliana e quella di Hartmann, cfr. B. Gervink, *Die phänomenologischen Grundzüge der Erkenntnis des Allgemeinen bei Edmund Husserl und Nicolai Hartmann*, Köln, 1955.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 38.

direzione del conoscere hanno individuato come relazione trascendente e non immanente alla coscienza del conoscente.

Dalla lettura che Hartmann dà della fenomenologia è possibile concludere che, secondo il filosofo tedesco, la fenomenologia husserliana, con la messa fuori campo dell'atteggiamento naturale, sospende il problema gnoseologico in senso stretto, mettendo fuori gioco l'idea di una realtà indipendente dall'atto intenzionante; per la fenomenologia husserliana, Hartmann ha in mente le *Idee*, «tutto rimane all'interno del circolo chiuso della "coscienza di qualcosa".»¹⁶⁹. Proprio la chiusura all'interno della coscienza, l'immanenza della coscienza di un oggetto che esiste, scrive Hartmann, *von Gnaden des Aktes*¹⁷⁰, porta il filosofo tedesco a tracciare i limiti della teoria fenomenologica e a recuperarla come primo gradino del metodo filosofico, affidandole il compito di mettere al sicuro il realismo naturale¹⁷¹. Compito della fenomenologia non è né quello di superare il realismo naturale, e nemmeno quello di ristabilirlo¹⁷² perchè essa non deve porsi come argomentazione filosofica di fronte al problema della datità del fenomeno, deve piuttosto seguire del tutto naturalmente la concezione naturale del mondo, quella concezione che vede un soggetto conoscente posto di fronte ad una realtà cosale indipendente dall'attività stessa del conoscere, una realtà che è costantemente indicata e verso la quale è polarizzato l'atto stesso del conoscere¹⁷³. La fenomenologia

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷⁰ Scrive Hartmann: «La fenomenologia dei nostri giorni ha fino a qui mostrato tanto poco quanto mai una più vecchia teoria. Ora il proseguimento dell'obiezione lo si può fare avanzare in un'altra direzione; è in generale falso opporre oggetto reale e oggetto intenzionale. Qui non si dà alcun abisso che separa. Piuttosto le cose stanno nei seguenti termini: ogni oggetto che noi "intendiamo", è con ciò intenzionale: egli può anche essere inoltre reale ed eventualmente esistere anche senza atto intenzionale. Ma l'"inoltre" è traditore. In esso è già di nuovo presente la concessione della stessa opposizione che è stata contestata. Non si può volere di più dall'opposizione tra l'oggetto inteso e da quello che è. Ma ciò non è poco. Se l'oggetto è o non è reale, non dipende dall'intenzione, non è evidente dall'oggetto intenzionale in quanto tale. L'oggetto intenzionale esiste per "grazia" dell'atto (dell'intenzione), quello reale indipendentemente dall'atto». *Ibid.*, p. 111. In una nota alla stessa pagine, Hartmann specifica di avere ripreso l'espressione "von Gnaden" dalla *Logik* di A. Pfänder, pubblicata nel 1921.

¹⁷¹ «Una soluzione del problema della conoscenza non può essere atteso dalla fenomenologia, ma sicuramente il più ampio chiarimento dello stesso. Innanzitutto da essa ci si può attendere il salvataggio del realismo naturale». *Ibid.*

¹⁷² «Essa non ha bisogno né di superarlo, e nemmeno di legittimarlo nuovamente.». *Ibid.*

¹⁷³ Morgenstern obietta ad Hartmann che si possa dare una descrizione così neutrale da un punto di vista concettuale, quale quella che Hartmann stesso affida alla fenomenologia come compito. Se la fenomenologia, intesa nel senso hartmanniano del termine, può rimanere "al di qua" di realismo e idealismo", essa non può mantenersi libera dalla teorizzazione. «Contro l'idea di una libertà dalla teoria (descrizione neutrale), a cui Hartmann ad ogni modo pensa, si può sollevare un'obiezione fondamentale. Poiché ogni descrizione deve operare con concetti generali, allora in essa scorrono già mediante i concetti utilizzati elementi teoretici – possano questi essere anche solo ovvie concezioni del giudizio quotidiano. Una tale descrizione così completamente neutrale e teoreticamente libera, come hanno obiettato i

così come Hartmann la intende deve farsi carico del realismo naturale e non può sospenderlo per ripiegare nel soggetto trascendentale o nella coscienza pura, pena la rinuncia alla trattazione del problema gnoseologico in senso stretto: essa, sorta sulla fondazione a priori della tesi della realtà, deve descrivere la relazione soggetto-oggetto nella sua naturale esplicazione extracoscientiale.

Hartmann distingue nel suo metodo fenomenologia ed aporetica, sostenendo che compito della fenomenologia è solo quello di descrivere, senza mettere in risalto l'aporeticità dei contenuti fattuali; scrive Hartmann: «Che il contenuto del fenomeno da descrivere sia metafisico, non annienta per nulla l'essere al di qua ametafisico della descrizione stessa. La descrizione del fenomeno si comporta sostanzialmente in modo indifferente nei confronti del carico del problema che da essa risulta. Essa mette in evidenza le note essenziali, che essa afferra semplicemente come tali, indifferentemente dalla differenza di ciò che in esse vi è di metafisico o ametafisico. La *quaestio facti* si mantiene esclusivamente al fattico»¹⁷⁴. L'ambito del problematico non tocca la parte fenomenologica della metodo hartmanniano: la descrizione della fenomenologia consiste nel mediare la datità, la questione in gioco, all'analisi del secondo momento del metodo, l'aporetica¹⁷⁵.

Non è possibile affermare che vi sia identità tra realismo naturale e fenomenologia: la fenomenologia è piuttosto la prima tematizzazione in chiave filosofica della tesi della realtà, una tematizzazione a cui Hartmann chiede l'esposizione più chiara e più ampia possibile del dato: proprio la definizione del metodo fenomenologico come base di edificazione del sistema filosofico allontana l'idea dell'ontologia hartmanniana dalle vecchie ontologie di tipo deduttivistico. Se, come abbiamo spesso sottolineato, la problematica ontologica sorge nel pensiero di Hartmann come conseguenza del tutto naturale dell'analisi del fenomeno conoscitivo, e se il problema della datità ha come primo approccio quello fenomenologico, allora è comprensibile come l'ontologia

rappresentanti del razionalismo critico, in particolare Popper e Albert, contro il positivismo, non si può dare». M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, cit., p. 24. Il problema, a nostro modo di vedere, sussiste se non si differenzia concettualizzazione quotidiana, anch'essa capace di utilizzare concetti astratti ed universali, e teoria filosofica. Per Hartmann la concettualizzazione quotidiana non costituisce alcuna teoria filosofica, e, in questo senso, essa non rappresenta nessuna attività teoretizzante.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ «Il pensiero sistematico acquista così una struttura a strati nettamente determinata. Esso deve percorrere tra gradi lungo l'intera linea della molteplicità dei suoi contenuti. In tutti i campi la filosofia deve essere, prima di tutto, una descrizione fedele dei fenomeni.». N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 108 -109.

hartmanniana si sviluppi nelle opere seguenti come un'ontologia che procede *von unten her* e non *von oben her*; proprio nella descrizione fenomenologica della *quaestio* la discussione dell'essere in Hartmann riceve la legittimità del suo metodo analitico e risulta impermeabile ad ogni critica che ancora intenda connotarla come "vecchia" ontologia di tipo deduttivo. Per Hartmann non si tratta di dedurre da principi universali l'intero sistema, si tratta piuttosto di una descrizione e di un'analisi profonda del dato.

L'aporetica¹⁷⁶ forma il secondo momento della filosofia, ed è con questo momento che si passa dalla *quaestio facti* alla *quaestio juris*: l'aporetica individua il vero nucleo metafisico della questione e lo mette in rilievo, facendo emergere la specifica e profonda problematicità del fenomeno¹⁷⁷. «In questa fase è necessario ricavare ciò che è veramente discutibile nel fenomeno, qui vanno verificati i punti necessari alla teoria per la comprensione filosofica; qui solamente è possibile separare il metafisico da ciò che non lo è. Infatti segno di ciò che è metafisico è dato nel carattere problematico permanente che si eleva oltre ogni risolvibilità»¹⁷⁸.

Il compito dell'aporetica consiste nell'individuare e nell'analizzare il fuoco metafisico del problema¹⁷⁹: il rapporto tra aporetica e fenomenologia è per Hartmann determinato e non può essere invertito in alcun modo; i due momenti del metodo hartmanniano procedono, nella loro specifica differenza funzionale, legati indissolubilmente l'uno all'altro. Il lavoro fenomenologico consiste nella descrizione ingenua del dato, laddove compito dell'aporetica è centrare l'aporia della questione, rinvenire l'irrisolvibile nucleo metafisico dei problemi e scinderlo dalle questioni secondarie ed accidentali. Scrive Hartmann: «Fenomenologia e aporetica stanno in una indissolubile relazione ed esprimono insieme il lavoro preliminare di una appropriata

¹⁷⁶ Hartmann per il concetto di aporetica si rifa ad Aristotele e scrive: «L'arte di Aristotele, di discutere problemi, senza volerli risolvere a tutti i costi, la grande arte dell'aporetica, quella che in passato dominava tutti gli ambiti della filosofia, noi contemporanei l'abbiamo sostanzialmente dimenticata. Essa deve essere completamente riappresa». N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 8.

¹⁷⁷ «Da ciò risulta già che, l'analisi del problema deve formare accanto all'analisi del fenomeno una seconda parte preliminare, che deve perseguire un compito completamente diverso». *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Molto interessante e penetrante è lettura che Gottfried Martin dà del metodo aporetico hartmanniano: l'aporetica, secondo Martin, diviene l'accordo problematico comune agli altri due momenti del metodo di Hartmann, fenomenologia e teoria. Scrive, infatti, Martin: «La frase: l'essere è indipendente dal suo essere pensato dovrebbe spingere dalla fenomenologia all'aporetica, e l'antitesi: essere è essere pensato dovrebbe spingere, allo stesso modo, dalla teoria del punto di vista all'aporetica». G. Martin, *Aporetik als philosophische Methode*, in *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, cit., pp. 249-255, p. 255. Si potrebbe anche supporre che Martin stia pensando ad un metodo aporetico come terreno problematico comune a realismo e idealismo.

trattazione dei fenomeni. La loro successione non si può invertire in nessun caso; ove sono posti problemi, lì è già presupposta effettivamente una parte di lavoro fenomenologico e più consapevolmente è compiuto quest'ultimo, più precisamente è possibile cogliere il problema»¹⁸⁰.

Indissolubilità delle fasi del metodo, non significa, come Hartmann specifica nelle righe sopraccitate, uniformità dei compiti: sebbene sia aporetica che fenomenologia siano *al di qua* della formulazione di una teoria filosofica vera e propria, le loro modalità di funzionamento sono diverse. Se la fenomenologia è meramente descrittiva, il lavoro aporetico utilizza strumenti quali il confronto, il sondare il dato facendone emergere le incoerenze che esso contiene, il paradosso che incarna le contraddizioni¹⁸¹.

Il passaggio dalla fenomenologia all'aporetica segna una restrizione del campo d'indagine, resa possibile proprio dall'analisi del problema¹⁸²: l'aporetica si pone di fronte al *Maximum an Gegebenheit* e ne restringe i confini, indirizzando l'attenzione sui fuochi metafisici dei problemi stessi. Sia nel lavoro fenomenologico che in quello aporetico la tesi della realtà non va in alcun modo smarrita, ma riceve una sempre più specifica ed approfondita trattazione; il realismo naturale non viene più abbandonato, ma, almeno per ora, non viene più nemmeno abbandonata la naturale direzione della conoscenza verso l'oggetto: fenomenologia e aporetica si muovono frontalmente verso la datità, per descriverla la prima, per ricavarne tutta la problematicità la seconda.

Il terzo momento del metodo filosofico di Hartmann è quello della teoria: esso rappresenta la fase positiva di costituzione di una teoria filosofica, edificata, tuttavia, mediante i dati raccolti dalla fenomenologia prima e problematizzati dall'aporetica poi. Hartmann non intende la formulazione di una teoria filosofica come risoluzione definitiva del problema; la concezione hartmanniana della filosofia in generale e della eterna eccedenza dei problemi rispetto alle soluzioni in particolare e la sua idea di

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸² «L'aporetica ha dunque una "ponderanza" che giace al di là della coscienza conoscitiva, che giace nel transobiettivo, nel transintelligibile. Questo impulso di direzione distingue l'aporetica dal metodo fenomenologico». H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, cit., p. 87. Le parole di Hülsmann ci paiono molto interessanti e condivisibili perchè individuano acutamente la differenza tra aporetica e fenomenologia che va nella direzione dell'*intentio recta* del conoscere e degli sviluppi futuri dell'ontologia hartmanniana. In effetti, se l'ontologia scaturisce da una prolungamento gnoseologico dettato dalla aporeticità del dato da esaminare, allora l'aporetica, a differenza della fenomenologia, diviene l'accordo fondamentale tra teorizzazione ontologica e gnoseologia.

soluzione come progresso costante mai definitivo, non consentono ad Hartmann la formulazione di un'idea di sistema dato una volta per tutte¹⁸³.

Non si tratta né di fondare un sistema, e nemmeno di assumere una teoria universalmente e definitivamente valida: ciò che Hartmann intende per teoria è la trattazione dell'aporia del problema che può condurre o meno ad una soluzione: fenomenologia e aporetica, nel caso del problema della conoscenza, operano in relazione sia alla tesi della realtà, sia alla direzione naturale del conoscere. Scopo della teoria hartmanniana è, dunque, quello di non cadere in soluzioni artificiali ed idealistiche che si discostino dai risultati ottenuti nei due momenti di metodo che precedono la teoria. È in questo senso che in Hartmann emerge un ulteriore significato del termine metafisica, quello di un *Minimum an Metaphysik*, un "minimo di metafisica" che si contrappone nella filosofia hartmanniana al "massimo di dati". Scrive Hartmann: «Se si tiene a mente che ogni filosofia è obbligata ad assumere un punto di vista, allora bisogna anche ammettere che ogni filosofia deve essere necessariamente metafisica. Ma il concetto di metafisica così ottenuto differisce in maniera essenziale rispetto a quello che presentò la critica a suo tempo. Essa può essere metafisica critica e scientifica. Il suo compito non consiste nel trovare ad ogni costo soluzioni ai suoi problemi e, se necessario, lasciarsi andare alle speculazioni più ardite. Al contrario, è necessario ricavare in essa il *Minimum* di metafisica per la trattazione dei problemi. Questo *Minimum* può essere benissimo un *minimum* inevitabile, criticamente soppesato. E sarà così fino a quando questo minimo non supererà il contenuto metafisico del problema stesso – nel nostro caso del problema della conoscenza – bensì è il puro profondo esame di quello»¹⁸⁴. Il minimo di metafisica è il massimo di ipotesi teorica che Hartmann concede nella formulazione del punto di vista filosofico: nelle parole poco sopra citate, è tenuta ferma la differenza tra l'idea di metafisica hartmanniana e quella che Kant aveva preso di mira nella *Critica della ragione pura*. La metafisica, sostiene Hartmann, può essere critica e scientifica se e solo se non si

¹⁸³ «Ogni teoria è scoperta di un sentiero, creazione di un nuovo metodo». *Ibid.*, p.40. Scrive inoltre Hartmann nell'*Introduzione all'ontologia critica*: «Per quel che riguarda il terzo grado stesso, esso deve essere una pura trattazione delle aporie enunciate, e deve compiersi sulla base di quello che si è ritrovato nei fenomeni. Una simile trattazione o elaborazione delle aporie non è senz'altro una "soluzione" delle aporie. Essa può solo avere come mira il raggiungimento di una soluzione. Non può dirci in anticipo né come risulterà la soluzione, né se in generale sarà possibile una soluzione». N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 109.

¹⁸⁴ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 8.

allontana dalla trattazione delle aporie ricavate dalla fenomenologia che l'aporetica le sottopone. Il punto di partenza rimane quello naturale e la preoccupazione di Hartmann è quella di non discostarsene a tal punto da perdere il terreno sotto i piedi e tornare a soluzioni artificiose tipiche della metafisica più compassata.

La metafisica hartmanniana può essere detta critica e scientifica perchè non si allontana dalle aporie che sorgono dall'analisi della datità reale¹⁸⁵ ed il minimo di metafisica delinea il minimo di ipotesi esplicativa, relativa e mai definitiva, della problematicità del fenomeno¹⁸⁶: non a caso Hartmann nella seconda parte dei *Grundzüge* intitolata *Standpunkte und Lösungsversuche* rivisita le teorie filosofiche (realista, idealista, monista) formulate in relazione al problema gnoseologica e mette in evidenza quanto queste spesso abbiamo superato quel minimo di ipotesi ricavabile dal lavoro della fenomenologia e dall'aporetica, sostituendo alla solida analisi del fatto, un *Maximum an Metaphysik* che le ha precipitate nella formulazione di improbabili ed artificiali sistemi speculativi. Il lavoro della teoria si caratterizza mediante due momenti ad essa peculiari: da una parte, la teoria consiste nella trattazione filosofica dei problemi portati alla luce dall'aporetica e, dall'altra, essa formula quel minimo di metafisica che non ha il significato di una soluzione definitiva, ma che, di contro, rappresenta il primo passo teoretico di chiarificazione e costruzione nei confronti dell'aporeticità del dato. Scrive Hartmann: «Teoria in senso eminente è la visione complessiva di ciò che viene contemplato in una dedizione esaustiva alla varietà del dato. Per questo si trova certamente in essa una tendenza naturale verso il sistema. Ma si tratta appunto soltanto di una tendenza, non di un'anticipazione e neppure di una garanzia che il pensiero finito debba sfociare in un sistema»¹⁸⁷. Il fatto che la teoria abbia una naturale tendenza al sistema, spinge Hartmann ad affidare nei suoi scritti, un posto di rilievo a due categorie che vengono, in questo modo, ad assumere un ruolo metodologico di peso: si tratta della diade impazienza-pazienza: in relazione ad essa, afferma Hartmann:

¹⁸⁵ «La teoria, infatti, si costituisce come visione complessiva di ciò che è stato colto nella varietà dell'esperienza e penetrato nella sua aporeticità. In quanto tale essa si presenta nuovamente come "metafisica". La ricostituzione della metafisica non significa per Hartmann la rinuncia all'orientamento che gli era stato caratteristico sin dalla prima giovinezza, ma piuttosto la sua riconferma. La metafisica che egli identifica con la teoria non è meditazione, sostenuta da esigenze religiose, su enti trascendenti l'essere del mondo; non è neppure espressione di una conchiusa *Weltanschauung*, e non può più risorgere nella tipica forma sistematica del pensiero precritico. Si tratta di una metafisica critica che è radicata nella stessa natura dell'indagine problematica». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., introd. p. 18.

¹⁸⁶ Hartmann utilizza nei *Grundzüge* sia il termine *Annahme*, sia *Hypothese*.

¹⁸⁷ N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 110.

«L'impazienza del desiderio di sapere non permette loro di affrontare i problemi con quell'approfondimento che dà anzitutto inizio alla loro comprensione. Vorrebbero cominciare dalla fine e non sanno che in tal modo sin dal primo passo sono invece usciti dal vero filosofare. Ciò che costituì in ogni tempo la forza dello spirito tedesco, fu la capacità di frenare l'impazienza, di trovare la via della riflessione e di non dispensarsi da un'ampia indagine, anche là ove le suggestioni erano attuali e i compiti pressanti»¹⁸⁸. Pazienza del filosofare, pazienza del pensiero, minimo di metafisica e teoria possono essere pensati come strettamente relazionati nella filosofia hartmanniana: tendenza naturale della teoria al sistema e desiderio di anticipazione di soluzioni definitive ed esaustive sono disciplinate da Hartmann, da una parte, con il richiamo spirituale e metodologico alla pazienza del filosofare, capace di controllare affrettate ed entusiastiche conclusioni, dall'altra, con quel *Minimum an Metaphysik*, che in quanto ipotesi teorica costruttiva, non eccede mai ed è di gran lunga superato dal *Maximum an Gegebenheit*¹⁸⁹, incarnazione dell'idea dell'eccedenza dell'essere sul pensiero: nessuna teoria può costituirsi come assoluta fagocitazione della datità e della problematicità ad essa immanente. Affermare questo significa affermare che nessuna formulazione teorica può determinarsi indipendentemente dagli altri due momenti del metodo, fenomenologia ed aporetica¹⁹⁰: nella teoria, come Hartmann la intende, è possibile individuare due momenti distinti, quello della trattazione dell'aporia e quello dell'ipotesi costruttiva proprio perchè la riflessione sull'aporeticità del dato non comporta immediatamente l'ipotesi esplicativa e risolutiva. La pazienza, la capacità di attendere ad un'analisi dell'aporetico, senza anticiparne le soluzioni, scandisce il

¹⁸⁸ N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., pp. 3-4.

¹⁸⁹ Barone scrive a riguardo: «[...]non ci si può rinchiudere per principio all'interno della conoscenza, ma si è costretti dall'aporeticità di questa ad indagare sul piano ontologico il *minimum* di metafisica che possa illuminare il massimo di problematicità». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., introd. p. 21. Con quest'affermazione Barone sembra annullare la distinzione tra fenomenologia e aporetica: il *maximum*, infatti, in Hartmann si riferisce alla datità, non al problema. L'aporetica, infatti, risulta essere un restringimento di campo, rispetto alla fenomenologia dal momento che essa distingue ciò che, nella datità, è metafisico, aporetico, da ciò che non lo è.

¹⁹⁰ A nostro avviso, non è neppure possibile accettare, quanto afferma Walter Hoeres, secondo il quale, l'intera opera di Hartmann sarebbe una "einzige gigantische Phänomenologie" dal momento che: «la cosiddetta teoria descrive e classifica in lui in ogni momento, ancora una volta ciò che a lui appariva come fenomeno». W. Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1969, p. 128. Che in Hartmann la teoria abbia come oggetto ciò che è stato dato dalla fenomenologia, non è da mettere in discussione, tuttavia la datità fenomenologica passa attraverso il lavoro dell'aporetica, la quale differenzia tra nucleo metafisico del problema e accidenti. Inoltre Hoeres nella sua interpretazione, in questo modo elimina, in maniera non legittima, la parte costruttiva, il *minimum an Metaphysik* che caratterizza la teoria.

passaggio, per nulla scontato, dalla trattazione del problema, alla formulazione dell'ipotesi chiarificatrice.

CAPITOLO TERZO

Dal rapporto soggetto-oggetto alla cosa in sé.

3. 1. Il rapporto soggetto-oggetto.

Approfondendo l'analisi dei *Grundzüge*, cercheremo di tracciare in questo capitolo un percorso ermeneutico che, muovendosi dalla relazione gnoseologica soggetto-oggetto, ci conduca alle soglie del problema ontologico in senso proprio: d'altro canto è lo stesso Hartmann ad indicare come punto di partenza dei *Grundzüge* l'analisi del fenomeno conoscitivo, consolidando ulteriormente la nostra tesi, secondo la quale l'intenzione filosofica hartmanniana non consiste nel fissare, almeno all'inizio, una presupposta idea di essere sulla quale fondare l'ontologia, quanto piuttosto nell'utilizzare la problematica gnoseologica per aprire la via alla possibilità della discussione ontologica. In questo senso è possibile sostenere che in Hartmann gnoseologia ed ontologia non stanno in un rapporto di reciproca contrapposizione ma, almeno analiticamente, di continuità: è dall'approfondimento dell'analisi del fenomeno della conoscenza che emerge l'importanza e l'inaggrabilità della problematica dell'essere e la priorità logico-strutturale di quest'ultima rispetto al conoscere¹.

¹ Scrive Gurvitch in riferimento ai *Grundzüge*: «Questa fenomenologia della conoscenza mostra con evidenza che il problema del sapere non è né psicologico, né logico, ma essenzialmente metafisico o ontologico: è una relazione attuale tra un soggetto ed un oggetto che si trascendono reciprocamente, relazione rinchiusa nell'essere metalogico e che presenta essa stessa una porzione di questo essere. D'altra parte, il titolo stesso: *Metafisica della conoscenza* –titolo che intende affermare che ogni teoria, che non cerca di forzare questo fenomeno, si deve presentare come una porzione dell'ontologia generale». G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, cit., p. 187. Nel corso del nostro lavoro abbiamo già mostrato come metafisica ed ontologia non coincidano in Hartmann: la metafisica consiste nel residuo irrisolvibile dei problemi, l'ontologia costituisce, invece, l'analisi categoriale della struttura del reale. A parte questa precisazione, l'analisi di Gurvitch espone un'idea comune riguardo alla filosofia hartmanniana che, a nostro avviso, non rende giustizia al pensiero di Hartmann. L'idea dell'intreccio ontologico dell'essere extracosciente, infatti, non precede dogmaticamente l'analisi del conoscere: Hartmann piuttosto giunge a collocare il soggetto e l'oggetto nella trama del reale soltanto dopo aver sviluppato l'analisi sulla relazione conoscitiva. Quello che sosteniamo non è questione di dettaglio, ma una precisazione essenziale per conferire all'ontologia di Hartmann il posto che le spetta nella filosofia contemporanea e per non liquidarla sommariamente come una teoria dell'essere che sorge da un'esigenza precritica. I presupposti gnoseologici che conducono Hartmann a fondare l'ontologia sono un ineliminabile passaggio per intendere nella sua profondità il sistema hartmanniano.

Scrive Hartmann: «In ogni conoscenza stanno di fronte l'uno all'altro un conoscente ed un conosciuto, un soggetto ed un oggetto. La relazione che sussiste tra essi è la conoscenza stessa. Quel *di fronte* (*Gegenüber*) non può essere tolto ed ha il carattere della reciproca separatezza originaria, o trascendenza»². L'analisi fenomenologica della conoscenza porta alla luce il fatto conoscitivo inteso come una relazione soggetto-oggetto individuata dal *Gegenüberstehen*: si tratta di un rapporto che si determina modalmente come frontalità di conoscente e conosciuto ed è questa modalità relazionale a specificare in maniera essenziale il fatto gnoseologico.

La relazione gnoseologica pensata come lo stare di fronte di soggetto ed oggetto determina nella sua peculiarità il fenomeno della conoscenza, seppure essa ha il carattere di un'originaria separatezza che Hartmann identifica con la trascendenza dell'oggetto sul soggetto e del soggetto sull'oggetto: lo stare di fronte di conoscente e conosciuto nella relazione gnoseologica, da una parte determina il rapporto conoscitivo in quanto tale, dall'altra giustifica la distanza e la non risolvibilità del soggetto nell'oggetto e viceversa. Si potrebbe obiettare che Hartmann specificando come *Urgeschiedenheit* lo stare di fronte di conoscente e conosciuto, nell'originarietà di questa separatezza, pone una priorità ontologico-strutturale degli elementi che costituiscono il rapporto conoscitivo sul rapporto stesso; ammettere una tale impostazione del problema gnoseologico, significherebbe guardare alla questione relativa all'essere indipendentemente da quella relativa al conoscere, prospettiva che, a nostro avviso, non è quella hartmanniana. E' il *Gegenüber* che si fa "portatore" (che porta [*trägt*]) del carattere della separatezza originaria di soggetto ed oggetto; è lo stare di fronte che determina la reciproca trascendenza di relazionante e relionato. L'idea di una separatezza originaria, infatti, per essere giustificata non richiede soltanto la presenza di almeno due termini, ne richiede la messa in relazione in una frontalità che in alcun modo può essere ridotta o tolta. Il *Gegenüberstehen* regge dunque sia l'inaggrabile ed essenziale relazione tra il conoscente ed il conosciuto sia, nello stesso tempo, la loro originaria separatezza, la trascendenza del loro essere in rapporto³: è la

² N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 44.

³ Circa il concetto di trascendenza, osserva in maniera opportuna Schuetzinger: «[...] Hartmann avvia un'analisi fenomenologica dell'atto conoscitivo, in cui porta alla luce la trascendenza gnoseologica. Il termine "trascendenza" significa in questo caso il pervenire del soggetto oltre se stesso mediante il suo atto conoscitivo. Il termine "gnoseologica" modifica il termine trascendenza, perchè è essenziale una trascendenza riferita al conoscere e non all'essere, in contrasto all'insegnamento di quei filosofi greci che

stretta connessione di relazione e separatezza, di conoscente e conosciuto, che consente ad Hartmann di rimettere a tema un'esteriorità extrasoggettiva nella quale si esprime il rapporto gnoseologico. Va sottolineato come il carattere della trascendenza a cui Hartmann fa riferimento trattando della questione della conoscenza s'identifica con quello della separatezza originaria di soggetto-oggetto: questa specificazione è necessaria per mostrare come l'intento hartmanniano sia quello di forgiare un'idea forte di trascendenza, capace di rendere conto di quel "fuori" che separa conoscente e conosciuto. Con la posizione della coincidenza di trascendenza e separatezza, Hartmann prende le distanze da un concetto di trascendenza che, in fondo, permane anche nelle filosofie dell'immanenza⁴: anche nella prospettiva neokantiana della scuola di Marburgo, infatti, sebbene l'oggetto si risolve nell'immanenza del pensiero, il problema, nel concetto di *Aufgabe*, si mantiene come compito eterno e mai definitivamente risolto, eccedendo estensivamente la determinazione del sapere. In una dimensione completamente interna al soggetto stesso, è possibile sostenere che anche nella prospettiva neokantiana, l'oggetto trascende, nella sua dimensione coscientialmente immanente, il soggetto.

Tuttavia Hartmann non ritiene sufficiente l'idea di una trascendenza che si espliciti nell'immanenza soggettiva del rapporto soggetto-oggetto e non può ritenerla sufficiente dal momento che già in precedenza ha delineato in modo chiaro la distinzione tra il problema gnoseologico in senso stretto e quello in senso lato: per comprendere meglio questo punto, la riflessione va inserita all'interno della critica hartmanniana all'idea kantiana di soggetto trascendentale, ipostatizzata, secondo Hartmann, dall'idealismo con Fichte e ripresa con decisione dal neokantismo⁵. Afferma Hartmann: «Alle aporie dell'idealismo trascendentale appartiene anche quella del soggetto empirico. Facendo

credevano nella trascendenza ontologica delle idee». C. E. Schuetzinger, *Nicolai Hartmann's Metaphysics of cognition*, cit., p. 5. La Schuetzinger ben coglie la differenza fondamentale tra l'idea di trascendenza hartmanniana e quella delle ontologie tradizionali: in Hartmann la trascendenza non è evinta a partire dall'essere e dalla sua definizione, ma è ricavata a partire dall'analisi descrittiva del fatto conoscitivo.

⁴ A tale proposito Klöster dedica ampio spazio alla distinzione del concetto di trascendenza di Hartmann rispetto a quello husserliano. Secondo Klöster l'oggetto per Husserl è trascendente, in quanto è un oggetto puramente intenzionato, mentre Hartmann scorge nella prospettiva husserliana la negazione stessa della questione gnoseologica in quanto tale, nella quale il *cogliere* è proiettato verso un oggetto in sé. J. Klöster, *Die "kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem*, Fulda, 1927, pp. 28-34.

⁵ Per l'analisi di temi hartmanniani in riferimento al superamento della filosofia neokantiana, cfr. A. Sakersadeh, *Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Hambrg, 1994, pp. 2-8.

del soggetto in generale il portatore del mondo oggettivo, non si riesce a mostrare come quest'ultimo risulti da quello. Gli oggetti non si obiettivano al soggetto in generale, ma al soggetto empirico. Come si relaziona allora questo a quello? Kant non diede alcuna precisa formulazione di questo problema. Se il soggetto trascendentale dovesse essere sufficiente come fondamento dell'intera relazione conoscitiva, allora anche il soggetto empirico dovrebbe fondarsi su di esso e da esso procedere, non altrimenti dall'oggetto. Questa questione non rimase soltanto irrisolta in Kant, bensì, a rigor di termine, non fu posta e ciò ebbe l'effetto di rendere confuso il concetto di soggetto. Anche la difficoltà idealistica della percezione e della datità del molteplice trova qui la sua ragion d'essere»⁶. Con queste parole, Hartmann rileva l'artificiosità in Kant, ma soprattutto nell'idealismo e nel neokantismo, dell'idea di soggetto trascendentale, ed è con la sospensione dell'idea di *Subjekt überhaupt* che la filosofia hartmanniana approda al realismo critico⁷: prescindendo dal soggetto trascendentale, il rapporto gnoseologico soggetto-oggetto viene messo a tema come una relazione tra conoscente e conosciuto che non è più analizzabile da un punto di vista soggettivistico, dal momento che la sospensione della soggettività trascendentale rimette completamente in gioco il soggetto psicologico ed empirico. La possibilità di una realtà extrasoggettiva, per Hartmann, passa attraverso la discussione e l'eliminazione del concetto di soggetto trascendentale che rappresenta una finzione la cui ipostatizzazione rischia di trasformarlo in una cosa in sé⁸; l'analisi del fatto conoscitivo è spiegabile come il *Gegenüberstehen* di conoscente e conosciuto, uno stare di fronte di soggetto ed oggetto, cifra di una

⁶ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 156. Hartmann arriva a definire il soggetto trascendentale una finzione. «[...]l'ambigua finzione del soggetto trascendentale.[...]». *Ibid.*, p. 196. La questione del soggetto trascendentale è ripresa e approfondita da Hartmann nel saggio del 1924 dal titolo *Diesseits von Idealismus und Realismus*. Anche in questo scritto Hartmann afferma: «Il "soggetto in generale" è una finzione pura legata ad un punto di vista». N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, cit., p. 171.

⁷ «Di qui segue che il primo sillogismo della psicologia trascendentale non ingenera altro che l'illusione di una nuova conoscenza, scambiando il soggetto logico costante del pensiero con la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza, del quale non abbiamo la minima conoscenza, né possiamo averla, poiché la coscienza è l'unica cosa che trasforma tutte le rappresentazioni in pensieri e nella quale quindi – intesa come soggetto trascendentale – devono ritrovarsi tutte le nostre percezioni. Al di fuori di questo significato logico dell'io, noi non possiamo avere alcuna conoscenza del soggetto in se stesso che sta a fondamento - come substrato - di questo io, come di tutti i pensieri». I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1249. La critica hartmanniana al soggetto trascendentale è da intendersi come una critica che si volge contro un concetto di soggettività nella quale è da rintracciarsi la struttura funzionale dell'insieme degli a priori.

⁸ A proposito dei neokantiani scrive Hartmann: «Si cerca di comprendere la cosa in sé come fondamento del mondo fenomenico. Questo fondamento tuttavia, dopo Kant, è da cercare nel soggetto trascendentale: si giunge così direttamente alla conseguenza: il soggetto trascendentale è da comprendere come cosa in sé». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 156.

separatezza/trascendenza originaria, e la soppressione del soggetto trascendentale è condizione essenziale per la costituzione di quella exteriorità transcoscienziale verso la quale il soggetto deve tendere, oltre se stesso, per cogliere le determinazioni dell'oggetto.

Sospesa l'oscura nozione di soggetto trascendentale, il problema della conoscenza acquista un significato diverso: esso non è più indagato a partire da un'angolazione che, in maniera più o meno esplicita, accentua la costituzione dell'oggetto a partire dal soggetto interrogandosi sulle possibilità e sulle condizioni, nonché sulle legittime modalità conoscitive dell'io o della coscienza trascendentale. Caduta l'ipostatizzazione del soggetto in generale, il fatto conoscitivo si presenta all'analisi del filosofo come un rapporto che prima di essere interrogato *a parte subjecti* deve essere messo a tema nella sua essenziale datità; mettendo tra parentesi *das Subjekt überhaupt*, Hartmann ripropone nuovamente il problema dell'esteriorità dello stare di fronte di conoscente e conosciuto per rendere conto della loro separatezza originaria e della loro trascendenza⁹.

L'operazione hartmanniana, allora, va delineata in questi termini: se il problema gnoseologico in senso stretto non può essere definito nella sua specifica caratterizzazione quando l'accento è posto sin da subito sul problema della costituzione dell'oggetto e se è messa in dubbio la consistenza teoretica del soggetto trascendentale, allora il rapporto gnoseologico soggetto-oggetto rimette in discussione, in senso kantiano, la sua oggettiva universalità che in Hartmann è recuperata perchè il fenomeno della conoscenza si definisce in un'esteriorità che traduce la messa a tema della tesi del realismo naturale. Lo stare di fronte di chi conosce e di ciò che è conosciuto¹⁰, lo stare di fronte in un "fuori" reciproco, da un lato richiama nel concetto di relazione, l'idea

⁹ Dopo avere analizzato la relazione gnoseologica ed averne messo in evidenza la natura trascendente che essa acquista con la sospensione del soggetto trascendentale nella prospettiva hartmanniana, Stallmach scrive: «Solamente il fatto che questa sfera trascendentale abbia *carattere soggettivo*, secondo Hartmann non è una conseguenza necessaria, non è richiesta dal fenomeno e perciò non può essere posta come base di partenza. Anche il rifiuto di una tale conseguenza è da mettere in relazione in Hartmann con la sua svolta contro ogni soggettivismo, anche quello di un soggetto trascendentale». J. Stallmach, *Ansichsein. Untersuchung zum Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie» 23-24 (1978/79), pp. 39-60, p. 51.

¹⁰ «La funzione del soggetto consiste in un cogliere l'oggetto, quella dell'oggetto in un poter essere colto e nell'essere colto da esso». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 44. È necessario prestare attenzione alla distinzione specificata circa l'oggetto che può essere *Erfäßbarsein* o *Erfäßtwerden*. Nella distinzione tra la possibilità dell'essere colto e l'essere colto vi è già l'idea hartmanniana secondo la quale, da una parte non sempre dall'atto conoscitivo deriva una conoscenza vera dell'oggetto, dall'altra è sottolineata nella possibilità dell'essere colto dell'oggetto anche la trascendenza e la dimensione extracoscienziale dell'oggetto stesso.

della conoscenza come *intentio recta*, dall'altro, sin nella descrizione fenomenologica del fatto conoscitivo, nella *Urgeschiedenheit*, è immediatamente constatato e compreso l'assunto della tesi del realismo ingenuo secondo il quale nella visione naturale del mondo, le cose si danno "fuori di noi e indipendentemente da noi".

Il problema gnoseologico in senso stretto non si lascia ridurre né alla prospettiva psicologista, né a quella logicista, giacché la spazialità extrasoggettiva in cui si esplicita l'atto conoscitivo, determinata dalla *Urgeschiedenheit* di soggetto ed oggetto, garantisce che la relazione di conoscenza non si esaurisca né nella dimensione coscienziale del soggetto empirico, né si riduca alla coerente struttura interna dell'oggetto logico: frontalità di soggetto-oggetto, trascendenza e categoria del "fuori" definiscono in Hartmann l'oggettività e l'universalità della relazione gnoseologica, note che in Kant e nel neokantismo trovano il loro fondamento nel soggetto trascendentale. E' la stessa terminologia hartmanniana a sottolineare di continuo come l'azione dell'atto conoscitivo è strutturalmente destinata a trascendere se stessa, tesa per natura oltre la sua propria sfera. «Dal punto di vista del soggetto, il "cogliere" può essere descritto come un afferrare fuori (*Hinausgreifen*) del soggetto oltre (*über*) la sua sfera, un afferrare dall'altra parte (*Hinübergreifen*), nella sfera ad esso trascendente ed eterogenea dell'oggetto, un prendere (*Ergreifen*) le determinazioni dell'oggetto in questa sfera e un includere (*Einbeziehen*) o un recuperare (*Einholen*) nella sfera del soggetto le determinazioni catturate»¹¹. I lemmi utilizzati da Hartmann per l'analisi descrittivo-fenomenologica dell'azione del soggetto conoscente sottolineano con forza la distanza e l'eterogeneità tra la sfera del soggetto e quella dell'oggetto: il costante riferimento al fuori extrasoggettivo verso il quale si dispiega l'atto conoscitivo è rimarcato da Hartmann con l'aggiunta al verbo di preposizioni (*über*) e particelle avverbiali di luogo (*hinaus, hinüber*) che sembrano voler accentuare l'idea di una distanza fisica, spaziale di soggetto ed oggetto. E' possibile inoltre leggere l'eterogeneità e la trascendenza che Hartmann attribuisce alla sfera dell'oggetto rispetto a quella del soggetto, come un'ulteriore conseguenza della sospensione della struttura trascendentale della soggettività. Il soggetto trascendentale, infatti, inteso come la struttura formale degli a priori che rappresentano la possibilità di costituzione dell'oggetto stesso, rende omogenee e continue sfera dell'oggetto e sfera del soggetto. Il

¹¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 44.

problema del conoscere nella filosofia trascendentale assorbe la possibilità di conoscenza e di costituzione dell'oggetto nelle funzioni aprioristiche dell'io. Scrive Kant: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza, che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori. Un sistema di tali concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale»¹². La soggettività trascendentale richiede un correlativismo pieno con l'oggetto, formalmente ordinato e definitivo costitutivamente dalla sue forme a priori: l'oggetto è tradotto e formalmente uniformato agli e dagli a priori del soggetto conoscente, le forme pure dell'intuizione e le categorie dell'intelletto. Come evidenziato in precedenza, questa prospettiva risulta accentuata nella gnoseologia neokantiana di Cohen, ove si verifica un assottigliamento del concetto di datità empirica e della attitudine sensibile e ricettiva del soggetto. Il correlativismo coscienziale è il risultato, allora, di una omologazione della sfera dell'oggetto, espressa in maniera più radicale, dell'inseità oggettuale, alle modalità di conoscenza, messa in opera dalle funzioni gnoseologiche a priori dell'io conoscente.

Hartmann rovescia il problema e sottrae l'analisi del fatto gnoseologico alla concezione trascendentalista. Con la messa in discussione del soggetto trascendentale, viene discussa anche l'idea di una risoluzione immanentista della questione del conoscere: nella filosofia hartmanniana l'essere completamente altro dell'oggetto rispetto al soggetto discende dalla sospensione dell'agilità aprioristica omologante ed uniformate del soggetto trascendentale nei confronti della realtà esterna¹³.

¹² I. Kant., *Critica della ragion pura*, cit., p. 103. E' nota la complessità del termine trascendentale in Kant e non è questa la sede per l'approfondimento della questione. La letteratura in proposito è sterminata: ci limitiamo a citare: T. Grundmann, *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn, 1994; N. Knoepfner, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck, 1993; E. Gerresheim, *Die Bedeutung des Terminus transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex*, Teil I, Köln, 1962; H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg, 1920.

¹³ Aragó scrive: «L'intenzione di Hartmann – come in precedenza anche quella di Kant - è chiaramente riconoscibile: egli intende cercare di trovare una spiegazione al fatto dell'irrazionale, una chiarificazione che ci renda capaci, di cogliere la struttura del mondo. Per realizzare ciò, Hartmann parte dalla seguente premessa: soggetto ed oggetto appartengono alla stessa sfera; entrambi sono omogenei» J. Aragó, *Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», LXVII (1959), pp. 179-204, p. 185. In Hartmann, l'omogeneità di soggetto ed oggetto, intesa come la coappartenenza di entrambi ad una comune sfera dell'essere, se viene posta, come fa in questo caso Aragó, quale punto di partenza della filosofia hartmanniana, non fa altro che gettare il pensiero di Hartmann in una posizione dogmatica dal momento che presuppone la costituzione di un concetto di essere come atto findativo del filosofare. In realtà, la filosofia hartmanniana prende le mosse dal problema del conoscere e non da quello dell'essere, al quale giunge passando attraverso la questione

L'eterogeneità di sfera del conoscente e sfera del *Gegenstand* è posta perchè l'analisi fenomenologica mette a tema nel fatto della conoscenza una distanza frontale tra gli elementi della relazione conoscitiva: l'inseità della sfera dell'oggetto, l'interrogativo circa la consistenza extracosciente del reale, si apre la strada attraverso la sospensione del *Subjekt überhaupt*. Ecco perchè Hartmann può affermare: «Il soggetto può afferrare le determinazioni dell'oggetto soltanto al di fuori di se stesso, dal momento che lo stare di fronte di soggetto ed oggetto non scompare nella connessione che la funzione conoscitiva stabilisce tra loro, bensì permane ineliminabile. La coscienza del “di fronte” accompagna come momento essenziale la coscienza dell'oggetto»¹⁴. La fenomenologia hartmanniana della conoscenza porta alla luce non solo l'impossibilità di una assimilazione reciproca dei termini del rapporto gnoseologico, ma anche l'inaccettabilità di una risoluzione soggettivistica ed immanentista della questione conoscitiva: il *Gegenüberstehen* di soggetto ed oggetto non può essere tolto senza che immediatamente venga tolto il fatto conoscitivo nella sua specificità essenziale. L'elemento nuovo ora introdotto è individuabile nella coscienza del soggetto circa il suo essere frontale rispetto all'oggetto: la prospettiva dell'opposizione frontale è descritta e rivisitata fenomenologicamente *a parte subjecti* e sostenendo che nell'io conoscente la coscienza del “di fronte” è sempre legata alla coscienza dell'oggetto, Hartmann intende affermare che nell'io, coscienza dell'oggetto e coscienza della irrisolvibile frontalità di esso, legittimano teoricamente i concetti di exteriorità e trascendenza nella relazione gnoseologica.

Nel capitolo precedente abbiamo visto come Hartmann già a partire dal 1912 teorizza, con terminologia diversa, la direzione naturale dell'atto conoscitivo; i *Grundzüge*, nella loro parte fenomenologica e, dunque, descrittiva, non fanno altro che rilevare nell'analisi del conoscere, le note che si accordano con l'idea dell'*intentio recta* del conoscere. E' lo stesso atto conoscitivo, nella sua attitudine naturale che, tendendo verso l'esterno, anticipa l'idea dell'oggetto inteso come alterità indipendente e come un

gnoseologica. La sfera ontologica che accomuna soggetto ed oggetto è, invece, in Hartmann, un risultato e non un presupposto.

¹⁴ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 45. Scrive Guidetti a riguardo: «In via preliminare, è tuttavia già chiaro che quando diciamo che “qualcosa ci sta di fronte”, non vogliamo predicare del qualcosa “l'esser-di-fronte”, come se tale predicato fosse sua parte reale, ma solo esprimerne l'esteriorità, la non coincidenza con noi stessi». L. Guidetti, *La realtà e la coscienza*, cit., p. 41. Guidetti correttamente coglie il tentativo hartmanniano di pensare uno spazio esteriore ove si esplicita il *Gegenüberstehen* di soggetto ed oggetto.

quid extrasoggettivo. La trascendenza costitutiva dell'atto di conoscenza precede e indica gnoseologicamente la strada che porta alla trascendenza ontologica dell'oggetto.

Se l'analisi fenomenologica fa emergere una relazione tra il soggetto e l'oggetto e se questa relazione si determina nello stare di fronte di conoscente e conosciuto, come separatezza/trascendenza originaria di io e mondo che si dà nella forma della correlazione¹⁵, l'aporetica ha il compito di sollevare il nucleo problematico di questa descrizione fenomenologica e di evidenziarlo in tutta la sua contraddittorietà. Infatti, secondo l'aporetica della conoscenza «il problema comincia già con il semplice stare di fronte di soggetto ed oggetto (cap. 5. a. 1). Come può esserci tra questi due una relazione attuale, dal momento che le loro sfere sono separate e l'un l'altra trascendenti in modo tale che ognuna di esse sussiste per se stessa anche fuori dalla relazione. O la relazione è per loro inessenziale e inattuale, oppure essa toglie la loro trascendenza»¹⁶. Ciò che la fenomenologia della conoscenza descrive come semplice datità è rilevato come problematico dall'aporetica, il cui compito è quello di fare emergere la metafisica del problema all'interno della descrizione fattuale; va ribadito che l'analisi fenomenologica è momento imprescindibile ed essenziale nella metodologia hartmanniana ed è essa a porgere la descrizione del fatto come terreno su cui l'aporetica lavora per portare alla luce le contraddizioni. Questo è il motivo dell'inaggrabilità del fenomeno della trascendenza dell'oggetto¹⁷: esso, infatti, partecipa del fatto conoscitivo nella sua completezza. L'idea che l'analisi fenomenologica si confronti anche con il problema della separatezza originaria di soggetto ed oggetto e con quello della

¹⁵ «Entrambi i componenti della relazione non si possono sciogliere da questa, senza che essi cessino di essere soggetto ed oggetto. L'essere soggetto in quanto tale consiste solo per l'oggetto, l'essere oggetto come tale solo per il soggetto. Entrambi sono ciò che essi sono solamente l'un per l'altro. Essi si trovano in una stretta relazione di reciprocità e di reciproca condizionatezza. La loro relazione è correlazione». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 44

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ Scrive la Vanni Rovighi: «Ora accade talora – accade ad Hartmann ed accade ad alcuni neoscolastici – che si inverta l'ordine dei problemi: si parta dall'esistenza di impressioni e rappresentazioni come se essa fosse un dato e ci si domandi poi come sia possibile “passare” da queste alla realtà. Ma se si conosce qualcosa vuol dire che si è già “passati”. Ho messo quel verbo *passare* fra virgolette, poiché esso è quanto mai inadeguato ad esprimere il rapporto conoscitivo. Il conoscere non è un'azione transeunte, che passi dal soggetto all'oggetto, ma è un'attività immanente; il contatto, l'identificazione intenzionale si fa nel soggetto conoscente ed appunto per spiegar questo, in certi casi, si invocano impressioni o *species*». S. Vanni-Rovighi, *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 31 (1939), pp. 174-192, p. 183. La Vanni Rovighi con le parole poco sopra citate mostra di criticare decisamente il carattere trascendente che Hartmann affida all'atto gnoseologico che proprio nel *passare* dal soggetto all'oggetto si legittima nella sua ineludibile fattualità. Per Hartmann la trattazione dell'immanenza del contenuto conoscitivo e del suo essere intenzionato nell'orizzonte coscienziale, non è fatto originario. D'altronde è proprio con la messa in discussione della prospettiva immanentista che Hartmann riapre la via all'ontologia.

trascendenza dell'oggetto sul soggetto consegue dal fatto che il soggetto fa esperienza di tutto ciò nella quotidianità: eliminare uno degli elementi che emergono dalla fattualità della relazione conoscitiva, significa assumere sin da subito una posizione filosoficamente predeterminata e pregiudiziale. Questa impostazione metodologica porta Hartmann a muovere nei confronti della fenomenologia l'obiezione seguente: «In un punto la nostra analisi del fenomeno conoscitivo si discosta da quella dei fenomenologi. Questi si mantengono esclusivamente a ciò che è immanente nel fenomeno e non fanno emergere ciò che è trascendente nella sua particolarità. Questo non è dovuto tanto ad un'incoerenza metodologica, quanto piuttosto ad un interesse unilaterale per il fenomeno, vale a dire si tratta di un residuo di un punto di vista preconconcettuale. L'attuale fenomenologia si trova inibita nella suo proprio dispiegamento mediante la sfera d'influenza della filosofia dell'immanenza, che in ultima analisi si fonda su un pregiudizio idealistico»¹⁸. La critica che Hartmann rivolge alla fenomenologia husserliana si radica nell'idea secondo la quale la descrizione fenomenologica, Hartmann si riferisce allo Husserl della “svolta trascendentale”, con la sospensione dell'atteggiamento naturale confina la trascendenza dell'oggetto all'interno dell'immanenza coscienziale. E' possibile affermare che Hartmann apporta la stessa critica sia all'idea di soggetto trascendentale kantiano e postkantiano, sia all'idea di coscienza pura o assoluta husserliana: in entrambi i casi, infatti, viene sospesa la trascendenza dell'oggetto intesa come reale eccedenza extracoscienziale del conoscibile sul conosciuto. Scrive Husserl a riguardo: «Nel guardare il puro fenomeno, l'oggetto non è fuori della conoscenza, fuori della “coscienza”, e al tempo stesso è dato nel senso dell'assoluta datità diretta di un oggetto di puro sguardo»¹⁹; ciò che secondo la prospettiva hartmanniana è negato da parte della fenomenologia husserliana è la possibilità di una trattazione complessa e completa del fenomeno della conoscenza che manifesta all'analisi descrittiva, anche la “datità” di una dimensione esterna verso cui il soggetto tende per afferrare le determinazioni dell'oggetto. Questa la ragione per la

¹⁸ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 77.

¹⁹ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 72. Scrive Sini in nota: «[...] è importante non lasciarsi sfuggire che Husserl pone la parola *coscienza* tra virgolette. Egli sta dicendo: se mettiamo tra parentesi, in *epoché*, la tesi della realtà trascendente del mondo, il mondo stesso si “riduce” a fenomeno della conoscenza (l'*epoché*, dice infatti Husserl, in vari luoghi, è una “riduzione trascendentale”; qui parla anche di “riduzione gnoseologica”). Questo mondo “ridotto” è assolutamente immanente, cioè accessibile ad uno sguardo diretto di pura riflessione fenomenologica. Questo mondo è dato infatti nelle *cogitationes* e qui tenuto fermo». *Ibid.*, n.

quale Hartmann sostiene che «la conoscenza non è un semplice fenomeno della coscienza e, dunque, non è da comprendere dall'analisi di essa. La conoscenza è un atto che trascende la coscienza»²⁰. Ponendo l'accento sull'atto conoscitivo che trascende la coscienza stessa, Hartmann riprende, da una parte, l'idea della direzione naturale del conoscere che indica il reale nel suo essere altro rispetto al soggetto conoscente, dall'altra, con l'utilizzo del termine *Akt*, conferisce dinamicità alla relazione gnoseologica, spostando l'asse del filosofare dalla relazione alla processualità del conoscere. La riflessione hartmanniana mette in discussione, nello specifico, l'idea dell'oggetto inteso come oggetto intenzionato, scrivendo: «Il fenomenologo fino a quando rimane fermo all'intenzione, vede solo la metà del fenomeno – e cioè quella non metafisica. Il peso ontologico dell'oggetto, e con ciò anche quello dell'atto, che può valere soltanto in quanto “ciò che coglie”, gli rimane celato»²¹. L'oggetto intenzionato, proprio in virtù del suo essere intenzionato, smarrisce l'inseità e, dunque, la trascendenza, rispetto al soggetto²²: l'immanenza coscienziale e l'oggetto intenzionato annullano la trascendenza gnoseologica dell'in sé, perchè viene annullata la distanza extracoscienziale di conoscente, conosciuto e conoscibile. Hartmann aggiunge: «La distanza, in cui consiste la trascendenza gnoseologica, separa oggetto intenzionale e oggetto in sé. Se non ci fosse questa differenza, non si sarebbe nemmeno alcun problema della trascendenza nel fenomeno della conoscenza. Allora il problema gnoseologico sarebbe un problema non metafisico, e le aporie sviluppate sarebbero inutili. Questa è almeno l'opinione di coloro che sostengono *a limine* il principio della

²⁰ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 106

²¹ *Ibid.*, cit., p. 107.

²² Fischer scrive: «Contro l'accentuazione univoca dell'aspetto scientifico-teoretico della critica della ragione di Kant effettuata da alcuni neokantiani ci fu, a ragione, un volgersi che dura anche oggi, ad un'interpretazione ontologica e metafisica di Kant. Nelle nuove ontologie coniate fenomenologicamente della prima metà del nostro secolo ed in particolare della filosofia esistenziale di Jaspers è stato ripreso in modi diversi a seconda di motivi sistematici propri. Trascendenza dell'atto, trascendenza del soggetto, trascendenza del mondo connotano i grandi ambiti all'interno dei quali il tema della trascendenza è espresso in molti modi» e nella nota a piè di pagina che si riferisce a queste righe si legge: «Innanzitutto Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger». N. Fischer, *Transzendieren und Transzendenz in Augustinus Confessiones*, in L. Honnefelder-W. Schüßler (hrsg.), „*Transzendenz*“. *Zu einer Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1992, pp. 115-136, p. 115. La diade trascendenza-immanenza è di importanza centrale nel dibattito filosofico novecentesco e, inoltre, Fischer individua giustamente nell'interpretazione di Kant, l'origine di alcune svolte determinanti in ambito filosofico. Tuttavia il problema della trascendenza non ha la stessa valenza in tutti i pensatori e a fare la differenza è proprio la distinzione, a cui Fischer non accenna, tra una trascendenza immanente alla coscienza ed una trascendenza che si costituisce come spazio extrasoggettivo dell'oggetto.

coscienza»²³. La distanza tra il soggetto e l'oggetto, la loro non riducibile *Urgeschiedenheit*, fanno in modo che si dia una differenza significativa tra il rapporto di correlazione che Hartmann stabilisce nella analisi fenomenologica della conoscenza²⁴ e la correlazione così come intesa da Husserl e dalle filosofie dell'immanenza.

Nella *Grundlegung der Ontologie*, Hartmann critica apertamente il correlativismo e scrive: «Pensatori così diversi, come Natorp, Cassirer, Rickert, Husserl, Heidegger sono caduti nello stesso errore a questo proposito. Le teorie logiche hanno in comune con lo psicologismo, che esse combattono, il disconoscimento del rapporto di trascendenza nel fenomeno conoscitivo» e poche righe oltre «ma dietro questo disconoscimento del problema c'è ancora una considerazione che è molto più antica e che domina, come fonte d'errore con estese conseguenze, anche la critica della ragion pura. Lo si può chiamare l' "argomento correlativistico". Esso afferma che non c'è un oggetto di conoscenza senza un soggetto di conoscenza; che non si può separare l'oggetto dalla coscienza, che l'oggetto in generale è tale solo "per" la coscienza»²⁵.

Il correlativismo non solo riduce l'oggetto al soggetto, ma rende funzionale l'oggetto alla coscienza, ove in quell'essere "per" dell'oggetto viene meno la trascendenza, l'inseità, inclusa e fondata nell'idea di distanza e di separazione che caratterizza il fatto conoscitivo nella sua semplice datità; è vero che anche Hartmann definisce come correlazione il rapporto tra il soggetto e l'oggetto, ma la questione è impostata in maniera completamente diversa. Nella correlazione di soggetto ed oggetto hartmannianamente intesa non è sospesa la trascendenza perchè la questione gnoseologica, da una parte è messa a tema come simultanea posizione di conoscente e conosciuto e non pensata, invece, a partire da un soggetto trascendentale o da una coscienza pura, dall'altra lo stare di fronte di soggetto ed oggetto si mantiene in una relazione esteriore rispetto ad entrambi, nella quale il *Gegenüber* non è mai risolto e in cui la coscienza della frontalità del reale, dell'essere altro dell'oggetto, accompagna in maniera costante la coscienza dell'oggettualità. Ecco perchè «l'oggetto rimane nel suo essere colto, un qualcosa che sta al di fuori per il soggetto; esso rimane oggetto

²³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 110.

²⁴ «L'essere soggetto come tale sussiste solo per un oggetto, l'essere oggetto come tale soltanto per un soggetto. Entrambi sono ciò che sono solamente l'un per l'altro. Essi si trovano in una stretta relazione di reciprocità e reciproca condizionabilità. La loro relazione è correlazione».

²⁵ N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 92.

(*Gegenstand*), vale a dire ciò che sta di fronte (*Gegenstehendes*)»²⁶; è la coscienza soggettiva, sorta con la consistenza e la resistenza del mondo alla sua oggettivazione immediata, a costituire la prova, fenomenologicamente messa a fuoco, dell'eccedenza dell'oggetto sul soggetto.

Diversa è la posizione di Husserl, il quale afferma: «La realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di indipendenza. Essa non è in se stessa qualcosa di assoluto che solo secondariamente si collega ad un altro assoluto; in senso assoluto non è nulla, non ha alcuna “essenza assoluta”, ma piuttosto, l'essenzialità di qualcosa che per principio è *soltanto* intenzionale, *soltanto* dato alla coscienza [di rappresentato coscienzialmente, che si manifesta]»²⁷. L'idea di un essere dato *soltanto* alla coscienza conduce Hartmann a sostenere che il punto di vista fenomenologico rimane chiuso nell'ambito coscienziale e a porre la fenomenologia husserliana tra quelle filosofie che sono cadute nell'argomento correlativistico, riducendo l'essere dell'oggetto all'essere “per” il soggetto²⁸.

E' possibile, a nostro avviso, rilevare la differenza tra il concetto di correlazione hartmanniano e quello husserliano anche dalla diversa modalità con cui Hartmann ed Husserl interpretano l'identità di essere e pensiero in Parmenide: per Husserl, l'identità di pensiero ed essere nella filosofia parmenidea ha il significato della correlazione e non della coincidenza tra i due termini. Se Husserl, affermando che «[...] la tesi parmenidea dell'identità di pensiero (*noein*) ed essere, il cui senso era chiaramente che ciò che viene pensato nel pensiero “razionale e ciò che esiste veramente sono correlati inseparabili, [...]»²⁹ riconduce la tesi dell'identità parmenidea all'impostazione correlativistica

²⁶ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p.45.

²⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, p. 122. Per un ampio confronto tra Husserl ed Hartmann, con particolare riferimento ai concetti di correlazione e di evidenza, cfr. M. Van De Schaar, *Hartmann's rejection of the notion of evidence*, in «*Axiomathes*» 12 (2001), pp. 285-297.

²⁸ Scrive Hartmann a proposito della fenomenologia: «L'intuizione è limitata all'essere logico (eidetico), e quest'essere non è inteso come un essere in sé, bensì come rapportato alla coscienza; la verità deve essere un accordo immanente; l'evidenza non giunge fino alla realtà, bensì solo fino ad un “atto dato”. Tutto rimane all'interno del cerchio chiuso della “coscienza di qualcosa”. Il fatto che la coscienza con questo “qualcosa” intenda un essere in sé, viene escluso arbitrariamente dal fenomeno». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 171-172.

²⁹ E. Husserl, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 89. Anche Natorp, in una lettera a Cohen del 26 marzo 1917, pare essere vicino all'interpretazione husserliana, scrivendo: «La coincidenza non significa identità nel senso generale cosiddetto “logico”, bensì la logica profonda della unità di

fenomenologica, vale a dire all'idea un legame imprescindibile ed immanente alla coscienza tra l'io ed il mondo, Hartmann indica, invece, nell'identità parmenidea di pensiero ed essere la negazione stessa del problema gnoseologico. Egli, infatti, scrive: «La più antica formula tramandata dell'identità, quella di Parmenide, mostra una chiara sovratensione del pensiero, mentre anticipa nello stesso tempo una soluzione sommaria del problema gnoseologico: l'identità di pensiero ed essere in generale. Se questa formula è esatta, e se ne accettano le più estese conseguenze, allora in essa sono tolti sia la coscienza che l'oggetto; la dualità degli elementi che abbraccia la relazione conoscitiva è scomparsa, essa è crollata nell'unità di un elemento. Il problema della conoscenza non è tanto risolto, quanto piuttosto tolto e misconosciuto»³⁰.

La differenza tra l'interpretazione husserliana e hartmanniana riguardo all'identità di pensiero ed essere formulata dal pensiero parmenideo è significativa perchè mette ulteriormente in luce le due diverse modalità di pensare la correlazione soggetto-oggetto: per Hartmann, infatti, la soluzione parmenidea dell'identità tra il pensiero ed essere non è sostenibile in ambito gnoseologico perchè immediatamente annulla l'originaria speratezza di soggetto ed oggetto che caratterizza il fenomeno della conoscenza. Nell'identità parmenidea viene meno quello spazio di trascendenza tra il soggetto e l'oggetto che tiene viva sia la loro relazione frontale, sia la loro inseità e, dunque la condizione di possibilità di esplicitazione della natura trascendente dell'atto conoscitivo; infatti, la tesi parmenidea dell'identità di essere e pensiero sopprime lo spazio extrasoggettivo in cui si determina l'incontro di soggetto ed oggetto. L'interpretazione husserliana, invece, interpretando l'identità parmenidea come correlazione tra essere e pensiero, intende risolvere nell'immanenza coscienziale il loro rapporto, legando inseparabilmente, senza annichilirli nella loro identità, i due poli della relazione. Se per Hartmann, allora, l'identità di pensiero ed essere sopprime la distanza tra soggetto ed oggetto, delegittimando il problema gnoseologico in senso stretto, per Husserl l'identità parmenidea, pensata come correlazione, dà conto dell'essere "per" la coscienza dell'oggetto e della dimensione intracoscienziale di questa relazione.

Il problema della correlazione si lega indissolubilmente alla discussione circa l'oggetto intenzionato ed è trattando di quest'ultimo che Hartmann introduce, in ambito

correlazione. Allo stesso modo "pensiero ed essere" non sono la stessa cosa[,] "lo stesso (soggetto) da una parte, essere dall'altra (Parmenide) [...]». H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, cit., p. 472.

³⁰ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 354.

gnoseologico, la significativa distinzione tra *erfassen* e *haben*: il punto di partenza assunto da Hartmann è rinvenibile nella caratterizzazione dell'atto gnoseologico in senso stretto. Scrive Hartmann: «Per il carattere gnoseologico di un atto, invece, è di primario e decisivo significato se l'oggetto da esso inteso è un ente colto in sé o un ente che sussiste per grazia dell'atto»³¹. Quanto affermato è indicativo per definire ulteriormente la questione correlativistica: la posizione hartmanniana, benché ponga fenomenologicamente un'iniziale correlazione tra soggetto ed oggetto, una correlazione strutturale, non coscienziale, non può definirsi correlativista nel senso husserliano del termine; piuttosto il pensiero di Hartmann è volto al superamento del correlativismo, inteso come pensiero che teorizza l'assorbimento della trascendenza dell'oggetto nell'orizzonte di immanenza della soggettività. La critica hartmanniana al correlativismo si costituisce mediante l'analisi della questione del conoscere ed è a partire dalla riflessione sulla natura dell'atto conoscitivo che Hartmann giunge ad interrompere il cerchio magico del pensiero che, di contro, costituisce l'orizzonte di senso nel quale si forma l'idea husserliana di correlazione.

La nota che individua essenzialmente l'atto conoscitivo, è il suo essere diretto verso un oggetto in sé, vale a dire, verso un oggetto che in alcun modo è legittimato nell'esistenza dall'essere intenzionato dall'atto stesso di conoscenza: l'oggetto non è dentro l'orizzonte coscienziale, piuttosto esso rappresenta un polo di attrazione per la natura tensionale del conoscere, che, pur non sospendendo la correlazione strutturale di soggetto ed oggetto, riceve, gnoseologicamente, il suo riempimento di significato soltanto proiettandosi al di fuori della sfera soggettiva. In questo modo Hartmann mette in disparte l'idea di una correlazione piena tra soggetto ed oggetto, di una correlazione alla Husserl: proprio nell'analisi di un atto gnoseologico, dinamicamente trascendente la soggettività e diretto naturalmente verso un oggetto ad esso esterno, si fonda la possibilità gnoseologica della pensabilità di un oggetto in sé, che sussiste indipendentemente dal suo essere conosciuto.

E' in quest'orizzonte teoretico che Hartmann espone la distinzione tra ciò che è colto e ciò che è avuto, tra l'*Erfaßte* ed il *Gehabte*. «L' "avuto" come tale non è trascendente, vale a dire non è alcun essere colto in sé; dal momento che solo ad un tale essere colto in sé appartiene la trascendenza gnoseologica. L' "avere" non è, in generale, un

³¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p.117.

immagine che si accordi con la relazione gnoseologica. Si “hanno” rappresentazioni, pensieri, desideri, bisogni, ma non si “hanno” oggetti (almeno fino a quando non si intende l’ “avere” come possesso, ciò che non è qui in discussione). Invece si “colgono” oggetti (nel senso proprio del termine, cioè come ciò che è in sé), ma non si “colgono” rappresentazioni di oggetti (almeno non nel senso del cogliere conoscitivo). La differenza tra “avere” e “cogliere” denota plasticamente i confini dell’autentico atto conoscitivo nei confronti degli atti intenzionali di altro tipo»³². La distinzione chiara e puntuale tra avere e cogliere, rinvia alla distinzione tra l’idea dell’oggetto risolto in ambito coscienziale e la descrizione fenomenologica del fatto conoscitivo: è la natura dell’*Erfassen* a fondare insieme natura trascendente dell’atto conoscitivo ed inseità dell’oggetto da conoscere ed è l’*Erfassen* che nella sua naturale attività relazionante, tende all’oggetto, senza, tuttavia, sfociare in una correlazione di tipo immanentista che caratterizza, invece, il concetto di *haben*. Dalla terminologia utilizzata pare evidente che, da una parte, Hartmann sta tracciando nettamente i confini tra la sua teoria gnoseologica e quella husserliana, tra la sua fenomenologia della conoscenza e quella del filosofo di Friburgo, dall’altra, se con l’analisi fenomenologica del fatto della conoscenza, egli fa riferimento alla correlazione di soggetto ed oggetto, tuttavia nei *Grundzüge* con la distinzione tra l’*Erfassen* e l’*Haben*, Hartmann si affretta a precisare la sua posizione anticorrelativistica. L’applicazione del concetto di “avere” alla teoria della conoscenza, secondo la prospettiva hartmanniana, non può se non precipitare in un correlativismo immanente alla coscienza, perchè interrompe il rimando extrasoggettivo dell’atto gnoseologico trascendente³³.

Si può allora sostenere, che la concezione anticorrelativistica hartmanniana della teoria del conoscere dona all’atto conoscitivo le condizioni di possibilità per la sua espressione transsoggettiva: se nella teoria gnoseologica di Hartmann si dà correlazione tra soggetto ed oggetto si tratta di una correlazione strutturale, nel senso che è cifra dell’inaggrabile fattualità dello stare di fronte di *Subjekt* e *Gegenstand*, uno stare di fronte che, una volta eliminata l’idea di soggetto trascendentale, si configura come

³²*Ibid.*, p. 118.

³³ «Le cose piuttosto non entrano mai nella coscienza, rimangono per essa sempre al di là, anche se conosciute. La coscienza, come sfera qualitativamente eterogenea (ad esempio non spaziale) rimane assolutamente separata dal mondo delle cose. Il suo contenuto rimane contrapposto dall’essere all’essere delle cose, anche se come contenuto coincide con esso. La coscienza non “ha” cose, ma rappresentazioni, concezioni, immagini delle cose» N. Hartmann, *Introduzione all’ontologia critica*, cit., p. 125.

apertura di uno spazio extracoscientiale che concettualmente si coniuga in maniera convincente con la natura trascendente e naturalmente retta dell'atto conoscitivo. E' dall'anticorrelativismo gnoseologico hartmanniano che verrà alla luce la proposta di un'ontologia critico-realista dinamica e mai conclusa, perchè sempre altro e distante è il reale dall'io. Se ora si torna a ciò che l'aporetica solleva come nucleo problematico della descrizione fenomenologica, vale a dire l'aporia insita nella diade relazione-trascendenza del fenomeno della conoscenza, è possibile affermare che in Hartmann si danno almeno due idee di trascendenza tra loro strettamente connesse: da una parte, il pensiero hartmanniano è volto a leggere l'essere trascendente di soggetto ed oggetto come strutturale, sostenendo che il soggetto non è risolvibile nel soggetto conoscente e l'oggetto non si esaurisce nel suo essere conosciuto, dall'altra la trascendenza che emerge nella relazione gnoseologica è interna alla relazione conoscitiva stessa ed è tracciata dalla stessa attitudine trascendente dell'atto conoscitivo.

Scrivono Hartmann: «Il soggetto non è solo ciò che conosce, bensì anche ciò che sente, che vuole e che agisce. L'oggetto non è solo "oggetto per il soggetto", ma consiste anche in un essere in sé, almeno fino a quanto non viene obiettato. Questo almeno mostra l'analisi del fenomeno della conoscenza del fatto generale (cap. 5. e.)»³⁴. Già nei *Grundzüge*, Hartmann anticipa i temi che poi svilupperà nell'etica e che non sono oggetto della nostra trattazione, ciò che conta notare è che, se l'eccedenza della totalità del soggetto sulla sua funzione conoscitiva è denotata dalle differenti modalità di agire e di patire con cui il soggetto si relaziona al mondo, l'eccedenza del *Gegenstand* sull'oggetto conosciuto è situata nella teorizzazione di una trascendenza gnoseologica, che esprime un'ulteriorità di valenza ontologica rispetto all'oggetto obiettato e conosciuto. Se è da questa ulteriorità o trascendenza dell'oggetto sul soggetto conoscente Hartmann sviluppa in seguito il discorso ontologico, bisogna ancora una volta notare, come la constatazione dell'eccedenza del *Gegenstand* sull'*Objekt* venga fatta emergere dal filosofo tedesco dall'analisi del fatto conoscitivo. La trascendenza ontologica dell'oggetto sul soggetto, quella trascendenza che determina di fatto un'ulteriore negazione del correlativismo, non è fondata a partire dall'analisi dell'essere e del reale, ma è evinta dalla scansione fenomenologica del fenomeno del conoscere ed è in primo luogo fondata come ineliminabile nucleo metafisico del fatto conoscitivo in

³⁴ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 319.

senso stretto. In Hartmann, come più volte ripetuto, è sempre la questione della conoscenza a rinviare al problema dell'essere. Nella *Einführung in die Philosophie* scrive Hartmann: «La conoscenza è – ciò è qui fondamentale – un atto, che oltrepassa la coscienza. Il soggetto disegno). La conoscenza non è altro che la connessione, la relazione, tra il soggetto e l'oggetto» e poco oltre «Se a partire dalla coscienza si rende fenomeno fondamentale la direzione dell'intenzione a partire da quella verso l'oggetto, allora ciò che è caratteristico è che la coscienza è superata nei suoi limiti. Perciò la conoscenza è un atto trascendentale. “Trascendente” usato in questo senso non contraddice il significato di *transcendere* (scavalcare) sebbene nella usuale applicazione agli oggetti nella loro differenza di oggetti immanenti. Non gli oggetti passano i confini, bensì gli atti»³⁵. In questo passaggio emerge in maniera ancora più chiara il senso della trascendenza dell'atto conoscitivo: è con il tendere “oltre” dell'attività conoscitiva che il soggetto eccede la sua sfera e, superati i suoi propri ed immanenti confini, si distende verso la perimetralità dell'oggetto. La dinamicità concerne il soggetto, l'oggetto rimane immobile nel suo essere altro: nella relazione soggetto-oggetto è il soggetto che muove gnoseologicamente verso l'oggetto ed in questa estensione oltre la coscienza si annida la negazione hartmanniana delle teorie gnoseologiche correlativistiche.

Posto allora che il fatto conoscitivo è una correlazione strutturale, non coscienziale, tra soggetto ed oggetto, posto che conoscente ed oggetto stanno di fronte in una trascendenza reciproca, a noi preme mostrare nei prossimi paragrafi come, a partire dalla descrizione fenomenologica del fatto del conoscere, Hartmann arrivi alla messa a tema della questione dell'irrazionale e del problema della cosa in sé e, più in generale, come avviene il passaggio dalla dimensione conoscitiva a quella ontologica in senso proprio.

³⁵ N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, cit., p. 68.

3. 2. *Das Bild* come medio tra il conoscere e l'essere.

Nel paragrafo precedente lo stare di fronte di soggetto ed oggetto è stato definito come una correlazione strutturale che trova la sua caratterizzazione essenziale in una trascendenza dell'oggetto sul soggetto, determinata in un'esteriorità extrasoggettiva che fonda la dinamicità extracosciente dell'atto conoscitivo. Cercheremo ora di sviluppare i punti principali che articolano il rapporto soggetto-oggetto nella sua specificità per mostrare come Hartmann utilizzi l'analisi della conoscenza per condurre alla questione ontologica³⁶.

Mediante una scansione triadica della processualità del conoscere, infatti, Hartmann punta con decisione alla fondazione teoretica di una trascendenza dell'oggetto sul soggetto, passando attraverso l'elaborazione concettuale di uno spazio transsoggettivo atto a rendere conto dell'inseità, gnoseologica prima ed ontologica poi, dell'oggetto. Egli scrive, infatti: «Il soggetto non può “cogliere” l'oggetto senza lasciare (trascendere) se stesso: non può essere cosciente di ciò che ha colto, senza essere di nuovo in se stesso nella sua sfera. La funzione conoscitiva si rappresenta perciò come un atto triadico: come un uscire fuori (*Heraustreten*), un essere fuori di sé (*Außersichsein*) ed un ritornare (*Zurücktreten*) in sé del soggetto»³⁷. L'analisi del fatto conoscitivo esplicita, dunque, la tensione dinamica del soggetto verso l'oggetto: se in precedenza Hartmann, nel descrivere la relazione gnoseologica come lo stare di fronte tra il conoscente ed il conoscibile, aveva definito la trascendenza come la reciproca

³⁶ Alcuni interpreti del pensiero di Hartmann leggono il rapporto soggetto-oggetto nella gnoseologia hartmanniana come un rapporto ontologico. Muovendosi in questa direzione scrive, ad esempio, Vancourt: «Riguardo alla conoscenza stessa, essa non è più un puro fenomeno interiore alla coscienza, come una rappresentazione, un pensiero, ecc., essa è essenzialmente un'attività di trascendenza; questo si manifesta in tutta la sua chiarezza per il fatto che essa presenta il suo oggetto come esistente in sé e indipendentemente dalla conoscenza che se ne può avere. E quando si riflette su questa attività di trascendenza si comprende – e questo è capitale – che la relazione che sorge nella conoscenza tra soggetto ed oggetto è essenzialmente un rapporto ontologico, un rapporto nell'ordine della realtà». R Vancourt, *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*, cit., p. 606. L'interpretazione hartmanniana del rapporto soggetto-oggetto non è illegittima, ma non va slegata, a nostro parere, dall'idea di *intentio recta* del conoscere. E' il fenomeno dell'atto conoscitivo inteso come diretto alla conoscenza dell'oggetto, dunque trascendente, che porta a riflettere e a considerare lo statuto ontologico di soggetto ed oggetto. Il rischio di una lettura del pensiero hartmanniano che sin da subito collochi soggetto ed oggetto all'interno di una trama del reale precostituita è quello di risolvere la filosofia di Hartmann in un'ontologia precritica.

³⁷ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 45.

Urgeschiedenheit di soggetto ed oggetto, nel passaggio poco sopra citato essa, acquistando una valenza dinamica e processuale, è specificata come l'azione dell'atto conoscitivo teso ad evadere la sfera soggettiva per estendersi nell'esteriorità di quella oggettiva.

Da una parte, allora, è il *Gegenüberstehen* di soggetto ed oggetto a costituire il carattere della trascendenza nella relazione conoscitiva, dall'altra è l'uscire fuori di sé del soggetto verso l'oggetto che definisce l'atto gnoseologico come trascendente. In realtà Hartmann non oscilla arbitrariamente tra una definizione strutturale ed una dinamica-funzionale del concetto di trascendenza, piuttosto le due definizioni si completano vicendevolmente e possono, dal nostro punto di vista, essere messe in relazione con le idee hartmanniane della tesi della realtà naturale e dell'*intentio recta* del conoscere. Se, infatti, da un lato, la tesi del realismo naturale sostiene che l'uomo è situato in una realtà oggettuale, in cui è nato, vive e muore, che esiste indipendentemente dal suo essere conosciuta³⁸ e se questa tesi è fondata da Hartmann a priori nel soggetto, dall'altro, con il recupero della direzione naturale della conoscenza verso l'oggetto, la posizione hartmanniana si completa acquistando dinamicità e funzionalità.

In Hartmann si dà sia una correlatività strutturale del rapporto soggetto-oggetto, sia una trascendenza gnoseologica dell'oggetto sul soggetto: quello che cerchiamo di sostenere è che tra rapporto gnoseologico inteso nella sua imprescindibile frontalità di soggetto ed oggetto e natura trascendente dell'atto conoscitivo diretto verso l'oggetto è posta un'inaggirabile complementarità. E' necessaria la co-posizione indissolubile e frontale io-mondo, questo il significato da attribuire alla correlazione di soggetto ed oggetto hartmannianamente intesa, perchè si costituisca lo spazio di conoscenza come possibilità di espletamento della dinamica naturalmente trascende dell'atto conoscitivo: da una parte senza l'apertura extrasoggettiva tra soggetto ed oggetto, l'atto conoscitivo non troverebbe la possibilità di esprimersi secondo la processualità distinta nelle sue tre fasi (*heraustreten, außersichsein, zurückkehren*), dall'altra, senza l'intenzionalità retta del conoscere verso il mondo oggettuale esterno, l'analisi fenomenologica non potrebbe rilevare lo stare di fronte di soggetto ed oggetto come una datità fattuale.

³⁸*Ibid.*, p. 133.

Il tema della trascendenza dell'atto e quello della co-posizione di soggetto ed oggetto nella relazione conoscitiva rimandano del tutto naturalmente all'idea di una realtà altra rispetto alla coscienza e, dunque, al problema dell'essere di questa realtà.

Ciò che importa a questo punto è analizzare le ulteriori note che costituiscono l'esposizione descrittiva della questione gnoseologica nella sua propria natura e che Hartmann elenca nel modo seguente: «α) conoscenza come relazione essenziale tra soggetto ed oggetto (= relazione conoscitiva), β) conoscenza come immagine o rappresentazione dell'oggetto nel soggetto (=costrutto della conoscenza), γ) conoscenza come accordo della rappresentazione con l'oggetto (= verità), δ) conoscenza come tendenza all'approssimazione della rappresentazione al pieno contenuto dell'oggetto (= progresso della conoscenza)»³⁹. In questa sede ci occuperemo in particolare della teoria dell'immagine o rappresentazione perchè essa, così come teorizzata da Hartmann, costituisce un nodo teoretico centrale capace di connettere problema gnoseologico e questione ontologica.

In riferimento al problema della formazione dell'immagine dell'oggetto nel soggetto, va sottolineato che Hartmann tiene nettamente separati oggetto e rappresentazione dell'oggetto, rimarcando di continuo e con forza questa distinzione; l'intenzione di Hartmann nell'accentuare e specificare con attenzione la differenza tra oggetto di conoscenza e rappresentazione ha un duplice significato: da una parte la riflessione hartmanniana è tesa a non sospendere e ridurre il mondo oggettuale alla sua rappresentazione, evitando così di ricadere in una posizione soggettivistica e immanentista; dall'altra, indicando la rappresentazione come il medio conoscitivo nella la co-posizione strutturale di soggetto ed oggetto, Hartmann lascia valere l'oggetto extracosciente in tutta la sua datità ontologica, ponendolo come ineliminabile punto di riferimento verso il quale tende la rappresentazione soggettiva, perno dinamico dell'impianto conoscitivo⁴⁰. L'oggetto rimane in sé intoccato ed indifferente al suo

³⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ Scrive Scheidt: «Con la teoria delle immagini della conoscenza, come possiamo ritrovarla nella discussione di Nicolai Hartmann circa l' "erfassen", la rappresentazione si connette alla recettività della conoscenza – contro la spontaneità». F. Scheidt, *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie. Historische Perspektiven*, cit., p. 243. In realtà Hartmann prende in considerazione, nel processo gnoseologico, sia il carattere recettivo, sia il carattere spontaneo del conoscere. Egli è particolarmente attento a non accentuare la fase della spontaneità soggettiva per almeno due motivi: da una parte non intende ricadere nelle prospettive idealistiche e nemmeno in quelle neokantiane che, come mostrato nel primo capitolo di questo lavoro, Hartmann critica già agli esordi del suo filosofare, dall'altra, una volta definita e argomentata la possibilità dell'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto, via che Hartmann

essere conosciuto, muta invece qualcosa nel soggetto ove sorge la rappresentazione. Scrive Hartmann: «L'estendersi del soggetto e la sua inclusione di ciò che è colto lasciano l'oggetto in quanto tale intoccato (*unangetastet*). L'oggetto non diviene immanente. Le determinazioni dell'oggetto non vengono spostate attraverso il loro essere colte ed essere incluse nella sfera del soggetto. L'includere di ciò che è colto non significa includere l'oggetto nel soggetto, bensì solamente il ritorno delle determinazioni dell'oggetto in un prodotto contenutistico nel soggetto, in una produzione di conoscenza, o "immagine" dell'oggetto. L'oggetto dunque si comporta in maniera indifferente (*gleichgültig*) nei confronti del soggetto, ma non quest'ultimo nei confronti del primo. Solo nel soggetto muta qualcosa mediante la funzione conoscitiva. Nell'oggetto non si genera nulla di nuovo, nel soggetto, invece, sorge la coscienza dell'oggetto con il suo contenuto, con l' "immagine" dell'oggetto»⁴¹.

Nel passo appena citato diviene ancora più evidente, a nostro avviso, il concetto di trascendenza come Hartmann lo intende: nell'affermare che l'oggetto non diviene mai immanente, il filosofo intende ribadire che il reale in quanto tale non è mai riducibile a pura funzione soggettiva. L'indifferenza dell'oggetto rispetto al soggetto è da intendersi nel senso di una impossibile riduzione, mutazione o produzione del primo ad opera del secondo: la sfera dell'oggetto non viene in nessun caso assorbita nella sfera del soggetto ed in questo senso rimane, rispetto a quest'ultimo, trascendente.

Per definire la trascendenza dell'oggetto sul soggetto Hartmann utilizza i termini tedeschi *gleichgültig* e *unangestastet* che sono indicativi perchè non connotano un'inseità del reale di tipo essenzialistico ed alla maniera delle ontologie intuizionistiche e deduttive della modernità, ma che piuttosto definiscono uno stato relazionale determinato: interpretando teoreticamente i due termini, è possibile affermare che, tanto "l'essere indifferente" quanto "l'essere intoccato" richiedono la relazione ad altro, un rapportarsi che giustifichi la significazione essenziale di indifferenza e intoccabilità. Applicando questa generale considerazione teorica al discorso hartmanniano è possibile sostenere che per la problematica gnoseologica in senso stretto, la priorità e la datità co-relazionale di soggetto ed oggetto è di importanza

percorre all'interno della gnoseologia, è del tutto inevitabile l'accentuazione dell'aspetto recettivo nel soggetto. Schneider opportunamente nella sottolineatura della ricettività del soggetto da parte di Hartmann, una risposta a fenomenologia e neokantismo che avevano invece accentuato l'elemento spontaneo nel soggetto conoscente. N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, cit., p. 78.

⁴¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 45.

essenziale e risulta essere strutturalmente immanente alla questione conoscitiva stessa. La relazione soggetto-oggetto è ontologicamente prima rispetto alla predicabilità di “intoccabilità” ed “indifferenza” dell’oggetto di conoscenza: l’essere *gleichgültig* e *unangetastet* dell’oggetto si definisce all’interno della relazione gnoseologica ed è il risultato della posizione di quella exteriorità che pone a distanza i due termini del rapporto conoscitivo. Questa specificazione teorica è, ai fini del nostro lavoro, di importanza non secondaria: Hartmann non sta definendo l’oggetto nella sua essenzialità ontologica, piuttosto ne sta facendo emergere l’autonomia e l’indipendenza rispetto all’atto conoscitivo, muovendosi all’interno della stessa relazione gnoseologica. La trascendenza dell’oggetto sul soggetto non è ancora sviluppata nel senso di una eccedenza dell’essere del mondo sull’io conoscente, piuttosto è fondata all’interno e a partire dal problema del conoscere.

In questo senso, la concezione hartmanniana della rappresentazione o immagine dell’oggetto, Hartmann pare assimilare i due termini, arricchisce ulteriormente il tema della trascendenza, contribuendo a spostare l’asse dell’impianto della filosofia hartmanniana verso l’ontologia. *Das Bild* forma il terzo componente all’interno della relazione conoscitiva: esso media tra soggetto ed oggetto, ma non costituisce nello specifico nessuno dei due. Hartmann collega intenzionalmente problema dell’errore (*Täuschung*) e questione della rappresentazione, sostenendo che nell’inganno ciò che «[...]diviene visibile, è semplicemente la presenza di quel terzo, che è incluso nella relazione conoscitiva, che non è né il soggetto, né l’oggetto, ma sta in una specifica relazione con entrambi: appartiene alla sfera del soggetto e può da questo essere modificato; con l’oggetto condivide la forma dell’oggettualità, l’“obiettività”»⁴².

La filosofia hartmanniana spinge costantemente nella direzione della non esauribilità dell’oggetto nel soggetto e i *Grundzüge* hanno lo scopo di fondare argomentativamente l’eterogeneità e la non omologazione del reale rispetto all’ambito soggettivo, preparando il terreno alla legittimazione e alla costituzione dell’ontologia: l’analisi del

⁴²*Ibid.*, p. 46. La coscienza dell’inganno nella prospettiva hartmanniana non indica al soggetto soltanto che rappresentazione e oggetto non sono identificabili, ma è anche cifra della completa immanenza dell’attività del puro rappresentare. Scrive Hartmann: «In ciò la rappresentazione in soggetto sorge solamente mediante l’azione dell’oggetto. La direzione dell’atto conoscitivo va univocamente dal soggetto all’oggetto» e poche righe oltre «[...] ma il puro rappresentare è immanente. E’ possibile rappresentare qualcosa che non c’è». N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, cit., p. 69. L’errore, allora, gnoseologicamente, palesa anche l’immanenza e la spontaneità di un’attività del rappresentare che assumerà valore positivo in ambito estetico.

fenomeno gnoseologico evidenzia la presenza della rappresentazione nel fatto della conoscenza ed è la coscienza dell'errore a testimoniare che essa appartiene alla sfera del soggetto, ma partecipa dell'oggetto come sua forma. Nell'errore il soggetto riconosce di avere scambiato l'oggetto per qualcosa che non è, e questo qualcosa non è né l'oggetto, né il soggetto, bensì la rappresentazione.

Non intendiamo inoltrarci in un'analisi dettagliata del problema della rappresentazione nel pensiero hartmanniano, vogliamo invece porre in evidenza come la questione dell'immagine nella conoscenza rimandi e continui a mantenere il riferimento all'oggetto extracosciente, valendosi dell'elemento cosciente e mantenendolo in gioco: infatti, l'errore causa nel soggetto la coscienza dell'oggetto come essere altro, come distanza, nonché la consapevolezza della eccedenza del reale rispetto alla rappresentazione. Hartmann coniuga in maniera molto acuta il tema della rappresentazione con quello della conoscenza, utilizzandolo sia come ulteriore rimando ad una realtà transoggettiva, sia come mediazione di quest'ultima all'elaborazione concettuale del soggetto.

L'immagine dell'oggetto può essere definita da Hartmann come forma dell'oggettività o obiettività perché il rapporto conoscitivo, nella sua descrizione fenomenologica, assegna un ruolo preciso e non invertibile al soggetto e all'oggetto: l'oggetto nella relazione gnoseologica è il determinante, mentre il soggetto è ciò che viene determinato⁴³. La determinazione del soggetto da parte dell'oggetto non è però esaustiva: in Hartmann, infatti, si dà anche l'idea una trascendenza del soggetto determinata dalla sua non piena coincidenza con il soggetto conoscente⁴⁴, vale a dire dalla sua eccedenza rispetto alla funzionalità gnoseologica che viene messa in primo piano nel rapporto conoscitivo. Hartmann afferma: «L'oggetto non determina il soggetto in quanto tale (come sfera totale), bensì solo l'immagine dell'oggetto in esso.

⁴³Riguardo alla relazione soggetto-oggetto scrive Hartmann: «Entrambi i modi di trascendere non hanno lo stesso valore. Entrambi sono soltanto aspetti dell'unico e stesso atto di contatto o di determinazione e in questo l'oggetto ha chiaramente la prevalenza sul soggetto. Nella relazione conoscitiva solamente l'oggetto è il determinante, il soggetto il determinato». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 47.

⁴⁴ La "passività" della soggetto in quanto determinato dall'oggetto nella relazione conoscitiva si capovolge in maniera radicale nel problema dell'azione, vale a dire, quando si passa dall'ambito conoscitivo a quello etico. Scrive Hartmann: «La relazione contraria non è solo possibile, bensì effettivamente data: nell'azione. In questo caso l'oggetto non determina il soggetto, bensì il soggetto l'oggetto. Qui esso non lo coglie per includere in se stesso le sue determinazioni, bensì interviene attivamente nella sua sfera ed aggiunge a quello a partire da se stesso nuove determinazioni. Il soggetto non si comporta in questo caso in modo meramente ricettivo, piuttosto in linea di principio spontaneamente; l'oggetto sta di fronte al soggetto in maniera passiva». *Ibid.*, p. 53.

Solamente in questa le determinazioni dell'oggetto ritornano di nuovo. Dunque la coscienza dell'oggetto consiste in una determinazione prodotta dall'immagine obiettiva nel soggetto mediante le determinazioni primarie dell'oggetto.»⁴⁵. L'obiettività della rappresentazione, il suo essere forma dell'oggettualità, e, dunque, il suo essere medio nel rapporto soggetto-oggetto, è il risultato della determinazione del soggetto ad opera dell'oggetto: Hartmann con il concetto di *Bild* mantiene vivo il costante rimando al reale ed al suo essere altro rispetto al soggetto, dal momento che la costituzione della rappresentazione, pur entrando a pieno titolo nella sfera della soggettività e della sua attività gnoseologica, include le caratteristiche delle determinazioni oggettuali del reale.

Ciò che per ora è preso in considerazione riguardo la questione della rappresentazione, non è il processo di costituzione dell'immagine ad opera del soggetto, non è ancora in discussione il problema dell'errore all'interno della rappresentazione e nemmeno è in discussione la messa a tema critico-teoretica del problema del rappresentare. Quando Hartmann, invece, sostiene che la coscienza dell'oggetto consiste in una determinazione prodotta dalla rappresentazione obiettiva nel soggetto mediante le determinazioni primarie dell'oggetto, intende l'immediato effetto, irriflesso dal punto di vista filosofico, causato dall'incontro tra durezza del reale e recettività del soggetto conoscente⁴⁶. Quanto detto emerge dalle parole dello stesso Hartmann che scrive: «L'indice di obiettività (il di fronte) persiste alle determinazioni dell'oggetto anche nella loro mediazione al soggetto. Questo sa della trascendenza di quelle e non le sa come se fossero sue, bensì in maniera corretta le sa come quelle dell'oggetto. Detto in altri termini: la costruzione conoscitiva nel soggetto è "obiettiva". Obiettivo non è dunque l'oggetto, bensì l'immagine dell'oggetto nella coscienza, in quanto essa ha i tratti dell'oggetto. La coscienza sa distinguere l'immagine obiettiva dall'oggetto; essa sa anche del suo rapportarsi all'oggetto. In ciò consiste il suo carattere come coscienza dell'oggetto. Oggetto e immagine dell'oggetto non vengono a coincidere, anche se corrispondono contenutisticamente»⁴⁷. Se il costituirsi dell'immagine dell'oggetto nel soggetto avviene dentro la relazione strutturale tra

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁶ «Quando l'uomo, vedendo l'oggetto stesso, constata una inadeguatezza tra la sua nuova apprensione e l'apprensione precedente, non solo prende coscienza dell'immagine, ma si rende conto che è solamente esso a trasformarsi, che l'oggetto resta ciò che è, a lui trascendente». B. Spreng, *L'irrationnel dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, cit., p. 118.

⁴⁷ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 48.

conoscente e conoscibile e se il soggetto conoscente ha sempre coscienza del *Gegenüber* dell'oggetto, è dunque cosciente della trascendenza e della extrasoggettività di quest'ultimo, allora coscienza dell'alterità del reale, coscienza dell'oggetto e coscienza della rappresentazione dell'oggetto si legano intimamente tra loro. Il soggetto sa dell'obiettività della rappresentazione perchè ha coscienza della trascendenza dell'oggetto che le sta a fondamento; proprio l'inestinguibile presenza della coscienza della frontalità del reale, insieme alla coscienza della rappresentazione, fanno in modo che il soggetto conoscente, da un lato sappia distinguere tra oggetto ed rappresentazione dell'oggetto, dall'altro sia consapevole anche della relazione che intercorre tra la rappresentazione e l'oggetto stesso.

La teoria della rappresentazione in Nicolai Hartmann assume un particolare rilievo, soprattutto in funzione dell'ontologia: la coscienza del soggetto che sorge come consapevolezza della frontalità del rapporto con il mondo esterno e che Hartmann stesso fonda a priori nella soggettività con la tesi del realismo naturale, è la stessa coscienza che mette in relazione esteriorità dell'oggetto, oggetto e rappresentazione dell'oggetto. La rappresentazione delle determinazioni dell'oggetto può essere definita da Hartmann "obiettiva" perchè tiene insieme sfera dell'oggetto e sfera del soggetto ed è saputa dal soggetto conoscente proprio come termine medio tra io e mondo, dunque è saputa nella sua non identità con l'aseità del mondo. La rappresentazione, allora, così come Hartmann la intende, non finisce per risolversi nella sfera soggettiva, ma funziona da rimando al mondo transsogettivo dell'oggetto, un rimando che è sempre coscientemente presente al soggetto: se la rappresentazione è cifra dell'oggetto e se è saputa la relazione tra oggettivo ed oggetto, tra immagine ed oggetto, allora il problema della rappresentazione rimanda al problema dell'essere dell'oggetto al quale essa fa riferimento⁴⁸. E' opportuno notare come l'elemento coscienziale in Hartmann conduce

⁴⁸ La Vanni Rovighi critica severamente la teoria della rappresentazione in Nicolai Hartmann e scrive: «Tutto questo sia detto non già per negare la necessità di rappresentazioni nella conoscenza umana, o almeno in molti tipi di conoscenza umana, ma per escludere che la conoscenza *consista* nell'averne una rappresentazione; per ricordare che il conoscere è un atto originale, irriducibile a qualsiasi altro. La conoscenza è conoscenza dell'essere, è presenza, manifestazione dell'essere; identità intenzionale di soggetto ed oggetto, dicono gli Scolastici, avendo piena coscienza di non definire con questa espressione la conoscenza – non si può definire ciò che è un dato ultimo – ma di sottolineare l'originalità, l'irriducibilità a qualsiasi altro fatto. L'introduzione di un intermedio fra il conoscere e l'essere non spiega nulla. Mi sembra che l'errore di N. Hartmann, come del realismo mediato in genere abbia origine da un prevalere della preoccupazione psicologica su quella propriamente gnoseologica, benché ciò avvenga contro le intenzioni dell'autore». S. Vanni Rovighi, *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXI (1939), pp. 174 – 192, p. 182. La critica che la Vanni Rovighi

sempre ad una dimensione esteriore rispetto al soggetto stesso e non chiude, come accade nelle filosofie dell'immanenza, il processo gnoseologico ed il suo costituirsi all'interno dell'ambito del pensiero. Questo è possibile grazie al credito che Hartmann concede alla tesi del realismo naturale ed all'analisi del problema gnoseologico impostata come correlazione io-mondo assunta nella sua effettiva datità e descritta in quanto tale.

Tornando al problema della rappresentazione, di grande importanza risulta un paragrafo dei *Grundzüge* dal titolo "La struttura della conoscenza come immagine dell'oggetto ("copia e immagine originaria); in questo paragrafo Hartmann critica aspramente le teorie immanentistiche ed idealistiche che semplificano il problema della dualità di immagine originaria e riproduzione dell'immagine, risolvendolo all'interno della coscienza e ricavando, in questo modo, l'identità di *Urbild* e *Abbild*. Secondo Hartmann la polemica volta contro lo sdoppiamento di immagine originaria e copia, di un' immagine originaria extracosciente e della riproduzione rappresentativa di quest'immagine è filosoficamente inficiata sin dall'inizio perchè *idealistisch orientiert*; scrive Hartmann: «Essa nega il fatto che ogni coscienza conoscente sa distinguere in maniera molto determinata tra rappresentazione ed oggetto rappresentato» e continua poco oltre: «Questa dualità è lontana dall'essere uno sdoppiamento artificiale. Proprio la dualità è ciò ci viene dato e la semplificazione è un'opera artificiale della teoria. Rappresentazione ed oggetto sono separati nel fenomeno della conoscenza. La teoria può cercare l'unità dietro questa dualità. Ma non può togliere la dualità del fenomeno»⁴⁹. Se l'analisi fenomenologica del fatto gnoseologico descrive il fenomeno nella sua completezza e se questa completezza sta in una relazione esteriore tra un soggetto ed un oggetto, allora la risoluzione di questo rapporto nel cerchio magico del pensiero risulta essere, nella prospettiva hartmanniana, una falsificazione della questione conoscitiva. Il punto di partenza della fenomenologia hartmanniana è la coscienza naturale e questa «[...]non sa nulla dell'immanenza dell'oggetto. Essa conosce solamente il semplice ed irriflesso stare di fronte di soggetto ed oggetto. E in

muove alla filosofia di Hartmann in realtà pare non tenere conto dell'evoluzione e dell'intenzione del pensiero hartmanniano: abbiamo già mostrato come Hartmann non ricade in una prospettiva psicologista pur negando l'idea di soggetto trascendentale, quanto al problema gnoseologico, bisogna tenere presente che esso è funzionale all'idea dell'ontologia, solo in questo modo è possibile comprendere l'utilità del medio della rappresentazione tra il conoscere e l'essere.

⁴⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 81.

questo di fronte l'oggetto vale ad essa come primo, la coscienza dell'oggetto come seconda. Per la descrizione di questa relazione che non si capovolge mai nel fenomeno della conoscenza, non deve mancare il concetto di rappresentazione»⁵⁰. In realtà, in Hartmann, nemmeno l'ultima parte del metodo, la teoria, congeda la trascendenza dell'oggetto sul soggetto ed il "fuori" extracosciente in cui stanno di fronte soggetto ed oggetto e non la risolve perchè la semplice datià del fenomeno della conoscenza è fondata soggettivamente a priori nella tesi della realtà: la teoria ha il compito di una penetrazione critica, dunque analitica, dell'inseità dell'oggetto che il realismo naturale porge al soggetto in modo acritico⁵¹. L'oggetto, rispetto al soggetto, nella visione ingenua del mondo, è sempre posto come ciò che è indipendente e trascendente rispetto a chi lo conosce e la riflessione critica su questa indipendenza fonda lo spazio per la possibilità dell'ontologia intesa come analisi categoriale del reale. In questo senso la teoria della rappresentazione hartmanniana non si risolve nell'identificazione di rappresentato e oggettivo, di immagine dell' oggetto e copia dell'oggetto, di *Urbild* e *Bild* perchè in questa dualità la rappresentazione costituisce il termine medito tra la possibilità della fondazione di un'ontologia e la sua elaborazione concettuale⁵².

⁵⁰*Ibid.*, p. 81.

⁵¹ Ingeborg Wirth afferma in proposito: «Il realismo naturale è per Hartmann la posizione "al di qua di idealismo e realismo" soltanto un punto di partenza trovato, dal quale la gnoseologia deve cominciare il suo lavoro come teoria». I. Wirth, *Realismus und apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, Berlin, 1965, p. 13. La Wirth evidenzia giustamente la continuità che Hartmann pone tra il realismo naturale ed il realismo critico, continuità che non rimane insondata, ma che non si risolve in una netta separazione.

⁵² Barone osserva correttamente: «Ma per Hartmann il concetto di "immagine" è veramente ineliminabile, poiché solo attraverso ad esso è salvabile la trascendenza dell'oggetto e la sua aseità. L'inadeguatezza dell'"immagine" che non è mai la "copia" dell'oggetto, ma solo la sua rappresentazione, è per il nostro autore una garanzia della differenza del modo d'essere dell'oggetto della conoscenza e dell'oggetto in sé». F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, cit., p. 77. Tuttavia Barone critica la teoria dell'"immagine" hartmanniana: secondo Barone il soggetto conoscente nella prospettiva hartmanniana limita il carattere della spontaneità gnoseologica solo alla rappresentazione, rimanendo sostanzialmente ricettivo per quanto riguarda la relazione con l'oggetto esterno. Questo escluderebbe, a parere di Barone, il soggetto da una autentica comprensione dell'essere. Scrive, infatti, Barone riguardo ad Hartmann: «Nonostante il suo realismo, egli non può non tener conto dei risultati rivoluzionari ottenuti dal criticismo kantiano nel campo della conoscenza: l'affermazione, cioè della spontaneità del soggetto conoscente». *Ibid.*, p. 78. Barone esamina la prospettiva hartmanniana da una prospettiva gnoseologica che pone l'accento sulle dinamiche conoscitive del soggetto, una prospettiva che Hartmann conosce bene e che, come abbiamo cercato di evidenziare nel corso del nostro lavoro, critica in maniera acuta. Il modo in cui Hartmann mette a tema il problema gnoseologico non è quello trascendentale, che ben conosce, ma dal quale intende trovare una via di fuga, quella via di fuga che gli consenta di fondare, a partire dalla questione gnoseologica, l'ontologia. Nella prospettiva hartmanniana l'accentuazione della spontaneità del soggetto corre il rischio di ricadere in una prospettiva idealistica, smarrendo il reale nella sua alterità e, dunque, il peso ontologico della realtà.

Ciò che a noi preme mettere in luce non è la plausibilità della teoria rappresentativa hartmanniana, quanto piuttosto fare rilevare come il concetto di *Bild* sia inserito all'interno del problema della conoscenza e si costituisca come perno fondamentale atto a tradurre la problematica gnoseologica in quella ontologica: è dalla specifica determinazione delle parti essenziali del problema conoscitivo, dalla loro trattazione che l'asse della riflessione si sposta sempre di più verso il peso ontologico dell'oggetto e la teoria della rappresentazione è interpretata da Hartmann in maniera funzionale a questo spostamento.

3. 3 Inadeguatezza, adeguazione e progresso del conoscere

La questione della rappresentazione è implicata anche in ciò che costituisce uno dei punti di passaggio fondamentali nella filosofia hartmanniana per il passaggio dalla questione gnoseologica alla problematica ontologica: il problema della inadeguatezza (*Inadäquatheit*).

Hartmann prende le mosse da una distinzione che pare definire in maniera dogmatica e acritica l'eccedenza ontologica della cosa rispetto all'oggetto conosciuto, scrivendo: «L'oggetto è stato considerato in primo luogo come “ciò che è conosciuto” (a. 1). Tuttavia, nella misura in cui l'essere che è obiettato non coincide con il suo essere obiettato, piuttosto è “inteso” come ciò che è in sé (e. 2 e 5), allora fa la sua comparsa dinanzi a ciò che di esso è conosciuto, il conoscibile, vale a dire ciò che è da conoscere»⁵³. In questo passaggio è espressa descrittivamente un'idea che sembra ricondurre l'indagine hartmanniana ad un discorso sull'essere che in nessun caso tiene conto della lezione kantiana, dal momento che è posta una distinzione tra l'essere conosciuto del reale e l'in sé che prescinde da un chiarimento gnoseologico.

Questa differenziazione operata all'interno del concetto di essere prosegue nelle righe seguenti. «Questo tiene insieme ciò che è conosciuto e ciò che è sconosciuto. L'oggetto intenzionato (*intendierte*) non è limitato a ciò che di esso è conosciuto (ciò che è effettivamente obiettato). Le sue determinazioni possono superare illimitatamente quest'ultimo. L'essere intenzionato (*objiciendum*) e quello effettivamente obiettato (*objectum* in senso stretto) non devono necessariamente coincidere. E fin quanto essi non coincidono, sussiste il fenomeno di una inadeguatezza tra *objiciendum* e *objectum*. Quest'ultimo è limitato nel primo mediante il confine dell'obiettazione. Questo confine divide l'*objiciendum* in obiettato e “transobiettivo”»⁵⁴.

Abbiamo tradotto *das intendierte Seiende* con “l'essere intenzionato” e non con “l'essere inteso” per un motivo fondamentale: “essere inteso”, infatti, può essere confuso con “essere capito”, “essere compreso”, espressioni che esprimono esattamente

⁵³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 54.

⁵⁴ *Ibid.*

l'opposto di quanto Hartmann intende qui affermare. L' "essere intenzionato" in questo caso traduce, a nostro modo di vedere, la direzione retta dell'atto conoscitivo, che se da una parte coglie (intende) l'*objectum*, il ciò che si manifesta del reale, dall'altra si prolunga e si distende in una tensione volta alla parte non obiettivata dell'essere. Hartmann effettua questa distinzione immanente all'oggetto pensato come *Gegenstand* in modo apparentemente non problematico e soprattutto non tenendo conto del veto kantiano circa l'extrafenomenico. È opportuno chiarire rapidamente i termini hartmanniani che sembrano introdurre una distinzione all'interno del concetto di essere, ma che, in realtà, designano una differenziazione *a parte subjecti* concernente unicamente il progresso del conoscere, e non l'oggetto in sé: il rapporto gnoseologico soggetto-oggetto è caratterizzato fattualmente da una relazione tra un conoscente ed un *Gegenstehendes* ed in questa relazione sono rilevabili le distinzioni che Hartmann stabilisce riguardo a ciò che è conosciuto e a ciò che è conoscibile. L'oggetto (*Objectum*) è ciò che corrisponde alla rappresentazione del *Gegenstands* nella coscienza e che si dà "diesseits der Objektgrenze"; infatti «[...] il ricorrere delle determinazioni dell'oggetto nella sua rappresentazione nel soggetto giunge soltanto fin dove ha luogo l'obiettazione»⁵⁵. L'oggetto rappresentato, allora è ciò che si costituisce all'interno del confine di obiettazione, vale a dire all'interno di quello spazio gnoseologico che distingue l'oggetto rappresentato dall'oggetto "in-teso" come *Gegenstand*⁵⁶: il punto discriminante tra oggetto rappresentato e oggetto intenzionato è fissato da Hartmann nel confine dell'obiettazione perchè solo questo confine garantisce la rappresentabilità della determinazioni oggettuali nel soggetto e, dunque, la costituzione dell'idea di *Objekts*. L'*Objekt* tuttavia, non esaurisce e non risolve il *Gegenstand* che consta anche di una parte non obiettivata e, quindi, transoggettiva⁵⁷. Ciò che è transoggettivo, l'"oltre-confine" di obiettazione, non è da Hartmann connotato come inconoscibile, ma come *unerkannte* e tuttavia *erkennbare*: la possibilità di accedere alla conoscenza del transoggettivo e la caratterizzazione essenziale di quest'ultimo sono tradotte nei

⁵⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁶ Dal momento che in italiano non esistono termini capaci di connotare univocamente e con precisione la distinzione tedesca tra *Objekt* e *Gegenstand*, useremo di volta in volta, a seconda dei casi, perifrasi e parole differenti per specificarne la diversità.

⁵⁷ «Il transobiettivo si trova al di fuori della relazione di determinazione che agisce dall'oggetto sul soggetto (c. 1 e 2)». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 54.

Grundzüge con il termine *objiciendum* che specifica la disponibilità del transoggettivo all'obiettazione e quindi la sua possibilità a costituirsi come *Objekt*⁵⁸.

Questo significa che, nella prospettiva hartmanniana, si dà una "inadeguatezza" tra *objectum* e *objiciendum*, ove l'inadeguatezza è cifra, da una parte dell'eccedenza dell'oggetto intenzionato su quello riprodotto nella rappresentazione, dall'altra è indice di una non risolvibilità del reale nelle forme della rappresentazione soggettiva. A questo punto il concetto di rappresentazione diviene di notevole importanza all'interno del problema della distinzione tra ciò che è oggetto rappresentato e ciò che è oggetto intenzionato, sconosciuto e tuttavia obiettabile. Scrive Hartmann: «L'inadeguatezza tra *objectum* e *objiciendum* sussiste dunque nello stesso tempo (*zugleich*) anche tra rappresentazione (*Bild*) ed oggetto (*Gegenstand*)»⁵⁹. I termini utilizzati dal filosofo tedesco fanno pensare alla corrispondenza tra le coppie *objectum-Bild* e *objiciendum-Gegenstand*, ove l'immediata corrispondenza è tradotta dall'avverbio tedesco *zugleich*: se questo è vero, allora è possibile affermare, in relazione anche a quanto detto in precedenza, che l'oggetto rappresentato, l'oggetto corrispondente alla *Erscheinung* kantiana, è solo una parte di ciò che sta di fronte al soggetto e che il resto permane al di fuori del confine di obiettazione. D'altro canto questa posizione hartmanniana era stata preannunciata e preparata dalla descrizione del rapporto soggetto-oggetto esposto alcune pagine prima nei *Grundzüge*, ove Hartmann aveva sostenuto che: «La coscienza del *Gegenüber* accompagna come momento essenziale la coscienza dell'oggetto. L'oggetto (*Objekt*) nel suo essere colto rimane un qualcosa che sta fuori per il soggetto; rimane oggetto (*Gegenstand*), cioè "ciò che sta di fronte" (*Gegenstehendes*)»⁶⁰. Ciò che è rappresentato non toglie la coscienza del *Gegenstand* inteso come ciò che sta di fronte al soggetto⁶¹, come ciò che resiste all'obiettazione e che tuttavia è esperito come

⁵⁸ Hartmann in seguito parlerà anche di una sfera transintelligibile dell'essere, ove la conoscenza non ha più accesso e che costituisce la *Grenze der Erkennbarkeit*.

⁵⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 54.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁶¹ «Il merito di Hartmann consiste non solo nell'aver formulato il dilemma del concetto di conoscenza e di coscienza in tutta la sua forza, bensì anche nell'aver liberato mediante espliciti collegamenti al "fenomeno della conoscenza" – e non a quello del fenomeno della coscienza (già deformato idealisticamente) – il concetto di coscienza dalle sue componenti idealistiche e di aver reso possibile per questa ragione una teoria della conoscenza realistica». M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, cit., p. 44. Morgenstern coglie con intelligenza la formulazione hartmanniana del problema della conoscenza che non nega l'ineliminabile elemento coscienziale del conoscere, ma non risolve in esso, proprio grazie alla presenza avvertita dal soggetto come frontalità dell'oggetto, l'intero fenomeno della conoscenza. In virtù di questa impostazione del

conoscibile dal soggetto: in questa direzione è significativo il passaggio che Hartmann opera specificando il *Gegenstand* come un *Gegenstehendes* e traducendo concettualmente il rapporto conoscitivo in una visione processuale, dinamica e mai risolta. Il *Gegenstehende*, infatti, è ciò che nell'opporsi al soggetto non cessa mai di essere altro e di essere avvertito come tale dalla coscienza soggettiva, nemmeno quanto si sia costituito parzialmente come oggetto rappresentato nella struttura conoscitiva del soggetto.

Riprendendo le distinzioni tra *objectum*, *objiciendum*, tra oggettivazione e transoggettivo, è necessario ora mostrare come Hartmann non approdi ad esse elaborando un concetto di essere al quale applicare le differenziazioni sopracitate, piuttosto nell'analisi fenomenologica del conoscere, egli arriva alla descrizione dell'oggetto come rappresentato ed intenzionato, richiamando insieme eccedenza del *Gegenstandes* sull'*Objekt* e sapere di questa eccedenza da parte del soggetto.

Hartmann sviluppa la discussione sulla differente partizione dell'oggetto a partire da una posizione gnoseologica e non prendendo le mosse da distinzioni ontologiche: la differenza tra oggettivazione, oggetto oggettivato e transobiettivo, la questione della loro inadeguatezza e non piena coincidenza, è descritta dalla fenomenologia del conoscere perchè constatata come esperita e saputa dal soggetto.

Hartmann afferma: «Il soggetto sa di questa inadeguatezza. Poiché tuttavia inadeguatezza della rappresentazione nei confronti dell'oggetto (*Gegenstand*) significa un non-sapere, allora la coscienza dell'inadeguatezza è un “sapere di non sapere” (secondo l'espressione di Socrate); e dal momento che il sapere consiste nel cogliere ed il cogliere nell'obiettazione, dunque esso deve essere nello stesso tempo connotato come “un cogliere del non colto come tale”, come “obiettazione del non obiettato come tale”»⁶². In questo passaggio l'inadeguatezza è intesa come un sapere dell'eccedenza e dell'oltre⁶³, rispetto a ciò che è obiettivato e sorge all'interno della coscienza del soggetto e non come caratterizzazione dell'oggetto stesso: questo, a nostro modo di vedere, è un ulteriore conseguenza nella filosofia hartmanniana della rivalutazione del

problema gnoseologico, Hartmann riesce, a nostro avviso, nella sua interpretazione realistica della conoscenza.

⁶² N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 54.

⁶³ Schlittmaier individua con precisione la positività del concetto di inadeguatezza in Hartmann e lo analizza come un nodo centrale per il passaggio, nella filosofia hartmanniana, dal conoscere all'essere. Cfr. A. Schlittmaier, *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin*, Würzburg. 1999, pp. 58-59.

realismo naturale con la fondazione a priori della tesi della realtà e con la riabilitazione dell'*intentio recta* del conoscere. Posta e fondata la possibilità di una datità reale extrasoggettiva con la quale il soggetto si relaziona, la coscienza dell'inadeguatezza si genera come l'obiettazione di ciò che non è obiettato proprio perchè l'atto intenzionante del conoscere non viene completamente riempito dalla totalità dell'oggetto che, nello stesso tempo, continua a manifestarsi ed ad essere presente tradotto nella coscienza soggettiva dell'oggetto e del *gegenüber*.

Se da una parte, la negazione del correlativismo husserliano e neokantiano consegue dalla sospensione del concetto di soggetto trascendentale, dall'altra ha come conseguenza l'apertura del soggetto alla sfera infinitamente estesa e ad esso eterogenea dell'oggetto: in altre parole, la relazione soggetto-oggetto nella gnoseologia hartmanniana è strutturalmente data, ma gnoseologicamente processuale e dinamica, perchè l'atto conoscitivo è teso verso un'esteriorità transoggettiva determinata dal suo essere in sé: obiettazione del non obiettato significa la possibilità di riempimento di un contenuto oggettivo esterno alla coscienza⁶⁴. La fondazione di un'esteriorità e la descrizione del rapporto soggetto-oggetto collocato in quest'esteriorità consentono ad Hartmann di proiettare l'azione dell'atto conoscitivo oltre la coscienza ed è in questa possibilità proiettiva e contenutisticamente non oggettivata che acquista senso la problematica dell'essere. Hartmann, infatti, sostiene che «in questa misteriosa coscienza dell'inadeguazione consiste il fenomeno del problema. In esso ha luogo un afferrare fuori del soggetto oltre i confini dell'obiettazione nel transoggettivo, senza che quest'ultimo sia obiettivato. Coscienza del problema è la coscienza positiva dell'obiettazione e nello stesso tempo la coscienza negativa del contenuto del transobiettivo. Non è semplicemente un'anticipazione della ulteriorità (*des Jenseitigen*), bensì contemporaneamente il non poter afferrare di ciò che è anticipato come tale»⁶⁵. La negatività della coscienza dell'inadeguazione origina il *fenomeno del problema*: la proiezione del soggetto fuori dalla sua sfera coscienziale verso il transobiettivo ed oltre i

⁶⁴ La Kanthack si pone criticamente nei confronti del sapere del non sapere così come formulato da Hartmann. Secondo la studiosa resta il quesito irrisolto in Hartmann di come si possa pensare ad una coscienza del non-obiettato, ad una coscienza che tende oltre l'obiettato, se la coscienza stessa non avesse già presente una molteplicità di aspetti dell'essere. La Kanthack non sembra ammettere la possibilità di una direzione extracoscienziale del conoscere, se non successivamente all'acquisizione di una molteplicità di dati. In Hartmann, tuttavia, il costituirsi della conoscenza prevede un'attività dialettica tra l'elaborazione della rappresentazione e la proiezione verso l' "oltre-rappresentato". Cfr. K. Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, cit., pp. 101-102.

⁶⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 55

confini dell'obiettazione è messa in movimento, questa la nostra lettura, sia dalla coscienza naturale dell'oggettualità esterna, sia dall'estensione dell'atto del conoscere che ha nella natura della sua direzione rettilinea il segno della sua essenziale trascendenza. D'altro canto l'idea della tensione all'oltre è pensabile solo nell'idea del prolungamento di una direzione, di una penetrazione dello sguardo⁶⁶ oltre il già visto: ecco perchè, in Hartmann coscienza dell'inadeguatezza ed *intentio recta* del conoscere si coniugano profondamente e costituiscono nodi teoretici di centrale importanza per approdare al problema ontologico. L'indicazione hartmanniana della questione dell'essere passa attraverso un cammino complesso e di revisione della problematica gnoseologica: è lungo questo cammino che Hartmann rileva l'ineliminabile domanda circa l'essere dell' "oltre oggettivato" e sarà questa domanda ad essere messa a tema nelle opere di ontologia successive. Il problema della coscienza dell'inadeguatezza rappresenta, a questo proposito, uno dei nodi centrali: è necessario infatti prestare attenzione all'affermazione di Hartmann secondo la quale la coscienza del problema rappresenta contemporaneamente la coscienza del confine dell'obiettazione e la coscienza negativa del contenuto del transoggettivo. Direzione della conoscenza e coscienza dell'esteriorità dell'oggetto agiscono insieme nel soggetto, nella stessa direzione che, tuttavia, presenta due risvolti, distinguibili, ma non separabili: da una parte la coscienza del confine dell'obiettazione mette di fronte soggetto ed *Objekt* ordinato dalle forme della soggettività, l'oggetto rappresentato, dall'altra, la coscienza inesauribile e sempre presente del *Gegenüber*, dell'oggetto in sé inteso come frontalità extrasoggettiva indifferente alla sua stessa oggettivazione, causa la coscienza

⁶⁶ A proposito dello sguardo e della direzione è possibile affermare che questi due concetti avranno un ruolo di primo piano in uno scritto di Heidegger del 1992 dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, note anche come *Natorp-Bericht*. Come è facile pensare la prospettiva heideggeriana è tutt'altra rispetto a quella di Hartmann: centrale per Heidegger è il problema dell'interpretazione e le questioni del "punto di partenza", del "possesso" e della "traiettoria" dello sguardo sono messe in rapporto con il tema centrale dell'ermeneutica. Il riferimento ad Heidegger non è arbitrario: le vicende di Heidegger ed Hartmann si intrecciarono, infatti, a Friburgo ed il *Natorp-Bericht* svolse in questo intreccio un ruolo importante. Scrive Neumann: «Il successore di Misch per lo straordinario Marburghese divenne Max Wundt. Dopo il suo passaggio a Jena, già nel 1920, però, per la rioccupazione del suo posto, fu fatto, con "maggiore pressione", il nome di Heidegger, che, però, si classificò, ancora una volta, al terzo posto, dopo Hermann Leser e Nicolai Hartmann. Il successore di Wundt divenne Hartmann, classificato al primo posto. Con la nomina di Hartmann come successore di Natorp lo straordinario divenne, come già accennato, nuovamente libero, nel 1922. Con il tiposcritto furono inviati a Marburgo anche brani scritti a mano delle lezioni su Aristotele del semestre estivo 1922. Le lettere di Natorp ad Husserl dal 30 ottobre al 9 novembre del 1922 testimoniano l'impressione che l'"estratto" di Heidegger aveva esercitato sia su Natorp che su Hartmann». M Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga (1922)*, a cura di Anna Pia Ruoppo, Napoli, 2005, pp. 86-87.

dell'eccedenza e, dunque, dell'inadeguatezza tra *Objekt* e *Gegenstand*. La coscienza dell'inadeguatezza, che può essere letta come una delle conseguenze dell'anticorrelativismo hartmanniano, induce la proiezione del conoscere verso l'inseità dell'oggetto, verso il contenuto di ciò che non è obiettivato. Affinché il prolungamento della coscienza possa accompagnare la direzione retta del conoscere è necessario che il soggetto avverta sia il limite del proprio conoscere, sia l'ulteriorità del transobiettivo: il fenomeno del problema si origina proprio da questa dialettica tra il determinato ed il suo oltre, tra l'oggetto nel suo essere obiettivato ed il suo rimandare all'inseità dell'oggetto che resiste all'obiettazione. Questa è la dialettica che, generata sul piano gnoseologico, si traduce inevitabilmente come domanda circa l'essere nel suo essere in sé, circa il suo non divenire oggetto per la coscienza. «L'inadeguatezza del costruito conoscitivo diviene cosciente al soggetto non appena essa viene esperita come limite della sua conoscenza. La totalità intenzionata dell'*objiciendum* – dal momento che il soggetto “intende” (*meint*) sempre l'oggetto come ciò che è in sé (e. 4 e 5), intenziona insieme il transobiettivo – si ripercuote come momento di tensione sulla relazione conoscitiva. Ciò che è illimitatamente intenzionato non dà sosta a ciò che è limitatamente colto e spinge il cogliere incessantemente oltre se stesso»⁶⁷. La sempre maggiore penetrazione dell'atto conoscitivo nel reale è dovuta al fatto che ad essere intenzionato non è l'oggetto nel suo essere rappresentato, ma l'intera sfera dell'*objiciendum*, l'intera sfera di ciò che è *gegenständlich*: la profondità dell'atto conoscitivo è direttamente proporzionale alla sua naturale direzione verso l'oggetto e si muove all'interno della visione ingenua del mondo del soggetto, di quella visione che caratterizza il realismo naturale e che in Hartmann è legittimata come a priori: nel passaggio dei *Grundzüge* appena citato, l'inciso che afferma che il soggetto intende (*meinen*) sempre l'oggetto come ciò che è in sé, ribadisce l'inaggrabilità della posizione del realismo naturale, l'imprescindibilità di questa visione con la quale si devono confrontare sia la scienza che la filosofia⁶⁸. La percezione del reale come ciò che è in sé spinge l'atto conoscitivo

⁶⁷ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 55.

⁶⁸ Quanto stiamo affermando è legittimato dal fatto che le stesse posizioni saranno mantenute da Hartmann nel suo primo lavoro della quadrilogia ontologica, *La fondazione dell'ontologia*, opera del 1935, scritta quattordici anni dopo i *Grundzüge*. Scrive Hartmann: «L'impostazione naturale verso l'oggetto – *la intentio recta*, per così dire, l'indirizzarsi a ciò che viene incontro, accade e si presenta al soggetto, o in breve, la direzione verso il mondo in cui il soggetto vive e di cui è parte – ci è consueta nella vita e rimane per noi sempre l'impostazione fondamentale». N. Hartmann, *La fondazione*

a trascendere ciò che oggettivato, provocando una sempre maggiore penetrazione del conoscere nell'oggetto: ancora una volta *intentio recta* del conoscere e tesi del realismo ingenuo si coniugano per la costituzione di una sfera della realtà indipendente dal soggetto eppur progressivamente penetrabile dall'atto del conoscere. È da questa idea dinamica del conoscere e della progressione dell'atto conoscitivo nel reale che sorge in Hartmann l'idea di un'ontologia critica che si costituisce all'interno del realismo critico. Tra realismo naturale e realismo critico hartmanniano non si dà una frattura netta, bensì una continuità: il realismo critico si sviluppa come riflessione filosofica di ciò che descrittivamente emerge dall'analisi della visione ingenua del mondo. L'analisi ontologica categoriale che Hartmann condurrà nelle sue opere ontologiche a partire dal 1935 fino al 1950 si muoverà sulla scia dell'analisi del problema della conoscenza e si costituirà come diretta conseguenza della riflessione sulla sempre maggiore penetrazione del conoscere nella struttura del reale: non casualmente Hartmann nella *Grundlegung der Ontologie* annoda saldamente insieme *intentio recta* della conoscenza e ontologia scrivendo: «In senso rigoroso non si può neppur parlare di una ricostituzione. Al contrario, l'ontologia non aderisce per niente sin dall'inizio alla riflessività, ma si connette direttamente all'impostazione naturale, ed è, come essa, storicamente più antica delle discipline riflesse. Per la nostra epoca si può certo parlare di ritorno e di ricostituzione; e la nuova ontologia si distingue dall'antica per il fatto di sorgere solo nell'atto di ritrovare la strada della *intentio recta*»⁶⁹. L'ontologia hartmanniana, allora si genera all'interno della gnoseologia perchè è questa a dovere riabilitare la direzione dell'atto conoscitivo del soggetto nella sua direzione naturale verso l'oggetto: dopo Kant e passando attraverso una rilettura di Kant il rilancio dell'ontologia non può evadere la questione del conoscere ed Hartmann ne è pienamente consapevole. È significativo che nella *Fondazione dell'ontologia* del 1935 si trovino riportate le posizioni sulla conoscenza sviluppate nei *Grundzüge*: la costruzione hartmanniana dell'ontologia procede nella piena consapevolezza dell'epoca culturale e filosofica nella quale si forma ed in alcun modo si configura come il recupero di un'idea di essere da porre a fondamento di una struttura del reale sviluppata alla maniera della metafisica prekantiana.

dell'ontologia, cit., p. 131. La constatazione che l'impostazione naturale rimane sempre costante per l'approccio dell'io al mondo ha condotto Hartmann nei *Grundzüge* a fare della tesi della realtà un a priori.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.

Dal movimento dialettico che il conoscere sviluppa tra il rappresentato e la cosa sorge l'esigenza dell'indagine ontologica, è dalla dinamica del conoscere e dalla tensione dell'atto conoscitivo che si genera l'attività ermeneutica di continuo approfondimento del reale. In proposito scrive Hartmann: «Dalla coscienza dell'inadeguatezza risulta, dunque, la tendenza (*Tendenz*) all'adeguazione, lo sforzo attivo (*das aktive Streben*) a cogliere sempre ulteriori aree di determinazioni dell'oggetto, una tendenza del progressivo penetrare nel transobiettivo, dell'obiettazione progressiva del non obiettato e della progressiva inclusione dell'intero objiciendum nella relazione conoscitiva. Dalla coscienza del problema risulta il progresso della conoscenza»⁷⁰. Questa è la dinamica gnoseologica nella quale si viene generando la questione del reale come problema ontologico: la prospettiva hartmanniana ha le sue radici nella coscienza del negativo, dell'inadeguazione, una coscienza che edifica nel soggetto l'idea di problema e che, grazie al carattere naturale e trascendente dell'atto conoscitivo si traduce in effettivo progresso del conoscere. Hartmann mostra di avere ben assimilato la lezione dell'idealismo tedesco, soprattutto di quella fichtiana, e di avere tradotto la dialettica della contrapposizione tra io e non io del sistema Fichte, in una dialettica interna alla relazione gnoseologica di soggetto ed oggetto, che, tuttavia, non ha la sua origine in un'attività incondizionata dell'io, ma che si esplicita, una volta posta la correlazione strutturale di soggetto ed oggetto, nella dinamica dialettica della coppia inadeguazione-adequazione che origina il progresso della conoscenza: a sostegno di quanto intendiamo è da notare come Hartmann nel passaggio poco sopra citato utilizzi un termine centrale nella filosofia fichtiana⁷¹ (*Streben*) per connotare l'agilità della tensione gnoseologica, la quale da ciò che è obiettivato si proietta al transobiettivo. Va specificato che la coscienza dell'inadeguazione non sorge nel soggetto se non come conseguenza dell'obiettazione del *Gegenstand* e, dunque, in seguito alla resistenza della durezza del reale. In questo senso la riflessione hartmanniana non nega soltanto l'intero impianto sistematico di Fichte, ma anche l'idea di un io che si ponga come agilità originaria e

⁷⁰ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 55.

⁷¹ Il riferimento al pensiero fichtiano è costantemente presente in tutta l'opera di Hartmann e questo non è un dato per nulla stravagante se si considera che Fichte è un punto di riferimento importante per la scuola neokantiana di Marburgo. Non è un caso, dunque, che Hartmann, nei *Grundzüge*, faccia riferimento proprio a Fichte per ciò che riguarda la definizione del conoscere, scrivendo: «Perciò la più giusta ed esauriente formulazione è quella enunciata da Fichte: conoscenza è determinazione del soggetto mediante l'oggetto». *Ibid.*, p. 47.

fondante dell'intero sistema. Il *prins* hartmanniano è dato dalla posizione correlativa di soggetto ed oggetto e dalla coscienza soggettiva di questa co-posizione/opposizione.

All'interno della correlazione strutturale di soggetto ed oggetto si apre, dunque, una dinamica del conoscere che fa emergere l'idea di un procedimento conoscitivo e di un incremento di sapere costante e mai esaurito: dal problema dell'inadeguatezza sorge il dinamismo del progresso del conoscere, che diviene dinamica penetrazione nella struttura del reale e, dunque, interrogazione gnoseologica circa l'in sé ontologico dell'oggetto. «I confini dell'obiettazione divengono fluttuanti. Dall'estensione negativa si genera il passaggio positivo, o meglio, lo slittamento del confine. Con questo il costruito conoscitivo stesso perde il suo carattere statico»⁷². L'idea di proiezione dell'atto conoscitivo che trascendendo la coscienza si tende verso l'oggetto nella sua totalità costituisce, nel rapporto gnoseologico, il momento negativo dell'inadeguatezza derivante dalla sintesi di coscienza della rappresentazione e consapevolezza dell'alterità della cosa rispetto alla sua conoscenza. In questa tensione dialettica negativa, in quest'estensione della direzione del conoscere oltre il rappresentato sorge, tuttavia, il momento positivo, inteso come slargamento dei confini dell'obiettazione e, dunque, inteso come un'azione sempre maggiore di approfondimento conoscitivo della struttura dell'oggetto. Il momento del positivo progredire del conoscere nel sapere dell'oggetto rappresenta la continua e mai esaustiva possibilità di obiettazione del *Gegenstand* rispetto al soggetto.

Tuttavia sembrerebbe spalancarsi a questo punto una contraddizione all'interno del pensiero hartmanniano: da una parte, infatti, il soggetto è ricettivo nei confronti dell'oggetto, dall'altra la questione dell'inadeguatezza del costruito conoscitivo rispetto all'oggetto e la tensione all'adeguazione del conoscere, e, di seguito, al progresso della conoscenza, sottende una decisa spontaneità da parte del soggetto conoscente. Hartmann è consapevole di questa ambivalenza, e scrive: «Il fenomeno del progresso porta alla luce inoltre un momento di dinamica attiva e propria, una spontaneità conoscitiva della coscienza. Questo non contraddice minimamente la “principale ricettività” del soggetto nei confronti dell'oggetto (c. 6). Essa non significa alcun intervento sulle determinazioni dell'oggetto, piuttosto essere aperto a esse ed un lasciarsi determinare da esse» e prosegue: «Non si tratta di spontaneità nei confronti di

⁷²*Ibid.*, p. 55.

ciò che è colto, piuttosto spontaneità nel riprodurre ciò che è colto»⁷³. La spontaneità, il momento dinamico del fenomeno del progresso del conoscere non tocca l'oggetto in quanto tale. Il reale permane, indifferente al suo essere conosciuto, nella inseità extracosciente che ormai Hartmann ha formulato e fondato: l'azione del soggetto, l'azione di adeguazione avviene all'interno del contenuto rappresentato del conoscere⁷⁴. Ritorna di centrale importanza il tema della rappresentazione intesa come medio tra il soggetto conoscente e l'inseità dell'oggetto: proprio l'essere "medio" della rappresentazione consente alla riflessione hartmanniana di mantenere legate contemporaneamente spontaneità dell'azione soggettiva sulla rappresentazione, indifferenza dell'oggetto e proiezione dell'atto trascendente del conoscere oltre il contenuto obiettivato. Giunti a questo punto è possibile sostenere che il problema dell'essere per Hartmann ha senso se e solo se è esposto in una dimensione extrasoggettiva; mantenere aperta la dimensione del transoggettivo, una dimensione che il filosofo tedesco individua come fenomeno peculiare alla questione gnoseologica stessa, significa mantenere aperta la possibilità d'indagare l'essere della realtà che nella sua inseità non si lascia risolvere come correlato cosciente.

Procedendo in questa direzione, va notato che, se è più che probabile che il concetto di progresso della conoscenza provenga ad Hartmann dalla scuola di Cohen e Natorp, è lo stesso Hartmann, tuttavia, a criticare l'idea della scuola di Marburgo secondo la quale il progresso conoscitivo costituisce l'argomento più convincente e forte per sostenere l'idealità dell'oggetto stesso: la riflessione hartmanniana mette a tema la posizione neokantiana evidenziandone l'artificiosa ed innaturale formulazione del problema gnoseologico⁷⁵. Scrive Hartmann: «Non si tratta più della domanda relativa a come sia possibile che possano essere colte (obiettate) sempre nuove parti di un essere in sé,

⁷³ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁴ «Nel fenomeno del progresso del conoscere non è data la risoluzione dell'oggetto. In esso c'è una serie di stadi dell'oggetto, ma solamente una serie di stadi di comprensione dell'oggetto. Non è l'oggetto stesso a mettersi in movimento, a diventare fluente, ad estendersi continuamente oltre se stesso, ma solamente la rappresentazione dell'oggetto nella coscienza». *Ibid.*, p. 102-103.

⁷⁵ «L'idealismo logico considera il fenomeno del progresso della conoscenza (5. g. 7 e 8) come l'argomento più forte per l'idealità dell'oggetto. Questo si risolve da un livello all'altro ed è per ogni stadio della conoscenza un altro e mai completo. Rimane solamente un ideale dell'oggetto». *Ibid.*, p. 102. Sul neokantismo ribadisce Hartmann nella *Einführung in die Philosophie*: «Mentre per Kant dietro l'oggetto empirico si trovava ancora la cosa in sé, per il neokantismo gli oggetti sussistono solo nella sintesi. Non si dà un altro mondo dietro le rappresentazioni. Qui le cose appaiono come se il progresso della conoscenza non fosse altro che un permanente ed interno costruire rappresentazioni». *Ibid.*, p. 106-107.

quanto piuttosto soltanto di come la conoscenza giunga a contrapporre provvisoriamente ad un costrutto prodotto, l'ideale di un costrutto maggiore, per riempirlo passo dopo passo, senza poterlo mai colmare completamente»⁷⁶. Anche se non si evince con chiarezza dal passo sopracitato, la critica hartmanniana si muove nella direzione della rivalutazione del realismo naturale e all'interno della norma programmatica del *Minimum an Metaphysik*: se la tesi del realismo naturale mette di fronte il soggetto ad un mondo indipendente e indifferente al suo essere conosciuto e se questa posizione è costantemente presente nelle scienze e nelle costruzioni filosofiche, la sua eliminazione significa soltanto la caduta in una prospettiva innaturale e pericolosamente lontana dall'aderenza al "fatto" della conoscenza così come descritto dalla parte fenomenologica della teoria del conoscere. L'idealismo logico si deve fare carico del compito di chiarire come la coscienza possa ritenere l'ideale per il reale «[...]indipendentemente dal grado della sua conoscenza (*Erkenntheit*), rispettivamente pienezza (*Erfüllheit*)»⁷⁷. Hartmann sa bene che l'oggetto preso in considerazione dal neokantismo è l'oggetto scientifico, tuttavia, ancora una volta l'obiezione del filosofo si orienta lungo due direttrici tra loro strettamente correlate e funzionali all'impianto filosofico hartmanniano. Se, da un lato, la critica di Hartmann è diretta contro la risoluzione dell'oggetto nell'ambito del pensiero e, dunque, contro la teoria gnoseologica immanentista del neokantismo, dall'altro il pensatore tedesco pone l'accento sul grado di conoscibilità della cosa stessa. Se Hartmann utilizza la partizione tra oggetto obiettivato, obiettazione e transobiettivato, una distinzione prettamente gnoseologica, valida *a parte subjekti*, non *a parte objekti*, per tradurre la posizione gnoseologica in ontologia, mostrando come il progredire del conoscere sia un costante rimando all'approfondimento della conoscenza della realtà esterna, la prospettiva neokantiana, assumendo la realtà come idealità nella coscienza⁷⁸, *unabhängig vom Grade seiner Erkenntheit*, sospende il problema del "fuori" extrasoggettivo, e nega il peso ontologico della relazione conoscitiva. Hartmann afferma, infatti, riguardo alle

⁷⁶ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 102

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Scrive Natorp in proposito: «Solamente nel processo eterno, nel *procedere*, nel metodo della conoscenza, l'essere diviene concreto. L'essere è l'oggetto, vale a dire l'*x* dell'equazione della conoscenza» e poche righe oltre «Dunque l'essere rimane, in ogni caso, l'ideale [...]». P. Natorp, *Philosophie ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen, 1918, p. 16. L'idealità dell'oggetto mantiene certamente una trascendenza rispetto alla sua conoscibilità, ma una trascendenza che è immanente al pensiero stesso.

teorie idealistiche in generale: «Se l'oggetto è solamente un costrutto immanente, allora la conoscenza è la sua costruzione»⁷⁹. La negazione del peso ontologico dell'oggetto e dunque della possibilità del ripristino di una teoria ontologica è, secondo Hartmann, diretta conseguenza dell'immanentismo e del costruttivismo che caratterizzano in generale le filosofie idealistiche e, dunque, anche l'idealismo logico di Cohen e Natorp⁸⁰.

Fondamentale a riguardo risulta essere l'interpretazione del concetto di oggetto trascendentale kantiano, un'interpretazione che segna un solco profondo tra la concezione hartmanniana del conoscere e quella neokantiana e che determina gli sviluppi successivi dell'ontologia di Hartmann. Cohen, infatti, pare risolvere la differenza tra oggetto empirico ed oggetto trascendentale esclusivamente all'interno della soggettività trascendentale, scrivendo: «Tra "l'oggetto *in generale*, il cui concetto è contenuto nella categoria", e "l'oggetto della rappresentazione" non c'è con ciò alcuna differenza; tutti e due sono l'*x* trascendentale, l'uno visto a partire dalla categoria, l'altro a partire dall'intuizione»⁸¹, laddove Hartmann legge l'idea kantiana di oggetto trascendentale facendone risaltare l'eccedenza extrasoggettiva rispetto all'oggetto empirico⁸², opponendosi in questo modo all'idealizzazione dell'oggetto trascendentale

⁷⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 447.

⁸⁰ Per una discussione approfondita circa il rapporto tra la scuola di Marburgo, l'interpretazione del pensiero kantiano di quella scuola e la filosofia di Nicolai Hartmann, cfr. R. Breil, *Kritik und System*, cit., pp. 35-48. Scrive Marini a proposito di Hartmann nell'introduzione a *Il problema dell'essere spirituale*: «Per lui l'espressione più pura e riassuntiva dell'atteggiamento filosofico speculativo è quindi proprio l'idealismo critico, o trascendentale, della Scuola di Marburgo: la sua pretesa che la riflessione sulle condizioni trascendentali della conoscenza (l' "origine" di Cohen, come "l'unità sintetica" di Kant) fosse la "filosofia prima" e non, come in Kant, la preparazione alla metafisica; che il fondamento della conoscenza fossero le sue stesse leggi e non la "cosa in sé" di Kant; che ci sia dell'essere solo "per" il pensiero, che l'essere coincida con l' "oggetto" e sia quindi una pura funzione del pensiero, la "x" incognita nell'equazione della conoscenza». N. Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di A. Marini, Firenze, 1971, p. X.

⁸¹ H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 191.

⁸² D'altro canto il Kant della prima edizione della *Critica della ragion pura* pare legittimare in una certa misura l'interpretazione di Hartmann, scrivendo: «Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a qualche oggetto mediante l'intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferirà ad un qualcosa, in quanto oggetto dell'intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l'oggetto trascendentale. Questo però significa che un qualcosa=*x* di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l'attuale disposizione del nostro intelletto), ma che può servire soltanto come un *correlatum* dell'unità dell'appercezione rispetto all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, tramite la quale l'intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto. Quest'oggetto trascendentale non si può assolutamente separare dai dati sensibili, poiché diversamente non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare. Dunque, in se stesso esso non è un oggetto della conoscenza, bensì soltanto la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in generale, il quale è determinabile tramite il molteplice di tali fenomeni». I. Kant, *Critica della ragion*

effettuata dal neokantismo. Scrive Hartmann: «L'”X” che Kant ha contrassegnato come “oggetto trascendentale” è sì un “compito eterno” per la conoscenza. Ma questo non significa che non sia nient'altro che questo. La “cosa in sé” non si risolve nel progresso della conoscenza, ma rimane ad esso trascendente; non diviene essa stessa un'idea, bensì ottiene per il progresso il significato di idea»⁸³. Il pensiero hartmanniano, dopo aver percorso e descritto la relazione gnoseologica, può tenere e deve tenere rigorosamente distinte realtà e rappresentazione del reale, oggetto rappresentato e *Gegenstand*, conoscenza ed oggetto della conoscenza, dal momento che è dalla consapevole ed argomentata distinzione di queste coppie che emerge il problema dell'essere. Il significato dell'oggetto trascendentale diviene per Hartmann quello dell'oggetto trascendente rispetto al soggetto e questa svolta deriva dalla sospensione hartmanniana dell'idea di soggetto trascendentale. L'ontologizzazione dell'oggetto in generale e la sua trascendenza rispetto all'oggetto empirico si compie all'interno di una riforma del problema gnoseologico, una riforma che proietta in un “fuori” extracoscientiale la trascendenza dell'oggetto trascendentale kantiano.

Su questo punto Hartmann si esprime in maniera chiara nel breve scritto dal titolo *Kant und die Philosophie unserer Tage*, dove afferma: «L'”oggetto trascendentale” si è mostrato come il riempimento ontologico dell'oggetto empirico, nello stesso tempo come il suo prolungamento oltre in confine dell'esperienza possibile. In seguito oggetto trascendentale e oggetto empirico ridiventano omogenei; essi non si comportano come cosa in sé e fenomeno, bensì insieme costituiscono un unico indiviso oggetto che, sebbene in parte si manifesta (è conoscibile), come totalità è in sé. Che la cosa in sé sia inconoscibile, non può in nessun caso significare che in generale non sia per nulla conoscibile. Può soltanto significare che nella sua totalità è inconoscibile, ma che è conosciuta insieme ad ogni “manifestazione”»⁸⁴. Eterogeneità ed riomogeneizzazione di oggetto trascendentale ed oggetto empirico non rappresentano se non le differenti fasi di progresso della conoscenza. La trasformazione della trascendentalità dell'oggetto kantiano in trascendenza, come abbiamo visto, consegue dall'eliminazione del concetto di soggetto trascendentale, da una parte, e dall'altra è risultato inevitabile della natura

pura, cit., p. 469. In realtà sembra essere lo stesso Kant ad oscillare tra dimensione soggettiva ed extrasoggettiva dell'oggetto trascendentale.

⁸³ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 102.

⁸⁴ N. Hartmann, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, cit., p. 343. Chiaramente le stesse posizioni riferite all'oggetto trascendentale sono riscontrabili anche nei *Grundzüge*, soprattutto pp. 153-154.

trascendente dell'atto conoscitivo e della fondazione a priori della tesi del realismo naturale.

La costruzione di una trascendenza dell'oggetto scaturisce in Hartmann dall'impostazione dei presupposti gnoseologici e dall'analisi del fatto conoscitivo: soprattutto il fenomeno del progresso del conoscere trova il suo senso specifico nella relazione all'eccedenza dell'oggetto, un'eccedenza, che, lo ripetiamo, non è posta dogmaticamente, ma deriva dalla problematizzazione del fatto conoscitivo. Il momento dinamico della conoscenza e del suo inarrestabile progresso all'interno di una sempre maggiore area di oggettivazione del *Gegenstand* costituisce per Hartmann il raccordo fondamentale, forse il più importante, per fare emergere una volta per tutte, il peso ontologico del rapporto conoscitivo e indicare, dopo Kant, un'ulteriore via all'ontologia. «Il semplice fatto che la conoscenza in maniera imperterrita nel problema e nel progresso tenda oltre i propri confini, così come la coscienza stessa del problema non si fermi di fronte al confine della conoscibilità, costringe all'idea che il carattere ontologico dell'oggetto emerge dal carattere oggettuale dell'essere, vale a dire che dietro un in sé gnoseologico si celi un in sé ontologico (5. i. 4, 5 e 11)»⁸⁵. Il passaggio dal problema di ciò che conosciuto e dal progresso della conoscenza alla problematica ontologica è determinante nella filosofia hartmanniana: la possibilità di una fondazione dell'ontologia deriva dall'impossibilità di ignorare il peso dell'eccedenza dell'in sé rispetto al conosciuto, un peso che, in fondo, anche Kant aveva avvertito, ma tuttavia sospeso nella differenza tra pensare e conoscere, tra l'esistere e la conoscibilità dell'in sé.

Con la distinzione gnoseologica tra *objektum*, *objiciendum* e transobiettivo, con il fatto del problema del conoscere e del progresso della conoscenza, tutte tematiche che richiamano la prospettiva dell'atto conoscente intenzionante un oggetto frontale e che, dunque, in qualche modo, seguono la direzione retta del conoscere⁸⁶ e si fondano sulla tesi a priori del realismo naturale, l'asse della riflessione si sposta sul problema dell'

⁸⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 104

⁸⁶ «Questo progresso della conoscenza è dovuto alla tendenza inerente alla conoscenza e caratteristico per essa, a oltrepassare il mondo fenomenico e a penetrare nella sfera transfenomenica dell'essere in sé, che costituisce l'oggetto dell'ontologia». Anna-Tesera Tymieniecka, *Essence et existence*, cit., p. 35. La Tymieniecka ha analizzato e ben compreso il ruolo determinante che l'analisi della gnoseologica gioco nella costituzione della ontologia di Hartmann. Per un'analisi puntuale della questione del progresso del conoscere in Hartmann cfr. anche: C. T. Frey, *Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, Kempten/Allgäu, 1955, pp. 59-61

“oltre – conosciuto” e del conoscibile, caricando di contenuto ontologico la significazione del problema della conoscenza. L’interrogativo si fa da gnoseologico, ontologico; ecco perché Hartmann, per quanto concerne il progresso del conoscere, scrive che soltanto esso «si estende oltre il fenomeno della conoscenza in quanto tale ed entra in un'altra sfera adiacente (*angrenzend*). Questa sfera è quella ontologica. Dei fenomeni limite della conoscenza solo quello ontologico è per essa di immediata attualità. Qui il fenomeno conoscitivo trascende il suo proprio campo e passa direttamente (*gradlinig*) in quello ontologico»⁸⁷. L’*Erkenntnisprogress*⁸⁸ è la nota essenziale, rilevata fenomenologicamente, che completa il passaggio dal problema del conoscere a quello dell’essere⁸⁹. Hartmann, da una parte afferma l’adiacenza tra sfera del conoscere e sfera dell’essere, dall’altra connota il passaggio dalla gnoseologia all’ontologia con il termine tedesco *gradlinig* che significa “rettilineo”: tutto ciò ribadisce la fondamentale importanza nel discorso hartmanniano della direzione naturale del conoscere⁹⁰ che indica *gradlinig* l’accesso mediante la conoscenza alla sfera dell’essere, una sfera confinante con quella gnoseologica, la cui attiguità è aperta mediante l’idea di problema e di progresso del conoscere stesso.

Quanto detto rimarca con forza che è l’analisi gnoseologica nella filosofia hartmanniana a dischiudere il naturale e consequenziale accesso alla confinante sfera dell’essere.

⁸⁷ *Ibid.*, cit., p. 58.

⁸⁸ Scrive Hartmann in proposito nel testo *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*: «Il peso di questa transobiettività cresce ulteriormente se si accetta anche il problema del progresso della conoscenza, in cui il problema avanza verso soluzione. Come dovrebbe poter progredire la conoscenza riguardo ad un oggetto, se proprio ciò verso cui il progresso si compie, non fosse presente? Il penetrare in una cosa può solamente darsi, ove si dà la cosa nella quale si penetra». N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, cit., p. 13. Anche nel testo appena citato è possibile constatare come l’esistenza dell’essere in Hartmann non è presupposta, ma piuttosto evinta dall’analisi fenomeno gnoseologico.

⁸⁹ Ciò che Hartmann teorizzerà con maggior profondità nelle opere di ontologia successive, deriverà dalla constatazione che il rapporto gnoseologico con le sue componenti è inserito all’interno di una struttura dell’essere la cui unità non è data a priori, ma può emergere dal lavoro di scavo dell’ontologia, la quale ha il compito di analizzare criticamente le categorie che vengono alla luce come conseguenza della progressiva penetrazione del conoscere nel reale. Il nostro compito in questo lavoro non consiste nell’analisi dell’ontologia di Hartmann, ma nel mostrarne le premesse gnoseologiche a partire dalle quali essa può essere formulata. Facciamo notare in questa sede come l’impostazione del problema gnoseologico e la sua seguente ontologizzazione all’interno di una struttura del reale, abbia portato alcuni critici a porre in relazione la teoria gnoseologica hartmanniana con la biologia e la teorie gnoseologiche di stampo evolutivo. Cfr. Roland H. Feucht, *Die Neoontologie Nicolai Hartmanns im Licht der Evolutionären Erkenntnistheorie*, Regensburg, 1992.

⁹⁰ Riguardo alla sfera dell’essere scrive correttamente Anna-Teresa Tymieniecka: «Questa sfera, nella quale si prolungano questi termini differenti, si trova nella stessa “direzione” che assume in maniera naturale la conoscenza per conoscere qualunque oggetto, qualunque fenomeno». A.T. Tymieniecka, *Essence et existence*, cit., p. 36.

3. 4. La cosa in sé.

Il tema della cosa in sé occupa nel pensiero di Hartmann un posto centrale e si costituisce come la chiave di volta che realizza lo sbocco definitivo della questione della conoscenza nel problema dell'essere: la messa a tema del problema dell'in sé traccia, inoltre, in ambito gnoseologico, una delle differenze più significative tra l'impianto filosofico hartmanniano e quello kantiano e postkantiano⁹¹. Dalla decisione teoretica della trattazione dell'in sé, dall'idea di non lasciare valere il *Ding an sich* semplicemente come un sostrato necessario, ma inconoscibile, come il fondamento di ciò che si manifesta, dell'*Erscheinung*, di cui tuttavia il soggetto non può sapere nulla, viene gettata la base sulla quale si sviluppa l'ontologia di Hartmann⁹².

A tal proposito, la posizione di Kant sulla questione dell'in sé ci pare emerga con particolare chiarezza in un passo dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, in cui si legge: «In effetti, quando noi consideriamo, com'è giusto, gli oggetti dei sensi come semplici fenomeni, ammettiamo con questo nello stesso tempo che a essi sta a fondamento una cosa in sé, sebbene noi non la conosciamo così com'è costituita in sé, ma ne conosciamo solo il fenomeno, ossia il modo in cui i nostri sensi vengono modificati da questo ignoto qualcosa. L'intelletto quindi, per il fatto stesso che ammette i fenomeni, ammette anche l'esistenza di cose in sé [...]» e poco oltre: «Così dunque vengono ammessi esseri intelligibili, ma con questa limitazione rigorosa e senza

⁹¹ Per una disamina storico-critica del problema della cosa in sé in riferimento alla trattazione hartmanniana, cfr. L. Giudetti, *La realtà e la coscienza*, cit., pp. 107-151.

⁹² La ripresa di Kant e delle tematiche kantiane è di rilevante importanza per il clima filosofico-culturale a cui appartiene lo stesso Hartmann. Per un *excursus* storico del "ritorno a Kant" tra Ottocento e Novocento cfr. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari, 1996, pp. 238-271. È lo stesso Guerra a porre in evidenza la distanza dell'interpretazione hartmanniana di Kant rispetto a quella dei neokantiani di Marburgo, scrivendo: «Altre volte ci si trova di fronte a interpretazioni e giudizi altrettanto autorevoli, che provengono però non da kantisti, come dire, di professione, ma da personalità la cui propria opera, per la sua stessa natura e complessità, li ha condotti di continuo a cimentarsi con la storia del kantismo e la *Weltanschauung* kantiana. Tale è il caso, per esempio, di Nicolai Hartmann (1882-1950) che, pur provenendo dalle file dei marburghesi, era incline a credere che, oltre quello dogmatico dei prekantiani, vi fosse anche un sonno critico dei neokantiani. In Hartmann il ritorno alla metafisica, o meglio all'ontologia, implica che ci si distacchi da Kant o, perlomeno, dal Kant di Cohen e dall'interpretazione soggettivistico-funzionalistica. La conoscenza è un modo d'essere, e l'essere è indipendente dal suo essere pensato». *Ibid.*, p. 259. Per Hartmann si tratta di prendere le distanze da un'interpretazione di Kant che sospende ogni discussione circa la cosa in sé, senza, tuttavia, congedarsi dai nodi aporetici presenti nella dottrina gnoseologica kantiana. Scrive Hartmann: «E' già stato osservato e ripreso dai più antichi kantiani, come il concetto di "cosa in sé" lasci un vuoto nel sistema dell'idealismo trascendentale». N. Hartmann, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, cit., p. 341. Per quanto concerne l'opposizione al concetto di cosa in sé con particolare riferimento a Cohen e alla sua scuola, cfr. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924, in particolare, pp. 38-74.

eccezioni: che noi non sappiamo né possiamo sapere nulla di determinato intorno a questi esseri inelligibili puri, perchè i nostri concetti puri dell'intelletto come le nostre intuizioni pure si riferiscono unicamente agli oggetti di un'esperienza possibile[...]»⁹³. Kant non nega, dunque, l'esistenza di una realtà in sé, semplicemente ne sostiene l'inconoscibilità, facendo leva sugli a priori di sensibilità ed intelletto, i quali hanno la loro validità, in ambito gnoseologico, solo all'interno dell'esperienza del soggetto. Con questa restrizione delle possibilità del conoscere il filosofo di Königsberg si pone in una posizione correlativistica, vale a dire, in una posizione in cui l'oggetto è strettamente relazionato e vincolato, almeno formalmente, alle condizioni di possibilità del conoscere stesso e l'eccedenza ontologica dell'oggetto di conoscenza è messa tra parentesi.

Hartmann rivisita la lettura della cosa in sé kantiana, facendone emergere l'immanente aporeticità ed evita di lasciarla sullo sfondo come fondamento insondato, come condizione di possibilità della manifestazione fenomenica, tenuta, tuttavia, in disparte nell'analisi di costituzione dell'esperienza conoscitiva⁹⁴: nella riflessione hartmanniana la questione dell'in sé si genera come conseguenza dell'impostazione del problema gnoseologico e della descrizione fenomenologica di questo problema ed è assunta in tutta la sua aporeticità, perchè costitutiva del fatto stesso della conoscenza.

La nostra trattazione dell'in sé in Hartmann si muove proseguendo lungo la linea interpretativa tracciata nei due capitoli precedenti del presente lavoro: il tentativo, teoreticamente complesso, è quello di porre in risalto come in Hartmann anche il problema della cosa in sé non sorge a partire dalla determinazione preconettuale di un concetto di essere inteso come un assoluto extrasoggettivo, ma di mostrare come esso si sviluppa all'interno dell'analisi fenomenologica del rapporto soggetto-oggetto e, solo in un secondo momento, sfocia nel problema ontologico. Se la fondazione dell'inseità della cosa è, nel pensiero hartmanniano, condizione irrinunciabile affinché possa

⁹³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., pp. 101-102.

⁹⁴ Va notato che uno dei modi di procedere del pensiero hartmanniano consiste nel farsi carico dei concetti esplicitandoli in tutta la loro aporeticità. Il metodo hartmanniano prende le mosse dall'idea che ogni problema filosofico ha un nucleo aporetico irriducibile ed extrastorico. Hartmann, in questa prospettiva, afferma di essere interessato a ciò che in Kant esprime non tanto la statica struttura del sistema, quanto piuttosto la tendenza fortemente aporetica nel rapportarsi ai problemi. Il filosofo tedesco scrive: «In questa tendenza si radica ciò che extrastorico della sua filosofia, tutto ciò che sta al di qua di idealismo e realismo» e prosegue criticando l'approccio del neokantismo all'opera kantiana: «Nel neokantismo ci si è sempre più dimenticati che la sua idea di critica non è diretta contro problemi e fenomeni, piuttosto esclusivamente contro tesi, punti di vista e costruzioni di sistema». N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, cit., p. 165.

avviarsi il lavoro di indagine categoriale del reale che individua nella sua specificità l'ontologia, tuttavia anche la questione dell'in sé si sviluppa in un passaggio dal conoscere all'essere che non prevede alcuna brusca frattura, ma si compie piuttosto nel segno della continuità. Hartmann afferma in relazione all'*An sich*: «[...] Nella misura in cui l'oggetto della conoscenza esiste indipendentemente dal soggetto e dal suo “cogliere” (c. 7) è possibile parlare di un essere in sé dell'oggetto (*Gegenstand*). Esso è, in primo luogo, proprio soltanto gnoseologico; non ha né il significato di una cosa in sé (essere in sé ontologico), né quello di un “essere puramente ideale” (per esempio un essere in sé logico). Può significare entrambi, ma non è vincolato a nessuno di due. Piuttosto in primo luogo esso ha soltanto il significato dell'iniziale (*prinzipiell*) indipendenza dal grado d'esser conosciuto e, in generale, anche dal soggetto»⁹⁵. La rilevanza del passo appena citato sta nel fatto che la prima definizione dell'in sé che Hartmann dà nei *Grundzüge* non ha una valenza ontologica, piuttosto gnoseologica: il filosofo tedesco ha ben assimilato la lezione kantiana e postkantiana e sa che il *principium* del filosofare non può risiedere nell'idea di un essere a seo posto a fondamento di un sistema. In questa direzione l'inseità precede logicamente la definizione ontologica del *Ding*, vale a dire il concetto gnoseologico dell'*An sich* precede, nella trattazione hartmanniana, quello, di valenza ontologica, di “cosa”. È vero che il passo riportato poco sopra è inserito all'interno della parte fenomenologico-descrittiva dei *Grundzüge* in cui il problema dell'in sé⁹⁶ non è caricato di tutta la sua fo

⁹⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 51

⁹⁶ Kuhn traduce l'*An sich* tedesco con il *per se* latino. Cfr. H. Kuhn, *Nicolai Hartmann's ontology*, in «The Philosophical Quarterly» IV (1951), p. 293. La questione dell'*in se* e del *per se esse* è molto complessa e va riferita al contesto terminologico utilizzato dalla scolastica, che Hartmann per altro conosce bene e che discute con frequenza in molte delle sue opere. In generale, dal momento che in questa sede non è possibile entrare nei dettagli, ci si può limitare ad affermare che in ambito aristotelico-scolastico l'inseità indica la consistenza ontologica dell'indipendenza dell'essere mentre la perseità si riferisce all'autonomia concettuale dell'*esse*. Questa distinzione è utilizzata consapevolmente, per esempio, da un pensatore come Spinoza che definisce la sostanza come «[...]ciò che è in sé ed è concepito per sé». Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, 1997, p. 87. Per una esplicitazione della differenza tra l'inseità ontologica e la perseità concettuale e per un breve *excursus* storico-critico cfr. *Ibid.*, p. 321, n. 5. Ora secondo quanto afferma Kuhn e se si tiene presente la distinzione aristotelico-scolastica, l'in sé a cui fa riferimento Hartmann sarebbe solo quello autonomamente concettuale e non quello ontologicamente indipendente, tesi che non regge dal momento che Hartmann fa riferimento sia al problema dell'inseità ontologica quanto al *per se* concettuale del reale ponendolo in relazione al soggetto quando per esempio scrive: «Secondo questa concezione l'uomo è circondato da una realtà concreta, nella quale è nato, vive e muore, che quindi, esiste indipendentemente da lui ed è indifferente sia nei confronti della sua esistenza che del suo conoscere». N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 133. Nei *Grundzüge*, nel capitolo dedicato al realismo naturale, come si vede, è formulata un'indipendenza del reale che ne coinvolge sia l'aspetto ontologico, sia quello concettuale. Riteniamo, invece, che vi sia un'importante distinzione tra l'*Ansichsein* tedesco e l'*in se esse* latino, una distinzione che denota, all'interno della

aporeticamente e nemmeno trova in questo contesto la sua esplicitazione e la sua costituzione teorica, eppure esso emerge come nota essenziale inerente al problema gnoseologico in senso stretto; se il problema dell'inseità dell'oggetto viene alla luce nella descrizione fenomenologica, questo significa che esso va affrontato, problematicizzato e teorizzato a partire dal suo costituirsi come fenomeno che si dà nella sua fattualità insieme al problema del conoscere.

In questo senso, la priorità gnoseologica dell'inseità rispetto a quella ontologica di *Ding* è in linea sia con la prospettiva hartmanniana sia con quanto il nostro lavoro ha cercato di fare emergere fin qui: sono i nodi centrali che risaltano dall'analisi del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto a definire i presupposti, non i fondamenti, del discorso sull'essere di Hartmann. Questa constatazione dovrebbe condurre a non liquidare con troppa facilità la proposta ontologica della filosofia hartmanniana: dopo Kant, soprattutto con il neokantismo, infatti, il problema della fondazione dell'ontologia è ostruito dalla risoluzione soggettivistica della teoria del conoscere, che, a parere di Hartmann, rinchiude l'essere nel pensiero. La riflessione hartmanniana risulta teoreticamente stimolante in quanto, ponendosi sul terreno gnoseologico e facendo i conti con le filosofie immanentistiche e soggettivistiche, cerca di riguadagnare l'esteriorità extrasoggettiva del reale accettando di misurarsi sul terreno delle prospettive filosofiche del suo tempo.

filosofia, soprattutto dopo Kant, una svolta teoretica importante. L'idea che stiamo per proporre va presa con la dovuta cautela perché si tratta di un'ipotesi interpretativa che va sondata in maniera profonda e rigorosa, operazione che non è possibile effettuare in questa sede. Nelle traduzioni tedesche dell'*Etica* di Spinoza, l'*in se* ed il *per se esse* che denotano essenzialmente la sostanza nella definizione III del primo libro dell'*Etica*, vengono tradotte con i termini tedeschi *in sich* e *durch sich*; dopo Kant, nella lingua tedesca, è possibile riscontrare per lo meno una diminuzione di frequenza dell'*In sich* a favore dell'*An sich*, in Kant stesso la cosa in sé è tradotta sempre con *das Ding an sich*. In Hartmann, allo stesso modo, compare solo il termine *An sich*. Pur senza avanzare la pretesa di una trattazione filologico-linguistica della questione, ciò che può essere rilevato e ipotizzato su un piano teoretico-speculativo è che il passaggio dall'*In sich* all'*An sich* sottolinea un passaggio filosofico da una concezione essenzialistica ed ontologica dell'essere ad una gnoseologica e funzionalistica. L'*In sich* traduce l'*in se* latino ed è cifra della dimensione ontologica essenziale e strutturale dell'essere, laddove la proposizione *an* dell'*An sich* denota un'inseità relativa ad una soggettività cosciente, quindi messa in rapporto al problema del soggetto e posta a distanza in una spazialità non raggiungibile dal conoscere, ove il segno di questa distanza è nella proposizione *an* che nella lingua tedesca ha il valore anche di una proposizione di luogo. Dunque, se l'essere in sé della tradizione aristotelico-scolastica indicava una dimensione essenziale ed interna all'essere, l'*An sich* risolve la dimensione essenzialistica in un'indipendenza ed in un'autonomia dell'inseità che è sempre relazionata al problema del soggetto cosciente. L'inseità dell'*An sich* non è più essenzialistica perché dopo Kant l'ontologia tradizionale è fortemente messa in discussione; la problematica dell'in sé si costituisce invece all'interno della teoria del conoscere ed è relazionata alla questione circa la possibilità del conoscere, ricevendo in questo modo la sua caratterizzazione mediante la formulazione di un concetto di indipendenza che è diretta connessione con le problematiche gnoseologiche e soggettive.

In Hartmann, l'originaria separatezza e lo spazio esteriore che tiene a distanza conoscente e conosciuto, pur nella loro relazione, indicano un'inseità del reale che prima di essere caratterizzata ontologicamente è evinta dalla separazione frontale dei due termini del rapporto di conoscenza: è l'in sé gnoseologico, inteso come l'indipendenza dell'oggetto esperita dall'io conoscitivamente e coscientemente, che avvia e conduce alla discussione della questione della cosa in sé. L'inseità gnoseologica, per ora, non è attributo ontologico essenziale alla *cosa*, piuttosto è determinata dalla eterogeneità e dalla distanza tra la sfera dell'oggetto e la sfera del soggetto. Scrive Hartmann: «L'essere in sé gnoseologico dell'oggetto sta nell'essenza della relazione conoscitiva stessa. Ogni conoscenza dell'oggetto intende un essere da essa indipendente»⁹⁷. Anche se con altre parole, Hartmann riprende la tesi del realismo naturale, una tesi che l'analisi del fatto conoscitivo descrive accuratamente: dalla descrizione di questa tesi, l'indipendenza gnoseologica dell'essere in sé dell'oggetto emerge insieme all'idea della relazione di distanza che si dà nel rapporto di conoscenza. Inoltre la riflessione hartmanniana, non solo nella discussione gnoseologica in generale, bensì anche nella tematizzazione del problema dell'in sé continua, in maniera più o meno esplicita, a richiamare la teoria dell'*intentio recta* del conoscere. «Ogni conoscenza dell'oggetto intende un essere da essa indipendente. In questo "intendere" (*Meinen*) abbiamo il motivo fondamentale per il quale essa differenzia il suo oggetto dalla sua rappresentazione. Quest'ultima indica l'indice di obiettività, l'oggetto quello dell' "essere in sé. Entrambi gli indici hanno la loro essenza proprio nell'essere in opposizione l'un con l'altro»⁹⁸. Nel passo appena citato è il *Meinen* il termine su cui cade l'accento, un'accentuazione dovuta al suo essere *das Grundmotiv* della distinzione tra oggetto e rappresentazione dell'oggetto. Hartmann non pone, dunque, nella natura dell'oggetto o in quella della sua rappresentazione la nota specifica della loro distinzione, piuttosto è l'atto del conoscere, la sua tensionalità verso l'esterno, a segnare il confine tra rappresentazione ed oggetto. Si ripresenta, in altri termini, la distinzione analizzata in precedenza tra l'*erfassen* e l'*haben*, tra oggetto ed obiettazione dell'oggetto, tra realtà in sé e rappresentazione: solo richiamando quanto detto ed argomentato fin qui è possibile giustificare e sostenere la posizione hartmanniana. Il *Bild*, in quanto costituisce il medio imprescindibile, la possibilità stessa

⁹⁷ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 51

⁹⁸ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 51-52

dell'omogeneizzazione parziale dello spazio che si estende tra struttura soggettiva e mondo oggettuale, informa il soggetto del contenuto concettuale di ciò che è rappresentato (indice di obiettività), di ciò che è obiettivo, mentre la coscienza soggettiva del *Gegenüber* e dell'oggetto, insieme alla natura trascendente dell'atto conoscitivo, rilanciano il dinamismo del conoscere in un movimento teso a spingersi oltre il contenuto rappresentato, verso quell'in sé che, in quanto non risolto nella correlazione io-rappresentazione, è cifra dell'eccedenza del peso ontologico dell'oggetto rispetto al suo essere rappresentato. Questo è il motivo per il quale Hartmann può dire che i due *indices*, quello di oggettivazione e quello dell'oggetto ritrovano la loro essenza nella opposizione reciproca; vi è, infatti, continua processualità dialettica tra definizione rappresentativa dell'oggetto e rilancio dell'atto del conoscere oltre il rappresentato. Ecco perchè l'intendere diviene fondamentale: esso garantisce, con la sua natura dinamica, sia la costituzione rappresentativa del mondo, senza una datità intesa non vi è rappresentazione, sia la tratteitoria che porta al superamento del rappresentato nella direzione dell'inseità gnoseologica dell'oggetto.

Se a questo punto si riconsidera il problema del correlativismo affrontato nel primo paragrafo di questo capitolo, è possibile notare come in Hartmann è riscontrabile nel problema gnoseologico sia un correlativismo coscienziale, tuttavia parziale, alla Husserl, sia una correlazione strutturale, posizionale ed inevitabile tra soggetto ed oggetto. Infatti, l'atto trascendente del conoscere una volta "colte" le determinazioni dell'oggetto nella sfera extracoscienziale, si costituisce come correlazione parziale all'interno dell'orizzonte soggettivo, una correlazione che non è mai definitiva proprio perchè l'intendere, è, per sua natura, sempre teso all'oggetto nella sua totalità e nella sua inseità. Questo fa in modo che nella filosofia hartmanniana si dia un correlativismo capace di definirsi come rapporto di *Bild* e facoltà rappresentativa immanente alla soggettività, che, tuttavia, è successivo alla fase dell'*erfassen*, la quale proietta l'azione dell'atto conoscitivo nella sfera extracoscienziale, nel tentativo di incontrare le determinazioni oggettuali. Non solo il correlativismo rappresentazione-soggettività è posteriore all'attività trascendente dell'atto conoscitivo, ma è anche parziale e sempre superabile in virtù della continua e costante penetrazione del *meinen* nell'inseità del reale. In questa direzione, in fondo, si muove anche un'altra coppia teoretica utilizzata da Hartmann e da noi presa in considerazione precedentemente: la coppia inadeguatezza-

adeguazione. Da una parte, allora, si dà la costituzione di ciò che si obiettiva all'interno della rappresentazione, dall'altra, l'agilità e la natura penetrante e trascendente del *meinen*, fanno in modo che esso sia di continuo modificato e tolto da nuove determinazioni catturate dalla sempre maggiore profondità dell'atto conoscitivo nei confronti dell'oggetto. In altre parole il correlativismo immanente è tolto di volta in volta dalla proiezione indefessa dell'atto gnoseologico verso lo sfera dell'inseità. Ciò che è colto rimanda sempre ad una dimensione ulteriore dell'avuto, nella dimensione che sta "fuori" rispetto al soggetto e nella quale si trovano di fronte conoscente ed oggetto in una fattualità che non è mai esaurita sia nella sua dimensione di relazionalità che in quella di originaria separatezza. Se è lecita questa interpretazione della dinamica hartmanniana del conoscere, allora si comprende sia la funzione della rappresentazione, sia la tematizzazione della cosa in sé in termini gnoseologici.

A questo punto è opportuno richiamare una nuova coppia di categorie teoretiche: quella di eterogeneità-omogeneità. Il concetto di "in sé", implica, infatti, l'impossibilità di una traduzione funzionale rispetto alle categorie soggettive, pena lo smarrimento della natura stessa dell'inseità; tuttavia, se la cosa in sé non potesse tradursi in qualche modo nelle categorie oggettivanti del soggetto, non vi sarebbe il processo di costituzione di ciò che è rappresentato e di ciò che è concettualizzato. L'eterogeneità delle sfere di soggetto ed oggetto deve essere mediata in una uniformità ed omogeneizzazione funzionale che permetta il determinarsi del risultato del processo conoscitivo: struttura soggettiva e sfera dell'oggetto devono trovare un punto d'incontro nel quale l'eterogeneità della cosa rispetto al soggetto sia tradotta, anche se in maniera mai definitiva, nella costruttivismo gnoseologico soggettivo. Se, allora, l'eterogeneità della sfera oggettiva determina l'inseità del reale rispetto al soggetto, l'oggetto rappresentato, scaurito dall'obiettazione del *Gegenstand*, definisce il luogo in cui l'oggetto obiettivato si uniforma alla struttura gnoseologica della soggettività. L'oscillazione tra cosa in sé e obiettazione del *Gegenstand* è legittimata dalla stessa impostazione della problematica gnoseologica hartmanniana: lo spazio aperto tra il soggetto e l'oggetto, la non risolvibilità del reale nell'ambito coscienziale offrono la possibilità ad Hartmann di pensare sia un correlazione strutturale ed ineliminabile, quella tra il conoscente e l'oggetto, sia una correlazione coscienziale ed immanente di tipo processuale e parziale. La processualità della correlazione soggetto-oggetto di tipo

coscienziale sorge e si risolve ininterrottamente all'interno della correlazione strutturale io-mondo: posto il reale *Gegenüberstehen* di soggetto ed oggetto, posta la frontalità che separa e relaziona *ab origine* soggetto ed oggetto, all'interno di questa modalità ineliminabile di correlatività si apre la possibilità del correlativismo coscienziale⁹⁹. Da una parte, la direzione naturale del conoscere si esplicita nello spazio onto-gnoseologico aperto dalla correlazione strutturale nella quale l'oggetto inteso è l'oggetto in sé, mentre nel soggetto, una volta colte le determinazioni dell'oggetto, si costituisce la rappresentazione e con essa la dimensione immanente all'io: essa, tuttavia, non rimane fissa e chiusa in se stessa, ma si dinamizza, si risolve e torna a ricostituirsi, in seguito al progresso del conoscere determinato dal sempre maggiore avvicinamento dell'agilità conoscitiva alla totalità dell'oggetto. Il dinamismo che Hartmann sviluppa nel problema del conoscere e che attribuisce alla cosa in sé un ruolo determinante, senza di essa, infatti, non si darebbe la possibilità del costituirsi di un sapere categoriale circa il reale, è all'origine anche della ulteriore critica che Hartmann stesso muove ad Husserl scrivendo: «Con l'orientamento all'oggetto intenzionato non si può in nessun caso fare i conti con il senso del "cogliere" e del suo oggetto reale, dell'essere in sé. Al posto di quell'orientamento ne deve subentrare uno nuovo: l'orientamento a ciò che è in sé. Il fenomeno lo esige. "Conoscenza" è secondo la sua essenza orientata verso ciò che è in sé»¹⁰⁰. La prospettiva husserliana, a parere di Hartmann, manca il fenomeno della conoscenza perchè nell'idea di oggetto intenzionato sospende il vero referente dell'atto gnoseologico, l'oggetto in sé, l'alterità che è "oltre" e "al di là" della coscienza.

⁹⁹ Scrive Hartmann nella *Fondazione dell'ontologia*: «Vi è certamente anche una stretta correlatività di soggetto ed oggetto. Ma il rapporto gnoseologico non si risolve in essa, che è soltanto il rapporto del soggetto con ciò che esso ha fatto proprio oggetto. Tuttavia l'ente da conoscere non si riduce al suo essere oggetto. Esso è indifferente alla sua obiettazione ad un soggetto; il divenire oggetto gli è steriore e non lo altera minimamente. Solo nell'oggetto muta qualcosa con l'obiettivazione: sorge in esso un'immagine dell'ente, una rappresentazione, un sapere intorno all'ente. E l'immagine continua a mutare nel procedere della conoscenza. Ma ogni mutamento ed ogni progresso riguardano solo la coscienza; l'ente, che continua ad essere obiettato in questo processo, non ne è sfiorato». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 94. Hartmann nel passaggio citato della *Grundlegung der Ontologie*, pur non rilevando l'agilità trascendente dell'*erfassen*, chiama in causa le due differenti tipologie di correlazione da noi denominate "coscienziale" e "strutturale". Il *Gegenstand* non si risolve nel suo divenir *objectum* per un soggetto, ma rimane inalterato, oltre la sfera della sua rappresentabilità ed obiettivazione. Questo non significa che cessa di essere un *Gegenüberstehendes*, vale a dire, frontalità concreta e resistente che si oppone al soggetto. Il correlativismo coscienziale consiste allora nella fluttuante e mai definitiva costituzione della rappresentazione nel soggetto, una rappresentazione che dinamicamente progredisce di continuo e che fonda la possibilità del suo progredire sulla costante datità della correlazione strutturale che, nel rapporto gnoseologico non è mai tolta.

¹⁰⁰ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 121.

Con la sospensione dell'in sé viene sospesa anche la processualità dell'*erfassen* che tende verso l'inseità reale e che si muove continuamente tra derivata immanenza dell'oggetto rappresentato, trascendenza della sua naturale attività ed eccedenza della cosa in sé: è in questa dialettica che si costituisce sia il progresso del conoscere, ma, soprattutto, la possibilità di pensare ad un'ontologia che si determini come studio sempre aperto dell'eccedenza oggettuale rispetto alla rappresentazione, dell'in sé rispetto al suo oggettivarsi.

La questione della cosa in sé rimane, per ora, solo sul piano gnoseologico dal momento che l'inseità si definisce come fenomeno che appartiene alla relazione conoscitiva ed indica la distanza strutturale tra i due termini del rapporto, il soggetto e l'oggetto: la predicazione dell'in sé precede la posizione della cosa nella sua valenza ontologica perchè, da una parte si configura nella *Urgeschiedenheit* di conoscente ed oggetto, dall'altra essa risulta ineliminabile dalla visione ingenua del mondo che trova la sua legittimazione nel movimento rettilineo dell'*erfassen*. È lo stesso Hartmann ad affermare: «La naturale direzione dello sguardo, in cui dapprima emerge la cosa in sé, è quella del problema dell'oggetto. Essa è vista sullo sfondo dell'oggetto della conoscenza»¹⁰¹. La questione dell'in sé viene alla luce all'interno della relazione gnoseologica e, nota fondamentale, in primo luogo è indicata dalla direzione naturale dello sguardo (*die natürliche Blickrichtung*) del soggetto: se è dato, come pare, identificare la *natürliche Blickrichtung* con il realismo ingenuo del quale abbiamo trattato nel capitolo secondo allora è chiarito il procedimento teoretico utilizzato da Hartmann per approdare al concetto di cosa in sé. L'inseità si affaccia alla disamina critica della filosofia perchè si dà all'interno della relazione conoscitiva, ma, in primo luogo, così come la tesi della realtà e della datità della sua indipendenza-indifferenza nei confronti del costituirsi del prodotto conoscitivo non può essere in alcun modo evasa o aggirata, anche il problema della cosa in sé che in essa si costituisce, permane insieme alla coscienza dell'indipendenza del reale rispetto al soggetto. L'in sé sorge *im Hintergrund* del problema dell'oggetto perchè è cifra di ciò che oltre l'obiettazione del *Gegenstand* permane, indicato strutturalmente dal *meinen*, ma non intenzionato nell'orizzonte coscienziale. «La coscienza secondo la quale l'oggetto è più di un semplice “oggetto per il soggetto” è già compresa nella naturale coscienza dell'oggetto.

¹⁰¹ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 228.

Appartiene al semplice fenomeno della conoscenza (cap. 5 e. 2). La tesi della cosa in sé appartiene dunque alla coscienza naturale – non come veicolo di un irrazionale, ma come tesi di ciò che è in sé o di ciò che è trascendente in generale, di cui la razionalità o l'irrazionalità non è per nulla in questione. Se si intende mettere in discussione questa tesi, si deve mettere in discussione la coscienza naturale, vale a dire si deve negare un fenomeno dato e che in ogni momento può essere indicato»¹⁰². La cosa in sé è posta insieme al soggetto conoscente come problema: essa è questione inaggirabile così come non può essere soppressa la coscienza naturale, vale a dire così come non può essere soppresso nella relazione conoscitiva il rapporto di trascendenza o *Urgeschiedenheit* tra il soggetto e l'oggetto. Ciò che in questa sede può essere sostenuto è il fatto che nel pensiero hartmanniano si dia un legame inprecindibile tra fondazione a priori del realismo naturale e cosa in sé: la coscienza dell'indipendenza del mondo dal soggetto conoscente è, nello stesso tempo, coscienza dell'inseità di quel mondo.

Rimane ora da chiedersi se la tesi hartmanniana che fa leva sulla coscienza della *Gegenständlichkeit* e sulla direzione naturale dello sguardo, dunque, sull'*intentio recta* del conoscere, per provare l'irrisolvibilità della cosa in sé, non rimanga rinchiusa essa stessa nel circolo della rappresentazione o del pensiero¹⁰³. La soluzione hartmanniana si fonda essenzialmente su due punti da noi trattati in precedenza e che paiono formare due capisaldi irrinunciabili per la teoria dell'in sé: la questione della rappresentazione e quella della direzione naturale del conoscere. La processualità dialettica che si esplicita tra la formazione della rappresentazione dell'oggetto nel soggetto e la trascendenza naturale dell'atto conoscitivo e che si proietta immediatamente, senza mai raggiungerla in maniera definitiva, alla totalità extracosciente del *Gegenstand* è cifra, secondo Hartmann, della possibilità del pensiero di rappresentare *ein Denkfremdes*¹⁰⁴. Con il termine *Denkfremdes* è indicato ciò che è estraneo al pensiero, quindi ciò che è in sé: anche in questo lemma l'inseità si definisce non nella sua connotazione essenzialistica ed ontologica, piuttosto in relazione alla soggettività cogitante e rappresentante. Scrive Hartmann riguardo alla rappresentazione delle cose e del soggetto: «Si, essa rimane

¹⁰² N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 229.

¹⁰³ Hartmann critica in maniera decisa le prospettive idealistiche e neokantiane riguardo al problema dell'in sé, proprio perchè esse negano l'inseità del reale. Secondo Hartmann eliminare l'inseità del reale significa, in un certo senso, porre quella del soggetto trascendentale. Cfr. N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 228. Sul neokantismo cfr. H. Holzhey-E. W. Orth, (hrsg.), *Studien und Materialien zum Neukantianismus*, Würzburg, 1993; ID, *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg, 2001.

¹⁰⁴ «Il pensiero può rappresentare benissimo ciò che è ad esso estraneo». *Ibid.*, p. 232.

rispetto al suo oggetto, nei confronti del soggetto essente, presumibilmente ancora molto più indietro, dal momento che la direzione naturale della conoscenza non è orientata al soggetto, bensì all'oggetto»¹⁰⁵. La prospettiva soggettivistica ed immanentistica del fenomeno conoscitivo è da Hartmann negata sulla base della direzione naturale della conoscenza: se l'atto del conoscere è in primo luogo diretto verso l'oggetto e solo in seguito può retrolettersi sul soggetto, avviando l'attività di riflessione sulla conoscenza e sulle condizioni della sua possibilità, allora la riflessione sulla rappresentazione e la rappresentazione stessa presuppongano un oggetto da rappresentare. Sostenendo inoltre la priorità logico-strutturale dell'*intentio recta* rispetto all'*intentio obliqua*, ne consegue che l'oggetto è definito come un *quid* situato al di "fuori" dell'orizzonte soggettivo. Di nuovo Hartmann utilizza la direzione naturale e trascendente dell'atto conoscitivo per argomentare contro le torie gnoseologiche di stampo idealista. Quanto appena detto fa comprendere come Hartmann possa scrivere: «Ogni pensiero intende piuttosto un non pensato, o, più correttamente, qualcosa che sussiste in sé, indipendentemente da esso. Ciò che è trascendente può certamente essere oggetto del pensiero quanto l'immanente. Nel pensare l'oggetto non diviene pensiero (*Gedanke*). Il pensiero è ciò che è eternamente solo pensato, non l'oggetto del pensiero; quest'ultimo è eternamente estraneo al pensiero. Qui agisce un equivoco linguistico che può condurre in errore: "pensare qualcosa" può significare "pensare un pensiero" e "pensare un oggetto (*Gegenstand*)". Entrambi i verbi transitivi sono fondamentalmente diversi. Nel primo senso posso pensare solo ciò che è pensato, nell'ultimo solamente il non pensato»¹⁰⁶. La distinzione tra il pensare l'idea o il pensare l'oggetto che Hartmann espone ed argomenta riprende quella tra *intentio recta* ed *intentio obliqua* del conoscere ed è utilizzata nella filosofia hartmanniana, da una parte per criticare le posizioni delle filosofie soggettivistiche, dall'altra per legittimare l'idea della cosa in sé nella sua trascendenza gnoseologica capace di rimettere in gioco un'esteriorità extracosciente. «Il pensiero di ciò che è trascendente rimane naturalmente immanente, come ogni pensiero; ma il fatto che con esso venga ineso qualcosa che è trascendente, rimane incontestabile»¹⁰⁷. La filosofia hartmanniana si avvale della direzione rettilinea del conoscere per porre la priorità dell'oggetto sul pensiero dell'oggetto e, dunque, per

¹⁰⁵ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 230.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰⁷ *Ibid.*

determinare il *prius* di ciò che è trascendente rispetto al pensiero della trascendenza. Non è quest'ultimo a trascendere la conoscenza, ma sono nello stesso tempo l'oggetto verso cui volge l'atto conoscitivo e la direzione naturale, nonché la natura trascendente dell'*intentio recta* a costituire la possibilità della formulazione del pensiero della trascendenza nel soggetto.

Il rapporto tra oggetto rappresentato e cosa in sé rimanda immediatamente all'analisi della relazione tra *Ding an sich* ed *Erscheinung*: nella filosofia hartmanniana questa distinzione è lasciata sussistere in tutta la sua valenza e trova la sua legittimazione nella partizione gnoseologica dell'oggetto in *objectum* e *objiciendum*. Se l'accesso al reale da parte del soggetto è un accesso processuale che incontra di volta in volta, grazie alla profondità dell'atto conoscitivo, l'oggetto, non nella sua totalità ed inseità, ma nel suo gradale obiettivarsi, allora permane inevitabilmente lo scarto tra l'inseità della cosa e ciò che di essa si manifesta¹⁰⁸. Hartmann afferma: «Fino a che il fenomeno stesso vale come un essere reale, il suo concetto è superfluo. Solamente la concezione del reale come fenomeno lo implica. Analizzando il problema con maggior precisione, “fenomeno” non significa l'oggetto, bensì la rappresentazione conoscitiva dell'oggetto nella coscienza. Esso non è “parvenza”, non è contenutisticamente soggettivo, piuttosto obiettivo, è ciò che rappresenta l'oggetto. La differenza “fenomeno-cosa in sé” non corrisponde a quella di soggettivo ed oggettivo; e nemmeno corrisponde a quella di oggetto e transoggettivo, dal momento che anche l'oggetto è cosa in sé, soltanto è una parte di ciò che è in sé»¹⁰⁹.

La diade poco sopra individuata, quella tra trascendenza ed immanenza, trascendenza dell'oggetto ed immanenza del pensiero, si ripropone ora nella distinzione tra cosa in sé e fenomeno: il fenomeno è il ciò che si manifesta dell'in sé, ove il manifestarsi non va inteso come un processo di autodisvelamento dell'oggetto al soggetto, quanto piuttosto va chiarito alla luce dell'attività dinamica e trascendente dell'atto conoscitivo dell'io. L'*Erscheinung* si determina in seguito all'afferrare delle determinazioni dell'oggetto da parte dell'attività cogitante, operazione per compiere la quale il soggetto

¹⁰⁸ Scrive Stallmach: «Come la connessione con la problematica dell'oggetto della conoscenza evidenzia, l'“essere in sé” hartmanniano è da intendere a partire dall' “essere per noi” e in opposizione ad esso. “In sé” non è tuttavia (o almeno non è solamente) ciò che *non* è “per noi”, bensì ciò che, se anche è “per noi”, non è *solamente* “per noi”». J. Stallmach, *Ansichsein. Untersuchung zum Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nikolai Hartmann*, cit., p. 42.

¹⁰⁹ N. Hartmann, *M. d. E.*, p. 233.

deve uscire da se stesso e proiettarsi verso la sfera dell'oggetto: il fenomeno si configura, quindi, come prodotto dell'atto trascendente del conoscere ed acquista significato solo all'interno dell'originaria correlazione gnoseologica ed ontologica di soggetto ed oggetto. Ciò che si manifesta traccia dialetticamente il confine tra l'oggetto conosciuto e l'eccedenza onto-gnoseologica dell'oggetto in sé, di cui il primo ne rappresenta solo una parte. È la categoria dell'eccedenza dell'oggetto rispetto al suo essere conosciuto, un'eccedenza che in Hartmann si costruisce nella fondazione e nell'analisi del problema della conoscenza, a spostare il problema della cosa in sé dalla gnoseologia all'ontologia.

La questione conoscitiva diviene ontologica nella scansione triadica dell'essere messo in relazione al soggetto conoscente: *Ding an sich*, *das Erscheinende* e *Erscheinung* non formano tre differenti tipologie di realtà, ma rappresentano lo stesso oggetto rispettivamente nella sua esistenza extracosciente, nella sua obiettazione e nel suo essere obiettato. Queste distinzioni, come precisato in precedenza, non sono definite *a parte objecti*, bensì a parte *subjecti*, vale a dire esse non ineriscono l'oggetto in quanto tale, ma sono indotte dall'analisi del fenomeno conoscitivo e pertengono alla sfera della soggettività. Afferma Hartmann circa la cosa in sé ed il fenomeno: «essi rimangono, ciò che sono originariamente, una irrisolvibile correlazione. Ciò che si manifesta non è il fenomeno – l'identificazione di questi è un *proton pseudos* – piuttosto proprio il reale è ciò che si manifesta. Da parte sua il fenomeno non si manifesta bensì è la modalità fenomenica di qualcosa di reale che si manifesta. Quest'ultimo appartiene all'oggetto, mentre il fenomeno è il costruito conoscitivo nel soggetto. Il manifestarsi è l'obiettazione. Tanto poco l'oggetto si risolve nella sua obiettazione al soggetto, tanto poco ciò che si manifesta si risolve nel suo manifestarsi»¹¹⁰. Cosa in sé, ciò che si manifesta, e fenomeno sono cifra delle due differenti modalità di correlazione che in precedenza abbiamo rintracciato nella filosofia hartmanniana: l'*intentio recta* dell'atto conoscitivo è volta immediatamente all'in sé del reale: l'attività intenzionante dell'agilità conoscente espone e proietta la soggettività oltre la sfera cosciente. Questa è la correlazione strutturale tra soggetto ed oggetto, una correlazione che ha

¹¹⁰ N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 234. Non è semplice rendere alcuni termini tedeschi in italiano, per questo motivo ho tradotto *Erscheinung* con "fenomeno", mentre *das Erscheinende* con ciò che si manifesta. Ho scartato il termine "apparenza" per evitare il richiamo a *Schein* che si traduce con "apparenza" o "parvenza" e che Hartmann distingue in maniera precisa da *Erscheinung*.

nella frontalità e nella separatezza dei termini che la costituiscono la sua determinazione essenziale. Fuori di sé il soggetto coglie alcune determinazioni dell'oggetto ed in questo "cogliere" si determina la fase di obiettazione dell'oggetto: l'in sé si manifesta ma non è fenomeno. L'ultima fase, in cui si determina la correlazione immanente alla coscienza è quella in cui il soggetto rientra nella sua sfera e l'oggetto è rappresentato nella coscienza. La costante penetrazione dell'in sé fa in modo che il soggetto si muova costantemente tra atto trascendente del conoscere¹¹¹ e ritorno all'immanenza coscienziale del mondo rappresentato. La distinzione tra cosa in sé, *das Erscheinende* e *Erscheinung* è sottolineata da Hartmann perchè da un lato emerge dalla fenomenologia della conoscenza e, in particolare modo, è un'appendice del tutto naturale del fenomeno del progresso del conoscere, dall'altro essa esprime in maniera chiara che la questione gnoseologica si fa questione ontologica perchè il peso maggiore dell'oggetto non sta nell'obiettivazione, ma dimora nel transobiettivo. La questione, allora, si ridefinisce nel seguente modo: se l'inseità dell'oggetto si dà solo parzialmente, mediante l'obiettivazione, nel fenomeno, allora permane l'eccedenza sconosciuta dell'in sé, cifra di quell'ulteriorità che non si fa oggetto rappresentato. Il transobiettivo si dà al soggetto nella forma di una conoscenza parziale, cifra del sapere di un'eccedenza che nella sua parte più estesa dimora "oltre" l'oggetto rappresentato. Questo significa che il peso maggiore e non conosciuto dell'oggetto giace nella sfera del transoggettivo, una sfera che nella sua dimensione extracoscienziale acquista una valenza esclusivamente ontologica. Con l'articolazione del problema della cosa in sé, un problema che si origina in seno alla relazione conoscitiva, Hartmann approda al problema dell'essere come elemento fondamentale e connaturato alla stessa problematica ontologica, un passaggio che né Kant, né il neokantismo effettuano perchè restringono il campo d'indagine alla

¹¹¹ Nella *Fondazione dell'ontologia* Hartmann riprende costantemente le tematiche che già aveva affrontato nei *Grundzüge* quasi a rimarcare l'imprescindibile legame tra gnoseologia ed ontologia. Scrive Hartmann a proposito della trascendenza dell'atto conoscitivo: «Gli oggetti non oltrepassano confini, poiché sin dall'inizio sono o di qua o di là dai confini. Ma è invece l'atto – o la relazione all'oggetto – che deve necessariamente superare un confine quando l'oggetto gice di là da esso. Non sono quindi gli oggetti degli atti che possono essere immanenti o trascendenti, ma solo gli atti stessi. Con questi presupposti, il fenomeno fondamentale della conoscenza può essere formulato così: la conoscenza intesa come atto (poiché essa non è "solo" atto), non si riduce ad essere atto della coscienza, ma è un atto trascendente. Questo principio ha importanza fondamentale per l'ontologia, poiché la datità dell'ente si fonda innanzi tutto sulla conoscenza. Mala solo come atto trascendente la conoscenza può "dare" alla coscienza l'esserci dell'ente. Se la coscienza non fosse capace di alcun atto trascendente, non potrebbe saper nulla dell'essere del mondo in cui vive». N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 254.

conoscenza fenomenica, riservando alla nozione di cosa in sé una significazione etica o gnoseologicamente negativa.

Quanto espresso sopra fa ben comprendere perchè Hartmann scriva: «Una teoria del fenomeno è necessariamente nello stesso tempo teoria dell'essere in sé che si manifesta»¹¹². Nella prospettiva hartmanniana ammettere il fenomeno senza richiamare *zugleich* il manifestarsi dell'in sé significa risolvere sin da subito in una prospettiva immanentista il problema della conoscenza; l'idea stessa di *Erscheinung* rimanda inevitabilmente ad un reale che si manifesta, vale a dire, rimanda ad un'ulteriorità che determina la possibilità di costituzione del fenomeno stesso, un'ulteriorità che proprio in quanto tale apre la problematica ontologica nel problema della conoscenza.

Il tema della cosa in sé è nodo centrale nella filosofia hartmanniana, soprattutto in relazione alla problematica gnoseologica: ciò che noi abbiamo cercato di mostrare è come nel pensiero hartmanniano l'in sé emerga dall'impostazione del problema gnoseologico e non si determini come una vecchia questione di tipo essenzialistico.

Non è certo un caso che nel primo, seppur breve lavoro, dedicato da Hartmann all'ontologia, egli riprenda la questione della conoscenza in relazione al problema dell'in sé e scriva: «La rappresentazione in quanto tale non è mai conoscenza; essa può esserlo, ma non lo è mediante la sua propria essenza, bensì attraverso quella di una relazione ad essa eterogena e trascendente, la relazione con un oggetto da essa intenzionato al di là della rappresentazione»¹¹³. Con i *Grundzüge*, Hartmann ha aperto la via all'ontologia mediante l'analisi del problema della conoscenza: è quest'analisi ad offrire alla filosofia la possibilità di rivalutare dopo Kant ed in neokantismo il lavoro dell'ontologia, è grazie a quest'analisi, così come impostato da Hartmann, che il problema dell'essere torna ad essere il problema di una realtà ontologicamente relazionata e altra rispetto al soggetto conoscente. Lo scritto del 1923 dal titolo *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich*, ha come sottotitolo *Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*: questo scritto rappresenta la prova generale di quella che sarà poi la consistente produzione delle opere di ontologia di Hartmann degli anni 1935-1950. In questo scritto Hartmann esamina, seppur in maniera molto rapida, i differenti tentativi nella storia della filosofia di elaborare una dottrina delle categorie. Per Hartmann l'ontologia diverrà la costante ricerca delle categorie

¹¹² N. Hartmann, *M. d. E.*, cit., p. 234.

¹¹³ N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* cit., p. 267.

universali celate nelle profondità della struttura dell'essere reale e ideale: a noi non importa indagare e sviluppare, almeno in questa sede, la complessa teoria categoriale hartmanniana, ciò che, invece, ci preme fare rilevare, è come tutto il lavoro di Hartmann che riguarda l'ontologia si avvale di un'idea di realtà da indagare che ha guadagnato la sua indipendenza-indifferenza rispetto al soggetto conoscente, grazie alla fondazione dello spazio extracosciente che Hartmann definisce con l'analisi della conoscenza nei *Grundzüge*. A nostro avviso avvicinarsi all'ontologia hartmanniana prescindendo dalla questione gnoseologica e dai risultati che dall'analisi di questa emergono e che nel presente lavoro abbiamo cercato di evidenziare, significa non solo ricondurre Hartmann ad un'idea di ontologia di tipo aristotelico-scolastico o razionalista, ma soprattutto significa non cogliere il tentativo hartmanniano, complesso ed originale, di recuperare la trascendenza del reale rispetto al soggetto muovendosi all'interno ed in costante confronto con le filosofie kantiana e neokantiana e con la fenomenologia husserliana.

In questo senso, anche l'analisi del concetto di cosa in sé in Hartmann giunge alla sua valenza ontologica attraversando il percorso dell'analisi della conoscenza.

Bibliografia

Opere di Nicolai Hartmann

Indicheremo qui di seguito le opere di Haartmann che più direttamente hanno a che vedere con questioni gnoseologiche ed ontologiche. Va osservato che a tutt'oggi non esiste un'edizione critica, nemmeno in lingua tedesca, delle opere di Hartmann.

N. Hartmann, *Plato Logik des Seins*, Giessen-Berlin, 1909.

ID., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, vierte Auflage, Berlin, 1949.

ID., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, voll. II, Berlin-Leipzig, 1923-1929.

ID., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, 1931.

ID., *Das Problem des geistigen Zeit. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1933.

ID., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1935.

ID., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938.

ID., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin, 1940

ID., *Neue Wege der Ontologie*, in *Systematische Philosophie*, Stuttgart-Berlin, 1949.

ID., *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin, 1950.

ID., *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951.

ID., *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, 1954.

ID., *Kleinere Schriften, I, Abhandlungen zur systematische Philosophie*, Berlin, 1955

ID., *Kleinere Schriften, II, Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, 1957.

ID., *Kleinere Schriften, III, Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin, 1958.

Traduzioni italiane

Anche in questo caso segnaliamo la traduzione di quei testi che più direttamente hanno a che vedere con i problemi gnoseologici ed ontologici.

N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra e B. Bianco, Milano, 1972.

ID., *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Napoli, 1972.

ID., *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di A. Marini, Firenze, 1971.

ID., *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Milano, 1963.

ID., *Nuove vie dell'ontologia*, a cura di G. Penati, Brescia, 1975.

Letteratura secondaria

Aa Vv., *Nicolai Hartmann 1882-1982*, herausgegeben von Alois Joh. Buch, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1982.

Aa.Vv., *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, hrg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiß, Bandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1952.

Aa.Vv., *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982.

Abolghassem, S., *Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Lit Verlag, Münster/Hamburg, 1994.

Albini, M., *Nicolai Hartmann tra ontologia ed etica*, in «ACME» LVIII, fasc. III (2005), pp. 293-328.

Aragó, J., *Die antimetaphysische Seinslehre Nicolai Hartmanns*, in « Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 67 (1957), pp. 179-204.

Banfi, A., *Principi di una teoria della ragione*, Roma, 1967.

Barone, F., *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1957.

Baumann, W., *Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann*, Meisenheim/Glan, 1955.

Baumgartner, H. M., *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*, Kösel-Verlag, München, 1962.

Bausola, A., (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, 1978, Vol. 4, tomo I

Bianco, M., *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, Napoli, 2004.

Boboc, A., *Nicolai Hartmann si realismus contemporan*, Bucarest, 1993.

Boggio, S., *Osservazioni intorno al realismo di Nicolai Hartmann*, in «Studi Filosofici», XXII(1943), pp. 153-166.

Breil, R., *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*, Würzburg, 1996.

Breton, S., *De la Phänomenologie a l'Ontologie*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 49 (1957), III, ppppppp

Cantoni, R., *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Casa Editrice Astrolabio, Ubaldini Editore, Roma, 1972.

ID., *Il problema dello spirito nella filosofia di N. Hartmann*, in «Studi Filosofici», XXII(1943), pp. 167-215.

Cohen, H., *Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant*, Marburg, 1904.

Dahlberg, W., *Sein und Zeit bei Nicolai Hartmann*, A.V. I. V. A. W. Dahlberg Verlag, Frankfurt a. M., 1983.

Da Re, A., *Objective Spirit and personal spirit in Hartmann's philosophy*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 317-326.

De Vries, S., J., *Hartmann, N., Teleologisches Denken*, in «Scholastik», 28 (1953), pp. 575-577.

Feucht, R. H., *Die Neoontologie Nicolai Hartmanns im Licht der Evolutionären Erkenntnistheorie*, S. Roderer Verlag, Regensburg, 1992.

Fischer, N., *Transzendieren und Transzendenz in Augustinus Confessiones*, in L. Honnefelder-W. Schüßler (hrsg.), „*Transzendenz*“. *Zu einer Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1992, pp.115-136.

Frey C. T., *Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, Kempten/Allgäu, 1955

Fuertes, Pedro Chacón, *Sistema y Problema. Anotaciones a la «Interpretacion» de Nicolai Hartmann sobre Kant*, in «Logos» 9 (1974), pp. 155-176.

Gadamer, H. G., *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, in «Logos», XII (1923-1924), pp. 340-359.

Gamp, R., *Die interkategoriale Relation und die dialektische Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Bonn, 1973.

Gent, W., *Weltanschauung*, Darmstadt, 1931.

Grötz, A., *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M., 1989.

Guidetti, L., *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata, 1999.

Gurvitch, G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl-M. Scheler-E. Lask-M. Heidegger*, Paris, 1949.

Heidemann, I., *Zum System der Kategorien bei Kant und Nicolai Hartmann*, in *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. von A. J. Bucher, H. Drüe, T. M. Seebohm, Bonn, 1975, pp. 28-47.

Harisch, W., *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg., von Martin Morgestern, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000.

ID, *Nicolai Hartmann. Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*, hrsg., von Martin Morgestern, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

Herrigel, H., *Was heißt Ontologie bei Nicolai Hartmann? Erwiderung auf Fr. Schmöcker, Die ontologische Konstitution der Vorstellung*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 17(1963), pp. 111-1116.

Hoeres, W., *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart/Berlin/Mainz, 1969.

H. Holzhey-E. W. Orth, (hrsg.), *Studien und Materialien zum Neukantianismus*, Würzburg, 1993

ID, *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg, 2001.

Johansson, I., *Hartmann's nonreductive materialism, superimposition, and supervenience*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 195-215.

Kantnhack, K., *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, 1962.

Kim, J-Sosa, E., *A companion to Metaphysics*, Cambridge/Massachussets, 1994.

Klösters, J., *Die "kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem*, Fulda, 1927.

Knoepffler, N., *Der Begriff "transzendental" bei Immanuel Kant. Eine Untersuchung zur „Kritik der reinen Vernunft“*, München, 2001.

Lugarini, L., *Essere e conoscere in Nicolai Hartmann*, in «Acme» 2 (1949), pp. 101-124.

Maliandi, von Ricardo, *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, Bonn, 1926.

Martinetti, P., *La filosofia morale di Nicolai Hartmann*, in *Ragione e Fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino, 1942, pp. 175-228.

Meinong, A., *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, hrsg. Von Rudolf Kindinger, Graz, 1965.

Mohanty, J. N., *Phenomenology and Ontology*, Den Haag, 1970

Morgenstern, M., *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Tübingen, 1992.

ID., M., *Nicolai Hartmann*, Junius Verlag, Hamburg, 1997.

Munzhuber, J., *N. Hartmanns Ontologie und die philosophische Systematik. Gedanken über «Möglichkeit und Wirklichkeit»*, in «Blätter für deutsche Philosophie» 13 (1939), pp. 173-184.

Nadler, K., *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, in «Studi Filosofici», XXII(1943), tr. it di R. Cantoni, pp. 125-151.

Nuño, J. A., *Setido de la filosofia contemporanea*, Caracas, 1965.

Penati, G., *Alienazione e verità. Husserl, Hartmann, Heidegger e l'ontologia come liberazione*, Brescia, 1972.

Peruzzi, A., *Hartmann's stratified reality*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 227-260.

Plessner, H., *Geistiges Sein. Über ein Buch Nicolai Hartmanns*, in Helmut Plessner, *Gesammelte Schriften*, hrg. Von Günther Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströcker, Suhrkamp Verlag, Augsburg, 1985, vol. IX, pp.73-95.

Rosen, K., *Evidenz in Husserl deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim am Glan, 1977.

Sakersadeh, A., *Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Münster/Hamburg, 1994.

Sawicki, F., *Lebensanschauungen moderner Denken. Die Philosophie der Gegenwart*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, B. II.

Scheidt, F., *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie. Historische Perspektiven*, München, 1986

Schlittmaier, A., *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin*, Würzburg, 1999.

Schmit, J. E., *Hartmann's New Ontology*, in «The Review of Metaphysics», 28 (1954), pp. 583-602.

Schmücker, Franz, G., *Nicolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik in phänomenologischer Sicht (Antwort auf die Einwände von H. Herrigel)*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 17 (1963), pp. 116-122.

- Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983.
- Schneider, N., *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1998.
- Schöndorfer, U., *Der philosophische Realismus unserer Zeit*, in «philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 68 (1960), pp. 337-342.
- Schuetzinger, C. E., *Nicolai Hartmann's Metaphysics of cognition*, in «The Tomist» 30 (1966), 1, pp. 1-37.
- Schultz, W., *Subjektivität im nachmetaohysischen Zeitalter*, Weinsberg, 1992.
- Sirchia, F., *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, Milano, 1969.
- ID., *L'istanza ontologica e la "nuova ontologia" di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 49 (1957), IV, pp. 312-331.
- Son, Dong-Hyun, *Die Seinsweise des objektivierten Geistes*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M., 1987.
- Spreng, B., *L'irrationnel dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, Graben, Bern, 1974.
- Stallmach, J., *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bonn, 1987.
- Stegmüller, W., *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Wien, 1954.
- ID., *Untersuchung zum Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie» 23-24 (1978/79), pp. 39-60.
- Tegtmeier, E., *Hartmann's general ontology*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 217-225.
- ID., *Ontologie*, München, 2000.

Tertulian, N., *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, in «Archives de Philosophie», Tome 66 – Cahier 4 (2003), pp. 662-698.

Theisen, H., *Determination und Freiheit*, Inaugural Dissertation, Gerd Wasmund, Köln, 1962.

Tymieniecka, Anna-Teresa, *Essence et Existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, Paris, 1957.

Vancourt, R., *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*, in «Revue Thomiste» 3 (1954), pp. 584-607.

ID., *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*, in «Revue Thomiste» 1 (1955), pp. 139-158.

Van den Vossenberg, Ewald Th., *Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie*, in «Analecta Gregoriana», Roma, 1963, Bd, 130, sectio B, n. 12.

Van der Schaar, M., *Hartmann's Rejection of the notion of evidence*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 285-297.

Vanni Rovighi, S., *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 31 (1939), pp. 174-192.

Vuillemin, J., *La dialectique négative dans la connaissance et l'existence*, in «Dialectica» 4 (1950), 1, pp. 21-42

Wagner, H., *Philosophie und Reflexion*, München/Basel, 1967.

Wahl, J., *La structure du monde réel d'après N. Hartmann*, Paris, 1957.

Weinhandl, Von F., *Zum Problem der Realtranszendenz in der Modernen Ontologie*, in «Philosophischer Anzeiger», 1925-1926, pp. 267-298.

Welsch, J. R., *Hartmann, Schutz, and the hermeneutics of action*, in «Axiomathes», 12 (2001), pp. 327-338.

Werkmeister, W., *Nicolai Hartmann's New Ontology*, Florida, 1990.

Wirth, I., *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, Berlin, 1965.

Wolandt, G., *Nicolai Hartmann: Ontologie als Grundlehre*, in J. Speck (hrsg.) *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen, 1984, pp. 112-156.

ID., *Hartmanns Weg zur Ontologie*, in «Kant-Studien» 54 (1963), pp. 304-316.

Zeyer, K., *Erkenntnistheorie im XX. Jahrhundert*, Zürich/New York, 2005.