

Carlo Scognamiglio

NICOLAI HARTMANN: DALLA FONDAZIONE ALLA COSTRUZIONE DELL'ONTOLOGIA

NICOLAI HARTMANN: DALLA FONDAZIONE ALLA COSTRUZIONE DELL'ONTOLOGIA

di Carlo Scognamiglio

Abstract:

Il presente contributo intende far vivere una nozione di ontologia filosoficamente più complessa e articolata di quella periodicamente risolta in un mero inventariare le classi di entità presenti nell'universo. Questo obiettivo passa attraverso due grandi nodi problematici: la fondazione dell'ontologia, intesa come indagine sulle ragioni e i modi in cui si può o si deve istruire un ragionamento ontologico, e la sua 'costruzione', ove con tale termine si intenda un processo di specificazione categoriale dell'ente. L'autore sostiene le proprie argomentazioni attraverso una sistematica lettura critica dell'imponente opera ontologica di Nicolai Hartmann, individuando le risorse e i possibili itinerari di sviluppo che da quelle pagine possono prendere corpo. La fondazione e la costruzione dell'ontologia, tuttavia, non sono due operazioni che risiedono esclusivamente nel territorio della filosofia. Esse hanno invece un riferimento necessario, come qui si prova a far emergere, nello spirito pratico.

1. Quasi un secolo fa Nicolai Hartmann segnalava l'esigenza di un recupero, mediato dalla profonda esperienza del moderno criticismo, dell'ontologia come orizzonte di problematizzazione filosofica dell'essere reale e ideale. L'istanza evocata non poteva esercitare grande fascino negli anni della dissoluzione concettuale in cui si esprime, e oggi, nella pur rediviva considerazione per l'ontologia in ambiente filosofico e scientifico, ben poco si conosce o riesce a raccogliere di quella domanda di responsabilità critica. L'ontologia di Hartmann non è infatti mera inventariazione né dogmatica edificazione categoriale. L'aporeticità è il tratto peculiare di un'ontologia che si costruisce come replica a problemi forse irrisolvibili, poiché l'*ethos* del filosofo esige l'ammissione di incomprendimento, anziché la facile riconduzione sistematica di elementi enigmatici e difficilmente componibili a principi unificanti; un'onesta pratica intellettuale necessita di una ligia esibizione delle difficoltà – senza con ciò crogiolarsi nella narcisistica contemplazione della propria sofferenza – per poi riproporsi attraverso un arrischiato *minimum* di metafisica, al fine di elaborare una teoria del mondo (o meglio: di esplicitare la propria metafisica, in quanto ogni posizione filosofica, finanche quella protagorea, implica al proprio fondo una teoria generale e particolare dell'essere). In qualche modo l'ontologia hartmanniana si dispone su due piani paralleli e a tratti comunicanti. Il primo fa vivere il tema della fondazione dell'ontologia, cioè la definizione del suo inizio, delle sue categorie *top level*, e delle enormi difficoltà che la tradizione filosofica ha riscontrato nell'affisarle. Secondariamente, attraverso una scelta procedurale, il terreno della fondazione lascia il posto a quello della costruzione di un'intelaiatura categoriale del mondo reale. Entrambi i momenti si rivelano tuttavia, agli occhi del lettore critico, costituiti su una volontà pratica, incidente nella linea del percorso argomentativo. Mi spiego meglio. L'esigenza della fondazione ontologica s'insinua nella produzione hartmanniana a partire da una messa in discussione del superamento della metafisica, inteso quale filo conduttore di parte importante del pensiero occidentale da Kant a Husserl. È proprio attraverso una riconsiderazione complessiva del criticismo, dell'idealismo, del neokantismo e infine della fenomenologia trascendentale che Hartmann consegue l'idea

dell'insufficienza di ogni concezione soggettivistica della costituzione del mondo¹. Ma la via negativa non conduce sempre al positivo attraverso sentieri lineari e indolori, anzi, l'esibizione hartmanniana di zone aporetiche nell'analisi del fenomeno della conoscenza non si limita a mettere in crisi ogni approccio soggettivistico, ma a rigore non è essa stessa in grado di conseguire per via argomentativa la dimostrazione dell'inseità oggettuale. Dal canto suo, la critica della metafisica che in buona parte della storia del pensiero occidentale si è costituita a partire dall'individuazione di antinomie, paradossi, e nodi concettuali non dipanabili in qualsiasi prospettiva ontologica, non ha proposto nella svolta soggettivistica (sia essa trascendentalista o solipsista) la soluzione di quegli enigmi derivanti dal conflitto tra 'principio di coscienza' (proprio della *intentio obliqua*, quale prospettiva filosofica che rivendica l'intrascendibilità coscienziale) e la 'tesi di realtà' (*intentio recta*, in primo luogo tipica della coscienza ingenua e delle scienze, poi riproposta dall'ontologia critica). In questo senso, l'ontologia hartmanniana va intesa nella sua parte 'aporetica'² come un lavoro di domanda e di scavo intorno al problema dell'essere, mentre nella sua funzione fondazionale e nelle successive edificazioni categoriali deve poter esser riconosciuto un elemento in qualche modo 'extra-filosofico'. Dalle aporie infatti non ci si può emancipare per via concettuale, altrimenti non sarebbero tali. La fuoriuscita dalla situazione aporetica è frutto di un atto volontaristico più che di un rigoroso passaggio logico. Qualsiasi tentativo di articolazione linguistica e concettuale a partire dal riconoscimento di una zona enigmatica dischiude sempre il campo alla metafisica, poiché, sia detto a margine del discorso, non v'è soluzione intermedia tra afasia neoparmenidea (conseguenza di una massima radicalizzazione del problema dell'essere) e costruzione metafisica, in quanto ogni accenno alla complessità e alla molteplicità dell'essere implica *sempre* una metafisica latente, che richiederebbe d'essere esplicitata. E questo dovrebbe valere anche per i più accaniti detrattori della metafisica.

L'elemento 'pratico' si rivela con grande evidenza negli studi su quelle che Hartmann chiama 'categorie speciali', di cui dirò meglio nell'ultima parte di questo contributo, destinate alla costruzione del mondo reale. La riflessione teoretica potrebbe attestarsi, per la qualità e la quantità dei problemi che ne emergono³, di fronte a questioni ontologiche 'generali', immediatamente evidenti all'analisi delle nozioni di essere, negazione, differenza, nulla, e dunque non accedere mai a una fase di 'specificazione categoriale' dell'ente. Tuttavia Hartmann dà l'impressione d'essere insofferente nei confronti di una filosofia che si crogioli nell'aporetica e non proponga una visione 'costruttiva' dell'essere. Nel suo *ethos* filosofico è implicita l'idea della necessità di una presa di posizione, che di fronte alla difficoltà del paradosso cerchi la via 'più plausibile', ricorrendo se necessario a un *minimum* di metafisica. Ciò che Hartmann in qualche modo sembra non cogliere in questa sua prospettiva è che quella 'plausibilità' si costituisce non all'interno del passaggio, ma dopo il passaggio (soltanto la scelta della costituzione teorica può individuare il criterio di plausibilità per il quale essa, come scelta, si riveli adeguata). Inoltre, se di scelta si tratta, siamo necessariamente in un orizzonte pratico, o a-filosofico, e quella componente di

¹ Su questi passaggi devo rinviare a N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1921, e a quanto da me già illustrato in *Il problema del soggetto nell'ontologia critica di Nicolai Hartmann* (in F.S. Trincia e S. Bancalari (ed.) *Perspectives sur le sujet. Prospettive filosofiche sul soggetto*, Olms, Hildesheim, 2007, pp. 126-145), e in *La risposta dell'ontologia critica al trascendentalismo*, in «La Cultura» 2 (2009), Bologna, in corso di stampa.

² Si intenda qui l'aggettivo nel significato assegnatogli da Hartmann: nella sua filosofia infatti la *fenomenologia* costituisce il primo momento della riflessione filosofica, succeduto da un'*aporetica*, che mette in discussione i risultati derivati dal metodo fenomenologico, e infine da una *teoria*, che prova a costruire una visione del mondo.

³ Uno svolgimento analitico e assai illuminante delle numerose difficoltà intrinseche alla posizione stessa del problema dell'essere si possono leggere in alcuni degli scritti teoretici di Gennaro Sasso, tra cui *L'Essere e le differenze. Sul "Sofista di Platone* (Il Mulino, Bologna, 1991); *Essere e negazione* (Morano, Napoli, 1987); *La verità, l'opinione* (Il Mulino, Bologna, 1999).

metafisica necessaria a costruire l'ontologia 'realista' non è affatto minima, e né può apparire opportuna una gradazione tra minimi e massimi. Definiti in questo modo i termini del problema, proviamo ora a calibrare il peso e il profilo dell'ontologia hartmanniana.

2. Nel suo percorso fondazionale l'ontologia di Hartmann, al pari di quella hegeliana, assegna notevole importanza al tema del cominciamento⁴. Tuttavia, equiparando la trattazione dell'essere massimamente indeterminato a un'aspirazione quasi 'irrazionale', nel senso della non chiara intelligibilità del concetto di 'essere indeterminato', Hartmann è persuaso della necessità di avviare il discorso ontologico dall'analisi dell'ente. Il problema dell'essere va cioè posto a partire dalla messa in questione dell'ente: «inteso in senso formale, il problema fondamentale dell'ontologia non è quello dell'ente, ma quello del suo essere. Non ci si può tuttavia meravigliare che proprio per questo esso debba riferirsi all'ente. La direzione di un problema e il modo di porlo non sono infatti la stessa cosa»⁵.

Con un metodo che gli è consueto, Hartmann cerca di emanciparsi dall'incertezza per via negativa. Un lavoro critico sulle principali concezioni dell'ente incontrate nella storia della metafisica lascerà sul terreno dei frammenti di positività, a partire dai quali provare a costruire una nuova ontologia. Ma prima di confrontarsi con la tradizione è utile uno sguardo al modo ingenuo di concepire l'ente, tendenzialmente incline a risolvere l'essenza nella cosalità, ove s'intenda con questa nozione l'assoluta evidenza sensibile; il limite più significativo di tale prospettiva consiste nel distinguere implicitamente l'ente dal non-ente, relegando in questa seconda nozione tutte le datità prive di immediata evidenza. Ma un ente non evidente non ha meno essere di un ente evidente: la cosalità non può definire l'essenza dell'ente. A tutta prima potrebbe apparir dunque plausibile una risoluzione della questione attraverso la nozione di datità, evocata di consueto dalle filosofie sensiste, per cui l'essere si risolve nell'esser-presente (secondo Hartmann tale prospettiva presenta delle articolazioni nell'antica *παρουσία* e nell'*essere-a-mano* ed *essere-davanti-allo-sguardo* dello Heidegger). Tuttavia, osserva Hartmann, «questa intuizione si tiene finché non si scopre che non tutti gli enti sono accessibili ai sensi e presenti. C'è un essere nascosto, che soltanto una penetrazione d'ordine più alto (il *νοεῖν*) disvela; e c'è un passato che si fa sentire gravemente e un futuro che irrompe in esso. Vi è un legame d'essere tra ciò ch'è temporalmente separato. Così cade definitivamente l'equiparazione di essere e datità»⁶. La consapevolezza dell'irriducibilità dell'essere a ciò che è presente non può tuttavia mutarsi nella tesi opposta, che pure è stata talvolta sostenuta, in base alla quale l'autenticità dell'ente vive in quell'interno che si contrappone all'esteriorità che mi è presente, cioè nella non-datità. Che si chiami 'materia originaria', principio, forma interna o sostanza, non cambia il senso complessivo della nuova riduzione escludente: la riduzione dell'essere al non-dato assegna a quest'ultimo un valore ontico superiore al dato, ma in tal modo riconosce anche l'essere della datità, la quale, se è, non può aver meno essere del non-dato: «è palese che il portato non ha minor essere del portante, né ciò che è dipendente ha meno essere di ciò che è indipendente. Diversamente non ci sarebbe un vero rapporto né di sostentamento né di dipendenza. L'ente, puramente

⁴ La parte più consistente della poderosa produzione hartmanniana, relativamente alla fondazione e alla costruzione dell'ontologia, si raccoglie nei quattro volumi che costituiscono la tetralogia ontologica: *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin, 1935; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin, 1938; *Der Aufbau der realen Welt; Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, De Gruyter, Berlin, 1940; *Philosophie der Natur; Abriss der speziellen Kategorienlehre*, De Gruyter, Berlin, 1950. Non meno importanti tuttavia sono gli altri lavori di Hartmann, alcuni dei quali essenziali per cogliere le specificazioni categoriali, come *Ethik*, De Gruyter, Berlin, 1926; *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, De Gruyter, Berlin, 1933; *Ästhetik*, De Gruyter, Berlin, 1953.

⁵ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit., p. 38.

⁶ *Ibid.*, pp. 53-54.

inteso come ente, è chiaramente indifferente alla distinzione tra primario e secondario, tra dipendente e indipendente»⁷. L'ente non è dunque datità, come non è semplice *Zuhandenes*, ma neanche può risolversi nel transobbiettivo. Ciò che nell'ente è conosciuto deve avere lo stesso carattere ontico di quanto di esso è ignoto: il confine non può giacere nel limite dell'obbiettazione, altrimenti si dovrebbe ammettere che si priva di essere qualcosa che è, per il solo fatto di conoscerla (obbiettarla). E siccome nel progresso della conoscenza la si obbietta in modo progressivo, si dovrebbe allora sostenere che ciò che è viene gradualmente assorbito dal conoscere e annientato onticamente. La difficoltà, peraltro, non sarebbe risolta sostituendo il problema dell'obbiettazione momentanea con quello dell'obbiettività, come nella teoria kantiana della cosa in sé.

Nella riconduzione dell'ente alla non-datità si incunea sovente l'identificazione tra l'ente e la sua *essentia*, rispetto alla quale l'*existentia*, intesa come sua concreta individualità, sarebbe ciò che gli è inessenziale. Ma anche l'inessenziale, per qualificarsi come tale deve essere: *Sosein* e *Dasein* sono entrambi *Sein*. I nominalisti provarono a percorrere la strada opposta, riducendo l'ente all'esistenza, negando ogni peso ontologico all'essenza. Tuttavia, non è possibile concepire un ente individuale privo di determinazioni universali. L'ente non è dunque *solo* individuale, né tantomeno *solo* universale. Esso va concepito secondo Hartmann in una sorta di sintesi: l'universale è reale solo *nell'*individuale, che esiste, e l'individuale ha determinazione solo in ciò ch'è comune a essa e ad altro, vale a dire in ciò che in esso è universale secondo la forma. Analogamente, per la medesima ragione teorica, l'ente non può essere inteso esclusivamente come elemento né come sistema, non solo come totalità o parte: se si vuol cogliere l'ente in quanto ente bisogna procedere senza assolutizzare alcuna categoria.

Dal percorso elenchico si consegue una consapevolezza: se l'ente in quanto ente non si risolve nella parzialità di ciascuno di quei contrari, esso li comprende tutti: «come esso è l'elemento comune della parte e del tutto, così è anche l'elemento comune dell'unità e della molteplicità, di ciò che persiste e di ciò che diviene, del determinato e dell'indeterminato, del dipendente e dell'indipendente, dell'universale e dell'individuale»⁸. Le definizioni dell'ente esaminate sono comunemente segnate da una struttura antinomica, il che corrisponde, secondo Hartmann, a un'essenziale determinazione ontica. In guisa hegeliana l'autore tende a considerare l'ente come sintesi di opposti (anche se nella prospettiva hartmanniana la nozione di sintesi non ha alcun significato di risoluzione dell'antinomia, bensì di orizzonte unitario bipolare). Le coppie categoriali (parte-tutto, forma-sostrato, elemento-sistema, semplice-composto, e quant'altro) che nella storia della filosofia hanno svolto una funzione importante nelle più diverse teorie dell'essere, rientrano a pieno titolo in una dottrina delle categorie, e dunque in una costruzione ontologica, sviluppata da Hartmann nel terzo volume della tetralogia. Tra quelle polarità si incontra una coppia che va esclusa dalla trattazione inerente la dottrina delle categorie, poiché mostra una natura assai più difficile e delicata da definire, che inerisce le maniere d'essere più generali dell'ente.

La distinzione che per un momento era stata evocata tra *existentia* ed *essentia* ha rivelato un residuo problematico, che lascia irrompere nella trattazione uno dei punti più delicati, ma assolutamente portanti, dell'ontologia hartmanniana: la distinzione tra reale e ideale. Secondo Hartmann, se indichiamo nell'*existentia* l'essere reale dell'ente, ossia il suo avere posizione e durata nel tempo, si deve altresì indicare la maniera d'essere, che non può essere elusa, dell'*essentia*. Non si tratta di identificare essenza e idealità, ma certamente l'essere dell'essenza genera una complicazione concettuale, invocando una distinzione tra maniere d'essere, tra essere reale ed essere ideale.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.* p. 66.

Tale discriminazione, gestita a partire dalla relazione con la temporalità, si manifesta già ed anche nelle prime riflessioni husserliane, ed è sostanzialmente ripresa e condivisa da Hartmann⁹. L'esistenza definisce gli enti reali nella loro concretezza e individualità: «ciò che distingue il caso singolo dall'*essentia*, assieme all'individualità, alla caducità e alla concretezza, è l'esistenza. Se l'universale risulta unilaterale e si ricerca l'ente nella forma più piena del caso singolo, allora si identifica l'ente con l'esistente e s'intende l'essere stesso come esistenza»¹⁰. Ma esistenza, precisa Hartmann, cosa significa se non presenza nel flusso temporale? Dire che un ente esiste, vuol dire che esiste nel tempo, o meglio, si può affermare che ha esistenza tutto ciò che «ha individualità nel tempo»¹¹. La realtà non è solo 'ciò che è esteso', come sostengono i materialisti, in quanto ciò che è reale non è contrassegnato da grandezza, misurabilità e percettibilità, bensì da divenire, processualità, irripetibilità, durata, successione e contemporaneità. Come si può notare, sono tutte categorie di natura temporale: questo concetto ontologico di realtà è conseguenza dell'unità e unicità del tempo reale¹². L'essere ideale al contrario non è nel tempo. Né si riduce a 'prodotto di pensiero'¹³.

⁹ Il riferimento husserliano più esplicito va ricercato a mio avviso nel modo in cui il padre della fenomenologia interpreta il darsi coscienziale di essenze e universali logici nelle *Logische Untersuchungen*. Storicamente, osserva Husserl, sono state date due letture erronee del problema degli oggetti "generalì": «in primo luogo, l'*ipostatizzazione metafisica* del generale, l'assunzione di un'esistenza reale della specie *al di fuori* del pensiero. In secondo luogo, l'*ipostatizzazione psicologica* del generale, l'assunzione di un'esistenza reale della specie nel pensiero» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2005, p. 393). Husserl si divincola da questo duplice "errore" replicando con una soluzione ingegnosa. L'essere ideale, non essendo temporale, a differenza dello psichico, non è reale, ma necessariamente irreale. Tuttavia ciò che è irreale non è nulla, ma essere atemporale. Nella seconda ricerca logica Husserl prova a rispondere a un'obiezione che immagina possa essere rivolta alla propria "costituenda" teoria fenomenologica: «se le specie non sono nulla di reale, e se non sono nulla neppure nel pensiero, esse non sono nulla in generale»⁹. Husserl replica a tale obiezione con una serie di caute osservazioni. La prima concerne il concetto di realtà. Reale, afferma Husserl, non può essere considerato soltanto ciò che *non è* nel pensiero, come quell'obiezione sembrerebbe in primo luogo implicare. Quando si parla di *reale*, ci si deve riferire inopinatamente sia al "dentro" che al "fuori" (è noto come per Husserl queste descrizioni spaziali siano da intendersi soltanto su un piano metaforico, non a caso egli stesso ricorre agli apici nel menzionarle). In ciò Husserl intende esprimere la sostanziale temporalità del reale: reale è ciò che è temporale: «certo, l'essere reale e l'essere temporale non sono concetti identici, ma concetti che hanno la stessa estensione», il che disegna un'opposizione rispetto «all' "essere" atemporale dell'ideale» (*ibid.*). Nonostante la condivisione di questo punto, le teorie husserliane e hartmanniane dell'essere ideale si svilupperanno in direzioni divergenti.

¹⁰ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit., p. 60.

¹¹ *Ibid.*

¹² «È proprio la caratteristica del mondo reale, che in esso sussistono assieme entità così eterogenee come le cose, gli esseri viventi, gli esseri coscienti e quelli spirituali, e che tali entità si sovrappongono, si influenzano reciprocamente, si condizionano, si sopportano, si disturbano e talvolta anche si combattono. Siccome esse sono tutte situate nello stesso tempo, si succedono l'una all'altra o coesistono. Se gli enti fossero in un tempo diverso e avessero realtà diversa, ciò non sarebbe possibile» (*Ibid.*, p. 71).

¹³ Interessante è ancora una volta leggere in parallelo lo Husserl della seconda ricerca logica: «ogni qual volta noi parliamo del generale, esso è qualcosa che viene pensato da noi; ma non per questo esso è un contenuto del pensiero né come elemento costitutivo reale del vissuto del pensiero, né dal punto di vista del suo statuto di significato: esso è piuttosto un oggetto pensato [...] Gli oggetti ideali esistono veramente» (*Logische Untersuchungen*, tr. it. cit., vol. I., pp. 395-396.). L'impostazione husserliana in questa fase appare effettivamente sovrapponibile a quella che Hartmann viene elaborando, egli stesso guidato dalle intuizioni husserliane, alle spalle delle quali si intravede la grande teoria della scienza di Bernhard Bolzano (Cfr. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Hrsg. v. mehren seiner Freunde, Sulzbach, 1837). È evidente come in questi passaggi Husserl ancora non abbia elaborato in maniera esplicita la "svolta" trascendentalista, anche se, pur senza "psicologizzare" l'oggetto ideale, cioè senza trasformarlo in "contenuto psichico", in qualche modo lo "soggettivizza". Secondo Michael Landmann, Hartmann eredita da Husserl i presupposti per la sua teoria dell'essere ideale: «ciò che Hartmann chiama "sfera ideale," è, benché considerevolmente allargata al reame dei valori, nient'altro che la sfera logica di Husserl, che ha egli stesso compiuto questo allargamento, anche se non concepiva l'intera sfera come una "sfera logica". La dimostrazione di Hartmann dell'indipendenza

L'essere ideale è atemporale e plurimo: altro infatti sono gli enti e i principi matematici, altro le essenze logiche, altro ancora i valori. Naturalmente Hartmann è ben consapevole della profonda difficoltà argomentativa nella costruzione di una teoria dell'inseità dell'essere ideale, particolarmente evidente nel caso delle essenze assiologiche: «la coscienza naturale dell'essere è infatti impostata esclusivamente verso il reale. L'ideale per essa è immediatamente sempre solo un che d'*irreale*. E nella negatività di questa diminuzione di fronte alla gravità ontica del reale, la coscienza dell'essere va perduta nell'ideale [...] [la coscienza dell'essere ideale] sorge solo in un secondo tempo, è data nella conoscenza, anzi solo in una conoscenza altamente sviluppata e illuminata, elevata al grado di scienza»¹⁴. Altra questione, assai complessa, che non è possibile qui ulteriormente illuminare, concerne la relazione che Hartmann concepisce tra le varie 'classi' di enti ideali e il mondo reale. Basti qui ricordare la sua idea di una relazione asimmetrica, nel senso che se il mondo reale si trova in una qualche forma di dipendenza da quello ideale (nel senso della funzione di struttura fondamentale del reale svolta da enti logici e matematici), quest'ultimo non è condizionato dal primo, né è vincolato all'esistenza di qualcosa di reale. In qualche modo si può dire che lo spazio ideale dovrebbe concepirsi con un'ampiezza maggiore rispetto a quanto esso stesso 'occupa' nello strutturare il reale (si pensi solo ai numeri immaginari o agli spazi non euclidei). Molto più complessa questa relazione si dimostra nel caso dei valori, che necessiterebbe di autonomi spazi d'approfondimento, cui è inevitabile rinviare¹⁵.

3. Per tornare alla descrizione delle maniere d'essere dell'ente, s'impone un'importante precisazione, che complica ulteriormente il quadro. Nella prospettiva hartmanniana la coppia reale-ideale non si sovrappone a quella di esistenza-essenza. L'equivoco dello scambio deriva dalla natura atemporale delle essenze¹⁶, le quali, tuttavia, sono sempre correlate, pervadendolo, a un esistente; al contrario l'ideale si manifesta come una sfera sussistente per sé, una parte della quale non è essenza di reali. Inoltre, anche terminologicamente, essenza ed esistenza tendono a frammentare il reale disarticolando individuale e universale, mentre si deve ammettere un modo d'esistenza anche per l'universale (una legge ontica, ad esempio, pur non essendo un individuo reale, ha certamente – a suo modo – un'esistenza)¹⁷. Pertanto Hartmann propone il ricorso, nel lessico dell'ontologia, alle espressioni *Sosein* e *Dasein* per indicare l'essenza e l'esistenza. In questo modo egli può riconoscere un *Dasein* tanto al reale

del suo modo di essere, benché egli adduca nuovi argomenti, non conduce oltre ciò che Husserl ha già dimostrato» (M. Landmann, *Nicolai Hartmann and phenomenology. To the 60th birthday of the philosopher, February, 20, 1942*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 3 (1943), pp. 393-423: 400). In sostanza, secondo Landmann, Hartmann raccoglie l'intuizione husserliana dell'ontologia formale nella teorizzazione dell'entità ideale, derivandone il modello di una teoria degli oggetti in generale, e dunque preparando il passaggio dalla fenomenologia all'ontologia. La sottolineatura della criticità nel ricorso hartmanniano alla posizione dell'idealità e aseità degli enti logici, matematici e – come si vedrà in seguito – assiologici, si riscontra anche in alcune notazioni di Francesco Barone, il quale parla di «profonda alterazione [del] metodo della riduzione fenomenologica husserliana – di cui tuttavia lo Hartmann si vale per determinare la sfera delle essenze – quando lo si scinda, mediante la tesi dell'aseità degli enti ideali, dalla “riduzione trascendentale”, da cui traspare la fondamentale condizionalità che la coscienza ha per lo Husserl nei confronti dell'essere delle essenze» (F. Barone, *Assiologia e ontologia. Etica ed estetica nel pensiero di Nicolai Hartmann*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 88, 1953-54, pp. 217-314: 220).

¹⁴ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit., p. 224.

¹⁵ Si vedano a tal fine i lavori di Antonio Da Re (*Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano, 1996) e Mi-Won Kim (*Grundlegung der Werte in der Lebenswelt des Menschen. Studien zum Pflichtbewußtsein und zur Wertethik*, Tectum, Marburg, 2000).

¹⁶ La categoria dell'atemporalità non è per Hartmann una proprietà negativa, ma definisce l'ente che sempre è (*αεί ον*).

¹⁷ È fin troppo evidente in questo caso la deroga hartmanniana alla precedente connessione tra temporalità ed esistenza. L'esistenza dell'ideale potrà dunque essere evocata in una forma tutta da definire e precisare.

quanto all'ideale: «*Sosein* e *Dasein* sono in tal modo relazionati l'uno all'altro in ogni ente, e tuttavia in una certa indipendenza reciproca. Dire di qualcosa "che cosa" è, senza considerare "se" è in generale, è un discorso pienamente sensato. E analogamente si può discutere senza controsenso "se" qualcosa è, lasciando aperta la questione sul "che cosa sia". Tutto ciò ha certo i suoi limiti. Ma in un primo momento ciò che balza agli occhi nel rapporto tra il *Dasein* e il *Sosein* è proprio una certa loro indifferenza reciproca»¹⁸. Eppure alcune pagine dopo viene precisato: «nulla rimane dell'indifferenza reciproca di *Sosein* e *Dasein*, quando li si considera entrambi per ciò che sono, cioè momenti d'essere di un unico ente. Entrambi appartengono alla medesima sfera d'essere e hanno la stessa maniera d'essere. Il *Dasein* è sempre l'esserci di qualcosa avente un *Sosein* reale e il *Sosein* reale appartiene sempre a qualcosa di realmente esistente [...] Il *Sosein* reale è tanto legato al *Dasein* quanto questo a quello. Lo stesso rapporto vale all'interno della sfera d'essere ideale»¹⁹.

Una preliminare indagine sulla natura più generale dell'essere non può inoltre evitare di imbattersi nelle categorie modali (possibilità, effettualità, necessità), che nell'ontologia hartmanniana occupano una posizione centrale. Il possibile e l'effettuale sono stati equivocati talvolta, in particolare dalla Scolastica, con il *Sosein* e il *Dasein* (come se il possibile fosse il lato ideale dell'esistenza effettuale e reale); una confusione impropria ripropostasi in forme analoghe in altri luoghi 'classici' della filosofia, come nelle immagini dei cento talleri kantiani o della creazione del mondo nell'argomento leibniziano sul migliore dei mondi possibili. Si tratta invece di discriminare non solo tra i modi e le maniere d'essere, ma anche tra i modi *delle* maniere, evitando cioè lo scambio tra modi reali e ideali, come nella frequente indistinzione tra realmente possibile e logicamente (idealmente) possibile. Questo caso è emblematico. Nella sfera dell'essere reale infatti la possibilità si costituisce nel momento in cui in un processo diveniente si manifestino tutte le condizioni della realizzazione di una possibilità. Mentre i cento talleri ipotetici e i mondi possibili non presentano questa dimensione 'preparatoria', in quanto l'esser logicamente possibile significa semplicemente assenza di contraddizione logica. L'idealmente possibile è dunque indifferente e separabile dall'esserci effettuale. Il realmente possibile invece, coincide con esso. Per meglio cogliere questo passaggio occorre illustrare brevemente la pur ampia analisi che Hartmann svolge intorno al tema della modalità, cui dedica quella che è stata definita in qualche circostanza la sua opera più significativa: *Möglichkeit und Wirklichkeit*.

Lo studio della modalità secondo Hartmann non va svolto come un'indagine sulle condizioni dell'esperienza o sui modi della conoscenza. Si tratta ancora una volta di proporre un approccio ontologico, nello sforzo di cogliere se e come la possibilità, la necessità e l'effettualità costituiscano o meno strutture ontiche immanenti all'ente, se si possano ritenere o meno *suoi modi di essere*: «allora non comparirebbero più separati, ma sarebbero contenuti, legati fra di loro, in ciascun ente e formerebbero attraverso la loro specie di legame le maniere d'essere. La loro relazione non sarebbe quindi del tutto escludente come quella delle maniere d'essere (realtà e idealità), ma un reciproco completamento come quello di "momenti d'essere" (*Dasein* e *Sosein*)»²⁰. Non essendo sovrapponibili alla coppia ideale-reale, i modi della possibilità e dell'effettualità dovranno dunque esser indagati nella loro peculiarità in ciascuna sfera dell'essere. La possibilità, colta nel suo complesso significato, si articola in due diverse 'varianti'. La prima è di tipo disgiuntivo, in base alla quale si ammette una coesistenza di due possibilità (se A è possibile, anche non-A è possibile) allo stato della non realizzazione, mentre soltanto una di esse potrà darsi nella realtà. La seconda si costituisce sull' 'indifferenza' (la possibilità di A è indifferente alla possibilità di non-A). Nella sfera logica, è proprio quest'ultima forma della possibilità a prevalere; infatti la

¹⁸ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit., p. 86.

¹⁹ *Ibid.* p. 106.

²⁰ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, cit., p. 12

contraddittorietà logica di A non implica la contraddittorietà di non-A. Al contrario nella sfera conoscitiva la possibilità è disgiuntiva: non essendo mai data la conoscenza integrale di un oggetto²¹, non lo sarà neanche quella delle sue possibilità: se conosco A come possibile per quell'oggetto, non mi è ancora possibile escludere non-A. Nel mondo reale, infine, la possibilità è sempre indifferente e totale, e si sovrappone pienamente all'effettualità. Secondo Hartmann nel mondo reale qualcosa è possibile soltanto quando sono effettuali tutte le condizioni per la sua realizzazione. La mancanza di una sola condizione rende quella 'possibilità' non possibile, dunque impossibile: «possibile nella realtà è solo ciò le cui condizioni sono tutte, sino all'ultima, effettuali. Ciò che è solo possibile parzialmente – in cui manca quindi anche una sola condizione – è realmente impossibile»²². L'effettuale reale si spiega secondo Hartmann ricorrendo alla 'figura' del *So-und-nicht-anders-Sein* dell'ente, che è colto negli atti emozionali trascendenti.

La possibilità e l'effettualità non esauriscono tuttavia la serie delle categorie modali. Accanto a esse si dispongono la necessità e l'assai problematica casualità. Nella sezione aporetica di *Möglichkeit und Wirklichkeit* Hartmann dedica profonde riflessioni alla paradossalità della casualità, manifestantesi per un verso come 'positività', collocandosi a metà strada tra effettualità e possibilità, ma per altro e prevalentemente come il 'negativo' della necessità (questo è il modo in cui Hartmann tende per lo più a considerarla). Effettualità e possibilità hanno pure dei negativi, ineffettualità e impossibilità, che tuttavia sono dei 'puri relativi'. Anche nel caso della necessità occorre distinguerne la funzione modale nelle diverse sfere dell'essere. In ambito logico, la necessità è di tipo essenziale e mai esistenziale, essa riguarda cioè il modo della deduzione da presupposti essenziali. Nella realtà, invece, essa non va equivocata con la connessione causale, bensì dev'essere intesa come una connessione inscioglibile che sussiste fra gli elementi diversi di una cosa, di un processo o di un gruppo di cose, così che dove compare uno non può mancare l'altro. La distinzione dei modi nelle differenti sfere d'essere viene poi confermata dall'eterogeneità dei rapporti intermodali. Nella sfera logica prevale la necessità, in quella ideale la possibilità, in quella reale l'effettualità, che, come è stato visto, acquisisce in forma di sovrapposizione la stessa possibilità, e dunque pure la necessità²³. Questi tre modi d'essere nel reale si aggregano approssimandosi alla coincidenza, ma non si annulla la loro differenza. Essi vivono la particolare condizione di non potersi pensare isolatamente, in quanto, nel modo dell'ente reale, sono congiunti. Ne consegue l'assenza, nella realtà, del modo casuale. Ben più complesse risultano le relazioni intermodali di secondo grado, cioè quelle tra sfere, e in particolare nella relazione tra modi ideali e modi reali²⁴.

4. Il chiarimento dell'equivoco derivato dallo scambio concettuale tra idealmente possibile e possibilità reale favorisce la risoluzione della questione dell'inseparabilità di *Dasein* e *Sosein*. Ogni teoria che auspichi una separazione dei due modi del *Sein*, a partire dalla distinzione modale, deve convenire all'unità di essi, alla loro coincidenza in un unico ente, pur continuando a indicare una forma di diversità in relazione a quello stesso ente, in riferimento al quale *Sosein* e *Dasein* si mostrano come due 'momenti'. Ma quella perenne

²¹ Cfr. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit.; L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla metafisica della conoscenza di Nicolai Hartmann*. Quodlibet, Macerata, 1999; C. Scognamiglio, *Il problema del soggetto nell'ontologia critica di Nicolai Hartmann*, cit.

²² N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, cit., p.158.

²³ Assai efficace mi pare un esempio empirico cui ricorre Francesco Barone nella sua esplorazione delle deduzioni hartmanniane: «la possibilità reale della caduta di un masso, in equilibrio sulla costa di una montagna, è tale solo quando la completa catena delle sue condizioni sia attuale, ma allora la caduta non è solo possibile, bensì effettuale e necessaria» (F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, cit., p. 239).

²⁴ Si veda a questo proposito l'importante saggio di K. Nadler, *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, tr. it. di Remo Cantoni, in «Studi filosofici», XXII (1943), pp. 125-151.

istanza divisoria, così perpetuantesi nella storia del pensiero, può dipendere secondo Hartmann anche da un altro fattore, e cioè dalla peculiare neutralità del *Sosein* nella sua relazione ai due differenti regni dell'essere. Se esso pare infatti congiungere l'essere reale e l'essere ideale in una 'regione comune', il *Dasein* sembra al contrario 'schierarsi' dall'una o dall'altra parte, in modo per la verità alquanto sbilanciato: seguendo infatti il ragionamento hartmanniano non sfugge il profilo di maggiore evidenza e 'durezza' riconosciuto all'esserci reale rispetto a una sorta di aleatorietà di quello ideale. Ne deriva non a caso un importante principio: «la differenza tra l'essere reale e quello ideale è la differenza delle maniere del *Dasein*. Poiché il *Sosein* è neutrale, la maniera d'essere consiste nella maniera del *Dasein*»²⁵. Ma la teoria della neutralità del *Sosein* mette seriamente a rischio l'altra asserzione hartmanniana, quella che esige l'inseparabilità di *Sosein* e *Dasein* nell'unico ente. Forse Hartmann si avvede della difficoltà quando precisa (nella stessa pagina) che il *Sosein* di un ente determinato è sempre *Sosein* reale o ideale, a seconda del *Dasein* cui si riferisce. Per cui, come accadeva al *Dasein* di farsi elemento chiave di discriminazione tra maniere d'essere, lo stesso vale ora per il *Sosein*: «la differenza tra l'essere reale e l'essere ideale è sempre anche una differenza delle maniere del *Dasein*, poiché ad ogni specie di *Dasein* appartiene un *Sosein* nella sua propria sfera»²⁶. In questo senso, la neutralità decade da tratto ontologico dell'esser-così a espediente esplicativo di una «sovrapposizione di contenuto delle sfere»²⁷. Il ragionamento si chiude e si racchiude infine nel seguente principio: «l'essere di ogni ente – sia reale o ideale – è tanto *Sosein* quanto *Dasein*; ma l'essere di ogni ente – sia *Sosein* o *Dasein* – è o essere ideale o essere reale [...] Per cui l'ente in quanto ente è caratterizzato da due rapporti eterogenei che si incrociano; l'uno è il rapporto congiuntivo dei momenti dell'essere, l'altro il rapporto disgiuntivo delle maniere d'essere. Mentre questo scinde l'ente in sfere d'essere, quello – essendo trasversale alle sfere – le tiene assieme. Questo compenetrarsi di congiunzione e disgiunzione è lo schema ontico fondamentale nella costruzione del mondo»²⁸.

Hartmann precisa ulteriormente la peculiarità di questi rapporti. L'inseparabilità di *Sosein* e *Dasein* non gli appare affatto identità. Si tratta di una coincidenza anomala, in quanto 'dinamica'. Per schematizzare: se A esiste e B è l'essenza di A; allora B esiste in A come sua essenza; cioè B è *Sosein* di A. Il *Dasein* di un ente è anche il *Sosein* di un altro ente. Hartmann denomina tale forma di 'sovrapposizione' un' «identità continuamente spostata»²⁹, anche se questo movimento ha un limite, quando si consideri il tutto come ente, poiché non v'è più possibilità di considerare un'ulteriorità, il che ribadisce la preponderanza del *Dasein* come momento fondamentale.

5. Nella prima pagina di *Der Aufbau der realen Welt* Hartmann propone un riepilogo del lavoro svolto ed esplicita l'orizzonte d'indagine che trova davanti a sé: «il primo compito dell'ontologia si indirizza a chiarire il problema dell'essere come essere, nella sua piena generalità, così come ad accertarsi fundamentalmente della datità dell'essere. In seconda linea si presenta il problema della maniera d'essere (realtà e idealità) e del loro reciproco rapporto. Tutto ciò che l'ontologia può esprimere su quelle determinazioni generali del primo e del secondo ambito di problemi si misura sulla via dell'analisi categoriale. Tutte le fondamentali differenze degli ambiti, dei gradi o dei piani d'essere, così come i tratti generali dominanti all'interno degli ambiti ed i rapporti collegati, prendono la forma di categorie»³⁰.

²⁵ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cit., p.112.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

²⁹ *Ibid.* p. 127.

³⁰ N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, cit., p. 1.

Il nuovo onere dell'ontologia, che si lascia alle spalle un lavoro fondazionale ancora aperto e costellato di aporie, si concretizza in quanto precedentemente è stato indicato come 'specificazione categoriale' dell'essere, o come dottrina delle categorie, la quale, è bene precisarlo nonostante l'intuibilità della conseguenza alla luce delle analisi svolte finora, «non tratta dei concetti dell'intelletto, ma dei fondamenti strutturali del mondo reale, così come l'analisi modale tratta della maniera d'essere»³¹. Sebbene l'argomentazione hartmanniana, nei termini e nella sostanza, tradisca sistematicamente la propria vocazione realista, occorre precisare che anche a questo livello dell'ontologia, quindi nella sua 'fase due', ci si deve attestare al di qua dell'alternativa tra idealismo e realismo, per quanto l'operazione appaia filosoficamente imprudente. La dottrina delle categorie ha a che fare per Hartmann con il *Sosein* dell'ente, non già con il *Dasein*, il che significa che suo risultato conoscitivo potrebbe essere non soltanto la costituzione dell'inseità dell'essere, ma anche del pensiero dell'essere. Questa ostentata ricerca di un 'al di qua' tuttavia conferma a mio parere l'impressione della dimensione pratica del passaggio. Se è vero che quella 'costruzione' si limita al fenomenico (come potrebbe essere altrimenti?), ciò non implica che non sia già implicitamente posta una presa di posizione sull'affidabilità dei fenomeni. In altri termini, se non si ritenesse – in fondo – di specificare categorialmente la realtà, e non solo la sua immagine, non si procederebbe nello sforzo. L'atto di fiducia che emerge rivela il realismo implicito che lo accompagna, e l'opzione per una tesi realista, anche secondo Hartmann, risulta ascrivibile soltanto a una 'presa di posizione', giammai a una rigorosa deduzione teoretica, il che non è detto in chiave deprezzatoria, ma con l'obiettivo della chiarezza.

Le categorie non coincidono tuttavia con le essenze. Hartmann riconduce tale identificazione alla dottrina platonica delle idee e in qualche modo alle forme sostanziali di Aristotele, fino alla teoria fenomenologica delle essenze (che a suo avviso sono intese da Husserl proprio come categorie). Ma se l'essenza esprime semplicemente il *Sosein*, la categoria, che deve riguardare tutti i caratteri del *concretum* (questa nozione, valida sia per l'essere reale che ideale, si riferisce al correlativo di 'principio'), pur essendo orientata verso il *Sosein* non può lasciar fuori dal proprio 'governo' il *Dasein*. Inoltre, deve concepirsi anche una struttura categoriale delle essenze e in generale degli enti ideali (dimensione, omogeneità e infinità, ad esempio, sono categorie di definizioni e assiomi), per cui non v'è sovrapposibilità tra essenza e categoria. Quest'ultima, intesa come principio determinativo di un *concretum*, deve infine smarcarsi dalle difficoltà intrinseche a ogni teoria della partecipazione, evitando in prima istanza il *chorismós*, sforzandosi di interpretare la relazione con la formula del *Nur-mit-einander-Bestehen*: «il carattere fondamentale di ogni essere categoriale è la sua immanenza al mondo»³².

La dottrina delle categorie, dopo aver stabilito due grandi livelli categoriali fondamentali (la modalità e la stessa legalità categoriale), si costruisce a partire dal carattere antinomico dell'ente rinvenuto in precedenza. Le categorie dell'essere reale (non è questo il luogo, anche se la ricerca sarebbe assai interessante, per approfondire lo studio delle categorie ideali) sono pensate in prima istanza come principio dialettico, o di oscillazione dell'ente reale tra i termini di polarità elementari. Si tratta di inscindibili coppie concettuali, che Hartmann non deduce in virtù di un rigore metodico, ma a partire da una riconsiderazione delle più significative riflessioni categoriali della storia della filosofia e delle scienze. Ciò significa che la 'tavola' ricavata (più che altro una 'lista') non ha alcuna pretesa di esaustività (vuole anzi essere aperta), e il metodo di ricerca, da Hartmann definito 'rapsodico', deve anch'esso servire da prova di una filosofia che non vuole innalzarsi a

³¹ *Ibid.*, p. 111. Hartmann trancia un giudizio severo su ogni interpretazione soggettivista delle categorie. A suo avviso esse devono avere un senso ontologico, nella stessa maniera in cui ritiene di poter riscontrare nella dottrina aristotelica.

³² *Ibid.*, p. 161.

‘sistema’ costituito *top-down*. Il principio unificatore della molteplicità è filosoficamente una costrizione all’universalità della validità parziale di un assetto categoriale.

Le categorie bipolari, così come vengono presentate, costituiscono la ‘trama categoriale dell’essere’:

I gruppo	II gruppo
1. Principio-concreto	7. Unità-molteplicità
2. Struttura-modo	8. Accordo-opposizione
3. Forma-materia	9. Contrarietà-dimensione
4. Interno-esterno	10. Discretezza-continuità
5. Determinazione-dipendenza	11. Sostrato-relazione
6. Qualità-quantità	12. Elemento-sistema

Al cospetto di tale schema è possibile indubbiamente avanzare critiche e osservazioni, tenendo sempre a mente quanto ampie e approfondite siano le trattazioni da Hartmann dedicate a ciascuna coppia e alle sue gradazioni e scomposizioni interne. Valgano in questa sede solo alcune utili precisazioni. Le prime due coppie sono presupposte anche dagli altri due gruppi delle categorie fondamentali (categorie modali e leggi categoriali), e a loro volta tutte le polarità sono soggette alla legalità categoriale generale. Secondariamente, va osservato come Hartmann tenga fuori alcune coppie di contrari ritenute ‘classiche’ nella storia della filosofia. Alcune di esse, come finitezza e infinità, positivo e negativo, sostanza e accidente, vengono espunte in quanto riconducibili a categorie più generali. In altri termini, la prima delle polarità ‘escluse’ può essere ricompresa nella quantità, la seconda nella qualità e la terza come categoria speciale del primo strato del reale (quello inorganico, come si vedrà tra breve). Altre opposizioni, come quelle soggetto-oggetto o apparenza-essere in sé, hanno una natura secondaria, relativa alla sola sfera della conoscenza. Le categorie fondamentali devono concepirsi invece come attraversanti tutti gli strati del reale.

Oltre il generale, Hartmann si avvia verso la ricerca di categorie più specifiche. Egli procede attraverso l’indagine fenomenologica. Nel mondo reale la datità dell’ente presenta elementi di discontinuità, ossia l’ente si mostra sorretto da strutture categoriali assai divergenti. Il caso più evidente è fornito dalla differenza tra fenomeni organici e psicologici, in prima istanza perché tale datità per il soggetto si offre in coincidenza col proprio modo d’essere, al tempo stesso organico e psicologico, ma in maniera tale da render immediatamente percepibile la discontinuità che si pone tra ente materiale e immateriale, o spaziale e non-spaziale. Ma i cosiddetti ‘solchi’ categoriali si ripropongono sia ‘al di sotto’ che ‘al di sopra’ di tale diversità: nella differenza fenomenica tra ente inorganico e organico, e tra ente psichico e spirituale (storico-sociale)³³. Le distanze stratiche non sono tuttavia omogenee nella profondità che le caratterizza, poiché tra gli strati che esse separano, in un caso si conservano le categorie del più ‘basso’ su quello superiore (tra essere organico e inorganico), mentre nel passaggio tra vita biologica e psiche, e tra quest’ultima e lo spirituale, la cesura è più netta. Nel primo rapporto Hartmann indica una sovraformazione (*Überformung*), mentre negli altri due una sovracostruzione (*Überbauung*).

Ne derivano dunque quattro ‘strati’ dell’ente, rivelando una natura tetraedrica riscontrabile sul piano fenomenico (nel quale, occorre precisare, la compresenza di tutti i

³³ Remo Cantoni ha giustamente osservato: «la distanza categoriale serve quale antidoto contro le smanie metafisiche di costruire l’unità del mondo a scapito della molteplicità reale. Il riemergere, sia pure parziale e soggetto a modificazioni, di elementi categoriali degli strati inferiori in quelli più alti, garantisce l’unità del mondo contro il frammentario che slega e distrugge senza ritrovare un principio di connessione e di ricostruzione» (R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini, Roma, 1972, p. 54).

piani d'essere non è sempre data). Prima di inoltrarsi nella pur fugace descrizione dei quattro strati dell'essere reale è d'uopo un'ulteriore precisazione. Nella dottrina delle categorie fondamentali si era fatto cenno alle leggi categoriali, da cui dipendono l'ordinamento e le relazioni intercategoriali, e che si articolano in quattro grandi principi, poi specificati in sottoleggi:

1) Principio della validità (stabilisce che ogni categoria è principio per un *concretum*):

- legge del principio: ogni categoria è principio di un *concretum* ma non ha essere per sé;
- legge della validità: per un *concretum* vale necessariamente la categoria dello strato cui esso appartiene;
- legge di appartenenza: la categoria vale solo all'interno dello strato cui si riferisce (escluse, ovviamente, le categorie fondamentali, che valgono per tutte)
- legge della determinazione: un *concretum* è in linea di principio interamente determinato dalle categorie del proprio strato.

2) Principio della coerenza (stabilisce che le categorie esistono unicamente nella relazione reciproca all'interno del quadro unitario che esse contribuiscono a costituire):

- legge del collegamento: dev'esserci coerenza tra tutte le categorie di uno strato e il concreto cui si applicano;
- legge dell'unità: dev'esserci coerenza tra ognuna delle categorie di uno strato e le altre che vi afferiscono;
- legge della totalità: tutte le categorie di uno strato si relazionano reciprocamente;
- legge dell'implicazione: ogni categoria implica tutte le altre del medesimo strato.

3) Principio della stratificazione (stabilisce che la struttura categoriale del mondo reale è stratificata):

- legge del ritorno: le categorie dello strato più basso ritornano nel successivo ma non viceversa (in realtà sono solo le categorie fondamentali a ritornare in tutti gli strati, mentre le categorie del mondo organico, ad esempio, non ritornano in quello psichico);
- legge del cambiamento: la categoria che ritorna è soggetta ad una trasformazione;
- legge del 'novum': in ogni strato successivo nasce un 'nuovo' momento categoriale;
- legge della distanza: se gli strati fondamentali sono quattro, ci saranno tre punti di 'distanza stratica', o 'solchi', che segnano la discontinuità tra uno strato e il successivo.

4) Principio della dipendenza (stabilisce che ogni strato superiore implica il precedente):

- legge della forza: la categoria più alta presuppone sempre le serie categoriali più basse e non vale la reciproca;
- legge dell'indifferenza: lo strato più basso non è solo fondamento del successivo, è anzi indifferente a questo suo esser fondamento;
- legge della materia: nel rapporto di sovraformazione, la categoria più bassa è materia della successiva;
- legge della libertà: le categorie più alte si fondano sulle più basse, ma sono da esse diverse e hanno una propria autonomia.

Se ogni ente reale è strutturalmente stato definito come esistente, temporale e dunque processuale, è adesso alle categorie speciali che Hartmann volge lo sguardo. I primi due strati (essere inorganico e organico) condividono alcune categorie dimensionali (spazialità e

temporalità) e le categorie cosmologiche (tra cui la causalità, l'azione reciproca e la sostanzialità), ma anche si distinguono: l'essere vivente presenta quale *novum* un apparato categoriale non dato nel mondo fisico. Oltre ad articolare diversamente la categoria della causalità, Hartmann individua un'ampia serie di categorie 'organologiche' (da quelle relative alla connessione organica, come la formazione o l'autoregolazione alla filogenesi o alla legalità della specie). Nel quarto volume della tetralogia ontologica, intitolato non a caso *Philosophie der Natur*, Hartmann offre un esempio del poderoso sforzo di definizione categoriale da lui compiuto, che in alcuni casi ha letteralmente anticipato teorie scientifiche poi divenute decisive nel dibattito contemporaneo³⁴. Lo strato psichico a sua volta si emancipa dal vivente, perdendo la spazialità e la sostanzialità (cui si sostituisce secondo Hartmann la 'costanza della forma') e introducendo nuove strutture, prima fra tutte la soggettività psichica o coscienziale. L'ultimo strato, quello spirituale, presenta poi una speciale complessità. Per ovvie ragioni non è possibile approfondire in modo adeguato l'intera costruzione del mondo reale e in particolare la spigolosità dell'essere spirituale, a proposito del quale tuttavia può essere interessante annunciare qualche elemento analitico.

Prima di ciò tuttavia vorrei portare un rapido esempio della stratificazione categoriale attraverso l'osservazione del sovrapporsi stratico di un segmento categoriale, relativo ai nessi di determinazione. Nel mondo inorganico il divenire si presenta essenzialmente come determinazione causale o meccanica, ma anche con forme di causazione meno lineari, quali la determinazione 'centrale' (come nella fisica molecolare e gravitazionale) e quella 'totale' (che si riscontra ad esempio nei fenomeni di mutazione dei cristalli). La complessità aumenta nel mondo organico dove compaiono nuovi ed eterogenei nessi di determinazione (di natura omeostatica, ontogenetica o filogenetica) che possiamo sinteticamente raccogliere nella nozione di causalità vitale³⁵. A livello psichico e spirituale la ricerca del modo determinatorio incontra notevoli difficoltà, e per il momento intendo limitarmi a sottolineare l'insorgenza individuata da Hartmann, nel passaggio dall'essere psichico all'essere spirituale, della libertà, e dunque della determinazione finale o teleologica.

L'idea di più modelli di determinazione nell'orizzonte della sfera reale persuade Hartmann più di quanto non possa fare il ricorso a una spiegazione univoca dei processi di causazione. Ciascuno strato dell'essere è caratterizzato da un modo determinatorio, e il più alto non prescinde dall'antecedente. Coerentemente con il proprio approccio, Hartmann circoscrive la categoria di finalità a quella sfera dell'essere (l'agire umano) dove effettivamente essa non empiricamente, ma fenomenologicamente si manifesta.

Fondamentale è secondo Hartmann il rispetto per le differenze categoriali (e dei fenomeni). Soltanto un'indebita ansia sistematica induce all'unificazione del modo di determinazione, per cui talora si assiste alla riconduzione di ciascun nesso alla forma classica della causalità (meccanicismo e determinismo), tal'altra al suo inverso, ove per un equivoco antropomorfo il *modus* teleologico costituisce una rappresentazione metafisica dell'intero mondo. Secondo il filosofo di Riga, non deve sorprendere che la forza del sentimento assiologico possa indurre all'omologazione dell'essere entro la struttura categoriale dell'agire umano, ma la filosofia deve svolgere qui la sua funzione critica. La situazione paradossale cui questa forma d'antropomorfismo conduce è data dal trasferimento nella dimensione cosmica dell'agire diretto a scopi, che è invece peculiare soltanto dell'essere personale, per cui si costituisce un modello di determinazione radicalmente eterogeneo al meccanicismo deterministico, ma altrettanto annichilente nei confronti del libero agire, in quanto rimuove

³⁴ Basti pensare alla nozione di *emergence*, di cui, attraverso il concetto del *novum*, Hartmann offre una delle prime definizioni in sede filosofica; oppure alla notevole influenza che avrà questo autore sulla prima elaborazione della teoria generale dei sistemi, di Ludwig von Bertalanffy.

³⁵ Secondo Hartmann vi è una profonda difficoltà nel conoscere con chiarezza la pur innegabile discontinuità tra i processi inorganici e quelli biologici.

proprio ciò che aveva costituito l'essenza del teleologismo: l'agire orientato a scopi. Rendendo impossibile la libertà (esito ineludibile della metafisica teleologica) non si dà la possibilità di perseguire scopi, e dunque non v'è più neanche la dimensione teleologica, che proprio a partire dal fenomeno della libertà era stata postulata. Ogni metafisica teleologica rende inconcepibile l'etica³⁶. Occorre dunque operare una scelta: la teleologia cosmica o la teleologia umana; esse si escludono reciprocamente, non possono coesistere, l'una annulla l'altra. Per la possibilità di pensare la libertà, se l'indeterminismo è falso e il determinismo causale è innocuo, il finalismo è fatale³⁷.

Sebbene si riveli, per mezzo delle caratteristiche evidenziate, radicalmente altro dal nesso causale (ignaro di atti coscienziali e anticipazioni) il nesso finale non ne prescinde, ma anzi ne dipende fortemente. Nel predisporre i mezzi e nel dare il via al processo di realizzazione, il soggetto produttore deve rispettare, sfruttare e proseguire la sequenza causale degli strati antecedenti la dimensione spirituale. In altri termini, ciascun uomo, attraverso i propri atti di coscienza, può individuare fini e selezionare mezzi, ma questi ultimi dovranno, per esser tali, intervenire in treni causali soggiacenti, rispettandone e sfruttandone la direzione. Inoltre la specificità della serie causale, sia che si tratti di nessi fisici, organici o psichici, richiede un permanente atteggiamento di controllo, poiché la predisposizione dei mezzi può essere errata, o può non aver tenuto sufficientemente in considerazione eventuali *side-effects*. Il nesso finale presuppone quello causale, non può prescindere³⁸. Gli atti liberi sono pensabili solo in un mondo causalmente determinato. Tra i due nessi si ha dunque un rapporto di sovraformazione, con un solco stratico significativo, prodotto dall'emergenza della libertà e della possibilità dello sguardo ai valori.

Un'ultima digressione sullo strato spirituale vuole presentare (*in nuce*) le variabili di sviluppo dell'ontologia critica nell'ambito di una possibile antropologia filosofica. Nel quadro categoriale delineato lo spirito personale è il momento che segna il passaggio dallo strato psichico alla sfera della libertà, e include una serie di 'azioni' e caratteri che risultano essenziali per distinguere l'essere umano dal mondo circostante. Tali azioni possono essere definite atti trascendenti, nella misura in cui trascendono la realtà delle cose, ossia si relazionano ad esse, ma non intaccano la loro autonomia. Il primo atto trascendente è quello della conoscenza, che è qualcosa di più della semplice coscienza psichica, dal momento che rappresenta un momento di attività indagatrice a questa estraneo. A essa si aggiungono gli atti emozionali.

Ma la sfera spirituale non si esaurisce nella sola dimensione personale, che non risulta essa stessa completa se non si evocano ulteriori fenomeni che ne caratterizzino l'essenza. Il fenomeno della persona reale è costantemente accompagnato da almeno tre altri gruppi di fenomeni che ne rendono possibile il movimento, e dunque l'esistenza: quelli che possiamo chiamare 'contenuti della tradizione' (sia essa linguistica, comportamentale, ideologica, scientifica, tecnologica, religiosa e quant'altro), le istituzioni sociali, i prodotti o opere di lavoro umano. Questi tre generali gruppi di fenomeni indicano secondo Hartmann la necessità di complicare e ampliare l'orizzonte di definizione della sfera spirituale. La dimensione dell'intersoggettività (che non è intesa in Hartmann come rete relazionale interpersonale, né come nozione inerente gli scambi comunicativi tra individui, bensì – in

³⁶ Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, cit., con particolare riguardo al capitolo ventunesimo.

³⁷ Cfr. N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, De Gruyter, Berlin 1951; A. Gamba, *In principio era il fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano, 2004; A. Möslang, *Finalität, ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1964.

³⁸ Francesco Barone sottolinea efficacemente in proposito: «nell'essere spirituale il cieco e contingente divenire causale non è soppresso, ma limitato e articolato, reso significante in quanto incorporato in una connessione di realtà conformata ai valori» (F. Barone, *La finalità come categoria metafisica nel pensiero di Nicolai Hartmann*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 86, 1951-1952, pp. 147-171: 160-161).

senso forte – come sfera dell'essere condivisa da più persone o popoli, concretizzantesi nel patrimonio pregiudiziale, conoscitivo, e in senso lato tradizionale che vive e fa vivere nell'ambito del quarto strato dell'essere reale), hegelianamente denominata 'spirito obbiettivo'³⁹, è anch'essa vivente, come lo spirito personale, ma non è cosciente e ha forma collettiva, anzi che individuale.

L'essere spirituale vive dunque nella teoria di Hartmann nella complessa dialettica di tre 'momenti': lo spirito personale (l'individuo), che è cosciente e vivente, lo spirito obbiettivo (il tessuto storico-sociale), inteso nelle forme della tradizione, che è vivente ma non cosciente, e infine lo spirito obbiettivato (le opere), non vivente e non cosciente. Un'altra precisazione: seppure può essere utile distinguere i momenti fenomenicamente differenziandosi dello spirito personale, obbiettivo, e obbiettivato, non è corretto separarli da un punto di vista ontologico. Categoricalmente, ciò implica che l'essere spirituale è vivente (la natura non vivente dello spirito obbiettivato non incide in senso negativo per ragioni che ho illustrato altrove⁴⁰), cosciente e autocosciente, individuale, ma anche collettivo. La convivenza di individualità e collettività, o meglio la dialettica tra questi due concetti, deve rappresentare la natura sociale dell'individuo tanto quanto l'ineluttabilità dell'individualità degli assetti sociali, in cui il collettivo non può del tutto prevaricare la dimensione individuale.

Nella storia delle interpretazioni hartmanniane si è spesso sottoposto a severe valutazioni l'intero assetto della specificazione categoriale del mondo reale. E in effetti questa parte del lavoro ontologico, quale dottrina delle categorie, occupa una parte importante nella produzione hartmanniana, occupando migliaia di pagine scritte a ritmo serrato e colme di riferimenti scientifici e filosofici. Non ritengo qui possibile agire un lavoro di analisi nelle particolari sezioni della filosofia della natura, della psiche o della storia. Tuttavia, è forse possibile attestarsi in questa sede a un livello di studio che recepisca la lezione hartmanniana come un'indicazione all'apertura della ricerca ontologica e alle sue potenzialità nell'interlocuzione con altre scienze. Un compito, questo, da intendere alla luce di una responsabilità filosofica, ove filosofiche siano le attitudini e gli strumenti analitici, mentre alla volontà spetta la decisione ultima sull'assunzione dell'onere.

³⁹ Nella prefazione al libro dedicato al problema dell'essere spirituale Hartmann riconosce il forte debito nei confronti della filosofia hegeliana: «Devo dire esplicitamente, in questa sede, che è stata proprio l'interiore discussione con la filosofia hegeliana dello spirito, durata molti anni e ripresa sempre di nuovo, ad aprirmi l'accesso al problema di cui presento qui gli sviluppi» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. IV).

⁴⁰ C. Scognamiglio, *La teoria ontologica di Nicolai Hartmann e la processualità del reale*, in «www.filosofia.it», 2005, ISSN 1722-9782..