

NICOLAI HARTMANN TRA ONTOLOGIA ED ETICA

La progressiva definizione dell'essere in sé ideale dei valori

A Nicolai Hartmann va certo riconosciuto il merito di aver saputo affrontare i più diversi ambiti della filosofia: dalla riflessione sul mondo naturale alla gnoseologia, dall'estetica all'etica. Una delle ricerche più belle e più significative nel panorama delle opere hartmanniane è proprio quella dell'*Ethik*, opera in tre volumi di indagine sul mondo dell'esperienza etica e del suo fondamento.

Ma l'interesse per la filosofia etica hartmanniana, al di là della ricca fenomenologia della morale, della descrizione appassionante dei diversi valori che compongono le diverse costellazioni del *Bereich der Werte*, così come della teoria della libertà dell'uomo, sta nel suo fondamento. O meglio, il vero sforzo della riflessione morale hartmanniana è stato quello di fornire ai più diversi fenomeni etici un orizzonte ontologico comune.

L'indagine sull'essere in sé ideale dei valori si pone a questo punto come un passaggio obbligato nel tentativo di comprendere e contestualizzare la fenomenologia, l'aporetica e la teoria dei costumi hartmanniane. Per questo, l'analisi che segue affronterà i nodi più rilevanti della progressiva definizione dello statuto ontologico dei valori, ovvero del loro essere in sé ideale.

L'introduzione alla *Grundlegung der Ontologie*, l'opera con cui Hartmann apre la tetralogia dei suoi scritti dedicati all'elaborazione di un'ontologia critica, è il tentativo di rispondere alla domanda sul perché la riflessione filosofica debba tornare a occuparsi dell'ontologia.

«Perché tornare all'ontologia?», si chiede Hartmann. Non è proprio l'intero fondamento ontologico della filosofia che è crollato rovinosamente sotto di essa, minato dagli attacchi dello scetticismo da un lato e del criticismo dall'altro?

Eppure è necessario tornare all'ontologia proprio perché in ogni campo in cui la ricerca filosofica intenda avventurarsi i quesiti fondamentali restano di natura ontologica, e non sono ignorabili, perché non è pen-

sabile alcuna forma di pensiero teoretico, fosse anche il più estremo relativismo, che non abbia alcun presupposto ontologico. «L'esistenza del contenuto di tali problemi non è un prodotto arbitrario di un gusto problematico dell'uomo [...], ma è l'eterna problematicità del mondo stesso, radicata nella sua costituzione»¹. Ogni pensiero deve necessariamente chiarire le sue basi ontologiche, e affrontare dunque il problema dell'essere, e ciò per Hartmann significa intraprendere un'indagine al fine di stabilire se ciò che viene conosciuto esiste indipendentemente, ovvero se vi è un essere in sé.

Il tentativo hartmanniano, più che un ritorno alla metafisica classica e medievale, è quello di conquistare e fondare una nuova ontologia, un'ontologia *critica*. Hartmann difatti intende impostare un'ontologia che sia in grado di rendere conto anche del necessario confronto con le scienze moderne. Quindi non solo l'ontologia critica hartmanniana eviterà le questioni religiose trascendentali, distinguendosi dalla metafisica tradizionale per quanto riguarda il contenuto, ma, non più impegnata nella costruzione di sistemi a partire da assunti apriori, dovrà anche seguire un metodo nuovo: «[...] l'ontologia critica prende il via dai risultati delle scienze empiriche e tenta di approdare ai principi che ne sono alla base (ad esempio le categorie)»². Partire dai fenomeni, lasciando da parte ipotesi e teorie dei diversi sistemi filosofici: Hartmann critica il carattere aprioristico-deduttivo dell'ontologia tradizionale e trova che «la più fedele aderenza a tutti i campi della fenomenologia» così come «il contatto con i problemi metafisici della ricerca scientifica»³ siano gli elementi decisivi del nuovo orientamento ontologico.

Riferendosi alla *Grundlegung* Hartmann scrive: «Il piano intero dell'opera costituisce lo sfondo filosofico fondamentale dei lavori sistematici che ho sinora pubblicato»⁴. Il rinnovamento dell'ontologia è possibile solo se c'è a monte un lavoro di ricerca degli altri saperi, dai risultati dei quali l'ontologia possa partire. Uno dei lavori di ricerca più approfonditi cui Hartmann fa riferimento è appunto l'*Ethik*.

Nella *Grundlegung* Hartmann riunisce quattro distinte ricerche: la prima sull'ente come ente, a seguire quella su *Dasein* e *Sosein*, la terza sulla datità della realtà, e l'ultima dedicata al problema dell'essere ideale. Sono proprio le ultime due a risultare chiarificatrici per le tematiche dell'*Ethik*, proprio perché per comprendere appieno il significato dell'espe-

¹) F. Barone (a cura di), *La fondazione dell'ontologia*, Milano, Fabbri Editori, 1963, p. 77.

²) M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1997, p. 59.

³) F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1957, p. 29.

⁴) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 78.

rienza etica dell'uomo è necessario un «chiarimento ontologico [...] dell'essenza dell'uomo, della persona e dello spirito da un lato e, dall'altro, del dovere, della legge morale e del valore»⁵. Le tematiche fondamentali dell'etica hartmanniana devono necessariamente essere indagate alla luce del loro legame con la complessa costruzione dell'ontologia critica, che è in grado di illuminarle e renderle vive. Questioni quali la scelta etica, la libertà umana, la personalità e il suo valore non possono essere comprese appieno se non svelando la fitta rete di rimandi ontologici che a esse sottende. In questo senso l'indagine sull'essere in sé ideale dei valori etici è il primo e fondamentale passo che ci permette di avvicinarci alla riflessione etica hartmanniana.

1. *L'essere in sé e la sua datità*

Alla definizione dell'essere in sé ideale dei valori e alla caratterizzazione dei valori stessi si giunge alla fine di un percorso che si snoda lungo le tappe fondamentali della definizione del concetto di *An sich sein* e che ne individua la datità reale e ideale. Solo così è possibile inserire la riflessione propriamente etica di Hartmann nel contesto più ampio che le spetta, e affrontarla nel modo più coerente alle intenzioni del suo autore.

L'essere come essere non è però definibile, perché definirlo implicherebbe specificarne in qualche modo le caratteristiche. Allo stesso tempo l'essere è qualcosa di ultimo, e nessuna definizione è pertanto possibile. Questo tuttavia è in contraddizione solo apparentemente con quanto detto prima. Difatti, anche se l'essere in quanto tale non è del tutto afferrabile e dunque definibile, questo non vuol dire che non vi sia qualcosa di esso di cui si possa parlare e che possa essere conosciuto. «Che cosa sia l'essere *in genere*, può rimanere incomprensibile fin che si vuole; tuttavia l'essere è qualcosa di ben conosciuto nelle sue specificazioni, e non è addirittura disconoscibile in certe forme di datità»⁶.

Per penetrare il nucleo della riflessione hartmanniana sulla conoscibilità e l'effettiva conoscenza dell'essere è necessario anzitutto chiarire la relazione che Hartmann instaura tra realismo e ontologia.

L'ontologia hartmanniana ha i suoi inizi e si sviluppa a partire dal realismo naturale. Hartmann è convinto che nel riferimento naturale che si fa alla realtà delle cose e al loro sussistere indipendentemente dal soggetto, vi sia l'inizio e la legittimazione prima dell'ontologia. L'ontologia ha in

⁵) *Ivi*, p. 97.

⁶) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 34.

comune con l'atteggiamento dell'uomo, nella vita quotidiana come nella ricerca scientifica, *l'intentio recta*, ovvero il riferimento diretto che l'uomo fa alla realtà, nella convinzione che le cose sussistano indipendentemente dalla sua conoscenza di esse.

Per questo, un'indagine che cerca di stabilire se ciò «che viene posto in evidenza come carattere essenziale del conosciuto e viene espresso nel giudizio ha un essere *in rebus* o sussiste puramente *post rem*»⁷, ovvero se vi sia un essere in sé nel fenomeno della conoscenza, è il primo tra i compiti dell'ontologia.

In questo senso il carattere di *summa* delle diverse ricerche che la *Grundlegung* assume è ancora più chiaro: lo studio sulla metafisica della conoscenza affrontato nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* è necessario e propedeutico alla grande opera di fondazione dell'ontologia, proprio perché la concezione antimmanentistica dell'essere elaborata a partire dal fenomeno della conoscenza permette di fondare il realismo teorico. «La costituzione della metafisica critica deve partire proprio dal terreno gnoseologico su cui si è svolta la battaglia antimetafisica per mostrare [...] la precarietà delle soluzioni soggettivistiche e immanentistiche»⁸.

Il punto di partenza dell'indagine sull'essere è dunque quello della teoria della conoscenza, e la prima specificazione al concetto di essere in sé hartmanniano è di carattere gnoseologico.

L'essere in sé è ciò che si contrappone al soggetto nell'atto della conoscenza: in questo caso la distinzione tra un essere «in sé» e un essere «per sé» è determinante proprio perché un oggetto si dice tale quando sta *di fronte* a un soggetto, relazione che la lingua tedesca esprime ancor meglio chiamando l'oggetto *Gegenstand*. L'essere in sé è contrapposto all'essere per il soggetto e non è per ora nulla di più che l'affermazione dell'indipendenza dal soggetto e dal suo atto conoscitivo. «L'essere in sé, in contrasto con quest'essere relativo, non significa altro che l'indipendenza dal soggetto, e in particolare, l'indipendenza dall'essere conosciuto da parte del soggetto»⁹. L'essere in sé gnoseologico si ha dunque in questo contrasto tra in sé e per me, ovvero in riferimento al soggetto. Ma è proprio a partire dal problema gnoseologico che si approda all'ontologia: è il problema di come dover considerare il rapporto soggetto-oggetto a convincere Hartmann dell'utilità di un chiarimento ontologico.

Qualsiasi posizione che interpreti idealisticamente il processo conoscitivo come produzione dell'oggetto è da abbandonare secondo Hart-

⁷) Citazione riportata da Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 27.

⁸) F. Barone, introduzione a Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 19.

⁹) *Ivi*, p. 247.

mann a favore di un approccio fenomenologico che consenta di comprendere come ciò che esiste sia tale anche al di là del processo conoscitivo. Tutto ciò che esiste è in sé, se è considerato nel suo significato ontologico, ovvero superando la contraddizione gnoseologica tra essere in sé e per me. «Non si può limitare l'essere in sé ontologico alla presenza, o mancanza, di relazioni determinate; e quindi nemmeno alla mancanza di relazione con il soggetto»¹⁰. Il concetto di essere in sé così inteso testimonia il carattere di determinatezza di ciò che viene conosciuto: oggetti e fenomeni «presentano una ben autonoma configurazione di fronte alla nostra ricerca, sono onticamente "in sé"»¹¹. Dal punto di vista ontologico la questione dell'indipendenza o meno dell'essere in sé dal soggetto è inessenziale: se qualcosa possiede un essere in sé è infatti irrilevante (se letto dal punto di vista dell'ente e non del soggetto) che esso sia in relazione o meno con un soggetto.

Negare su presupposti scettici o idealistici, oppure a partire dalle posizioni del criticismo, l'esistenza di un ente in sé è per Hartmann il risultato del perdurare di alcuni «pregiudizi», tra cui quello correlativistico. Hartmann è convinto che non spetti a lui provare l'esistenza dell'essere in sé, ma che piuttosto debbano essere coloro che negano l'*An sich sein* a dover rendere conto delle loro posizioni.

Ma la vera questione per Hartmann è se in realtà ci sia effettivamente bisogno di provare l'essere in sé. «È assurdo voler "provare" le cose ultime, poiché esse dovrebbero già fondarsi in tal caso su qualche altra cosa, in base a cui si potrebbero provare; ma allora non sarebbero più ultime»¹². Del resto la datità dell'essere in sé è già presente nel fenomeno fondamentale del darsi del mondo, nella convinzione della realtà delle relazioni e delle cose che accompagna l'uomo in tutte le situazioni della vita. Dichiarare che l'intero mondo delle cose e dei fatti è illusione vuol dire inoltre dover trovare un modo di spiegare quell'essere su cui l'apparenza si fonda, e il risultato sarebbe quello di tornare a parlare di essere, seppur chiamandolo essere dell'apparenza.

L'onere della prova rimane dunque dello scettico, mentre il compito che invece ora attende Hartmann è quello di rintracciare l'essere in sé nella datità reale così come in quella ideale, indagando i fenomeni nei quali tale datità si presenta. La questione più importante difatti diventa a questo punto non *se* l'essere sia dato, ma *come* vi sia dato.

Vi sono due modi distinti dell'essere in sé, uno reale e uno ideale. «Il primo è proprio a tutte le cose e a tutti gli avvenimenti, ad ogni "reale", a

¹⁰) *Ivi*, p. 248.

¹¹) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 56.

¹²) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 251.

tutto quello che ha esistenza; il secondo è proprio a tutte le rappresentazioni della matematica pura e della logica, e poi alle essenze di ogni genere, che stanno al di sopra del mutarsi dell'esistenza individuale, e che indipendenti da questa possono essere considerati a priori»¹³. Per quanto riguarda l'essere in sé dell'essere reale, ovvero l'essere calato nello spazio e nel tempo, la durezza e la forza della sua datità sono indagate da Hartmann a partire dal fenomeno della conoscenza e da quelli che egli chiama *atti emozionali trascendenti*.

Si prenda in esame dappprincipio il fenomeno della conoscenza.

2. *Il fenomeno della conoscenza*

La conoscenza è fondamentale per la coscienza perché è un atto trascendente, ovvero è un atto che va oltre la coscienza stessa, mettendola in relazione a ciò che sussiste in sé, indipendentemente da essa. «Gli atti trascendenti [...] istituiscono una relazione tra il soggetto e un ente che non sorge solo in virtù dell'atto [...] sono atti che rendono oggetto qualcosa di superoggettivo»¹⁴. Se la conoscenza non potesse trascendere i limiti della coscienza, non potrebbe conoscere nulla dell'essere del mondo in cui vive, restando dunque prigioniera delle proprie rappresentazioni. Tutti gli atti trascendenti sono diretti verso gli oggetti in sé, ma la conoscenza si distingue per il carattere che Hartmann chiama di «comprensione». La conoscenza è *rein erfassende Akt*, ovvero puro atto di comprensione. Con questa definizione Hartmann vuole sottolineare il carattere del rapporto tra soggetto e oggetto nell'atto conoscitivo: il soggetto è determinato dall'oggetto, perché in esso muta qualcosa, ovvero si genera il sapere attorno all'oggetto, mentre invece l'ente è del tutto indifferente al suo essere fatto oggetto di conoscenza. In questo l'atto conoscitivo è unilaterale e recettivo, e la comprensione è l'atteggiamento proprio del soggetto.

Certo ci si potrebbe domandare dell'autenticità della conoscenza che si fa del mondo e delle cose. Se ci si interroga a proposito se ne ricava irrimediabilmente però che il *fenomeno* chiamato conoscenza sussiste senz'ombra di dubbio, e che l'essere in sé dell'oggetto di conoscenza vi è presupposto come indipendente sin dal principio. Difatti «non c'è nessuno che percependo una cosa (vedendola, toccandola) si immagina che essa sorga solo nell'atto del vedere e sparisca di nuovo quando l'atto non c'è

¹³) V. Filippone Thaulero (a cura di), *Etica, I. Fenomenologia dei costumi*, Napoli, Guida Editori, 1970, p. 201.

¹⁴) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 254.

più»¹⁵. Anche per quanto riguarda i gradi più alti di conoscenza scientifica, vi è una consapevolezza mediata dell'essere in sé. Il ricercatore di fisica sa benissimo che se trova una legge in grado di rendere conto di un fenomeno fisico, questa sussiste indipendentemente dalla sua ricerca, e che quindi tale legge è un ente in sé.

A questo punto risulta utile chiarire quella che appare come un'evidente contraddizione: da un lato l'oggetto è dipendente dal soggetto, o meglio l'essere oggetto implica una dipendenza dalla correlazione soggetto-oggetto. Dall'altro invece, la trascendenza dell'atto conoscitivo, ovvero quanto detto sul modo della conoscenza in grado di trascendere il soggetto rispetto all'oggetto, significa che vi è un essere dell'oggetto indipendente dal soggetto. Come si risolve quest'antinomia?

Hartmann, considerata l'indipendenza dell'essere in sé e la dipendenza dell'essere oggetto, chiarisce che l'essere oggetto non coincide affatto con l'essere in sé, seppur fondandosi su di esso. È piuttosto l'ente in sé che viene fatto oggetto, ovvero sviluppa, di fronte al soggetto, un essere oggetto, che compare solamente nella contrapposizione. In questo modo l'indipendenza ontologica dell'essere in sé non viene affatto intaccata dalla dipendenza che si sviluppa in ambito gnoseologico.

Un'altra antinomia che Hartmann ritiene doveroso affrontare è quella che riguarda il fenomeno della trascendenza. Di un fenomeno non possiamo sapere davvero se esso, rispetto all'essere in sé, sia manifestazione autentica (*Erscheinung*) o apparenza (*Schein*). Un ottimo esempio a proposito è il fenomeno del movimento del sole da est a ovest, dall'alba al tramonto. A questo fenomeno non corrisponde infatti un simile movimento del sole nel cosmo, ma un movimento terrestre che crea l'illusione di un arco del sole in cielo.

D'altronde se il fenomeno di un essere in sé ne significasse necessariamente il sussistere, questa basterebbe come dimostrazione dell'essere in sé. Ma così non è, perché rimane sempre la possibilità che non vi sia alcun essere in sé negli oggetti di coscienza, ovvero che non ci sia possibilità di conoscenza. Tuttavia Hartmann ritiene che questa incertezza sia dal suo punto di vista trascurabile, proprio perché l'onere della prova spetta alla parte avversa, allo scettico.

Ma per comprendere appieno la disamina che Hartmann conduce del fenomeno della conoscenza, restano ancora da affrontare le questioni del progresso della conoscenza e dei suoi limiti.

Il concetto di oggetto di conoscenza è ora mutato: scisso in due parti, tra l'essere oggetto ed il suo essere in sé, si trova diviso tra una parte obiettata e una *transobiettata*, tra ciò che è conosciuto e ciò che è scon-

¹⁵) *Ivi*, p. 258.

sciuto. Quello che determina la linea di demarcazione, il confine tra le due parti, è proprio lo stato del progresso della conoscenza. Ogni qualvolta vi sia un progredire nella conoscenza, sia esso la risoluzione di un problema, una scoperta, un ritrovamento, si assiste alla trasformazione di qualcosa di transobiettivo in obiettato. Il progresso della conoscenza è la conferma che di là dal limite dell'obiettato vi è un essere in sé, sussistente prima della sua obiettazione e indipendente da essa. Inoltre visto che il transobiettivo risulta avere come modo d'essere l'essere in sé, Hartmann ritiene che non abbia senso attribuire soltanto a una parte dell'oggetto di conoscenza l'essere in sé, ma che il modo d'essere dell'oggetto di conoscenza vada considerato omogeneo e che dunque sia l'oggetto come totalità a possedere l'essere in sé. Altrimenti, oltretutto, l'avanzare della conoscenza significherebbe il progressivo annientamento dell'essere in sé.

La possibilità che Hartmann introduce di un progressivo disvelamento del transobiettivo e la stessa possibilità di comprendere ciò che viene disvelato tramite le categorie gnoseologiche dell'uomo sono due aspetti cruciali che vale la pena di tenere a mente per poterli affrontare alla luce di quanto Hartmann affermerà sui limiti della conoscibilità.

Data la possibilità di obiettazione del transobiettivo, la questione fondamentale diviene difatti quella di stabilire se vi sia e dove si situi il limite di tale obiettazione. Il limite viene spostato nel processo gnoseologico, spinto oltre. «La questione è se la spostabilità del limite va *in infinitum* o se pure essa è limitata. C'è anche un secondo limite oltre al primo, un limite della obiettabilità, della conoscibilità, della razionalità gnoseologica?»¹⁶.

Hartmann precisa anzitutto che non intende fare riferimento in alcun modo alla possibilità di un ente che non sia oggettivabile di per sé, perché è convinto della possibilità di ogni ente di divenire oggetto di conoscenza. Non c'è per Hartmann un inconoscibile in sé e questa convinzione si riflette anche nella sua riflessione etica, proprio nel contestare a Max Scheler l'impossibilità di oggettivare la persona. Non vi è nulla di inconoscibile in sé. Se mai la questione diventa se la coscienza sia in grado o meno di rendere ogni oggetto suo ente. In altre parole «non c'è un irrazionale in sé, ci può tuttavia essere benissimo un irrazionale per noi»¹⁷. La corrispondenza tra le categorie gnoseologiche e le caratteristiche degli enti è dunque solo parziale: per alcuni aspetti si può tendere a una progressiva obiettivazione, mentre la stessa struttura categoriale può essere inadeguata, non commisurata, ad altri aspetti, che restano dunque inconoscibili.

Hartmann elenca diversi fenomeni che provano l'esistenza di questo secondo limite di inconoscibilità. Per esempio, nel sistema dei sensi del-

¹⁶) *Ivi*, p. 266.

¹⁷) *Ivi*, p. 268.

l'uomo, se si considerano la vista o l'udito, è facile accorgersi di come essi siano adatti alla comprensione solo di alcune sezioni del *continuum* delle lunghezze d'onda. Oppure, si pensi al permanere e al riproporsi di quesiti per l'uomo insolubili, sulla causa prima, sull'unità di corpo ed anima, e via dicendo.

C'è dunque per Hartmann un secondo limite, non spostabile, al di là del quale si trova il *transintelligibile*. Il transintelligibile è quella zona dell'ente, dell'oggetto di conoscenza, in cui l'indagine razionale umana non può avventurarsi. Anche questo secondo limite non è di natura ontologica, ovvero non determina l'estensione dell'ente, ma solo la possibilità della conoscenza, ed è dunque anch'esso di natura gnoseologica.

L'importanza del fondo di irrazionalità che secondo Hartmann rimane al di là della possibilità conoscitiva dell'uomo è quella di testimoniare l'esistenza di un essere in sé. In quanto inconoscibile, l'essere in sé irrazionale è per forza assoluto rispetto al soggetto e alle sue categorie gnoseologiche. Ma siccome i limiti rimangono entrambi non determinanti dal punto di vista ontologico, non si può parlare di una discontinuità nel modo dell'essere tra obiettivato, transobiettivo e transintelligibile, che dunque porta Hartmann a sostenere la tesi di una generale omogeneità dell'oggetto di conoscenza (considerando in esso incluso il suo fondo inconoscibile). E dato che all'irrazionale è stato attribuito il modo dell'essere in sé, così deve essere anche per il razionale.

Il quadro tracciato dalle affermazioni hartmanniane, più che una valutazione sul suo rigore e la sua coerenza, merita di essere considerato nel suo insieme. Dalle riflessioni della *Grundlegung* sul fenomeno della conoscenza è andata delineandosi una prima definizione dell'essere in sé e dei suoi rapporti con il reale: si è distinto tra un piano gnoseologico e uno dell'essere, che poi si è a sua volta diviso in un essere conoscibile grazie al progredire della conoscenza (il transobiettivo) e in un essere in sé irrazionale, necessariamente precluso alla razionalità umana.

L'argomentazione che Hartmann ha condotto sembrerebbe estremamente convincente: dalla considerazione dell'oggetto di conoscenza si è approdati alla necessità di un suo rimando ontologico, e si è garantita così la possibilità della conoscenza, definendola un atto trascendente. Ora, se il realismo naturale presuppone questo schema, Hartmann ha poi avuto bisogno di giustificare anche per gli altri livelli della conoscenza la stessa presenza di un essere in sé a fondamento degli oggetti della coscienza. È in questo senso che può essere interpretato il passaggio dal transobiettivo al transintelligibile. Ovvero, presi in esame i fenomeni-spie del problema di incommensurabilità tra le categorie gnoseologiche dell'uomo e gli enti, così come i diversi ambiti delle scienze naturali e metafisiche, Hartmann ha dovuto porre un fondo di irrazionale dell'essere in sé e con esso un secondo e invalicabile limite che ne testimoni una volta di più la datità, la presenza. A Hartmann preme trovare il modo di rendere sempre necessa-

rio il rimando al piano ontologico a partire da quello gnoseologico, e la sua «tripartizione» dell'essere in obiettivato, transobiettivo e transintelligibile gli è utile per non lasciare in nessun caso adito al dubbio della possibilità di distinguere tra soggetto e oggetto.

Quello che dell'argomentare di Hartmann non convince appieno non è il suo percorso, o le sue motivazioni, o il suo giustificare passo passo la necessità di introdurre elementi e aspetti nuovi. Piuttosto, è solamente una volta giunti alla fine della disamina del fenomeno della conoscenza che guardandosi indietro ci si accorge di come vi sia un decisivo eccesso di strutture. Difatti, una volta chiarito che il transobiettivo garantisce l'essere in sé dell'oggetto di conoscenza, non appare del tutto giustificata l'esigenza hartmanniana di porre un ulteriore piano dell'essere, al di là della possibilità razionale umana. Perché non considerare sufficiente il piano dell'essere garantito dal transobiettivo? Se Hartmann intende riportare la filosofia all'*intentio recta* del realismo naturale, ovvero correggerla nei suoi errori da Cartesio in avanti, e dunque tentare la fondazione di un realismo teorico, perché porre poi un piano *transintelligibile* che porta con sé una pretesa così fortemente idealistica?

Finché è possibile una corrispondenza tra il piano gnoseologico e quello dell'essere, ovvero finché c'è una certa commensurabilità, e le categorie della conoscenza vi possono essere applicate, allora si può pensare che il piano dell'essere in sé, che pure è posto come necessario a partire dalle istanze del realismo naturale, faccia comunque parte di un certo orizzonte gnoseologico. Ma la questione invece diventa più complessa se si pone una zona dell'essere al di là di ogni possibile conoscenza e conoscibilità, non tangibile dalla ragione: diventa difficile assegnarle un ruolo, stabilirne la necessità.

Hartmann da un lato sostiene: il fondo irrazionale garantisce, data la sua assolutezza dal soggetto, che vi sia un essere in sé dell'oggetto di conoscenza. Ma questo era già stato dimostrato per il transobiettivo, che è già assoluto rispetto al soggetto. Gli esperimenti scientifici che poi portano alla formulazione di una legge fisica sono già fenomeni che testimoniano un accadere e un essere del reale che va ben al di là del condizionamento possibile del soggetto, senza però abbandonare il campo di ciò che rimane conoscibile mediante le categorie umane. In altri termini, la datità dell'essere in sé nel reale è testimoniata già nel passaggio tra transobiettivo e obiettivato. È la pretesa hartmanniana di estendere questo schema al di là dell'applicabilità delle categorie gnoseologiche che appare azzardata e risulta in un ulteriore strato dell'essere che finisce per gravare sull'argomentazione generale anziché chiarirla.

La datità dell'essere ideale nel reale ha comunque trovato nel fenomeno della conoscenza una sua prima conferma: la conoscenza così come descritta nella fenomenologia hartmanniana implica la presenza della cosa in sé, dell'essere in sé. La teoria della conoscenza solleva la stessa pretesa

dell'ontologia, anzi si pone sullo stesso piano e ribadisce il legame necessario tra realismo e ontologia nella riflessione hartmanniana. Ma a Hartmann non basta. Ecco perché introduce l'analisi degli atti emozionali trascendenti.

3. *Gli atti emozionali trascendenti*

La conoscenza è solo uno dei due fenomeni che Hartmann adduce a testimonianza della datità dell'essere in sé nel reale. «La conoscenza è tra gli atti trascendenti quello più trasparente, puro e obiettivo. Essa non è però la testimonianza più importante dell'essere in sé»¹⁸. La testimonianza più immediata e allo stesso tempo l'argomentazione più decisiva a favore dell'essere in sé dal punto di vista della sua datità reale è secondo Hartmann quella data dagli *atti emozionali trascendenti*. Senza avere la pretesa di offrire una dimostrazione dell'essere in sé, gli atti emozionali trascendenti hanno indubbiamente una grande forza di testimonianza, proprio per il loro carattere emotivo.

La conoscenza, considerata come fenomeno a sé stante, per quanto esemplare è troppo esposta agli attacchi dello scetticismo, che ha invece più difficoltà a respingere la base vitale su cui tale conoscenza si basa, ovvero gli atti emozionali. Essi riguardano il soggetto non solo in quanto conoscente, ma «in quanto soggetto del sentire, del volere e dell'agire. [...] Questi atti portano in sé un'impronta dell'attività della lotta, dell'impegno, del patimento: [...] in ciò consiste appunto il loro carattere emozionale»¹⁹. In particolare, la caratteristica che questi atti trascendenti aiutano a mettere in luce è la *resistenza* che il reale offre al soggetto, che secondo Hartmann sta alla base della generale convinzione dell'esistenza di un essere in sé del mondo ancor più che la percezione.

In comune con il fenomeno della conoscenza, gli atti emozionali trascendenti hanno la forma della relazione tra il soggetto e l'oggetto, ma mentre nella conoscenza l'oggetto non viene mai determinato e la relazione è unilaterale, negli atti emozionali a seconda del tipo di atto si assiste a un cambiamento nel soggetto e talvolta anche nell'oggetto.

I diversi tipi di atti emozionali sono raggruppati da Hartmann in tre grandi gruppi: *recettivi*, *prospettivi* e *spontanei*.

Gli atti emozionali recettivi sono atti dell'*esperire* (*Erfahren*), del *sentire immediato* (*Erleben*), del *subire* (*Erleiden*). Sono gli atti emozionali in

¹⁸) *Ivi*, p. 273.

¹⁹) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 88.

cui il peso dell'essere in sé si mostra in modo più accentuato: la forma dell'esperire, del sentire e del subire è quella di un *Betroffensein*, un essere colpiti dal reale. È in particolare nel subire che ciò che al soggetto capita si impone in modo più duro. Hartmann è convinto che la realtà di ciò che ci colpisce sia provata nel modo più drastico da un urto, dal dolore, nel caso più banale proprio da un colpo fisico. In questi casi, «la convincente forza probativa di ciò che capita si identifica immediatamente con la coscienza di essere colpiti»²⁰.

Non succede lo stesso nel caso del sentire immediato e nell'esperire, in cui non si viene colpiti in modo tanto drastico; ma a questi due tipi di atto si possono far risalire quasi tutte le situazioni in cui il soggetto entra in relazione con altre persone e ne sperimenta realtà e alterità. Esempio indubitabile dell'esperire è il caso in cui ci si accorge di essere stati ingannati o traditi da qualcuno: immediatamente si percepisce qualcosa dell'altra persona, che non è necessariamente già un giudizio di valore ma lo precede. Allo stesso modo in realtà funzionano tutti i rapporti tra le persone: se qualcuno ci tratta male o ci usa una gentilezza, siamo in grado di sentire, di «esperire» sia la sua azione sia il sentimento che vi sta dietro. L'uomo partecipa ed è coinvolto nella vita di tutti i giorni in un numero sconfinato di tensioni, situazioni e avvenimenti che lo colpiscono e determinano la misura del suo «essere colpito» a seconda del suo grado di coinvolgimento e partecipazione agli eventi.

Le riflessioni hartmanniane sui fenomeni che testimoniano la durezza del reale sono tra le più suggestive, e vale la pena di indugiare anche perché sono un ottimo preludio alla ricca fenomenologia della dimensione etica che Hartmann descriverà nell'*Ethik* e in parte nel suo *Das Problem des geistigen Seins*.

L'essere in sé reale dei rapporti e delle situazioni si manifesta dunque nella durezza del reale da cui l'uomo è colpito: la durezza del reale testimonia il coinvolgimento dell'uomo nel corso e nelle successioni reali, cui è impossibile sottrarsi. Non a caso nel linguaggio comune l'aggettivo generalmente associato alla realtà è proprio «dura».

«L'essere dell'uomo nel mondo non è puramente passivo né indifeso di fronte ai singoli eventi. Ma è passivo e indifeso nel complesso, poiché l'attività opera solo contro ciò che capita. [...] l'essere umano è afferrato e dato in balia al flusso del divenire reale, alla durezza del reale, indipendentemente dal grado in cui tale flusso è conosciuto»²¹.

Un altro aspetto fondamentale del sentire immediato così come dell'esperire è dato dal fatto che entrambi non implicano la conoscenza o il

²⁰) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 275.

²¹) *Ivi*, p. 277.

riconoscimento di ciò che è sentito, e al contrario è la conoscenza, qualora si arrivi a ottenerla, che si basa sull'evidenza della datità del sentire immediato.

La riprova dell'estraneità della conoscenza rispetto a questi atti emozionali è data secondo Hartmann per esempio dall'idea del destino. La difficoltà di sopportare ciò che è sentito come amaro, duro e pesante ha dato vita, sul piano metafisico, all'idea, peraltro piuttosto ingenua, del destino e della premeditazione. La potenza e l'incombere di tale destino altro non sono che la durezza e il peso della realtà stessa, da cui si è inesorabilmente colpiti. È proprio per questo che il subire, il sentire immediatamente e l'esperire nulla hanno a che vedere con la conoscenza: nell'interpretare la realtà del mondo in questo senso, chiamandola destino, si disconosce infatti il sostrato reale di leggi logiche, leggi fisiche e non, da cui gli atti emozionali nascono e su cui si fondano.

Il contrasto più accentuato tra gli atti emozionali e la conoscenza è quello che si coglie se ci si sofferma a riflettere sugli opposti significati del «fare esperienza di qualcosa» e del «comprendere»: il primo indica un essere afferrato, compreso, l'altro invece un comprendere nel senso di capire, carpire, afferrare, abbracciare. Hartmann poeticamente conclude «in questo rapporto l'essenziale è che, nella totalità della vita umana all'«essere compreso» spetta una priorità sul comprendere [...] la realtà del mondo, in cui il conoscere si attua indagandola, è data preliminarmente all'uomo dal suo «essere compreso» nel flusso del divenire in cui quella realtà consiste»²².

Un grande merito di Hartmann è di ampliare il concetto di realtà a partire dalle sue riflessioni sugli atti emozionali trascendenti: a una concezione puramente orientata al mondo delle cose egli sostituisce un mondo reale composto da enti eterogenei: non solo oggetti della sensazione ma anche del desiderio, dello scambio, una fitta rete di rapporti, di situazioni e di avvenimenti. Un mondo composto da persone, cose, processi fisici e spirituali. Nel determinare quale tra le due dimensioni, spaziale o temporale, sia caratteristica del reale, Hartmann non ha dubbi: è il tempo, il divenire come la durata, la successione al pari della contemporaneità.

La predominanza della dimensione temporale si fa ancora più viva nella trattazione del secondo gruppo di atti emozionali: gli atti emozionali prospettivi. «Il flusso del divenire in cui ci troviamo non ci tocca solamente con ciò che è presente al momento attuale. Noi viviamo di fronte a ciò che sopraggiunge e, entro certi limiti, possiamo vederlo accostarsi. L'uomo non vive senza previsione (*Vorsehung*)»²³. Gli atti di questo secondo gruppo sono l'*attendere*, il *presentire*, il *prepararsi*, tutti atti che pre-

²²) *Ivi*, p. 279.

²³) *Ivi*, p. 285.

cedono l'esperire e il sentire immediato. Sono anticipazioni, presagi di ciò che prima è stato definito l'essere colpiti dalla realtà. L'uomo è abitualmente «colpito in anticipo» dal reale: non solo egli è in grado di prepararsi al futuro, di aspettarlo, di provare curiosità verso l'avvenire, ma vive essenzialmente anticipando, è naturalmente rivolto a ciò che è imminente, e continuamente «colpito in anticipo».

Si consideri per esempio il fenomeno dell'attesa. Attendere significa considerare l'eventualità che qualcosa accada, e prepararsi a tale avvenimento. L'attesa non è affatto legata alla conoscenza o meno che si ha di ciò che sta per accadere, nel senso d'attesa è considerata solo la possibilità che qualcosa accada, nulla di più determinato. Ciò che si attende è sì determinato, ma l'attesa è cosciente della sua possibile disillusione, o del suo ingannarsi, e considera proprio per questo soltanto l'*eventualità* che qualcosa accada o accada in un determinato modo, senza averne la certezza. La possibilità che l'uomo ha di prepararsi in anticipo al sopraggiungere degli eventi è una delle modalità prime del suo adattamento al reale e al suo impetuoso assalto. «Egli riesce ad adattarsi flessibilmente nei rapporti reali sempre nuovi, tuttavia vi riesce solo perché, essendo colpito in anticipo, può anticipare l'effettivo essere colpito e attenuarne la violenza tenendosi pronto di fronte ad essa»²⁴. Hartmann stesso d'altro canto riconosce la difficoltà di assumere un tale atteggiamento, ovvero sentirsi pronti a farsi sorprendere dagli eventi, e indica l'attesa come una modalità di rapporto con la vita di cui è necessario impadronirsi con fatica, data la durezza della realtà.

Appartengono allo stesso gruppo di atti prospettivi o anticipanti anche il *presentimento* e il *sospetto*: in questi atti l'«ombra oscura» del futuro si proietta in avanti nella coscienza, annunciando il sopraggiungere degli eventi. Interessante è anche l'analisi che Hartmann fa dell'atto della curiosità: per quanto egli forse superficialmente ritenga che la curiosità nasca dalla noia e dall'insoddisfazione del presente, la descrive come l'atto in cui l'indeterminatezza raggiunge il suo massimo: non solo infatti il suo contenuto è indeterminato, ma la curiosità e il curioso in generale si sforzano di preservarlo tale, considerando il carattere di indeterminatezza essenziale. La curiosità desidera ardentemente di essere sorpresa. Hartmann sembra tuttavia rimproverare i curiosi: considera la curiosità incapace di rendersi conto della durezza e della serietà dell'essere colpiti. Ma forse è proprio questo che si deve cercare per restare curiosi.

Simili all'attesa, al presentimento sono anche gli atti della *speranza* e del *timore*. La differenza fondamentale che separa però i primi dai secondi è la comparsa, per quanto riguarda la speranza, il timore, o l'angoscia, di

²⁴) *Ivi*, p. 288.

un'evidente caratterizzazione emotiva che si sovrappone al comune senso dell'attesa. Ciò che nella speranza come nell'angoscia contrasta la datità della realtà rischia di essere secondo Hartmann il carattere illusorio loro connaturato. «Tanto nello sperare quanto nel temere c'è sempre un'avida ricerca di presentimenti, ma anche, al tempo stesso, la tendenza a disconoscere ciò che è l'aspetto "fondato" del presentimento»²⁵, ovvero la semplice imminenza di una realtà. La speranza tende a un eccesso di ottimismo o comunque a trasformare il presentimento in una fantasticheria, allo stesso modo in cui l'angoscia e il timore non considerano il presentimento come un atto anticipatorio neutro ma gli attribuiscono valenze negative.

In questo senso Hartmann considera che l'illusione sia una componente forte di questi atti prospettivi, e che in essi sia chiaro il limite della trascendenza dell'atto. L'illusione li rende infondati, perché significa una perdita del contatto con l'ente in sé. In essi rimane valida comunque la componente anticipatoria: se la speranza e il timore sono illusori, si basano però sempre sul senso dell'attesa e sui presentimenti, che, mantenendo un carattere neutro, non sono esposti al pericolo di perdere il contatto con il reale.

Tuttavia, propria all'uomo non è soltanto la facoltà di presentire e attendere il futuro: egli non vive semplicemente nell'attesa e nella preparazione a esso, ma lo anticipa attivamente. L'attività dell'uomo ha come unica direzione possibile il futuro, perché nessuna forza può mutare la determinatezza del passato e dell'istante presente. Egli può influenzare e predeterminare il futuro con il *volere*, il *desiderare*, il *fare* e persino in certa misura con il suo atteggiamento interiore. Il terzo gruppo di atti emozionali trascendenti, gli atti emozionali spontanei, riunisce tutte quelle forze con cui l'uomo tenta di reagire alla passività e all'impotenza dell'essere colpito e dell'essere colpito in anticipo. L'uomo non è del tutto soggetto alla fatalità: rimane suo un piccolo spazio di previsione e azione: gli atti emozionali spontanei «costituiscono il limite dell'"essere in balia" e della fatalità; essi sono la forza che l'uomo di per sé contrappone alla propria debolezza, e costituiscono veramente l'aspetto meraviglioso dell'essere umano»²⁶.

La trascendenza di questi atti è diversa da quella dei primi due gruppi: gli atti spontanei come l'agire o il volere testimoniano la realtà degli oggetti a cui sono rivolti, proprio perché quello che accade è che qualcuno degli oggetti che si trova nella sfera d'azione della persona viene determinato da essa. Ma la datità del reale non è soltanto avvertibile nelle azioni necessarie a raggiungere gli scopi determinati dal volere umano e nella

²⁵) *Ivi*, p. 293.

²⁶) *Ivi*, p. 297.

conseguente determinazione di un oggetto. Se ne ha testimonianza ancora maggiore nella resistenza che il reale offre alla forza che l'uomo usa per piegarlo al proprio volere. Due sono le forze in gioco: da un lato il tentativo dell'uomo di indirizzare una successione di eventi verso i propri scopi, e dall'altro la resistenza del reale a questo tentativo di determinazione. L'azione dell'uomo urta violentemente contro una preesistente connessione reale già fortemente determinata, e in base a essa scopre i suoi limiti e i suoi mezzi.

Nell'interazione con le cose l'uomo scopre la sua forza: ma la sua azione si rivolge anche verso le persone, ed è tipico dell'agire verso gli altri l'essere colpito di rimando, il *Rückbetroffensein*. Nessuno scettico ha mai osato dubitare dell'esistenza delle persone come ha dubitato di quella delle cose, proprio per la caratteristica, nella relazione con l'altro, di essere colpiti di rimando. Hartmann intende con ciò il peso delle azioni che ritorna, come merito o come colpa, a chi queste azioni ha voluto compiere. È il fenomeno che sta alla base della coscienza assiologica, ovvero la possibilità di attribuire a ciascuno il peso e la responsabilità delle proprie azioni. L'essere colpiti di rimando è indipendente dal giudizio morale dell'altro così come non è legato neanche alle convinzioni di chi agisce, ma sussiste di per sé. Hartmann inoltre sottolinea come il *Rückbetroffensein* non abbia tanto a che fare con le conseguenze esteriori delle azioni umane, quanto con le intenzioni, il sentimento, la disposizione interiore da cui l'azione prende vita.

In generale il fenomeno dell'essere colpiti di rimando rivela la maggiore importanza ontica per l'uomo delle persone rispetto alle cose e ai fatti. Tuttavia la differenza è nella rilevanza pratica e nella maggiore complessità delle persone rispetto alle cose e non è da imputare affatto a una diversa maniera d'essere. Sarebbe un grave errore non voler riconoscere a fatti e cose lo stesso modo d'essere, la stessa realtà delle persone, giacché il modo d'essere rimane omogeneo. «Il fenomeno ontologico fondamentale della realtà come tale è l'unità della maniera d'essere nella varietà [...] della loro importanza per l'uomo. Il fondamento della diversità di datità consiste nella ricchezza incomparabilmente maggiore del legame emozionale tra persona e persona»²⁷.

Ipotizzare una frattura nella realtà in cui a una differente rilevanza per l'uomo corrisponda un diverso grado di datità dell'essere in sé nel reale, ovvero di realtà è per Hartmann l'errore fondamentale dello scetticismo: la realtà si addice o a tutto ciò che inizia e finisce nel tempo, oppure a nulla di tutto ciò, poiché sarebbe assurdo considerare reale l'uomo ma non l'aria che l'uomo respira. Se dunque l'essere colpiti di rimando è testi-

²⁷) *Ivi*, p. 302.

monianza della realtà delle altre persone, allora tale realtà è da estendersi in modo omogeneo a tutte le sfere in cui la vita delle persone si compie.

Esempio ulteriore di una situazione in cui gli atti emozionali spontanei legano e intrecciano tra loro persona e mondo reale è quella dello *Zwang zur Freiheit*, ovvero la costrizione alla libertà. L'uomo nella sua vita si trova immerso nelle situazioni, ci si trova impantanato, ed è interessante cercare di capire quale possa essere la misura della sua libertà. Hartmann sostiene che l'uomo è costretto a prendere una decisione e a determinare così la direzione della sua azione futura, proprio perché trovandosi coinvolto in una situazione non può né tornare indietro né tentare di annullare ciò che è stato. È in questo senso costretto alla libertà, perché deve liberamente decidere in un modo o in un altro senza tuttavia avere la possibilità di astenersi dalla decisione. «Questa costrizione alla decisione e alla libertà in ogni avvenimento della propria vita, costrizione che gli viene dalla realtà in cui vive, è, per il nostro Autore, ancora un modo d'essere colpito dal mondo, e una testimonianza della reale durezza di questo»²⁸.

L'indagine hartmanniana sui modi della datità dell'essere in sé nella realtà si è spostata dal fenomeno della conoscenza a quello degli atti emozionali: ma qual è il rapporto tra i due? Hartmann li considera, secondo un modello che più volte utilizza, strati differenti di essere, che si innestano l'uno sull'altro: gli atti emozionali sono il sostrato necessario al sorgere del fenomeno della conoscenza, che in essi si radica ma che rispetto a loro costituisce un *novum* categoriale. «La conoscenza deve quindi radicarsi nel complesso intreccio degli atti emozionali [...] ma pur nella dipendenza dagli atti emozionali ha un suo *novum* categoriale: essa è caratterizzata dall'eliminazione dell'emozionalità come tale»²⁹. La scienza, la conoscenza, tendenzialmente portata ad approfondire una prospettiva quantitativa, rischia di allontanarsi troppo dalla *Lebenszusammenhang*, la connessione vitale. È compito della filosofia ricondurla alla concretezza.

Si può certo dubitare della forza testimoniale degli atti emozionali per l'essere in sé del reale: pesa su di essi il pericolo di non riuscire a essere poco più che testimonianze di una viva soggettività. Tuttavia, la novità e il fascino della prospettiva hartmanniana non vengono intaccati: il suo grande pregio è quello di mettere in evidenza il radicarsi della conoscenza su una base emozionale, ove non voglia rischiare di essere sterilmente astratta. In questo senso il compito della filosofia è rendere conto della concretezza della vita senza escludere nessun ambito dell'esperienza a favore di un eccessivo intellettualismo. Francesco Barone nella sua monografia sul pensiero di Hartmann ne critica in parte la prospettiva: non può

²⁸) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 93.

²⁹) *Ivi*, p. 96.

avere un esito positivo, sostiene, pretendere di isolare gli atti emozionali non ritenendoli atti conoscitivi: neanche al livello più basso della vita emozionale è difatti possibile mettere del tutto tra parentesi il pensiero, perché nel concetto stesso di esperienza i due momenti dell'atto gnoseologico sono uniti indissolubilmente, quello conoscitivo così come quello della presenza alla coscienza immediata ed emozionale. Le due istanze si condizionano a vicenda, «poiché senza la prima verrebbe meno quella presenza dell'esserci che permette di parlare in modo non metaforico di conoscenza, e senza la seconda il supposto essere arelazonato dell'esserci diverrebbe il presupposto inattuabile del conoscere e senza alcuna rilevanza per il chiarimento di quell'esserci a cui si volge l'atto gnoseologico»³⁰.

3. *L'essere in sé ideale e i modi della sua datità*

A testimonianza della datità dell'essere reale, Hartmann ha illustrato il fenomeno della conoscenza e ha condotto l'analisi degli atti emozionali trascendenti. Per proseguire nella sua ricerca deve a questo punto rivolgere le sue attenzioni alla datità dell'essere ideale. Prima di procedere e svelare il luogo in cui l'essere in sé ideale è afferrabile e comprensibile, Hartmann mette in luce l'aporia fondamentale che lo riguarda.

La datità dell'essere ideale si fonda sulla conoscenza a priori, che vale però solo come indicazione di un essere possibile, senza avere alcun valore di testimonianza della datità effettuale dell'ente. È dunque impossibile decidere in anticipo se tale essere esista o meno. Questa è un'aporia che Hartmann definisce al tempo stesso ontologica e gnoseologica: difatti da un lato il problema è quello di capire se ciò che viene conosciuto sia o meno un ente in sé, dall'altro invece la questione è se la «conoscenza» ideale abbia valore oppure no. La coscienza dell'oggetto non è difatti necessariamente autentica conoscenza, perché potrebbe rivelarsi solo una fantasia o una rappresentazione: «[...] potrebbe ben darsi il caso che nella coscienza dell'oggetto fosse presente solo un oggetto intenzionale e non un oggetto in sé, per conseguenza esso non sarebbe un autentico oggetto di conoscenza»³¹.

Questa aporia nasce dal fatto che non c'è per l'essere ideale lo stesso riscontro negli atti emozionali che vale per l'essere in sé reale. Inoltre, nessun genere di aiuto può giungere dall'inclinazione naturale del pensiero: l'uomo ha una coscienza naturale solo dell'essere reale, e addirittura

³⁰) *Ivi*, p. 99.

³¹) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 346.

l'ideale viene generalmente confinato al campo dell'irrealtà. La coscienza dell'essere per quanto riguarda l'ideale si perde se posta a confronto con la durezza, l'opacità e la pesantezza del reale. Nessun atto emozionale garantisce dunque la datità dell'essere ideale, la coscienza del quale non è naturale ma sorge soltanto nella conoscenza superiore e illuminata, ovvero nella scienza.

Hartmann individua un «pregiudizio» ontologico responsabile di tale situazione: l'essere ideale non colpisce l'uomo in modo diretto, la sua esistenza non ci si impone in maniera viva proprio perché la sua influenza è nascosta e mai incombente. E questo accade perché l'essere ideale non è nel tempo. «L'atemporale, in quanto ente che sempre è, è necessariamente qualcosa di celato nella vita, [...] questo "tacito sussistere" è contestabile [...] è originariamente in contrasto con la "sonora" e imponente esistenza del reale. L'uomo è fatto così: egli non crede facilmente a ciò che non gli si impone drasticamente, che non lo afferra, non lo trascina, non l'opprime o non lo minaccia»³².

Tuttavia Hartmann deve trovare il modo di superare quest'aporia della conoscenza dell'essere ideale, perché la sua teoria gnoseologica, basata sul riconoscimento e sul rispecchiamento degli enti in sé non può che considerare essenziale l'essere in sé dell'idealità. Già nella conoscenza del reale, i rimandi a dimensioni e strutture atemporalmente e universali sono innumerevoli, e avendo riconosciuto l'esistenza dell'essere in sé del reale non sarebbe possibile accostargli invece delle strutture ideali soggettive.

«La ricerca dell'essere in sé dell'*Idealität* dovrà rivolgersi ad una coscienza matura ed illuminata dalla riflessione sugli elementi gnoseologici che ne costituiscono il patrimonio, quale è quella che si rivela nella conoscenza degli enti matematici, delle essenze, della leggi logiche e del regno dei valori»³³.

Il mondo della conoscenza matematica in particolare è per Hartmann il luogo in cui al meglio si mostra il fenomeno dell'essere ideale.

Si pensi a giudizi matematici quali «passante per due punti c'è una ed una sola retta», «la somma di due numeri pari è sempre un numero pari», « $a^0 = 1$ » e via dicendo: sono tutti giudizi in cui il verbo essere designa qualcosa che c'è effettivamente nel dominio della matematica, o allude a una proprietà strutturale dell'oggetto. Sono giudizi che esprimono un essere: non intendono affatto presentarsi come pensieri, non sottintendono un «io penso così» ma esprimono direttamente un «è così». È certo vero che tali giudizi nascono solo nel pensiero, ma questo vale anche per i giudizi sulla realtà, per esempio, anche se poi comprendere la loro validità

³²) *Ivi*, p. 348.

³³) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 102.

per il reale è molto più immediato. Hartmann chiarisce la relazione tra i giudizi matematici e il loro oggetto in questo modo: «[...] il giudizio “pone”, ma la postulazione non significa se stessa, bensì qualche altra cosa che sussiste indipendentemente dal porre e che viene tuttavia colta dalla postulazione nel suo contenuto [...] la postulazione non intende ciò che è posto “come” posto, bensì come qualcosa di sussistente in sé»³⁴.

Questa distinzione serve a Hartmann per chiarire come i giudizi matematici non si riferiscano al concetto di cui si parla, ma valgano per l'oggetto matematico. Ed è questo l'unico modo che permette di considerare la verità o la falsità di tali giudizi: attribuire all'oggetto matematico un essere, seppur di specie diversa da quello della realtà, vuol dire avere qualcosa cui il giudizio possa adeguarsi per essere vero e non adeguarsi per risultare falso. La verità di un giudizio matematico sta nel suo adeguarsi a qualcosa di indipendente, di sussistente in sé, mentre la sua falsità nell'esprimere qualcosa che non colga l'ente.

I giudizi matematici presuppongono l'essere in sé degli oggetti di cui trattano, e tale essere in sé non è né lo stesso del reale, né è riducibile a puro pensiero. C'è un altro essere in sé, che è quello ideale.

La sua maniera d'essere condivide con l'essere reale il lato legato alla gnoseologia: ovvero l'indipendenza dal giudizio, dal suo essere conosciuto o meno e dalla stessa conoscibilità, in altre parole la definizione gnoseologica di essere in sé che come si è visto prima è il sussistere dell'oggetto indipendentemente dal conoscere. Così come non crediamo che gli oggetti del mondo reale sorgano nel nostro atto di visione, allo stesso modo l'esistenza degli oggetti ideali non inizia con il nostro sguardo intellettuale.

Contro le teorie che riconoscono la validità degli oggetti matematici solo come contenuti della coscienza Hartmann obietta che la matematica ha un forte carattere gnoseologico che non deve essere disconosciuto. La conoscenza non è un semplice «avere» dei contenuti di coscienza, ovvero non si riduce all'avere pensieri, rappresentazioni, concetti, ma è un atto di comprensione. L'atto di comprensione della scienza matematica per essere tale deve rivolgersi a un oggetto che sussiste indipendentemente dalla coscienza. Il carattere di scienza della matematica può sussistere solo se le entità matematiche, come i numeri o le figure, possiedono un essere in sé atemporale indipendente dalla coscienza, sussistente prima e senza il giudizio.

Tuttavia, per fugare definitivamente ogni dubbio, Hartmann prende in esame il rapporto tra l'essere ideale e quello reale: «[...] questo rapporto è ciò che veramente sorprende nel regno della conoscenza dell'ideale, perché esclude fundamentalmente la possibilità di una interpretazione immanente-soggettiva del fenomeno in questione»³⁵.

³⁴) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 350.

³⁵) *Ivi*, p. 366.

La scoperta, a partire dall'antichità, che i rapporti reali dei movimenti delle stelle, così come le geometrie della natura organica e inorganica, seguono leggi matematiche ideali, secondo numeri e figure, sta alla base delle scienze naturali. Il procedere delle scienze esatte della natura degli ultimi secoli si è basato sempre su tale legame, che porta con sé alcune conseguenze di valore ontologico.

Anzitutto la legalità matematica del nostro pensiero e del nostro calcolo è in grado di cogliere i rapporti del mondo delle cose. Ma gli oggetti della scienza della natura esistono prima e indipendentemente dalla loro riduzione a formule matematiche e quindi le leggi matematiche rintracciabili in essi non possono derivare dal pensiero e dall'interpretazione matematica. La legalità matematica del reale non può affatto dirsi soggettiva, ma piuttosto una legalità degli oggetti. Essa è propria sia all'ideale che al reale, ma la sua dimensione reale è «potenziale», non essenziale, visto che le leggi matematiche sono studiate dalla matematica pura come oggetto autonomo, senza dare importanza alla sua validità reale.

Il rapporto tra l'essere ideale e quello reale presuppone dunque una certa dipendenza dell'essere reale dall'ideale, mentre inversamente l'ideale è totalmente indifferente alla sua realizzazione nel mondo. Formalmente «si può parlare di una priorità dell'essere ideale rispetto al reale» sebbene questa affermazione non implichi alcuna caratterizzazione assiologica. «Anzi, se si osserva che l'universalità dell'essere ideale è contenuta solo come un momento nel singolo evento reale, si deve dire dell'ideale che esso è lo strato più basso dell'essere e il più incompleto, mentre il reale è il più completo e perfetto»³⁶.

Inoltre, considerando come le leggi matematiche condizionino e dominino i rapporti del reale, non è affatto possibile pensare che tale legalità sia solamente soggettiva: «[...] deve piuttosto essere una legalità degli oggetti [...] una pura legalità ontica. Infatti l'intero peso della datità emozionale testimonia l'essere in sé del reale che essa domina. E quindi anche gli oggetti matematici come tali devono possedere un carattere ontico»³⁷.

Ma non è solo il dominio della matematica che permette di comprendere la natura dell'essere in sé ideale. Hartmann individua nel regno delle essenze, nella sfera delle leggi logiche e nel mondo dei valori altrettanti aspetti dell'essere in sé ideale.

Si tratti brevemente del regno delle essenze e delle leggi logiche, lasciando quello dei valori a una riflessione più approfondita in un secondo momento.

³⁶) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 106.

³⁷) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 367.

Già analizzando la presenza dell'essere matematico del reale, Hartmann aveva sottolineato come l'essere in sé ideale non fosse compreso solo nella conoscenza a priori, ma potesse anche essere fatto oggetto d'esperienza nel reale, attraverso i singoli casi. Questo vale a maggior ragione per le essenze. È possibile mettere in evidenza l'essere in sé ideale, prescindendo dalla particolarità del caso reale in cui lo si ritrova, ovvero mettendolo tra parentesi. La possibilità di separare l'ideale dal reale, di mettere tra parentesi le particolarità del caso singolo, si fonda sull'indifferenza dell'ideale verso il reale. Si può pensare questo rapporto come molto simile a quello con cui l'essere matematico si inserisce nel reale. A proposito delle essenze, la loro effettiva esistenza separata dal reale è tuttavia più controversa: il paradosso delle essenze è quello di poter essere conosciute solo a partire dai casi reali, ovvero dal loro contrario, dal singolare reale anziché nell'universale ideale. C'è la possibilità di scorgere nel singolo caso più di quanto in esso non sia contenuto, «poiché l'intenderlo è al tempo stesso un prescindere da esso, quasi un guardare attraverso all'essenza ideale [...] l'universale nel caso singolo non viene conosciuto nella sua realtà ma nella sua idealità»³⁸. Nei confronti del regno matematico quello delle essenze ha lo svantaggio di portare con sé una minore certezza contenutiva dell'essere ideale, anche se rispetto al dominio matematico ha una ben maggiore ampiezza di contenuto, vista la sua presenza in tutte le forme e gli strati del reale.

Ma la vera differenza tra l'essere in sé matematico e quello delle essenze è gnoseologica: Hartmann definisce quella della matematica un'*idealità libera* perché può essere intuita in se stessa, mentre l'idealità delle essenze è detta *idealità inerente* perché viene intuita soltanto attraverso il caso reale e per mezzo di esso. All'idealità inerente è attribuito un essere in sé, dato che questo era già stato provato per l'idealità libera, e che non si può trattare di due idealità.

Simile all'idealità libera del mondo della matematica è invece il regno delle leggi logiche. Hartmann è convinto che per il regno delle leggi logiche si possa parlare di una datità immediata, e di una comprensibilità in sé come per l'oggetto matematico: il regno delle leggi logiche non ha bisogno di essere posto in evidenza partendo dal reale, ma è ancora più puro della geometria, per esempio, perché non ha nessuna traccia di quella concreta analogia con il reale che sono per esempio le figure geometriche.

«Le strutture logiche sono pure forme di possibile contenuto e dominano quindi tutte le connessioni del pensiero con una specie di interiore necessità»³⁹, anche se non riguardano la forma ma il contenuto del pen-

³⁸) *Ivi*, p. 395.

³⁹) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 108.

siero. La legalità logica è del tutto eterogenea al pensiero e si impone a esso da un lato come le leggi psicologiche fanno dall'altro. Le leggi logiche sono invece proprie dell'essere matematico, pur senza coincidere con esse, perché sono leggi dell'essere ideale e quindi ancora più generali: «[...] le leggi logiche sono leggi generali dell'essere ideale; e il fatto che anche il pensiero vi si conformi entro certi limiti è per esse qualcosa di esteriore. Ma tale fatto ha invece essenzialità centrale per il pensiero e l'intuizione; altrimenti non sarebbe possibile con l'intuizione umana la comprensione delle essenze che contengono queste leggi»⁴⁰.

Anche per le leggi logiche tuttavia la prova migliore del loro carattere ontico è data nella connessione con il reale. L'essere logico è contenuto nel reale, sia mediatamente, attraverso l'essere matematico, sia immediatamente di per sé. Al proposito, basti considerare la convinzione fortemente radicata e la naturalezza con cui suppone che il reale obbedisca a leggi logiche. La possibilità per esempio di far riferimento a un universale e di applicarlo a casi singoli non dati nell'esperienza, come quelli futuri, permette all'uomo di orientarsi nella vita, e di entrare positivamente in relazione con essa. Se il reale non fosse ordinato secondo leggi logiche tale applicazione sarebbe impossibile: una struttura logica che fosse soltanto del pensiero potrebbe solo falsificare i rapporti del reale qualora vi venisse applicata: «[...] un pensiero che nella comprensione degli oggetti reali volesse applicare la sua propria logica soggettiva, non sarebbe praticamente usabile nella vita: non potrebbe essere un pensiero "comprendente"»⁴¹. E ciò basta a Hartmann per mostrare il carattere ontico della legalità logica.

I regni ideali, considerati nel loro complesso, rivelano un essere in sé definito, ma incapace di imporsi con forza e indifferente rispetto alla possibilità di essere conosciuto. All'indifferenza gnoseologica si aggiunge poi l'indifferenza ontologica che l'essere in sé ideale mostra nei confronti di realtà e irrealtà. Tratti comuni alle diverse idealità sono dunque da un lato l'autonomia rispetto al venir conosciuto, dall'altro l'essere contenuto nel reale e l'indipendenza dell'esservi contenuto. Il rapporto tra ideale e reale è quello tra due sfere distinte e ben definite, una atemporale e universale, l'altra irripetibile e individuale: l'ideale resta come struttura fondamentale in tutto il reale, senza che però né l'ideale si esaurisca nel reale, né il reale si riduca alle strutture ideali.

⁴⁰) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 408.

⁴¹) *Ivi*, p. 409.

4. *L'essere in sé ideale dei valori*

L'indagine che si è voluto condurre per comprendere il percorso attraverso il quale Hartmann giunge alla progressiva definizione e caratterizzazione dell'essere nella sua datità reale e ideale ha permesso di delineare le basi ontologiche comuni a diverse tra le sue ricerche specifiche e i nodi fondamentali dell'ontologia critica fondamentali per la sua teoria etica.

È difatti lo stesso concetto di essere in sé così come visto finora che si ritrova nel regno dell'etica, e le riflessioni fin qui affrontate sul concetto di *An sich sein* sono indubbiamente utili per afferrare appieno il significato dello statuto ontologico dei valori.

«I valori posseggono un essere in sé»⁴². Ovvero, si ripresenta per i valori tutto quello che vale per ogni essere in sé definito anzitutto gnoseologicamente: i valori non nascono al momento dello sguardo, non sono né pensieri né rappresentazioni. Questo significa che anche a quell'insieme di momenti e movimenti in cui l'uomo si sofferma a considerare le note di valore che riscontra nell'esperienza etica e più in generale a quello che Hartmann definisce sguardo al valore (*Wertblick*), è possibile attribuire tutta la valenza di un'autentica conoscenza ontica.

Si considerino dunque le tappe del percorso necessario per affermare l'esistenza di un essere in sé dei valori, e le caratteristiche di questo nuovo regno ideale.

Si potrebbe pensare che una riflessione sui valori in generale, che indagasse l'universalità del loro essere, possa avere senso soltanto a partire dai singoli valori, proprio perché l'universalità dell'essere di valore non si dà mai senza quella più particolare concretezza del valore singolo. Tuttavia a Hartmann preme anzitutto chiarire quali sono i presupposti più generali ed elementari dell'essere in sé dei valori, enucleando una serie di determinazioni basilari che valgano come condizioni di possibilità comuni a tutti i valori, che possano costituire i caratteri di base di un regno diverso da quello del reale. L'intento di Hartmann a questo proposito non è che un ulteriore riscontro della sua profonda convinzione della necessità di un ritorno all'ontologia, di una ricerca del *minimum* di metafisica.

La prima delle determinazioni che Hartmann individua è il carattere di essenza dei valori: ha radici antiche e illustra antenati l'idea di un regno di esistenti al di là di quello dell'esistenza reale. I valori, così come intesi da Hartmann, «sono in quanto al modo d'essere, idee platoniche. Essi appartengono a quell'altro regno dell'essere che Platone per primo ha scoperto»⁴³. I valori sono essenze. In quanto tali, non provengono né dai

⁴²) Hartmann, *Fenomenologia dei costumi* cit., p. 200.

⁴³) *Ivi*, p. 166.

rapporti reali né dalle cose, non sono strutture solamente formali ma sono contenuti, materie che determinano nel reale una qualità determinata, e inoltre non si può né dire che essi siano ideati dal pensiero né che da esso si lascino cogliere. Come per le idee platoniche difatti ciò che li raggiunge direttamente più che il pensiero è uno sguardo interiore, il *Wertblick* hartmanniano.

Il paragone con le idee platoniche ha un ulteriore risvolto: i valori sono ciò mediante cui l'esperienza è dotata di valore, così come le idee platoniche sono la ragione per cui ciò che vi partecipa è così come è.

Queste considerazioni si chiariscono meglio se si considera il rapporto che intercorre tra i valori e i beni, ovvero le cose di valore. I valori sono ciò mediante cui le cose possono essere definite beni, sono la loro condizione. Che cos'è difatti che permette di fare esperienza di un bene? Cosa rende qualcosa gradevole, o utile? Si ammetterà che nel fare esperienza di qualcosa di utile è già presupposta una certa conoscenza dell'utile. L'esperienza si dimostra allora un mezzo attraverso il quale riconoscere qualcosa di già anticipato. Fare esperienza di un bene equivale a riconoscere il carattere di valore che in esso è presupposto, e tale carattere è apriorico.

L'apriorità dei valori non è certo diminuita dagli elementi di esperienza presenti: come argomenta già Platone nel *Liside*, cercare l'essenza dell'amicizia in qualcosa d'altro dà vita a una serie apparentemente infinita di rimandi, di cose, cioè, dette amiche in vista di qualcosa d'altro. «Non è allora inevitabile che noi o rinunciamo a proseguire a questo modo, o che giungiamo ad un principio, che non riconduca più ad un'altra cosa amica, a quello che è il Primo Amico, in vista del quale diciamo che anche tutte le altre cose sono amiche»⁴⁴: è necessario dunque risalire al «Primo Amico», all'elemento primo assoluto rispetto al quale tutte le cose sono «amiche», o hartmannianamente, dotate di valore. Seguendo l'argomentazione platonica, Hartmann individua un'ulteriore determinazione comune a tutti i valori: «Il concetto decisivo in questa argomentazione è quello di "principio" [...]. Qualcosa può essere "degnò di amore" solo in rapporto ad un assoluto, un principio. O, espresso in forma più generale: qualcosa può essere fornito di valore solo in rapporto ad un valore in sé»⁴⁵.

Non tutto è però dotato di valore, vale a dire che non tutte le cose sono beni. Per distinguere tra beni e mali l'uomo si affida al suo primario sentimento di valore. Il sentimento di valore, la capacità di riconoscere una nota di valore nell'esperienza, è ciò che Hartmann considera essere veramente la prova del carattere anticipatorio del valore sull'esistenza reale, ovvero il carattere apriorico dei valori.

⁴⁴) H. Krämer - M. Lualdi (a cura di), *Liside*, Milano, Rusconi, 1998, p. 167.

⁴⁵) Hartmann, *Fenomenologia dei costumi* cit., p. 170.

Oltre alle determinazioni del valore come essenza e come principio, si è dunque arrivati a chiarire che anche per il valori vale un altro termine fondamentale di definizione dell'essere in sé, ovvero l'«apriori». Riassumendo quanto detto sinora, si sa che i valori hanno carattere di essenze e agiscono sul reale in quanto principi, e che la conoscenza che abbiamo di essi è una conoscenza apriori.

Hartmann a questo punto introduce un ulteriore elemento di riflessione, separando l'apriorità dei valori dal loro presunto carattere di assolutezza. Quello che a Hartmann interessa è fare in modo che non sussista alcun dubbio sull'apriorità dei valori, e siccome l'assolutezza dei valori è stata sinora dimostrata soltanto nella relazione tra i beni e i valori, ed è stata dunque chiarita solamente una certa dipendenza delle cose di valore dall'essere dei valori, la possibilità di dimostrare l'indipendenza del carattere di apriorità da quello di assolutezza si presenta come un'utile conferma della legittima pretesa all'evidenza dello sguardo al valore.

Il problema è quello di capire se i valori conservino il loro ruolo di principi e il loro carattere di apriori anche se non sono assoluti. Hartmann risponde di sì. Difatti se i valori non potessero dirsi assoluti, nella situazione peggiore potrebbero essere paragonati a pregiudizi e presunzioni del soggetto. Tuttavia se anche così fosse, quello che verrebbe a mancare sarebbe il loro carattere di obiettività, e di validità universale, ma non smetterebbero di essere il metro utile, diverso dal reale, in base al quale decidere che cosa o meno sia dotato di valore. Dovessero anche essere invenzioni, resterebbero ugualmente l'intima condizione della valutazione di valore, la sola cosa solo in rapporto alla quale definire un bene.

La questione aperta dell'assolutezza dei valori non preclude affatto la possibilità di parlare di apriorità, e Hartmann prosegue nella sua analisi ricercando quali siano le implicazioni dell'apriori etico nel reale. Nel capitolo dell'*Ethik* dedicato all'essere dei valori, egli prende in considerazione diversi fenomeni etici, utili a illustrare il condizionamento apriori dei valori sulla realtà. Dimostrare la forza determinante dei valori non soltanto a proposito dei beni ma per tutti i fenomeni dell'esperienza morale consentirebbe di ampliare la portata del significato dell'apriori etico, chiarendo la funzione condizionante dei valori sul reale.

Con questo obiettivo Hartmann intraprende l'analisi dei tre fenomeni del *volere*, dello *scopo* e del *giudizio morale*.

«L'oggetto del volere ha per la volente consapevolezza la forma di un progetto, di uno scopo»⁴⁶. Così come un bene viene considerato tale in relazione a un valore, allo stesso modo uno scopo viene assunto come tale soltanto se il suo contenuto è o appare dotato di valore. Nel porsi uno

⁴⁶) *Ivi*, p. 174.

scopo è naturale considerarlo degno di essere raggiunto e di essere disposti a sacrificare per esempio tempo ed energie in quella direzione. «È impossibile assumere qualcosa come scopo senza che vi si sia visto qualcosa fornito di valore»⁴⁷ e questo valore non è mai dato nella realizzazione, perché uno scopo cessa di essere tale se viene raggiunto. L'istanza che determina dunque della bontà o meno di un comportamento non può essere tratta dal mondo fenomenico, ma è da esso indipendente, altrimenti il comportamento etico di fatto sarebbe l'unica guida possibile.

Un'obiezione possibile sarebbe voler considerare che non ogni giudizio di valore o determinazione del volere si basa necessariamente su di un autonomo sentimento di valore. Si pensi per esempio al fenomeno dell'imitazione: si potrebbe sostenere che chi imita il comportamento etico di un modello non mette in atto nessun processo di riconoscimento di un valore. Nel volersi comportare come un personaggio pubblico o famoso, o come un amico o un fratello maggiore, potrebbe non essere implicato nessun apriori di valore, e anzi sarebbe un comportamento etico reale a fare da guida.

Tuttavia Hartmann argomenta che ogni imitazione è preceduta dal riconoscimento, in questo caso non di un valore, ma di un *modello*, ovvero di una persona che, reale o meno che sia, incarna un valore o una serie di valori apprezzabili dal soggetto. Perché si assume qualcuno come modello di comportamento? Perché si trova in lui e nel suo agire il rispecchiarsi di quei valori verso cui ci sentiamo di tendere. Attraverso un modello si riconosce ciò che sembra bene raggiungere e ottenere. Dunque i valori non vengono individuati *a partire* dal comportamento etico di un modello, ma sono rintracciabili in esso. Anche se non in maniera diretta dunque, anche il processo di imitazione presuppone un momento indipendente e apriori rispetto all'esperienza etica. A ulteriore conferma dell'apriorità dei valori rispetto alla vita morale e della possibilità dell'uomo di coglierli e riconoscerli, Hartmann porta l'esempio di fenomeni quali l'*imputabilità*, la *responsabilità*, e il *senso di colpa*. «In questi fenomeni si interiorizza il rapporto tra valore e realtà [...]. Non c'è altro luogo dove l'apriorità dei valori si dà in modo così palpabile»⁴⁸, proprio perché la persona empirica e i suoi atti reali stanno di fronte all'io apriorico e morale che la condanna. L'uomo non solo è in grado di riconoscere il valore o il disvalore morale in un modello, ma giudica e condanna il comportamento altrui, così come il proprio. Egli può accusare qualcuno, incolparlo, sentirsi esso stesso colpevole o responsabile di una situazione, interiorizzando in ciascuno di questi casi il rapporto tra valore e realtà, ovvero facen-

⁴⁷) *Ibidem*.

⁴⁸) *Ivi*, p. 180.

done una questione di relazione tra il valore e il soggetto. Se si è testimoni di un'ingiustizia, ci si accorge di come il valore della giustizia venga calpestate, e si è portati automaticamente a incolpare e accusare chi la commette. Allo stesso modo se si commette un'ingiustizia ci si sentirà in colpa e ci si riconoscerà responsabili di quell'azione.

I fenomeni dell'imitazione, dell'accusa, della consapevolezza di colpa e della responsabilità sono realtà tipicamente morali che testimoniano la relazione tra soggetto e valore, indicando anzitutto che il valore si mostra come un apriori.

I valori determinano dunque il comportamento etico umano. Ma il sospetto che pesa sui valori così come sono stati definiti sinora è quello della soggettività. Tuttavia la relazione che c'è tra i valori e il soggetto è necessariamente da distinguere dalla questione dello statuto ontologico dei valori, anche se le due si definiscono l'una con l'altra: analizzando infatti la relatività dei valori al soggetto si è poi in grado di distinguerne l'assolutezza. Vediamo come.

Il rischio che i valori vengano considerati privi di obiettività nasce da un banale fraintendimento. I valori sono tali *per* l'uomo: un bene ha valore soltanto per chi lo valuta, la responsabilità di un'azione o la sua imputabilità a un soggetto sono in un certo senso limitate dalla consapevolezza umana. Ma questo non significa che il carattere di valore sia dato dall'uomo, o che egli possa modificarlo a proprio piacimento, secondo il suo giudizio. La relatività dei valori al soggetto ha difatti un altro significato: «[...] non è affatto il risultato di un pensarci su; l'uomo non ha il potere di cambiare proprio nulla nel fatto che qualcosa sia per lui bene o male. [...] La "relatività al soggetto" di cui si parla qui, non è la così chiamata relatività dei valori. Non esclude per nulla il carattere ontico del valore, ma anzi ve lo include esplicitamente»⁴⁹. L'essere di valore non è relativo al soggetto valorante, ma alla persona come tale, e il ruolo del soggetto, quando Hartmann parla di essere fornito di valore per il soggetto, non è quello di colui che attribuisce un valore, ma semplicemente di un punto di riferimento di una relazione. L'uomo non ha il potere di cambiare ciò che è per lui bene o male, la sua possibilità d'azione si limita al tendere o meno verso qualcosa che ritiene un bene o un male. L'essere bene o male per lui non sono in discussione.

La distinzione fondamentale sembra essere quella tra relatività e *relazionalità*. Si può dire semplificando che i valori sono in relazione al soggetto, ma non sono a esso relativi. Per esempio, si consideri un rapporto di fiducia tra due persone. Le due persone hanno certo un ruolo nel costruire, curare e mantenere un tale rapporto, tuttavia non sono loro a de-

⁴⁹) *Ivi*, p. 188.

cidere e a determinare il carattere assiologico di tale rapporto. In questo senso allora nella relazione con il soggetto sono distinguibili due elementi differenti: da un lato la materia di valore e dall'altro il suo carattere: «[...] attraverso il suo operare il soggetto può certamente produrre la materia [...]; ma non può nulla mutare del fatto che tale materia sia fornita o sforata di valore»⁵⁰. I valori sono relativi al soggetto per quanto riguarda la loro materia, ma sono slegati dal suo giudizio e dall'attribuzione di valore.

È proprio in questo senso che la relazione tra il soggetto e i valori definisce anche lo statuto ontologico di questi ultimi: se la materia di valore è in relazione con il soggetto, non lo è la sua struttura assiologica, e dunque «quel che, per il suo modo di essere non è relativo ad un soggetto; che al soggetto che lo apprende si presenta come indipendente ed immutabile; quel che gli contrappone un proprio ed autonomo ordine di leggi e forza propria, che il soggetto può soltanto cogliere o mancare ma non mutare; tutto questo ha rispetto a lui il carattere di un essere in sé»⁵¹.

I valori hanno un essere in sé. L'essere in sé dei valori è anzitutto un essere in sé gnoseologico, e la conoscenza dei valori è autentica conoscenza ontica. Il modo d'essere dei valori è propriamente quello ideale.

Come già accennato la sfera dei valori è simile a quella logica e matematica, anche se a differenza del regno matematico, possiede un'idealità inerente, ovvero conoscibile attraverso il caso singolo e reale. Vale per i valori nel loro rapporto con il reale la legge generalissima di relazione tra ideale e reale accennata prima: la struttura dell'ideale, e dunque dei valori, si ripresenta in quella del reale anche se non interamente, ma di modo che la conoscenza apriori dell'ideale sia fondamento della conoscenza del reale.

Tuttavia bisogna supporre un modo proprio dell'essere ideale dei valori distinto dall'essere ideale dei concetti matematici e delle leggi logiche, perché per esempio l'essenza dei valori presuppone un carattere normativo, del tutto estraneo ai rapporti matematici.

Un'altra differenza fondamentale tra il regno della matematica e quello dei valori è individuabile nel rapporto dell'essere ideale con il reale: l'essere matematico si comporta come una legge nei confronti del reale, e quindi tutti i fenomeni che vi sottostanno si conformano nei fatti a essa e ne sono dominati. «La situazione è invece diversa per i valori: i casi reali vi possono corrispondere o non corrispondere [...] i valori non determinano immediatamente il reale, ma costituiscono solo l'istanza del suo aver valore o disvalore»⁵².

Per liberarsi definitivamente dell'ipotesi della soggettività dei valori, Hartmann descrive il fenomeno del giudizio morale di valore. Quando

⁵⁰) *Ivi*, p. 200.

⁵¹) *Ibidem*.

⁵²) Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 412.

esprimiamo un giudizio morale di valore, come per esempio «non mantenere le promesse fatte è riprovevole», oppure «tradire un amico è indegno», non ci riferiamo al fatto che *noi* riteniamo due azioni del genere riprovevoli o indegne. Quello che intendiamo è che obiettivamente ci *sono* azioni che sono indegne o riprovevoli. Ovvero l'essere-indegno e l'essere-riprovevole sono essenti in sé, sono un essente in sé ideale. «Da ciò la convinzione, che accompagna ogni autentico giudizio di valore, che chiunque altro dovrebbe giudicare così, avere la stessa sensibilità di valore»⁵³. Ovviamente Hartmann non sta descrivendo un fatto psicologico. È ben conscio del fatto che altre persone sentono e giudicano in maniera diversa. Ma le questioni che non bisogna sovrapporre in questo discorso sono due: la prima è che a Hartmann interessa descrivere il fenomeno del giudizio di valore per mostrare come in esso si faccia riferimento a un essere in sé ideale, la seconda è che il giudizio riflette anche la gerarchia di valori che chi giudica esprime. Hartmann al riguardo è convinto però che si possa paragonare il giudicare morale alla matematica, che per il senso comune difatti ha la caratteristica di non essere un'opinione: non tutti sono capaci di scorgere l'evidenza matematica, allo stesso modo in cui non tutti hanno maturità etica e profondità spirituale necessaria a capire le cose così come stanno. «Chi ne è capace, e cioè chi spiritualmente è all'altezza del suo significato, deve sentire e giudicare moralmente e necessariamente a quel modo e non diversamente»⁵⁴. Ma questo discorso è relativamente poco importante, e anche Hartmann lo chiude subito. L'esistenza di diverse gerarchie di valori non impedisce di notare come nel giudizio morale siano implicite necessità, universalità e obbiettività. «In questo senso dunque il valore che si esprime [...] è esso stesso indipendente dal soggetto che giudica. Ha un essere in sé ideale altrettanto autentico di quello di una legge matematica»⁵⁵.

Dunque l'essere in sé dei valori, e da un lato l'apriorità del *Wertblich*, come dall'altro l'assolutezza dei valori, implicano l'esistenza, seppur ideale, di un regno autonomo dei valori.

5. *L'uomo e i valori: Wertblich, conoscenza e conoscibilità*

Finora i risultati di questa indagine hanno permesso di chiarire i presupposti ontologici alla base dell'etica hartmanniana e successivamente di caratterizzare l'essere in sé ideale dei valori. Ma quali sono le possibilità e

⁵³) Hartmann, *Fenomenologia dei costumi* cit., p. 206.

⁵⁴) *Ivi*, p. 207.

⁵⁵) *Ibidem*.

le modalità di contatto tra l'uomo e il *Wertbereich*? Hartmann ritiene che nella relazione tra soggetto e valore siano identificabili due momenti: il primo è quello della già discussa aseità dei valori rispetto al soggetto, punto di riferimento della relazione ma non determinante o datore di valore. Il secondo momento, sul quale ci si soffermerà ora, è il movimento opposto, ovvero i fenomeni che testimoniano nella vita etica il riconoscimento del valore da parte del soggetto così come i temi della sua conoscenza e conoscibilità: più in generale, ciò che Hartmann definisce «sguardo al valore» (*Wertblick*).

L'uomo ha la possibilità di cogliere il valore nella sua idealità nell'esperienza concreta. L'emulazione di comportamenti morali, cui si è accennato sopra, è un fenomeno che ci permette di evidenziare come l'uomo riconosca, selezioni e segua uno o più valori di cui si fa portatore, in questo caso un modello. L'aver usato il termine *riconoscere*, ovvero l'aver supposto, nell'uomo, il riconoscimento di un valore o di un modello, è per Hartmann la riprova dell'apriorità dei valori rispetto alla sfera del comportamento etico di fatto. Come citato prima a proposito del fenomeno dell'imitazione, non individuo i valori *a partire* dal comportamento etico di un modello, ma sono in grado di rintracciarli in esso.

Hartmann con queste considerazioni si ripropone di affermare l'apriorità di valori, insistendo sul tema del loro *riconoscimento*. Ma queste riflessioni sono anche utili come mera testimonianza della possibilità del soggetto di avvertire e individuare i valori nell'esperienza etica concreta.

I fenomeni dell'imitazione, dell'accusa, della consapevolezza di colpa e della responsabilità sono realtà tipicamente morali che testimoniano la relazione tra soggetto e valore. Indicano che il valore si presenta anzitutto come apriori, ma anche che tale apriori non è logico quanto *emozionale*. Ogni presa di posizione morale, ogni giudizio, non aspetta l'intelletto giudicante, ma compare, dato di fatto, immediatamente presente ed intuitivo. La realtà etica è un continuo susseguirsi di giudizi di valore e prese di posizione, come nell'assumere qualcuno a modello. «Ciascuno di questi atti [...] è al contempo un atto di apprendimento di valori e di scelta in base a valori. Ma in quanto tali, essi non sono mai puri atti di conoscenza, ma atti di sentimento, non intellettuali, ma emozionali. [...] Di conseguenza vi è un puro apriori-valore, che immediatamente, intuitivamente, sentimentamente, percorre la nostra consapevolezza pratica, l'intera nostra concezione della vita»⁵⁶ donando alla realtà gli accenti di valore o di disvalore.

La conoscenza dell'apriori del valore si ha attraverso un sentimento di valore (*Wertgefühl*), che è conoscenza intuitiva. Il sentimento di valore

⁵⁶) *Ivi*, p. 158.

è «l'organo morale per eccellenza, è lo strumento dell'*ethos* originario dell'uomo»⁵⁷. Il *Wertgefühl* è il sentimento etico fondamentale che stabilisce la misura di ciò che è bene e ciò che è male in una decisione o in un sentimento. Il sentimento etico nasce dalla tensione con la realtà e precede la conoscenza dell'intelletto perché è immediatamente partecipe.

In un suo saggio⁵⁸ Hartmann descrive l'atto con cui l'uomo coglie i valori come un «essere afferrato»: non si tratta di un conoscere come è comunemente inteso, «è invece piuttosto un essere afferrati. Si è presi afferrati da ciò che ad uno appare pieno di valore». Il rapporto che si stabilisce tra il soggetto e il valore non è contemplativo, né predicativo, ma emozionale. Nel prendere posizione, nel disprezzare, nell'ammirare, nel rifiutare e nel riconoscere del soggetto «non si tratta di un calmo afferrare ma di un essere afferrati, di un venir attratti o respinti».

Il *Wertgefühl* è quindi la modalità del soggetto di conoscenza dei valori. I valori sono conoscibili. Questo è il rapporto che rende indispensabili le ricerche dell'*Ethik* alla più ampia dimensione ontologica dell'*Ideali-tät*, e che le lega indissolubilmente l'una all'altra: il modo d'essere dei valori garantisce l'autenticità del sentimento assiologico.

Com'è però possibile conciliare il regno autonomo dei valori con le diverse morali storicamente date e le diverse inclinazioni morali riscontrabili nella realtà dei comportamenti etici di fatto? Ovvero, perché nelle diverse epoche si sono susseguite morali dell'obbedienza, dell'orgoglio, dell'umiltà e della compassione, se uno dei presupposti fondamentali ribaditi nell'*Ethik* è quello della immutabilità dei valori? Sembrerebbe plausibile dover accettare la possibilità se non la necessità di una certa dose di relativismo etico. La variabilità delle valutazioni morali, nei singoli come nella storia, dimostrerebbe in tal caso come sia impossibile proprio per il giudizio morale non dipendere da scelte soggettive. Anche il mutare dell'accento di valore da un'epoca all'altra varrebbe come testimonianza della scarsa consistenza di una qualsiasi teoria etica che volesse negare la relatività, le une rispetto alle altre, delle diverse morali storiche. Di fronte all'evidenza di questi fenomeni Hartmann non intende «negare la relativizzazione soggettiva e quella storico-culturale del giudizio morale. [...] Non ha il timore di ammettere che effettivamente tali fenomeni si producono, ma dal loro verificarsi non è necessario trarre alcuna conclusione che giustifichi il soggettivismo e il relativismo culturale»⁵⁹.

⁵⁷) Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento* cit., p. 120.

⁵⁸) N. Hartmann, *Filosofia sistematica*, in R. Cantoni (a cura di), *Introduzione all'ontologia critica*, Napoli, Guida Editori, 1972, p. 149.

⁵⁹) A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Milano, Guerini Scientifica, 1996, p. 134.

Ciò che provoca questi fenomeni è il mutamento dello sguardo al valore: Hartmann parla a questo proposito di un suo vero e proprio «pegrinare» (*Wandern*). I valori rimangono invece oggettivi, imutabili e universali.

Il cambiamento della *Wertbewußtsein*, la coscienza assiologica, non viene spiegato da Hartmann in maniera univoca: diverse sono le ipotesi interpretative. Per esempio il mutamento del *Wertblick*, secondo le pagine della *Filosofia sistematica*, è da attribuirsi alla ristrettezza della coscienza dei valori. Secondo quest'ipotesi la coscienza non sarebbe in grado di accogliere qualunque cosa, né di accrescere progressivamente il suo contenuto, perché limitata in estensione dalla «struttura emozionale interna». Essa sarebbe regolata dalla *legge della ristrettezza*, che le impedirebbe di acquisire nuovi valori senza perdere i precedenti: «[...] quando la coscienza dei valori procede, mentre acquista nello stesso tempo perde. Mentre si schiude piena di abbandono a nuovi valori, si chiude d'altra parte ad altri valori cui si era data»⁶⁰. Questa ristrettezza le renderebbe impossibile comprendere l'intero regno dei valori, ed è la ragione per cui all'uomo non è mai dato sapere definitivamente cosa sia il bene.

Tuttavia la spiegazione che Hartmann sembra preferire è quella che considera il mutamento della coscienza assiologica come il risultato di una più o meno grave cecità dello sguardo ai valori. Nel paragrafo dell'*Ethik* dedicato all'illusione e alla cecità dell'uomo di fronte al valore⁶¹, Hartmann si chiede se l'evidenza dello sguardo al valore non possa essere vittima di un'illusione. Diventerebbe facile, ammessa la possibilità che sussistano illusioni di valore, ritenere di nuovo dubbio l'essere dei valori stesso. Hartmann ribatte che se si dà, e si dà, il fenomeno dell'illusione di valore, esso è determinato dall'incapacità del soggetto, individuale o meno che sia, di cogliere il valore stesso. È questo il caso di una cecità di fronte al valore. Essa non è un'illusione di valore vera e propria, «ma solo la mancanza, ad un certo momento, del sentimento di valore. Insomma è perfettamente analoga a quell'incapacità di evidenza che si riscontra nel refrattario alle matematiche o nell'ignorante di matematica. C'è anche un'educazione ed una ineducazione del sentimento del valore, l'esser dotato o meno rispetto allo sguardo ai valori: vi è un'individuale maturità dell'organo del valore nell'uomo singolo, e vi è una storica maturità del sentimento del valore nell'umanità»⁶². Hartmann conclude considerando che fenomeni quali l'illusione di valore e la cecità dello sguardo ai valori, segni inequivocabili della possibilità di errore e correzione, sono un'ulteriore con-

⁶⁰) Hartmann, *Filosofia sistematica* cit., p. 150.

⁶¹) Hartmann, *Fenomenologia dei costumi* cit., § 16e.

⁶²) *Ivi*, p. 209.

ferma dell'alterità dei valori rispetto alla sfera reale e della loro non transvalutazione, in quanto oggettivi ed essenti in sé.

Il «progresso» della conoscenza dei valori somiglia più, a detta di Hartmann, a un «continuo sviarsi senza un preciso piano» che a un lineare procedere in una direzione precisa. Soprattutto non è chiaro se tale movimento sia in direzione di ciò che è bene, ovvero se il mutare della coscienza assiologica implichi necessariamente un miglioramento. La nostra conoscenza oltre che concentrarsi sui singoli valori dovrebbe cercare di capire le leggi che regolano tale moto.

Tuttavia Hartmann fa notare come in ogni tentativo di conoscenza ontica, sia essa del reale o dell'ideale, ci si trova di fronte a due tipologie di limiti: quello della conoscenza e quello della conoscibilità. È il primo limite che si intende quando si considera la ristrettezza del nostro sguardo ai valori; mentre il secondo potrebbe essere chiarito solo dall'analisi filosofica dei valori. Il rapporto però tra i due confini è singolare nel caso dell'indagine sui valori: l'analisi filosofica può difatti solo considerare luoghi dove lo sguardo al valore l'ha preceduta, e «può muoversi solo nei confini di quanto è accessibile al primario sguardo al valore»⁶³. Questo significa che l'analisi filosofica ha lo stesso confine di quello che è dato all'uomo apprendere tramite il *Wertgefühl*. Lo strumento di conoscenza dei valori primario, al di là dell'analisi filosofica che ne può seguire, è dunque il sentimento di valore. Ma se è possibile che il sentimento, per i più diversi motivi, sia cieco e porti all'illusione, come distinguere tra soggettività e oggettività, a quel punto?

L'argomentazione di Hartmann sulla cecità e sullo smascherarsi dell'illusione è basata sul «principio di innegabilità del fenomeno assiologico autentico»⁶⁴: ovvero sull'evidenza dell'esistenza di valori sovrastorici testimoniata dalle diverse morali, piuttosto che dal fenomeno dell'illusione. Tuttavia non è un'argomentazione priva di difficoltà, proprio perché il sentimento di valore, ovvero in ultima analisi un'*intuizione*, rimane l'unica possibilità di conoscenza della moralità.

Hartmann sceglie deliberatamente un approccio intuizionistico per non incorrere nel rischio del relativismo, come a sua volta aveva fatto anche Scheler nel *Formalismus*: anche in quel caso i valori erano dati tramite un'intuizione affettivo-percettiva, da non confondere con uno stato emotivo. Scheler sostiene l'esistenza di «*un puro intuire, una pura percezione affettiva, un puro amare e odiare, un puro tendere e volere*, indipendenti dall'organizzazione psicofisica [...] *non meno del pensare puro*»⁶⁵ e allo stes-

⁶²) *Ivi*, p. 211.

⁶⁴) Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori* cit., p. 135.

⁶⁵) G. Caronello (a cura di), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Ciniello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996, p. 315.

so tempo soggetti a una legge originaria che non sia riducibile alla psicologia empirica. Inoltre la percezione affettiva, qualora essa sia percezione di valori, acquista, oltre alla sua natura intenzionale, anche una più precisa funzione conoscitiva.

Non è solo un'intuizione del valore quella che è possibile rintracciare nel pensiero di Scheler e Hartmann, bensì anche la presenza di un'intuizione delle *relazioni* che si verificano tra i valori stessi. Hartmann ne parla a proposito dell'ordinamento gerarchico dei valori: il sentimento di valore può svolgere il suo compito di orientare l'uomo nelle scelte «solo quando è contemporaneamente un sentimento della loro ordinazione gerarchica. [...] Al sentimento del valore deve perciò essere connesso immediatamente quello dell'elevatezza del valore»⁶⁶. Ogni consapevolezza di valore diventa dunque consapevolezza del suo posto all'interno dell'ordine gerarchico, della sua elevatezza.

Una teoria intuizionistica come quella di Scheler e Hartmann, che riconosca un ruolo centrale al sentimento inteso come possibilità di conoscenza di un apriori emozionale, mette in luce come la comprensione dei valori e della persona possa difficilmente avvenire solo su basi prettamente intellettualistiche: «[...] i valori possono essere compresi nella misura in cui sono vissuti, nel senso più pieno del termine»⁶⁷. Tuttavia legittime sarebbero le critiche alla teoria di Hartmann, se si volesse indagare a fondo la natura dell'evidenza che sembra garantire quell'innegabilità al fenomeno assiologico e capire dunque su che cosa effettivamente si fondi la possibilità di una conoscenza autentica dei valori. La critica principale che possiamo muovere su questo punto a Hartmann può essere così formulata: stabilita la presenza di un parziale fondo di evidenza, limitata ma certa, del sentimento etico, possiamo considerarla sufficiente?

L'analisi delle possibilità che il soggetto ha di rivolgere il suo sguardo verso i valori ha permesso in ultimo di affrontare e descrivere dinamiche e fenomeni più direttamente legati alla vita etica dell'uomo. La definizione progressiva dell'essere in sé ideale dei valori si è spinta dunque fino ad arrivare alla caratterizzazione della sua modalità di relazione con il soggetto, nei fenomeni del sentimento di valore e della coscienza assiologica.

Il percorso che si è tentato di delineare non è necessariamente da considerarsi concluso: ricca di spunti appassionanti e molto ben raccontata è poi anche tutta quella parte dell'*Ethik* che Hartmann dedica alla relazione tra il regno dei valori e il mondo reale, in cui il valore viene messo in luce come momento principale della teoria etica, al di là dei suoi risvolti ontologici.

⁶⁶) V. Filippone Thaulero (a cura di), *Etica*, II. *Assiologia dei costumi*, Napoli, Guida Editori, 1970, p. 31.

⁶⁷) Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori* cit., p. 127.

Tuttavia il valore della prospettiva che si è scelto di privilegiare è quello di stabilire un passaggio diretto, senza soluzione di continuità, tra i fondamenti ontologici e gli assunti basilari della fenomenologia etica. È un percorso che si snoda tra diverse delle opere hartmanniane e offre una visione d'insieme affascinante e capace di regalare un buon respiro e una giusta luce alle tesi etiche così come in parte a quelle ontologiche.

È solo a partire dall'ontologia che l'etica può essere compresa e valutata, poiché il progetto di fondazione ontologica hartmanniano è essenziale alla trattazione delle ricerche più specifiche, anche al di là della questione sulla sua validità.

L'indubbio fascino e l'efficacia delle argomentazioni etiche hartmanniane non sono certo appesantiti dalla riflessione metafisica, che al contrario li valorizza e dona loro maggior significato: le riflessioni sul *Bereich der Werte*, le descrizioni dei singoli valori dell'*Assiologia dei costumi*, così come alcuni tra gli spunti più poetici della teoria della libertà non possono ora che essere affrontati nella luce migliore.

MARIANNA ALBINI
m_albini@hotmail.com