



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TRIESTE**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE  
XXXV CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN**

**STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E  
DEL PENSIERO. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ  
CONTEMPORANEA**

**Nicolai Hartmann**

**Biografia di un pensiero**

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/06

**DOTTORANDO  
ANDREA SAIN**

**COORDINATORE  
PROF. PAOLO FERRARI**

**SUPERVISORE DI TESI  
PROF. RICCARDO MARTINELLI**

**CO-SUPERVISORE DI TESI  
PROF. GABRIELE DE ANNA**

**ANNO ACCADEMICO 2021/2022**



NICOLAI HARTMANN  
BIOGRAFIA DI UN PENSIERO

INDICE

INTRODUZIONE	1
--------------	---

CAPITOLO I  
IL PROBLEMA DELL'INIZIO (1909-1921)

1. <u>Pensare il non-essere con i Neokantiani</u>	
1.1. Il Platone neokantiano	9
1.2. Tra la «sorgente» di Cohen e la «sfera» di Natorp	23
2. <u>Un graduale congedo dal Neokantismo</u>	
2.1. La filosofia e la sua storia	41
2.2. Il «figlio di uno stupro». L'«ultima catastrofe della filosofia marburghese»	51
2.3. La scoperta dell'irrazionale	54
2.4. Un libro che va imparato a memoria	63
3. <u>La fenomenologia. La guerra</u>	
3.1. Quale metodo?	66
3.2. La recensione al primo volume dello <i>Jahrbuch</i>	89
3.3. «La verità è nell'abisso». La «vita da soldato»	98

CAPITOLO II  
NEL CUORE DELLE COSE (1921-1931)

1. <u>Una «metafisica della conoscenza»</u>	
1.1. Preludio	109
1.2. Inflessione fenomenologica	120
1.3. Alla prova della fenomenologia	135
2. <u>Transizioni</u>	
2.1. Tra Aristotele e Hegel	154
2.2. Verso Colonia. L'etica	168
2.3. Tra fenomenologia, antropologia e «nuova realtà»	183
3. <u>Un incontro quasi mancato. Heidegger e Hartmann</u>	
3.1. A Marburgo, tra le storie e le cose	187

3.2. Tra le fenomenologie	193
3.3. Berlino. Tentazione e missione	201

CAPITOLO III  
LA FAME DI REALTÀ (1931-1950)

1. <u>Filosofare in tempi bui</u>	
1.1. Un'autopresentazione	204
1.2. Il discorso di Magdeburgo. Tesi e contesto	207
1.3. Lo spirito	218
2. <u>«Il risveglio della metafisica»</u>	
2.1. La fondazione dell'ontologia e l'ontologia della fondazione	225
2.2. La grammatica interna dell'ente	236
2.3. I paradossi di un'idea	244
3. <u>Il possibile, il reale, il destino</u>	
3.1. Possibilità ed effettività	254
3.2. La logica del concreto	274
3.3. «Come il terreno trema»: l'«Aktion Ritterbusch»	283
3.4. Il «filosofo nella città che brucia». Verso Gottinga	289

## Abbreviazioni

### BW

F. HARTMANN, R. HEIMSOETH (Hrsg.), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bouvier Verlag, Bonn, 1978.

### DLA Marbach

Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlass Nicolai Hartmann (Signatur: A Hartmann).

### PLS

N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, De Gruyter, Berlin, 1965.

### MdE

N. HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin, 1965.

### PgS

N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, De Gruyter, Berlin, 1949; tr. it. di A. Marini, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1971.

### GdO

N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin, 1965.

### PeE

N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin, 1966; tr. it. di S. Pinna, *Possibilità ed Effettività*, Mimesis, Milano-Udine, 2018.

### ArW

N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, De Gruyter, Berlin, 1964.

### E I

N. HARTMANN, *Etica I. Fenomenologia dei costumi*, a cura di V. Filippone Thaulero, Guida Editori, Napoli, 1969.

### E II

N. HARTMANN, *Etica II. Assiologia dei costumi*, a cura di V. Filippone Thaulero, Guida Editori, Napoli, 1970.

### E III

N. HARTMANN, *Etica III. Metafisica dei costumi*, a cura di V. Filippone Thaulero, Guida Editori, Napoli, 1972.

### KS I

N. HARTMANN, *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, De Gruyter, Berlin, 1955.

KS II

N. HARTMANN, *Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, De Gruyter, Berlin, 1957.

KS III

N. HARTMANN, *Kleinere Schriften III. Vom Neukantianismus zur Ontologie*, De Gruyter, Berlin, 1958.

## INTRODUZIONE

Con il presente studio si intende offrire un frammento di storia della filosofia dedicato alla figura di Nicolai Hartmann. La grande assenza nella letteratura critica è rappresentata da una ricostruzione storico-filologica del suo itinerario biografico e filosofico, che offra una contestualizzazione dello sfondo teoretico in cui si radica il suo pensiero, ma anche delle influenze, delle discussioni e delle polemiche teoretiche che hanno scandito una carriera durata più di quarant'anni. Lungi dall'ambire all'evocazione di una qualsivoglia attualità della filosofia hartmanniana, il presente studio è motivato dall'esigenza di rendere attuale Hartmann al suo stesso presente. Nondimeno, tale percorso di ricerca non intende affatto accogliere la pretesa di squalificare i tentativi di riattualizzazione del suo pensiero, bensì al contrario fornire una contestualizzazione storica della quale le riletture e le rimordenizzazioni odierne e future possono disporre in un fertile confronto.

La consultazione di un ingente materiale inedito presso il "Deutsches Literaturarchiv" di Marbach mi ha sollecitato all'impegno di far conoscere al lettore nella misura più estesa possibile la documentazione archivistica, spingendomi a riportare per esteso numerosi passi di lettere private, le quali seppur non rappresentano l'autentico protagonista della ricerca, dispongono dell'innegabile virtù di disegnare sinteticamente alcune linee teoretiche hartmanniane in termini espressivi tanto quanto gli scritti pubblicati. Sotto tale profilo, si è tentato di mantenere un'armonia tra gli scritti hartmanniani – che sono l'autentico oggetto di studio della ricerca – e le lettere private inedite, le quali meritavano tuttavia di venire esplicitate al lettore nonché contestualizzate proprio nel loro riferimento diretto ai testi filosofici. La proporzione più faticosa e complessa – insita nel progetto stesso della biografia filosofica – si radica nell'auspicata simmetria tra l'aspetto biografico e quello filosofico. Alla luce di tale questione, si è cercato di intrecciare in un unico tessuto l'argomentazione logico-filosofica a quella cronologica, tentando di contestualizzare lo sviluppo di importanti concetti anche su una piattaforma biografica e culturale. In queste poche pagine introduttive intendo indicare soltanto alcune delle tematiche approfondite nel corso del testo. Nato a Riga il 20 febbraio 1882, Nicolai Hartmann è stato uno dei principali protagonisti della filosofia tedesca della prima metà del Novecento. Nel 1902 si iscrive alla facoltà di medicina a Dorpat, abbandonando dopo soltanto due semestri per passare agli studi di filologia classica e filosofia, periodo in cui entra in contatto con la filosofia di Nikolai Lossky. Le modalità tramite cui Hartmann si trasferisce nella città di Marburgo nel 1905 non sono chiare. Nemmeno negli anni a seguire egli offrirà una giustificazione retrospettiva di tale importante passaggio. Molto probabilmente, motivato dalla possibilità di approfondire le tematiche emerse durante i primi studi filologici e filosofici, egli fu affascinato dalla possibilità di poter studiare in quello che ai tempi veniva considerato uno dei centri filosofici più importanti d'Europa, la mecca del Neokantismo.

Il nostro primo capitolo (cap. I. 1.) prende avvio dal testo su Platone pubblicato nel 1909, in cui Hartmann si richiama sostanzialmente alle interpretazioni dei maestri Hermann Cohen e Paul Natorp. Ma la tematizzazione del problema della logica trascendentale, evocata in una costante opposizione alle incursioni "psicologistiche" che contaminano le università tedesche del periodo, disegna i primi motivi di una differenziazione interna al contesto marburghese. Poiché il trascendentale *non è*, dal momento che non dispone di una forma d'essere in analogia con gli oggetti ma ne rappresenta al contrario la condizione di possibilità, era necessario approfondire il dispositivo della negazione nell'ambito del trascendentalismo e della sua genesi storica tramite le

figure di Democrito e di Platone. Ma è qui che si configura una prima eterogeneità interna allo stesso Neokantismo marburghese, poiché se con la pubblicazione della *Logik der reinen Erkenntnis* del 1902 Hermann Cohen aveva operato una sorta di radicalizzazione del trascendentale che implicava un'emendazione dello stesso Kant tramite un ridimensionamento del ruolo dell'estetica trascendentale – ancora inquadrata nel pregiudizio di una «datità» antecedente al rivestimento logico – e soprattutto un'approfondimento tematico del «produrre» sorgivo della logica al quale *nulla* è presupposto, l'impostazione di Paul Natorp si manteneva all'interno del primato della sintesi e dunque all'interno del circolo correlativista, alla luce del quale il nulla rimane sempre il termine correlato disponibile ad essere quantificato e qualificato, e dunque a divenire autentico oggetto del conoscere. Ma agli occhi di Hartmann, l'insistenza neokantiana in merito al dispositivo della negazione conduceva ad un ripensamento della filosofia hegeliana, la cui potenza dialettica concedeva d'altronde di rendere conto della forza produttrice della negazione, ovvero di come la negazione produca un elemento eteromorfo che trova origine proprio nel pensiero medesimo. Ed è a partire da questo momento che si configurano le costanti incursioni dialettiche nei confronti del Neokantismo marburghese, le cui istanze si configurano anche nella necessità di erigere una filosofia «sistemica», che giustifichi cioè come le forme di oggettivazione non siano limitate al solo ambito della scienza esatta, bensì di come esse siano estese all'intero sistema filosofico comprendente le forme di oggettivazione della storia, dell'etica e della religione. Si configura in tal senso la convinzione hartmanniana che la logica dei maestri neokantiani sia circoscritta ad una logica dei principi, mentre l'ordine cronologico del conoscere segue un ordine procedurale inverso, in cui l'autentico inizio si ritrova in una «datità» immediata ancora indisponibile al rivestimento categoriale del giudizio scientifico. Alla luce di tale rinnovato orizzonte, il graduale congedo dal Neokantismo (cap. I. 2.) trova le sue occasioni di consolidamento e conseguente espressione in prima istanza nel problema eminentemente storico della filosofia, in cui sorge la concreta difficoltà di delineare una logica trascendentale pura per il movimento storico. Se ad assumersi il compito di dispiegare l'immanenza del trascendentale in relazione alle manifestazioni storiche è l'altro allievo, Ernst Cassirer, al quale a partire da questo periodo viene d'altronde accordata dai maestri una collocazione privilegiata all'interno della scuola marburghese, Hartmann opera un'inflessione eminentemente metafisica della storia filosofica, in cui a svolgere un ruolo chiave è il concetto di «problema», dal momento che l'inesauribilità del contenuto problematico radicato nelle questioni filosofiche manifesta un'inevitabile eccedenza metafisica che non si esaurisce al cospetto delle possibili soluzioni contingenti storicamente offerte. Poiché in questo periodo giovanile le modalità del congedo dal Neokantismo marburghese manifestano un'esplicita asimmetria tra l'espressività filosofica delle lettere private e la compostezza degli scritti pubblicati, si è ritenuto necessario mantenere un costante confronto tra le due fonti, privilegiando soltanto parzialmente il carteggio con l'amico Heinz Heimsoeth, nel quale compaiono le prime tracce dell'identificazione hartmanniana tra Neokantismo e idealismo, e matura la convinzione di come la gnoseologia faccia inevitabilmente riferimento ad una piattaforma ontologica. In tal senso, ulteriori occasioni al fine di meditare un primo – ma ancora silenzioso – sovvertimento del Neokantismo sono il tema dell'irrazionale dispiegato dall'amico Sesemann, e un breve testo di Hans Pichler. L'esperimento giovanile (cap. I. 3.) tramite cui Hartmann tentava un confronto tra Neokantismo marburghese e fenomenologia husserliana – che abbiamo filologicamente ripercorso nel rapporto tra Natorp e Husserl – in vista di una morfologia dei metodi, manifestava l'inclinazione favorevole verso il nuovo metodo fenomenologico, il cui merito si disegnava nella possibilità di tematizzare quella



«datità» concreta ritenuta costantemente soffocata dai maestri marburghesi, promettendo un autentico contatto con le «cose» dell'esperienza. Ma la vita accademica di Hartmann subisce una brusca interruzione con il coinvolgimento all'evento bellico nel ruolo di interprete e traduttore nella piccola città di Bütow. Tra le varie interpretazioni metafisiche della Grande Guerra emerse nel contesto di una vera e propria mobilitazione spirituale, il silenzio di Hartmann manifesta il sintomo di un'incrollabile distanza nei confronti dell'accadere storico.

Il secondo capitolo (cap. II. 1.) prende avvio dalla pubblicazione della prima edizione della *Metafisica della conoscenza* del 1921, con la quale Hartmann rende ora pubblico il distacco dal Neokantismo di Marburgo e prefigura un considerevole confronto con la fenomenologia. Il progetto hartmanniano di un'ontologia critica collocata «al di qua» della controversia tra realismo e idealismo si radica nella fedeltà espressa da Hartmann nei confronti del criticismo kantiano e nella pretesa di neutralità descrittiva della fenomenologia. Nondimeno, l'irruzione dell'elemento irrazionale, la teoria delle immagini, la riattivazione dell'ontologia, sono elementi che disegnano i motivi di un inevitabile contraddittorio con gli assunti della fenomenologia e la trasformazione concettuale del pensiero husserliano. Il distacco dal Neokantismo e il confronto polemico con la fenomenologia lasciavano in sospeso la posizione teoretica e la postura pubblica di Hartmann, il quale nel mentre si lega alla nascente società d'ispirazione nazionalistica *Deutsche philosophische Gesellschaft* (cap. II. 2.), sorta proprio nel contesto di una grave frattura politica e religiosa tra Hermann Cohen e Bruno Bauch. Considerato ora esaurito il periodo marburghese – sia sotto il profilo intellettuale che sentimentale – nel 1925 Hartmann si trasferisce a Colonia esplicitando il suo vivo interesse per la collaborazione con l'affascinante figura di Max Scheler. Prenderà vita l'imponente *Etica* di Hartmann, in cui si dispiega il difficile rapporto di tensione tra il determinismo causale della natura e la libertà individuale. In questi anni si prefigura il fertile contatto con la nascente antropologia filosofica, alla quale egli sentirà di appartenere soltanto limitatamente, offrendo all'antropologia gli strumenti concettuali al fine di inaugurare un fertile confronto con le scienze positive e una lettura non riduzionistica dell'umano. La parte finale del secondo capitolo (II. 3.) è dedicata al rapporto tra Hartmann e Martin Heidegger. Nel rifiuto radicale dell'esito idealistico della fenomenologia husserliana, Hartmann e Heidegger convenivano nel progetto di una declinazione ontologica della fenomenologia, radicata nel presupposto condiviso secondo cui la manifestatività rimandava ad un'eccedenza ontologica costantemente inabissata e nascosta alle intenzionalità. Ma in seguito ad un preliminare entusiasmo, emergeranno due inflessioni eterogenee del gesto filosofico, fino al prefigurarsi di una vera e propria rivalità. Le modalità del trasferimento nella prestigiosa università di Berlino nel 1931 registrano anche il sintomo di una competizione che Hartmann avverte essere divenuta pubblica in merito all'egemonia filosofica.

Il nostro terzo capitolo (cap. III. 1.) prende avvio dalla contestualizzazione del discorso di Magdeburgo, tenuto da Hartmann nell'ottobre del 1933, che concede di tematizzare il controverso rapporto con il Nazionalsocialismo sul quale si è divisa la critica. La prolusione, densa di allusioni politiche, deve tuttavia essere contestualizzata nell'evoluzione dell'atteggiamento di Hartmann nel corso del dodicennio nero. Non soltanto, dunque, il discorso di Magdeburgo, ma anche la partecipazione ai congressi internazionali, il destino dei *Blätter für deutsche Philosophie* curati dall'amico Heinz Heimsoeth, le rivalità interne all'università berlinese, il confronto tra la postura pubblica ed il carteggio privato. Giunto all'esito aporetico della libertà individuale, con la pubblicazione del testo *Das Problem des geistigen Seins* del 1933 Hartmann articolava il problema spirituale della storia in una dimensione ora intersoggettiva, giungendo non soltanto ad

approfondire le difficoltà interne del processo democratico, ma anche la potenza reale dello spirito obiettivo in relazione alla costitutiva debolezza ontologica delle strutture ideali. La configurazione del progetto ontologico ormai maturo (cap. III. 2.) – che concede di entrare nel cuore della tetralogia ontologica – implica un'esplicita rottura della postura neutrale assunta negli anni giovanili e conseguentemente una riformulazione del rapporto tra ontologia e realismo. Se la riflessione giovanile era pervenuta alla constatazione dell'ontologia implicita alla teoria della conoscenza tramite il concetto di trascendenza gnoseologica, ora è necessario interrogarsi in quale ambito tale trascendenza si manifesti ad un grado superiore. Poiché la trascendenza è maggiormente esperibile nel contesto prettamente emozionale rispetto a quello conoscitivo, Hartmann giunge ad uno spostamento radicale che traccia la fine del primato gnoseologico e delinea la significatività dell'aspetto emozionale della trascendenza, nel quale contesto l'esperire si disegna similmente al profilarsi di un destino. Dal momento che ora la fondazione dell'ontologia deve precludersi una giustificazione esclusivamente gnoseologica, Hartmann instaura un fertile confronto polemico con il correlativismo della teoria dell'oggetto di Meinong. Il serrato confronto con il razionalismo husserliano indica da una parte la constatazione dell'autarchia delle strutture ideali, ma dall'altra denuncia la loro debolezza ontologica rispetto alla «durezza della realtà», la quale sembra ora gradualmente sottrarsi alla dimensione del senso e della ragione. La riflessione in merito all'analisi modale (cap. III. 3.) esprime una denuncia del concetto di possibilità formale implicito al pervasivo teleologismo ereditato dalla tradizione, e dunque una tematizzazione della «possibilità reale», che sembra tuttavia far collassare l'intero sistema modale, nonché condurre inevitabilmente ad una sorta di determinismo in cui è preclusa la presenza di un Dio. Le conseguenze politiche di tale rivolgimento teoretico vengono esplicitate dallo stesso Hartmann, la cui posizione accondiscendente ha ora concesso una parziale inflessione ed assimilazione politica della sua opera. La partecipazione attiva all'«Aktion Ritterbusch» indica da una parte l'impossibilità di mantenersi su una piattaforma politicamente neutrale, e dall'altra la necessità teoretica di giustificare sotto il profilo culturale gli stravolgenti avvenimenti storici in atto. Da ultimo, il capitolo si conclude con il trasferimento a Gottinga nel 1945 e la conseguente attività di denazificazione che impegna Hartmann in misura sostanziale.

Nell'intento di mantenere una sorta di equilibrio tra i nostri tre capitoli, si è tentato di dedicare uno spazio autonomo ad ogni fase del pensiero hartmanniano. In tal senso, in proporzione all'ampia estensione degli scritti tardi si è approfondito in misura minore il sistema ontologico della maturità, approfondendo forse con maggior dettaglio il periodo giovanile, privilegiando la contestualizzazione storica che in un approccio genetico intendeva rendere conto del sorgere di determinati quadri concettuali. Nella consapevolezza di non poter offrire in questa introduzione un giudizio complessivo e allo stesso tempo sintetico in merito all'intera produzione di Hartmann – giudizio che risulterebbe insoddisfacente da qualsiasi angolazione prospettica – il presente studio si affida alla modesta speranza di poter contribuire, anche soltanto in misura limitata, all'approfondimento della sua affascinante, e forse non ancora del tutto esplorata figura.

## CAPITOLO I IL PROBLEMA DELL'INIZIO (1909-1921)

È così difficile trovare l'inizio.  
O meglio: è difficile cominciare dall'inizio.  
E non tentare di andare ancor più indietro  
*L. WITTGENSTEIN*<sup>1</sup>

Con tali parole, nel 1924, Hartmann racconterà, tramite uno sguardo retrospettivo, il percorso che lo ha condotto alla filosofia:

e dunque qui siedo a una cattedra tedesca. Avrei potuto fare tutt'altro in questo mondo. Dapprima desideravo diventare teologo, poi medico, poi filologo antico e maestro di scuola, ho studiato una cosa dopo l'altra, ho adottato tutte queste professioni e in esse ho sentito che sarei potuto diventare felice. Ho provato anche a fare il maestro e ne ho tratto molta gioia, sebbene le condizioni non fossero le migliori. Dunque, per me né la cattedra né la filosofia hanno rappresentato una necessità. Negli anni itineranti, la filosofia l'ho portata avanti in modo amatoriale. Fino a che Cohen è intervenuto piuttosto prepotentemente nella mia vita, e mi convinse che dovevo fare filosofia. E ora siedo a una cattedra e so che vi sono uomini, che hanno tale possibilità soltanto una volta nella vita<sup>2</sup>.

Ancora relativamente giovane, nel 1909 Hartmann esplicitava di non aver alcuna «mania» di voler diventare filosofo<sup>3</sup>. L'inserimento del giovane Hartmann nella cornice teoretica del Neokantismo di Marburgo viene dunque riconosciuto alla stregua di un destino contingente. In tale contesto, i primi anni della produzione filosofica del giovane Hartmann si muovono dall'iniziale adattamento al Neokantismo marburghese fino al suo progressivo allontanamento. Se le ragioni e le modalità del distacco sono da rintracciare in un'insoddisfazione teoretica che egli avverte molto presto, non si tratterà soltanto di un divorzio neutrale e pacifico nei confronti del Neokantismo di Marburgo, bensì

---

<sup>1</sup> L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978, (471), p. 76.

<sup>2</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 28.03.1924): «Und dann [...incomprendibile...] da sitze ich auf einem deutschen Katheder. Ich könnte noch sehr viel anderen Dienst tun in dieser selben Welt. Ich habe erst Theologe werden wollen, dann Mediziner, dann Altphilologe und Schulmeister, habe das alles nacheinander studiert und hätte jeden dieser Berufe richtig ergreifen und in ihm zufrieden und glücklich werden können. Habe es mit dem Lehrer auch einmal versucht und Freude gehabt daran, obgleich die Bedingungen die ungünstigsten waren. Nun, für mich war weder das Katheder noch überhaupt die Philosophie eine Notwendigkeit. Habe sie in der Mehrzahl der Wanderjahre auch immer nur amateurhaft so nebenbei getrieben. Bis Cohen ziemlich herrisch in mein Leben eingriff und mir einredete, ich müsste zur Philosophie. Und nun sitze ich auf dem Katheder und weiss, dass es Menschen gibt, die nur diese eine Lebensmöglichkeit haben, und kann es doch keinen abraten».

<sup>3</sup> BW, p. 36: «Noch habe ich keine Manie darein gesetzt, Philosoph zu sein».

del tentativo di un vero e proprio capovolgimento dei suoi presupposti<sup>4</sup>. Al fine di comprendere in tutta la sua profondità le modalità del rovesciamento del Neokantismo marburghese che Hartmann mette in atto<sup>5</sup>, sarà necessario prendere avvio dalla riflessione dai maestri di Marburgo: Hermann Cohen e Paul Natorp. Le parole con cui Hartmann aprirà la *Metaphysik der Erkenntnis* del 1921 – che segnano il distacco pubblico dal Neokantismo – lasciano poco spazio alle interpretazioni: «le seguenti ricerche partono dalla concezione secondo cui la conoscenza non consiste nella creazione o nella produzione dell'oggetto, come il nuovo e il vecchio idealismo ci vogliono insegnare, bensì in un cogliere (*Erfassen*) qualcosa, che è disponibile (*vorhanden ist*) anche prima (*vor*) di tutta la conoscenza e indipendente da essa»<sup>6</sup>. Ma tali parole hanno una storia pregressa che merita di essere indagata. Attraverso quale percorso Hartmann giunge a tali considerazioni? Una periodizzazione che scandisce le tappe del giovane Hartmann è stata proposta da Martin Morgenstern, secondo il quale sarebbe opportuno suddividere la sua prima produzione in quattro diverse fasi<sup>7</sup>. Ciò che ci interessa è stabilire la continuità del pensiero hartmanniano, che segue un percorso tortuoso e difficile, ma che si concentra, in questi primi anni di riflessione, in una questione fondamentale: da dove iniziare in filosofia? La tematizzazione di tale quesito, tuttavia, indisponibile a venir sottoposto in un senso neutrale, bensì contaminato dall'iniziale posizione di Hartmann – radicata intrinsecamente al tronco teoretico delle vicende neokantiane di Marburgo – dovrà tenere conto di tale primo inquadramento nonché del faticoso tentativo del suo disimpegno. La questione dell'inizio, dunque, va declinata nel tentativo di Hartmann di liberarsi, di affrancarsi da un inizio che avverte come inautentico, quello del criticismo marburghese. Sarà dunque necessario in prima istanza attraversare le modalità attraverso cui Hartmann da una parte formula i suoi primi scritti vicini a Neokantismo, e dall'altra rilevare la conseguente insoddisfazione teoretica che avverte nei confronti del criticismo marburghese. In un corso giovanile, Heidegger si interrogava: «che cosa significa “incominciare” in una scienza, e in particolare nella scienza che aspira ad essere originaria?»<sup>8</sup>. Ma la difficoltà di accogliere tale quesito si rivela nella necessità stessa di tematizzare l'inizio da un punto di vista filosofico, allorché – come rilevava Heinrich Rickert – poiché la

---

<sup>4</sup> M. FERRARI, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 162: «nella sua versione più radicale questo slittamento (verso l'ontologia) assume i connotati di una opposizione al Neokantismo che intende rovesciare – come avviene con Nicolai Hartmann – il primato della teoria della conoscenza e la pretesa di una «produzione dell'oggetto»: la conoscenza consiste se mai nel cogliere qualcosa che esiste precedentemente a ogni conoscenza e indipendentemente da essa. Ed è lungo questa via che il problema ontologico torna ad essere il problema centrale della filosofia, se è vero che non si può porre la questione della conoscenza senza porre quella dell'essere. [...] Ma questo significa, per Hartmann, ripensare da capo il problema stesso delle categorie riportandole alla loro origine ontologico-oggettiva, da Kant intravista nella deduzione trascendentale nella misura in cui essa aspira a giustificare appunto l'oggettività dell'apparato categoriale. [...] L'«ontologia critica» di Hartmann ha restaurato un problema classico della filosofia, in opposizione all'«idealismo logico» della scuola di Marburgo (dalla quale egli proveniva) e approdando, nella sua più compiuta elaborazione, a una «stratificazione» gerarchicamente ordinata di categorie».

<sup>5</sup> G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Morcelliana, Brescia, 2009; L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata 1999; A. PIETRAS, *Nicolai Hartmann as a Post-Neokantian*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

<sup>6</sup> MdE, p. 1.

<sup>7</sup> M. MORGENSTERN, *Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns*, in «Philosophia», 5/2013, p. 5; anche Morgenstern fa terminare il periodo giovanile di Hartmann proprio con la pubblicazione della *Metaphysik der Erkenntnis* nel 1921; tesi che segue anche M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, De Gruyter, Berlin, 1965, p. 158, secondo cui la prima fase del pensiero di Hartmann è da estendere a partire dal *Platos Logik des Seins* del 1909 fino alla *Metaphysik* del 1921.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 4; tr. it. p. 5.

peculiarità della filosofia si sostanzia nel fatto che essa non dispone di un oggetto predefinito, allora essa dovrà tematizzare filosoficamente l'inizio stesso e riconoscerne le differenti modulazioni interne. Ad un inizio temporale e dunque casuale, tramite il quale si inizia fattualmente, ne segue uno concettuale e dunque logico che dà avvio all'architettura del sistema, ed infine un inizio metafisico inteso in senso ontologico<sup>9</sup>. Se la strategia hartmanniana si profilerà nella decostruzione dell'inizio eminentemente logico dei maestri Cohen e Natorp, il proposito si disegnerà nella necessità di attingere alla materialità del dato offerto in un'istanza antecedente, senza tuttavia eludere l'esigenza sistematica tramite cui era indispensabile ordinare la datità in un sistema filosofico. I motivi di questo primo capitolo sono molteplici. Tramite l'esplorazione del contesto nel quale prende vita il primo importante testo di Hartmann, il *Platos Logik des Seins* del 1909, vorremo evidenziare come tale scritto si ponga in una posizione intermedia tra le due letture di Platone, quella di Hermann Cohen e quella di Paul Natorp, configurando un'opera dalla quale sarà difficile – come riconoscerà lo stesso Hartmann in fase di stesura del testo – ricavare un significato univoco e preciso. Ma la divergenza teoretica riguardo alla natura dell'idealismo di Platone tra i maestri Cohen e Natorp adombrava un'eterogeneità ben più profonda: quella sulla natura della logica. Il giovane Hartmann, dunque, non si trova a dover lottare con quello che considera l'idealismo in generale, ma con due differenti declinazioni di questo. Se la critica si è giustamente soffermata sull'inconsistenza dell'idealismo che Hartmann rileva, è stata dedicata forse troppa poca attenzione ai motivi di variazione dell'idealismo trascendentale marburghese, diviso al suo interno tra la logica a-topica dell'origine di Cohen, e la logica della sintesi correlativa di Natorp. Le immagini attraverso cui i due restituivano le figure della logica, da una parte l'origine-sorgente di Cohen, e dall'altra la sferica unità tra la periferia e il centro incarnata dall'immagine della sfera in Natorp, non erano forse incompatibili? Se a tentare la mediazione fu Ernst Cassirer, considerato non casualmente l'autentico erede della scuola, Hartmann meditava i presupposti di un autentico rovesciamento filosofico: tanto la sorgente di Cohen quanto la perfetta unità sferica di Natorp si limitavano a definire soltanto i «principi trascendentali» del conoscere, disconoscendo come l'inizio trascendentale sia anticipato da una immediatezza materiale ancora indisponibile a venir rivestita dal pensiero. Il capovolgimento di Hartmann consisterà – in una prima istanza – proprio in tale evidenza eminentemente negativa<sup>10</sup>: illustrare come nella grammatica del gesto filosofico l'autentico inizio non si concretizzi tramite la conoscenza dei principi, la quale fisionomia si profila, al contrario, come il termine ultimo della ricerca medesima. Ma con quali strumenti prendere congedo dall'idealismo di Marburgo? Ci siamo soffermati, in tal senso, su due fonti che Hartmann stesso ritiene essenziali, e che offrono la prima possibilità concreta di operare una decostruzione del Neokantismo a partire dalla sua struttura interna. Dapprima l'articolo dell'amico Sesemann, il quale nella sua analisi del problema dell'irrazionalità coglierà – secondo Hartmann – il momento contraddittorio intrinseco all'idealismo. Il secondo è un «libretto» di Hans Pichler, originale autore meinonghiano, il quale offrirà a Hartmann una prima possibilità di sovvertire il rapporto gnoseologico, spostando l'asse del conoscere dalla soggettività verso il lato dell'inseità dell'oggetto. Ma il divorzio con il Neokantismo non sarà definitivo ed irrevocabile. A tal riguardo,

---

<sup>9</sup> Si veda H. RICKERT, *Von Anfang der Philosophie*, in «Logos», (14) 1925, pp. 123-126 in cui esemplificava come tale eterogeneità degli inizi fosse rintracciabile nel sistema di Cartesio, per il quale l'inizio temporale corrisponde al gesto del dubbio, l'inizio del sistema all'«io penso», e l'inizio metafisico alla sostanza infinita.

<sup>10</sup> Come si interrogava H. RICKERT, *Von Anfang der Philosophie*, p. 130: «Das Begriff des Unmittelbaren ist betrachtet negativ. Er weist alles Vermittelte ab und enthält insofern lediglich ein Problem: was bleibt als unmittelbar übrig, wenn man alles Vermittelte ausgeschaltet ist?».

tuttavia, emergerà come la parentela filosofica con Paul Natorp e la sua particolare declinazione della logica, tutta indirizzata verso un'ultima irraggiungibile concretezza, presenterà elementi significativi dai quali Hartmann farà fatica a slegarsi completamente, e nei confronti del quale è stato forse più vicino di quanto abbia mai ammesso. L'originale figura di Paul Natorp, d'altronde, permette di scorgere quell'apertura alla fenomenologia che Hartmann stesso aveva auspicato nel suo lungo articolo del 1912 *Systematische Methode*, tramite il quale si proponeva di tentare un confronto e una sintesi di Neokantismo e fenomenologia. Quali risvolti avrà tale progetto? L'attenzione di Hartmann nei confronti della fenomenologia husserliana – attenzione spesso sottovalutata dalla critica, ma non dai suoi contemporanei – si respira nella recensione al primo volume dello *Jahrbuch* fenomenologico. Se nella fenomenologia Hartmann intravede una promessa di realtà che il Neokantismo sembrava precludere, tale promessa trovò tuttavia la sua prima complicazione con l'inflessione trascendentale della fenomenologia consacrata con la pubblicazione delle *Idee I* del 1913. In ultimo, il capitolo si chiude con l'esperienza della Prima Guerra Mondiale. Inviato nella piccola città di Bütow in qualità di interprete e traduttore di lingua russa, l'esperienza della Guerra permette a Hartmann di ripensare la filosofia in una distanza ora anche concreta da Marburgo. Eppure, si presenta qui una problematica che si riproporrà negli anni Trenta, una sorta di gelido disinteresse, di smisurata «distanza» nei confronti dell'accadere storico. Tra la generale mobilitazione degli intellettuali del tempo, due influenti personaggi vicini a Hartmann avevano piegato l'avvenimento bellico ad un'interpretazione metafisica: Paul Natorp e Max Scheler. Perché il silenzio di Hartmann? Non aveva in questo periodo evocato l'esigenza di tematizzare la «realtà» prescindendo dal rivestimento esclusivamente logico e gnoseologico alla quale è sottoposta? Che ne è, dunque, della cifra eminentemente storica del reale?

## 1. Pensare il non-essere con i Neokantiani

Ciò che l'occhio non vede, è dunque un nulla?

N. HARTMANN<sup>11</sup>

L'attenzione dedicata all'opera di Platone da parte della Scuola di Marburgo non fu meno ampia di quella dedicata al diretto riferimento verso il quale il Neocriticismo marburghese si ispirava espressamente: Immanuel Kant. Il «ritorno a Kant» professato dai protagonisti di Marburgo – Hermann Cohen e Paul Natorp – si richiamava a una precisa interpretazione della storia della filosofia, concepita attorno al fulcro dell'idealismo, il quale aveva trovato origine e allo stesso tempo la sua massima maturità proprio con la filosofia platonica. A tal riguardo, non soltanto vi fu da parte di Cohen e Natorp un richiamo quasi simmetrico tanto a Platone quanto a Kant, ma è interessante notare come il nome di Kant appaia frequentemente proprio accanto a quello di Platone, come a voler tracciare una continuità tra il primo scopritore dell'idealismo e la formulazione ultima dell'idealismo moderno. Quando nel 1914 Hermann Cohen, nel riscontrare la specificità del popolo tedesco, disegnava una linea di continuità tra l'antico pensiero greco e quello germanico, entrambi radicati nella comune supremazia attribuita dalle rispettive culture alla

---

<sup>11</sup> PLS, p. 66.

filosofia<sup>12</sup>, inaugurava una parentela filologica inedita, poiché «come Platone rappresenta l'anello spirituale tra gli antichi e il rinascimento, così Kant rappresenta il legame interno che nei suoi giorni lo collega alla grecità»<sup>13</sup>. Pubblicato nel 1909 come terzo volume della serie delle *Philosophische Arbeiten* curate proprio da Hermann Cohen e Paul Natorp, il *Platos Logik des Seins* di Nicolai Hartmann si inseriva pienamente all'interno della cornice della logica neokantiana, di quell'«idealismo» dal quale negli anni successivi Hartmann tenterà di prendere congedo in modo così decisivo. In riferimento al testo su Platone, già in una lettera del 1907 Hartmann scriverà a Heimsoeth<sup>14</sup> di lavorare diligentemente al problema del non-essere<sup>15</sup>. L'attenzione in merito a tale questione promuoveva le incursioni dialettiche e hegeliane all'interno dell'impianto neokantiano. Ma perché il non-essere? È inevitabile ripercorrere le linee argomentative disegnate dai maestri Hermann Cohen e Paul Natorp, al fine di comprendere la struttura fondante di questo testo, anche nelle sue contraddizioni, nelle sue critiche posteriori e nei severi giudizi, che – come vedremo – un Hartmann più maturo non esimerà dal rimproverarsi.

### 1.1. Il Platone neokantiano

#### Dal vuoto all'idea

#### Cohen – *Platos Ideenlehre und die Mathematik*

Il testo inaugurale forse più importante che diede avvio all'interpretazione del Platone neokantiano fu il *Platos Ideenlehre und die Mathematik* pubblicato da Hermann Cohen nel 1878<sup>16</sup>. A partire da questo scritto, il problema del non-essere rivelava la sua funzione fondamentale all'interno dell'intero impianto dell'idealismo critico. Se con Platone ha principio la maturità filosofica dell'idealismo, secondo Cohen era tuttavia necessario richiamarsi ai suoi immediati precursori, gli Eleati e soprattutto a Democrito, i quali coltivarono il primo autentico «germoglio dell'idealismo» (*der Keim des Idealismus*). Se l'Eleatismo aveva posto una fondamentale, solida identità tra essere e pensiero, nell'ereditare tale coincidenza, Democrito era giunto ad un'ulteriore astrazione, isolando l'essere puro del pensiero, che Cohen rintraccerà proprio nel democriteo concetto del vuoto (*das*

<sup>12</sup> H. COHEN, *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1914, p. 5: «[...] dass sich das Eigentümliche des deutschen Geistes in seiner Philosophie wiederfinden lassen möchte, so haben wir auch dafür die Analogie mit den Griechen».

<sup>13</sup> Ivi, p. 18.

<sup>14</sup> Nato a Colonia nel 1886, Heinz Heimsoeth studia dapprima a Heidelberg, poi a Berlino e infine a Marburgo nel 1907, dove conosce il giovane Hartmann. Nel 1921 diventa professore straordinario a Marburgo, e nel 1923 professore ordinario a Königsberg.

<sup>15</sup> BW, p. 8 «Zudem arbeite ich schon wieder eifrig am "Nichtsein"».

<sup>16</sup> Sempre a Platone era dedicato lo scritto di Cohen del 1866 *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*; ma come ha notato A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano, 1989, p. 33, tale scritto «è concepito ancora interamente nell'orizzonte dell'identificazione tra filosofia e psicologia che caratterizza il pensiero giovanile di Cohen»; in termini molto generali, Cohen proponeva in questo scritto temi tipici dell'idealismo: «la bipartizione semantica fondamentale tra idea e eidos; 2. La negazione di ogni sostanzialità all'idea e la sua identificazione con l'attività pura del pensare, nei termini di una *absolute Anschauung*; 3. Il principio della produzione (*Erzeugung*) che spiega il generarsi dell'intero complesso delle idee da un principio puro della produzione, l'idea del Bene, o finalità immanente dell'atto del conoscere»; si veda A. LE MOLI, *Platone e la Scuola di Marburgo. Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann*, in «Epekeina», vol. 1, n. 1-2, 2012, p. 17.

Leere). Sotto tale prospettiva, per gli atomisti il vuoto si iscrive in un ordine metodologico in quanto è «il principio della divisione per la chiarificazione della molteplicità e il movimento delle cose»<sup>17</sup>. Democrito aveva scoperto per primo la positività logica del vuoto non-essere. Seguendo tale impostazione di Cohen, Hartmann riconoscerà – nel testo su Platone del 1909 – il valore del grande sconvolgimento attuato da Democrito, il quale ha concepito per primo come questa particolare forma di negazione si configuri come un modo d’essere determinato<sup>18</sup>.

Ma ripercorriamo brevemente l’argomentazione di Cohen alla quale Hartmann si riacosterà. In che senso Cohen affermava che al fine di comprendere l’idealismo platonico era necessario riferirsi ai suoi «precursori», cioè gli Eleati e Democrito? Si trattava di ripercorrere la genealogia storica dell’idealismo, alla luce del quale il merito degli Eleati era di aver posto l’identità tra l’essere e il pensiero, provocando l’inevitabile implicazione dei due termini: «pensiero ed essere sono (nei loro oggetti) lo stesso. Non vi è nessun altro essente, se non il pensiero, e – questo pensiero è in loro particolarmente vivo – nessun pensato né pensabile, se non l’essente»<sup>19</sup>. Ma accanto alla scoperta degli Eleati andava disposta la rivelazione di Democrito: la scoperta di una particolare forma di non-essere, il vuoto, la quale inedita connotazione si palesa proprio nella sua irriducibile apprensione tramite la sola dimensione della sensibilità. Il vuoto non si può avvertire tramite i sensi. Ma che cosa significava apprendere il vuoto, data l’impossibilità di registrarlo in termini sensibili? Significava riconoscere il carattere «necessariamente astratto» del vuoto, profilando in tal senso la prodigiosa scoperta dell’«idea». Se il vuoto non è infatti ascrivibile alla dimensione della sensibilità – data l’inconcepibile formulazione di una sensazione del vuoto – ne deriva la necessità del suo carattere eminentemente intelligibile ed intellettuale, registrabile soltanto tramite il dispositivo dell’idea, la quale non disponendo di un carattere sostanziale, bensì eminentemente funzionale, funge per così dire soltanto nella pura astrazione dell’operazione legiferante. In tal senso Cohen attribuiva all’idealismo platonico una precisa discendenza storica: «il pensiero eleatico dell’essere viene condotto attraverso l’atomismo ad una trasformazione idealistica»<sup>20</sup>.

Ammettere tale specifica forma ideale di non-essere, il vuoto, significava allo stesso tempo ricollocarsi all’interno del «fatto della scienza» nel riconoscimento dell’autorevole oggettività adottata dal pensiero matematico, i quali oggetti evocavano tuttavia la questione in merito alla loro specifica natura e collocazione: «quale posto assumono gli oggetti matematici nella serie e nell’ordine dell’essente?»<sup>21</sup>. La domanda presupponeva l’apertura a quelle nuove «entità» che Platone aveva approfondito più di tutti: le idee. Ma al fine di comprendere l’autentico profitto dell’idealismo platonico, era necessario risalire a due ulteriori momenti originari che costituivano le autentiche tappe della sua genealogia teoretica: da una parte lo «scetticismo», che nell’incalzante constatazione della nullità del reale attestato dalla percezione sensibile ne aveva interrogato nonché contestato l’autenticità e la legittimità, e dall’altra lo «spiritualismo», che constataba l’indubitabile «realtà» dell’essere pensato, dello spirituale<sup>22</sup>. Quando Platone definiva l’idea «il vero essere» (*ὄντος ὄν*) intendeva dire che bisogna ascrivere all’idea una sorta di essenza indipendente dal

---

<sup>17</sup> H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Ex officina Typographica C. L. Pfeilii, Marburg, 1878, p. 4.

<sup>18</sup> PLS, p. 55.

<sup>19</sup> H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, p. 2.

<sup>20</sup> Ivi, p. 2.

<sup>21</sup> Ivi, p. 7: «welchen Platz gemäss derselben die mathematischen Dinge in der Reihe und Ordnung des Seienden einnehmen?».

<sup>22</sup> Ivi, p. 7.



pensiero (*unabhängig vom Denken*), provocando la fatale separazione (*χωρισμός*) tra due mondi che Aristotele aveva prontamente confutato, oppure l'idea andava intesa senza riserve «dalla sua parte soggettiva» (*nach der subjectiven Seite*), assimilata dunque al senso del prodotto pensato di una coscienza, in una prospettiva che sollevava tuttavia la difficile questione di spiegare come sia possibile definire la legittimità della conoscenza oggettiva a partire da una struttura che è instaurata soltanto dentro di noi, nella soggettività?<sup>23</sup> La gestualità di Cohen si profilava da una parte nel precludere la possibilità di ontologizzare dell'idea, escludendo in tal senso l'eventualità di concepirla come se fosse una presenza reale (*Dasein*) «accanto» e dunque «divisa» dalla dimensione del sensibile, e dall'altra interdire con altrettanta forza la risoluzione psicologista dell'idea, che la relegava all'ordine di un'attività psicofisica e dunque empirico-soggettiva alla stregua di un evento reale<sup>24</sup>. In opposizione a queste due nocive tendenze, l'idea si disegna nel senso eminentemente funzionale del paradigma, il modello (*Musterbild*) che permetteva le condizioni tanto del ri-conoscere (*erkennen*) un ente sensibile, tanto quanto nella possibilità di produrre (*hervorbringen*) che il demiurgo opera indistintamente, sia nell'idea del tronchetto, del letto, o del cosmo intero<sup>25</sup>. A tal riguardo, il modello matematico offriva l'autentica designazione dell'idea come ipotesi (*Hypothesis*), in una formulazione che racchiudeva in sé sia l'idea nel senso del modello originario (*Urblid*), sia nel senso della copia da essa derivante (*Abbild*). Nel concetto matematico dell'«ipotesi» si attraversano i due motivi che Platone aveva scoperto: l'idea come pensato (*νοητόν*) e l'idea come essenza (*οὐσία*)<sup>26</sup>.

Ma il passaggio attuato da Democrito rimaneva, agli occhi di Cohen, essenziale al fine di disegnare l'itinerario dell'idealismo: «per prima cosa si vede, quanto sia stata necessaria la trasformazione democritea del concetto di essere, l'atomistico *με ὄν* in quanto momento di evoluzione per il concetto del *ὄντος ὄν*, il quale non significa in sé un essere dell'esistenza (*ein Sein des Daseins*), bensì un essere della conoscenza (*ein Sein des Erkenntniswerth*), in quanto a validità e verità»<sup>27</sup>. In tale ricostruzione della genealogia dell'idealismo platonico si nota come lo sforzo teoretico di Cohen si sostanzia nella fondazione di un idealismo che, irriducibile ad una declinazione meramente «soggettiva» – ascritto dunque alla triviale tesi di una realtà valida soltanto nella e per la coscienza – si profili nell'espressione di un idealismo oggettivo che Platone aveva inaugurato nel rilevare come la realtà altro non è se non l'apparizione dell'idea medesima<sup>28</sup>.

Il problema dell'interpretazione neokantiana consisteva, tuttavia, nel rifiuto da parte di Cohen – e anche di Natorp – della reificazione dell'idea in un impianto ontologico solido: l'idea era ridotta ad una struttura ontologicamente svuotata e dunque dinamica, come dinamico era «il fatto della scienza» che si regolava incessantemente grazie alla funzione legislatrice dell'idea stessa. Il

<sup>23</sup> Ivi, p. 9: «Welche Seins- und Erkenntnisart wird durch diesselb bezeichnet?».

<sup>24</sup> A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Ugo Mursia, Milano, 1988, p. 39: «con l'interpretazione della teoria platonica delle idee, in *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Cohen vuole negare la validità tanto dell'interpretazione ontologica quanto di quella psicologica».

<sup>25</sup> H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, p. 23.

<sup>26</sup> Ivi, p. 27.

<sup>27</sup> Ivi, p. 15.

<sup>28</sup> F. BEISER, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2018, p. 309; L. GUIDETTI, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo Neokantismo" di Richard Hönlwald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata, 2004, p. 19: «In questa prospettiva si potrebbe sostenere che l'idealismo critico dei neokantiani non è, in senso ordinario, un idealismo del soggetto, ma un *idealismo dell'idea*, dove quest'ultima non è una rappresentazione à la Locke, ma un'ipotesi, una legge o una regola di validità nel senso di Platone».

privilegio accordato da Cohen al dispositivo dell'«ipotesi» si fonda sul fatto che il procedimento matematico – proprio perché si snoda in una modalità esclusivamente ipotetico-deduttiva – non contempla la presenza di premesse ontologiche necessarie. La logica, non premettendo nulla, si consuma esclusivamente nel procedimento deduttivo. Contestualmente all'impostazione di Cohen, Natorp si addentrerà nell'opera platonica anche da un punto di vista filologico, e dunque non va affatto trascurato come le interpretazioni di Cohen e Natorp avessero molti più punti in comune di quanti ne avessero in contrasto. Ma come declinerà Natorp il problema del non-essere?

### Il Platone di Natorp

Il Neokantismo marburghese all'interno del quale Hartmann muove i suoi primi passi, se osservato dall'interno, pur se assorbito dall'insistente richiamo a Kant, non si dispiega tuttavia in una direttiva teoretica assolutamente uniforme, bensì in un'eterogeneità interna tra Hermann Cohen e colui che fu costantemente considerato il suo secondo, Paul Natorp<sup>29</sup>. In tale contesto, la privilegiata collocazione di Hartmann, tutta orientata all'interno dell'idealismo di Marburgo e nel groviglio delle sue vicende, ci permette dunque di far emergere l'eterogeneità del pensiero tra Cohen e Natorp, del quale il giovane Hartmann fu certo un consapevole spettatore. Nella premessa alla prima edizione del suo testo su Platone del 1903, Natorp marcava la distanza dall'interpretazione di Cohen: «non esito a citare Hermann Cohen come colui che ci ha aperto gli occhi, oltre che su Kant, anche su Platone [...]. Non si trascurerà facilmente che nell'interpretazione dei particolari noi spesso giungiamo, non soltanto per gli aspetti secondari, a conclusioni diverse. Ma abbiamo in comune il concetto di idealismo»<sup>30</sup>. Come vedremo, sarà necessario interrogare se in un certo momento non si giunse, appunto, alla formulazione di due diverse declinazioni dell'idealismo stesso. Anticipando la questione, la riflessione di Natorp si concentrava sull'impossibilità di concepire un non-essere in termini assoluti, allorché un non-essere svuotato integralmente da connotazioni oggettuali costringeva a riconoscerne l'essenziale inesprimibilità (*ἄλογον*). In tal senso egli rilevava la differenza strutturale che lo allontanava dall'interpretazione di Cohen, in opposizione al quale il tentativo di Natorp si realizza nello sforzo di intendere il non-essere non come il puro vuoto (*Leere*) evocato dalla faticosa ricerca dell'origine «pura» di Cohen, bensì di concepire il non-essere nel senso dell'«alterità», e dunque come un termine correlato nell'essere, al fine di dare vita a una logica circolare – ma non viziosa – che renda conto dell'immanente reciprocità tra essere e non-essere. Nel solco di tale eterogeneità interpretativa, riteniamo si possa forse comprendere una lettera del 1907 nella quale Hartmann comunica all'amico Heimsoeth come «Natorp ha ulteriormente ancora attaccato la mia presentazione di Democrito»<sup>31</sup>. Il 27 luglio del 1907 viene infatti approvata dalla facoltà di Marburgo la dissertazione di Hartmann dal titolo *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, riprodotta poi integralmente due anni dopo come «introduzione storica» nel *Platos Logik des Seins*. Vi sono dunque buone ragioni per sostenere che Hartmann, seppur inizialmente esortato da Cohen a trattare sotto il profilo filologico

---

<sup>29</sup> Riguardo alla subordinazione di Natorp a Cohen e alla conseguente «intima liberazione» di Natorp a seguito del trasferimento a Berlino di Cohen nel 1912 si veda H. KNITTERMAYER, *Zur Entstehungsgeschichte der «Philosophischen Systematik»*, in P. NATORP, *Philosophische Systematik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, p. XIX.

<sup>30</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle Idee*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 7.

<sup>31</sup> BW, p. 11: «Natorp hat nachträglich noch meine Demokritdarstellung angegriffen [...]».

l'origine democritea del problema del non-essere in Platone, consultando in un secondo momento Paul Natorp e i suoi testi, si trovò di fronte ad un'eterogeneità interpretativa apparentemente irrisolvibile. Hartmann si trovò a fare i conti anche con lungo *Platos Ideenlehre* di Natorp pubblicato nel 1903, un testo dalla natura complessa<sup>32</sup> che sicuramente presentava il vantaggio di introdurre all'idealismo integrando – diversamente da Cohen – l'intera opera platonica. Ma vi era una differenza sostanziale: se Cohen attribuiva al vuoto non-essere democriteo l'autentica origine dell'idealismo, Natorp interpretava il non-essere sempre e soltanto nel senso di un'alterità ascritta alla dimensione del senso. Tale eterogeneità interpretativa, congenita alla struttura del Platone del 1909, fu annunciata da Hartmann medesimo ancora prima della pubblicazione del testo. Prima di trasferirsi definitivamente a Marburgo, Hartmann scrive da San Pietroburgo: «l'altro lavoro, il 'Platone', del quale mi sono occupato costantemente, è contenutisticamente ingrandito – ma non di estensione, ho infatti deciso di renderlo più breve. Ora vi sono confluiti un insieme di punti di vista tra i più differenti, tale che temo di diventare 'oscuro' nella necessaria concisione alla fine. Continuo a non vedere alcuna via di mezzo. Sarei contento di avere ora qui qualcuno che mi possa dare consiglio»<sup>33</sup>.

Come vedremo, tuttavia, l'eterogeneità in merito all'interpretazione di Platone fu in realtà soltanto il sintomo di una divergenza ben più profonda tra Cohen e Natorp, seppur radicata in una solida piattaforma comune che sarebbe insensato disconoscere. Per riprendere le parole di André Laks, «Platone ha rappresentato la linea divisiva non tra il Neokantismo e il ciò che non era Neokantismo, ma tra due versioni di questo»<sup>34</sup>. Contestualmente alla lettura di Cohen, il testo su Platone di Natorp si proponeva esplicitamente un accesso all'idealismo tramite la filosofia platonica, poiché inversamente – come suggerito dal sottotitolo – la filosofia di Platone era essa stessa un'«introduzione all'idealismo». Il riferimento a Platone sarà allora la chiave per aprire le porte dell'idealismo medesimo: «l'introduzione a Platone è l'educazione alla filosofia [...]. E la filosofia, secondo questo che è il suo più rigoroso concetto storico, non è altro che: l'Idealismo»<sup>35</sup>. Abbiamo visto la centralità del concetto di non-essere nella genealogia storica dell'idealismo che Cohen attribuiva a Democrito nello scritto del 1878. Ma nei primi scritti filologici dedicati a Platone, Natorp, nel riconoscere l'influenza di Democrito su Platone in riferimento al tema del non-essere, manterrà tuttavia sempre la riserva di non ridurlo al «vuoto», ad un nulla assorbito ad una presunta purezza, ma sempre e soltanto nel senso del «seiendes Nichtsein»<sup>36</sup>. Alla luce di tale riflessione, andava destituita la concezione di Cohen secondo il quale il non-essere come puro «vuoto» abbia concesso l'apertura alla scoperta dell'idea. Se la prima interpretazione di Platone del giovane Hartmann, dunque, subirà l'influsso incrociato tanto di Cohen quanto di Natorp, nella ostinata

---

<sup>32</sup> Come riconobbe Natorp medesimo, fu recepito da alcuni come uno scritto troppo difficile, da altri scorrevole come un romanzo; H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II. Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart, 1986, (P. Natorp an A. Görland 24.09.1904) p. 329.

<sup>33</sup> BW, p. 11: «Die andere Arbeit, der 'Plato', an dem ich beständig geschafft habe, hat inhaltlich sich sehr vergrößert - umfanglich nicht, denn ich habe mich entschlossen vieles zu kürzen. Es ist jetzt eine solche Menge der verschiedensten Gesichtspunkte darin zusammengelaufen, dass ich schon fast fürchte, ich werde bei der erforderlichen Gedrängtheit am Ende "dunkel" werden. Noch sehe ich da keinen Mittelweg. Ich wäre froh, jetzt jemand hier zu haben der da raten könnte».

<sup>34</sup> A. LAKS, *Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Interpretation of the Platonic Ideas*, postface of P. NATORP, *Plato's Theory of Ideas*, Academia Verlag, Sankt Augustin, International Plato Studies, 2004, p. 27.

<sup>35</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 5.

<sup>36</sup> P. NATORP, *Demokrit-Spuren bei Platon*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», III Band, 4 Heft, 1890, p. 530; in tale articolo Natorp sembra insistere piuttosto sull'influenza dell'etica democritea che Platone avrebbe assorbito.

reazione all'idealismo di Marburgo attuata negli anni seguenti, Hartmann tenterà di prendere le distanze tanto dalla logica dell'origine di Cohen quanto dall'immanente correlativismo natorpiano. Quando agli inizi degli anni Venti Hartmann tenterà di prendere congedo pubblicamente dal Neokantismo, egli si preoccuperà di dissezionarne entrambe le varianti, sia la logica dell'origine di Cohen, secondo cui la conoscenza dell'oggetto è riducibile alla produzione (*Erzeugung*) assorbita integralmente dal pensiero, sia la logica della correlatività di soggetto e oggetto professata incessantemente da Natorp, ma sempre ancora soffocata – agli occhi di Hartmann – in un fatale circolo dell'immanenza. Ma come vedremo, la grande difficoltà di Hartmann fu rappresentata da quest'ultimo momento di disimpegno. Se era relativamente facile liberarsi dal pregiudizio della produzione dell'oggetto di conoscenza tramite le varie confutazioni dell'idealismo attraverso le quali Hartmann principia molti suoi scritti fondamentali, non era altrettanto semplice abbandonare la dimensione correlativa che soggetto e oggetto stabiliscono nel rapporto conoscitivo. Non era semplice, cioè, giungere alla formulazione definitiva dell'ontologia auspicata da Hartmann, che si profilava nello sforzo di riferirsi ad una dimensione dell'essere che non fosse affetta dalle componenti della spontaneità soggettiva, le quali donavano quella configurazione formale necessaria al fine di pervenire alla comprensibilità. A tal riguardo, il rapporto di Hartmann con Paul Natorp è stato molto più profondo e combattuto di quanto lo sia stato quello di Hartmann con Cohen. Non va dimenticato, d'altronde, come nel progressivo cambio generazionale interno alla Scuola di Marburgo, se Cassirer assunse progressivamente il ruolo di erede di Hermann Cohen – ereditando, dunque, una collocazione privilegiata all'interno della scuola di Marburgo in generale – Hartmann venne battezzato da alcuni come il prediletto, il «predestinato» – seppur eretico – allievo e successore di Paul Natorp. Ma come concepiva quest'ultimo il non-essere nell'opera di Platone?

#### Paul Natorp – *Il Sofista*

L'analisi del non-essere doveva, agli occhi di Natorp, necessariamente riferirsi ad un dialogo platonico specifico: il *Sofista*. Guadagnare un autentico concetto di non-essere significava d'altronde precludere la possibilità di relegare all'arte della sofistica la chiarificazione di quel problematico, enigmatico concetto – il non-essere – a partire dal quale ci si interroga: «quale importanza ha propriamente questo Sembrare-e-non-essere, questo opinare ed enunciare qualcosa che non è?»<sup>37</sup>. Se nella sua analisi filologica del *Sofista* Natorp ammetteva la consistenza concettuale e la presenza concreta di un certo non-essere, precludeva d'altra parte la possibilità intrinseca alla coscienza di porre un non-essere assoluto, poiché appena posto ed enunciato in quanto uno o molteplice, esso ricadrebbe all'interno del dominio della numerabilità, e dunque di una certa forma d'essere<sup>38</sup>. Natorp giungeva a ripensare il rapporto tra i due termini nel senso di una correlazione: «essere e non-essere non si escludono dunque in modo assoluto, in quanto sono funzioni noetiche originarie, rinviano essenzialmente l'uno all'altro, si pongono reciprocamente»<sup>39</sup>. Pretendere di cogliere un puro non-essere spogliato da qualsiasi determinazione oggettuale significava incagliarsi in un'aporia. Ma non meno aporetico del non-essere, tuttavia, si rivelava il

---

<sup>37</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, p. 345.

<sup>38</sup> Ivi, p. 346.

<sup>39</sup> Ivi, p. 348.

suo correlato, l'essere, al quale Natorp non smetterà di attribuire una funzione in un certo senso primitiva in virtù della sua natura eminentemente relazionale: «questo concetto originario – per anticipare qui la soluzione della questione – significa la *connessione in generale*. Solo esso fonda tutte le particolari *specie di connessione*, ma con ciò, come si mostrerà, fonda appunto un'infinità di *relazioni* reciproche e scambievoli, tra le quali anche quelle di quiete e movimento»<sup>40</sup>. Nel solco di una comune piattaforma ermeneutica, l'analisi del *Sofista* ottemperava alla prescrizione di Cohen, secondo cui era necessario demolire una volta per tutte l'interpretazione delle idee platoniche intese come strutture immobili e totalmente indipendenti – nella loro autosussistenza – dalla soggettività<sup>41</sup>. Si tratterebbe, d'altronde, di una soluzione interpretativa estremamente ingenua, poiché «chi vuole difendere l'affermazione secondo cui ogni concetto è assolutamente per sé, separato dagli altri, cade proprio nella più ridicola delle autocontraddizioni; infatti, proprio nella sua enunciazione egli connette a un soggetto (“ogni concetto”) i predicati “essere”, “separato”, “dagli altri” e “per sé”»<sup>42</sup>. Al contrario, l'apparente indipendenza delle strutture ideali va assimilata e dispiegata nel senso di una nuova funzionalità procedurale. I concetti – scrive Natorp – sono come le lettere dell'alfabeto che permettono una combinazione tutt'altro che casuale, ma regolata in un ordine in virtù del quale «non ogni lettera si congiunge con tutte le altre, bensì soltanto alcune si congiungono con alcune altre»<sup>43</sup>. Mantenendo l'analogia, Natorp avvalorava la sovranità legislatrice di determinati concetti che, proprio come le vocali nelle singole combinazioni che le parole restituiscono, rendono possibile la connessione in generale. Si trattava di identificare «i pochi concetti supremi», cioè i concetti più comprensivi che permettono la generale pensabilità dell'oggetto: «con ciò era posto il problema delle categorie»<sup>44</sup>. Anche in questo testo su Platone ritroviamo l'immagine eletta da Natorp a restituire il costante procedere del pensiero tra essere irrelativo ed essere relativo, il primo quiete e il secondo movimento, ovvero l'immagine di una sfera: «da un lato si ha la fissazione nell'identità in quiete del centro, dall'altro lato lo sviluppo nella molteplicità periferica, la quale si genera nella costruzione di un raggio mediante rotazione e può essere pensata come ruotante intorno al centro in quiete»<sup>45</sup>.

E il non-essere? Innanzitutto, rileva Natorp, il concetto di non-essere inteso in quanto alterità è in qualche modo compreso e presupposto come operazione funzionale lungo tutto il dialogo: «l'intera trattazione ha in generale di mira la diversità, ossia il non-essere»<sup>46</sup>. In seconda istanza, Natorp insisterà sulla natura inevitabilmente complementare, integrante del non-essere: «il non-essere, pertanto, non significa il “contrario” (*ἐναντίον*) dell'essere (257B), ma soltanto l'alterità»<sup>47</sup>. Sotto tale profilo, il non-essere manifestava la sua funzione positiva in quanto era da annoverare nella specie dell'alterità: «il non-essere non significa (qui) quella *rimozione* assoluta o annientamento assoluto dell'essere: è stato da tempo dimostrato, e viene nuovamente ricordato qui (258E), che tale

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 354.

<sup>41</sup> A. LE MOLI, *Platone e la Scuola di Marburgo. Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann*, p. 25: «il Neokantismo marburghese contribuirà, parallelamente ad altre impostazioni che si sviluppano nello stesso periodo, a marcare criticamente la natura “atopica” della metafisica».

<sup>42</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, p. 348.

<sup>43</sup> Ivi, p. 360.

<sup>44</sup> Ivi, p. 361.

<sup>45</sup> Ivi, p. 369.

<sup>46</sup> Ivi, p. 370.

<sup>47</sup> Ivi, p. 371.

rimozione non è suscettibile di nessun concetto, e che addirittura entra in contraddizione con sé stesso chi appunto afferma che essa non sarebbe suscettibile di nessun concetto, giacché in tal caso costui non potrebbe fare a meno di porla a soggetto di questa enunciazione come un concetto possibile»<sup>48</sup>. Il dispositivo della negazione, in definitiva, non era ascrivibile per Natorp alla constatazione di un vuoto (*Leere*) democriteo a partire dal quale si formulava la necessaria funzione dell'idea, bensì la posizione della differenza in un'alterità: «ciò che viene negato viene piuttosto collocato necessariamente sotto un *altro* concetto, il quale viene soltanto «delimitato» dal concetto negato e viene «contrapposto» a quest'ultimo. [...] La negazione significa nient'altro che alterità»<sup>49</sup>. Non era in tal senso l'interpretazione del non-essere disegnatà da Natorp totalmente differente da quella di Cohen? Non è un caso, d'altronde, che in una lettera privata a Görland, Natorp esprimesse il suo stupore di vedere bene accolto il suo testo su Platone da parte del “maestro”: «Cohen è molto contento, cosa che quasi mi meraviglia, poiché io non ho accettato molte sue peculiari interpretazioni»<sup>50</sup>.

Uno «spirito troppo multiforme»  
Hartmann – *Platos Logik des Seins*

Nel maggio del 1908 Hartmann scriveva all'amico Heimsoeth: «questo “Platone” mi è costato due interi anni di vita, e ancora non è terminato. Ho dovuto sacrificare musica, letteratura, la stessa filosofia. Che ne sia valsa la pena, ciò lo mostrerà il futuro»<sup>51</sup>. Come vedremo, la fatica impiegata per questo primo testo, che subirà costanti mutazioni e riformulazioni espositive<sup>52</sup>, non riscuoterà il riconoscimento auspicato, e, come sarà costretto ad ammettere il medesimo Hartmann, passerà quasi del tutto inosservato. Il testo su Platone rappresentava la possibilità di ottenere l'abilitazione nella piccola ma celebre Marburgo. Al termine del 1908 in una lettera a Husserl, Paul Natorp scrive: «vi sono da considerare due, se non tre in questione, i quali hanno studiato qui e perciò possono pensare di avere diritto all'abilitazione. Uno di questi – il Dr. Nicolai Hartmann, del quale deve apparire presto nella nostra serie un libro su Platone, è pronto per la presentazione del tentativo di abilitazione, e noi non possiamo respingerla, dopo che lo abbiamo indotto, al fine della sua abilitazione – in quanto persona eccellentemente capace – ad abbandonare la sua patria baltica e a diventare cittadino tedesco»<sup>53</sup>. La disposizione apparentemente “ontologica” dell'analisi di Platone, tradita non soltanto dal titolo dell'opera ma dalla costante opposizione e relazione tra l'«essere» e

---

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 21.11.1902), p. 299: «Cohen ist sehr zufrieden, was mich beinahe wundert, da ich viele seiner eigentümlichen Deutungen nicht angenommen habe».

<sup>51</sup> BW, p. 22.

<sup>52</sup> Presso il DLA Marbach è presente una prima stesura del testo con un indice differente da quello pubblicato, incentrato su un ordine espositivo dettato dalla trattazione dei singoli dialoghi.

<sup>53</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 12.12.1908), p. 95: «Es kommen da zwei, wenn nicht drei in Frage, die hauptsächlich hier studiert haben und deswegen leicht denken können ein näheres Anrecht auf Zulassung bei uns besitzen. Einer von diesen – Dr. N. Hartmann, von dem ein Buch über Plato in unseren “Arbeiten” bald erschienen wird – steht bereit nahe vor der Einreichung des Habilitationgesuchs, und wir können ihn nicht abweisen, nachdem wir selbst ihn, als hervorragend tüchtigen Menschen, veranlasst haben, zu Zweck seiner Habilitation seine baltische Heimat zu verlassen und deutscher Staatsangehöriger zu werden».

del «non-essere» che viene tematizzata, si rivelava appunto soltanto esteriore, proprio in conformità all'assunto neokantiano secondo cui l'essere si disegna nella misura in cui viene assorbito ad una posizionalità del pensiero. Il motivo ontologico si rivelerà allora soltanto un pretesto al fine di approfondire l'idealismo neokantiano attraverso Platone. Sorprendentemente, uno dei filosofi novecenteschi che si è sforzato forse più di tutti di testimoniare l'indipendenza dell'ente da ogni ripiegamento coscienzialistico, l'inseità dell'ente ascrivibile alla sua irriducibile autonomia rispetto alle categorie conoscitive, darà avvio alla sua carriera filosofica tematizzando il problema del non-essere. Il motivo è – come abbiamo visto – da rintracciare nella lettura di Platone che Cohen e Natorp avevano attuato. In tale contesto, il non-essere emerge come il vero protagonista del testo, poiché tra essere e non-essere si manifesta un'indissolubile correlazione (*unlösliche Korrelation*)<sup>54</sup> che costituisce in ultima istanza l'unità oggettuale adottata dalla scienza positiva, unità che non concede di analizzare i due concetti separatamente. Ma per un autore sempre tenacemente rivolto alla storia della filosofia come Nicolai Hartmann, il filosofo greco rappresenterà un confronto necessario lungo tutto il suo percorso filosofico, lungo il quale l'interpretazione di Platone, lungi dall'esaurirsi nel paradigma neokantiano, si rimodellerà corrispondentemente all'evoluzione del pensiero hartmanniano<sup>55</sup>. Questo testo pubblicato nel 1909, dunque, rientra a pieno titolo nella cornice interpretativa neokantiana fissata da Cohen e Natorp. Al fine di comprendere l'idealismo platonico è dunque necessario fare riferimento al problema del non-essere, il quale si rivela nel senso di un vero e proprio metodo (*Methode*) che funge da chiave d'accesso al fine di comprendere la filosofia platonica e introdursi nel cuore dell'idealismo. Nelle parole di Hartmann: «più il pensiero scientifico si purifica fino all'idealismo, e più in alto viene posta la prospettiva, allora ci si avvicina maggiormente all'antico pensiero fondamentale platonico»<sup>56</sup>. La lettura di Platone, assistita da una accurata attenzione filologica unita ad un originale esito interpretativo, rappresenterebbe un'occasione per operare quell'estremo approfondimento dell'idealismo (*Vertiefung zum Idealismus*)<sup>57</sup> che Cohen e Natorp avevano inaugurato tramite le rispettive interpretazioni della filosofia platonica.

Come abbiamo visto, il non-essere, non godendo di alcun riferimento oggettuale si rivela essenziale soltanto nella sua funzione metodologica. Nel decretare la coincidenza tra essere e pensiero, Parmenide aveva prefigurato una tensione verso l'idealismo (*Hinstrebens auf den Idealismus*)<sup>58</sup>. Ricordiamo le parole di Cohen del testo del 1878: «vi è ora un essente, che gli Eleati stessi ritengono essere un non-essente; e questo è il vero essere (*das eigentliche Sein*)!»<sup>59</sup>. Riprendendo la genealogia storica dell'idealismo proposta da Cohen, Hartmann rilevava che se gli Eleati avevano scoperto come pensare significasse sempre pensare l'essere, Democrito aveva scoperto quella specifica forma del non-essere che è il vuoto profilando il suo valore positivo, il suo valore metodologico<sup>60</sup>. Ma come si attua tale passaggio storico alla configurazione positiva del non-essere? Che cos'è che rende il non-essere «il vero essere», come si interrogava Cohen? Nel

---

<sup>54</sup> PLS, p. 86.

<sup>55</sup> Cfr. F. FRONTEROTTA, *Il Platone Neokantiano*, in M. BONAZZI E R. COLOMBO, *Sotto il segno di Platone*, Carrocci Editore, Roma, 2020, pp. 32-34.

<sup>56</sup> PLS, p. 2.

<sup>57</sup> PLS, p. 87.

<sup>58</sup> PLS, p. 44.

<sup>59</sup> H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, p. 5.

<sup>60</sup> PLS, p. 57.

recuperare la ricostruzione storica coheniana, Hartmann attribuiva a Democrito il grande «sconvolgimento» (*Umwälzung*) della filosofia antica<sup>61</sup>, cioè il superamento dell'Eleatismo al fine di giungere alla dimensione della negazione. Se nell'affermare l'identità del pensare con l'essere gli Eleati proponevano in forma tautologica il non-essere del vuoto<sup>62</sup>, essi tracciavano la via scoperta da Democrito, il quale riconosceva finalmente «il valore positivo del non-essere» nella sua funzione metodologica che riveste nel disvelamento dell'elemento ideale. Tale passaggio verso l'idealismo (*der grosse Schritt auf den Idealismus*)<sup>63</sup> compiuto da Democrito si configurava attraverso una gestualità tipica del Neokantismo marburghese, cioè tramite la destituzione dell'autonomia del sensibile rispetto al ruolo egemonico e fondante dell'intelletto, o meglio, in un ripensamento e riposizionamento della sensibilità a partire dalla funzione intellettuale fornita dall'«idea» intesa come «ipotesi». Come scriveva Natorp, non si trattava di negare la sensibilità, data l'inevitabile necessità di prendere avvio a partire da (*ἀπό*) essa, ma riconoscere come la sua identificabilità ed unità oggettiva si dipinga soltanto in virtù delle posizionalità del pensiero<sup>64</sup>.

I principi ontologici democritei dell'atomo e del vuoto manifestavano, d'altronde, l'originaria impossibilità di accogliere il vuoto tramite la sola percezione sensibile: «questi principi non possiamo tastarli, non possiamo vederli; per la percezione essi non sono affatto. Ma possiamo tuttavia pensarli»<sup>65</sup>. Si manifesta, dunque, una facoltà superiore rispetto alla sensibilità, quella del pensiero, che trova la sua origine proprio nell'impossibilità originaria di cogliere il non-essere tramite la mera percezione sensibile. In tal contesto, Hartmann ravvisava la limitata autonomia della percezione sensibile (*dass die Wahrnehmung beschränkt ist*)<sup>66</sup>, alla quale non era attribuita la fonte legittima al fine di cogliere l'autentico essere delle cose: «il rumore dei singoli chicchi di grano che cadono non viene sentito, ma certo viene sentito quando cade il secchio pieno degli stessi chicchi»<sup>67</sup>. Eppure, è la stessa quantità di grano a cadere, e non potremmo certo sostenere che tale quantità non cada realmente soltanto perché non ne avvertiamo il suono tramite la mera sensibilità. Nell'ambito di tale ristrettezza gnoseologica della sensibilità, tramite la democritea scoperta del vuoto si era pervenuti al metodo del non-essere, la cui adozione implicava il riconoscimento di come l'apparente non-essere che la percezione manifesta, sia pur sempre un qualcosa, il quale, proprio perché non può venir colto dalla sola sensibilità, apre la via alla dimensione del pensiero: «ciò che la percezione non testimonia, non deve necessariamente essere ancora “nulla”»<sup>68</sup>. Proprio perché il luogo del pensiero trova origine in quel non-essere che è il vuoto, si comprende come l'origine vada rintracciata in tale primordiale non-essere, il quale, in qualche modo, è: «perciò questo “non-essere” non è meno essente dell'essere»<sup>69</sup>. Il vero essere (*das wahrhafte Seiende*) sorge dal pensiero, non dalla percezione. In tale linea comune dell'idealismo era concorde anche Natorp, il quale rilevava che «la conoscenza risiede precisamente non nelle affezioni dei sensi, bensì nel

---

<sup>61</sup> PLS, p. 55: «Die grosse Umwälzung vollzog sich bei Demokrit».

<sup>62</sup> PLS, p. 57: «Nun sagen die Eleaten, das Leere sei ein Nichtseiendes».

<sup>63</sup> PLS, p. 59.

<sup>64</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 184.

<sup>65</sup> PLS, p. 58.

<sup>66</sup> PLS, p. 65.

<sup>67</sup> PLS, p. 65.

<sup>68</sup> PLS, p. 66.

<sup>69</sup> PLS, p. 58.



pensiero orientato su di esse»<sup>70</sup>. In tal senso, nell'evocare la fundamentalità dell'idea, la posizione di Hartmann era perfettamente coerente alla prospettiva di entrambi i maestri. Come affermava Natorp: «la verità di ciò che è (degli ὄντα) va individuata unicamente nelle posizioni noetiche (*Denksetzungen*), nelle enunciazioni fondate logicamente»<sup>71</sup>.

Proprio perché Democrito aveva condotto alla scoperta del non-essere, lo studio di Hartmann si proponeva nel senso di un approfondimento del «metodo del non-essere» nell'ambito dell'intera produzione platonica, che tenga conto, tuttavia, che il passaggio mancato a Democrito e che Platone portò a definitivo compimento si sostanziava nell'intendere l'essere in senso autenticamente logico, cioè in senso eleatico. Non avendo colto la necessità parmenidea del legame tra essere e pensiero, Democrito era rimasto incagliato ancora in una concezione empirica del vuoto, intendendolo in senso fisico<sup>72</sup>. Ma la scoperta democritea del «metodo del non-essere» che ha realizzato il «grande passo verso l'idealismo», mancava ancora di quella purezza logica che soltanto Platone porterà a piena maturazione<sup>73</sup>. Riprendendo interamente l'interpretazione coheniana della genesi storica dell'idealismo platonico, Hartmann riconosceva le fonti di Platone in Parmenide e in Democrito: «Parmenide aveva isolato l'essere e lo aveva liberato dal “principio” e dal metodo del non-essere, ma egli tuttavia aveva pensato in modo rigoroso ed era dunque giunto molto vicino al suo significato logico: nella misura in cui egli pensò identici essere e pensiero. Democrito ritrova nell'essere il principio e con esso il metodo del non-essere; ma egli sottrae all'essere la sua rigorosa generalità – e in ciò perde nuovamente una parte considerevole del suo significato logico»<sup>74</sup>.

Ma il testo di Hartmann è circoscritto a tale pervasiva influenza di Cohen? Che ne è dell'interpretazione di Natorp? Se Cohen insisteva sull'origine atopica del pensiero, della sorgente-origine che prende avvio dal vuoto del non-essere democriteo per diventare finalmente «logica» pura in Platone, il testo di Natorp del 1903 insisteva nel considerare il non-essere non come la vuota origine democritea, bensì come l'«alterità» verso cui l'essere è sempre predisposto. Non si può non ravvisare nel testo di Hartmann del 1909 anche l'influenza di Natorp<sup>75</sup>. Proprio nel senso inaugurato da quest'ultimo, Hartmann opererà un'analisi dei più importanti concetti platonici, al fine di evidenziare come la «correlazione» tra essere e non-essere si estenda nell'ambito dell'intera opera platonica e costituisca il nervo vitale della metodologia idealistica. Riprendendo allo stesso tempo la tesi di Cohen dell'origine democritea dell'idealismo di Platone, quanto la necessità evocata da Natorp di collocare essere e non-essere nella loro costante reciprocità, Hartmann rilevava che la scoperta dei concetti dell'essere dell'atomo (ὄν) e del non-essere del vuoto (μὴ ὄν) ha permesso a Democrito di disvelare l'essenza metodologica del pensiero, che si fonda appunto sull'indissolubile *Korrelation* tra essere e non-essere. Ma è possibile pensare il non-essere? Come è possibile – si interroga Hartmann seguendo Natorp – che il non-essere, la pura mancanza, venga in qualche modo

---

<sup>70</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 190.

<sup>71</sup> Ivi, p. 171.

<sup>72</sup> PLS, p. 71: «Das ist das Mangelhafte in Demokrit und der gleichzeitige Rückschritt hinter Parmenides [...]. Er ist noch im wesentlicher Physiker, ja er ist vielleicht der erste Physiker, der wirklich exakt denkt».

<sup>73</sup> PLS, p. 71.

<sup>74</sup> PLS, p. 70.

<sup>75</sup> Sulla vicinanza a Natorp ha insistito C. LUCHETTI, *Nicolai Hartmann's Plato. A tribute to the "Power of Dialectics" (Parmenides, 135c 2)*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011, p. 221.

pronunciata (*ausgesprochen*)?<sup>76</sup> Non sarà questa una riduzione del non-essere all'essere, al qualcosa? Hartmann ribadirà, tramite un'analisi dei più importanti concetti platonici, quanto sia impossibile pensare i due termini separatamente, il non-essere isolatamente, scisso dall'essere: «quando si pensa al non-essere come se non fosse riferito all'essere, allora non si può dire nulla del *tì*, del “qualcosa”»<sup>77</sup>. Le implicazioni aporetiche della designazione del non-essere assoluto, si disegnavano nell'essenziale impossibilità di poterlo determinare, seppur in via negativa: «un non-essere non può venire né pensato né pronunciato»<sup>78</sup>. E qui Hartmann sembra seguire la via di Natorp, allorché constatava che «un non-essere assoluto non potrebbe in generale venire espresso»<sup>79</sup>. Pensare il puro non-essere è impossibile, poiché appena viene posto nel giudizio, diventa un “qualcosa” (*etwas*). Si rivela in tal senso un'essenziale reciprocità tra essere e non-essere, una necessaria interdipendenza (*Verflechtung*) che provoca un inevitabile intreccio (*Ineinandergreifen*): «l'essere deve “essere legato” o “essere risolto” nel non-essere»<sup>80</sup>. Ma dove si collocava tale «intreccio», se non nella funzione dell'idea? Dal momento che la correlazione tra essere e non-essere è ascrivibile soltanto all'attività del pensiero, Hartmann perviene all'affermazione che il cuore dell'antico problema dell'essere, è idealistico<sup>81</sup>. Ma l'idea, dal canto suo, al fine di non incagliarsi in un arbitrario relativismo, deve guadagnare una dimensione extra-soggettiva. Seppur la constatazione protagorea che identificava nell'uomo la “misura delle cose” non era dunque tanto lontana dalle conclusioni platoniche, ciò che gli mancava era il riconoscimento extra-soggettivo e prescrittivo dell'idea nell'istanza della legge (*Gesetz*). Mancanza che relegava Protagora al mero soggettivismo relativista. Se da una parte era dunque necessario collocare l'essere nel pensiero, dall'altra, il contenuto del pensiero (*Denkgehalt*) si rivelava una pura attività legiferante (*Denkleistung*)<sup>82</sup>. L'ontologia platonica, il «logos» platonico sull'essere, non poteva che condurre all'esito dell'idealismo<sup>83</sup>. Soltanto nel pensiero e tramite il pensiero si perviene a quell'intreccio tra essere e non-essere, i quali si estendono l'uno attraverso l'altro<sup>84</sup>, allorché l'alterità assoluta del non-essere, appena viene posta, partecipa dell'essere del pensiero; ma proprio in virtù della sua alterità, essa rimane una sorta di non-essere dell'essere<sup>85</sup>. L'essere rimarrà dunque il prodotto di una posizionalità (*Setzung*) che trova la sua massima espressione nel dispositivo del giudizio: «perché tutto ciò che viene posto, “è”, in forza di tale posizionalità; anche l'opposizione (*Entgegensetzung*) è posizionalità, anch'essa è essere»<sup>86</sup>. In origine, nel pensiero vi è il nulla; ma in esso si disegna la produzione (*Erzeugung*) dell'essere, che innesca un movimento dialettico, una parentela dei concetti che altro non è se non la logica dell'essere<sup>87</sup>. Allora il non-

<sup>76</sup> PLS, p. 101.

<sup>77</sup> PLS, p. 101.

<sup>78</sup> PLS, p. 102.

<sup>79</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, p. 346.

<sup>80</sup> PLS, p. 104.

<sup>81</sup> PLS, p. 114.

<sup>82</sup> PLS, p. 115.

<sup>83</sup> Ibidem: «Es ist leicht einzusehen, dass Plato es nur auf diesem Wege zum Idealismus des Seins bringen konnte».

<sup>84</sup> PLS, p. 138 «Sie erstrecken sich durcheinander durch».

<sup>85</sup> PLS, p. 138.

<sup>86</sup> PLS, p. 133.

<sup>87</sup> PLS, p. 141.

essere non si risolve in una sorta di negatività pura, ma è il metodo che concede di aprire la strada verso l'essere<sup>88</sup>. Era stato il merito di Cohen indicare la positività del non-essere, allorché nel rilevare una fondamentale distinzione nella lingua dei greci, lo connotava del suo carattere produttivo: se il «ὄν ὅν» disegnava la semplice negazione che constata un dato di fatto, il «μὴ ὄν» è al contrario la negazione collegante e generalizzante. Se la prima si riferisce alla singolarità del caso determinato, la seconda opera una generalizzazione che pone la negazione nell'ambito del puro pensiero. Se la prima è una negazione analitica del determinato, la seconda opera un superamento dell'oggetto negato al fine di giungere all'affermazione sintetica tramite l'integrazione di un elemento inedito. La negazione, l'attività pensante della negazione (*die Denkleistung der Negation*)<sup>89</sup>, proprio nel realizzare il tratto fundamentalmente sintetico del pensiero, è il metodo che permette di giungere all'essere<sup>90</sup>.

Questo primo testo di Hartmann affermerà, in consonanza con Cohen, come la caratteristica determinante del pensiero si profili nella produzione (*Erzeugung*), rilevando allo stesso tempo, tuttavia, come l'intima essenza della natura del pensiero sia sintetica<sup>91</sup>. Ma non era questo un metodo per tenere assieme – attraverso Platone – tanto la «produzione» di Cohen quanto la sintesi correlativa di Natorp? Alla luce di tale coesistenza, si ritrovano nel testo di Hartmann formulazioni ambigue e forse immature, che tenteranno di assimilare in un'unica direttiva le interpretazioni di Cohen e Natorp: «l'«origine» di Cohen dal «nulla» è la direzione a ritroso dell'«unità sintetica» di Kant al problema del platonico μὴ ὄν»<sup>92</sup>. Ma come vedremo, le critiche di Natorp alla «logica dell'origine» di Cohen prendono avvio proprio nel rilevare l'inconsistenza della pretesa di trovare sorgente dal puro nulla, al quale era necessario opporre l'unità sintetica che Kant – secondo Natorp – poneva come norma fondante nel contesto dell'analitica trascendentale. In tal senso, può forse stupire – in chiusura del libro – l'insistenza con la quale Hartmann evoca la dialettica, la cui funzionalità di congiunzione concede di armonizzare due logiche ora tanto diverse? Il «metodo del non-essere» ha mostrato come «l'ascesa verso l'idea sia una strada che va dal non-essere all'essere»<sup>93</sup>. Ma il metodo del non-essere, d'altronde, lungi dall'esaurirsi soltanto nella filosofia platonica, è anche il più intimo motivo della dialettica, la quale restituisce quel movimento reciproco che si risolve nelle posizionalità ideali<sup>94</sup>.

Se infatti l'impostazione generale di questo testo ci riporta al pervasivo sfondo dell'idealismo di Marburgo, dietro a tale parvenza si nasconde una prima riflessione in merito alla struttura del «problema», che Hartmann avverte non trovare più soluzione nel solo idealismo marburghese. Poiché la conoscenza si struttura nel dispiegarsi di problemi, il ruolo della dialettica del non-essere, quel movimento inquieto che si oppone all'immobilità dell'essere, tanto quanto alla possibilità di cogliere un vuoto non-essere, consisterà necessariamente nel movimento di superamento di sé al

---

<sup>88</sup> PLS, p. 145 «das Nichtsein ist entdeckt als der Weg zum Nichtsein».

<sup>89</sup> PLS, p. 154.

<sup>90</sup> PLS, p. 155.

<sup>91</sup> PLS, p. 160.

<sup>92</sup> PLS, p. 160: «Der Cohenische «Ursprung» aus dem «Nichts» ist die Zurücklenkung der «synthetischen Einheit» Kants auf das platonische μὴ ὄν».

<sup>93</sup> PLS, p. 447.

<sup>94</sup> PLS, p. 448.

fine di ottenere sé medesima<sup>95</sup>. Sotto tale profilo, il procedimento adottato da Cohen, nel privilegio accordato all'«ipotesi», conduceva ad una formulazione tautologica, allorché nella negazione di qualsivoglia datità, l'ipotesi si consumava soltanto nella piattaforma del pensiero. Ma se premesse e conseguenze erano già contenute nel pensiero, come rendere conto del progresso conoscitivo che si delinea gradualmente nella constatazione del problema, ovvero di un sapere di un non sapere?

Seppur Hartmann riconosca che la questione conoscitiva si risolve nell'identità con l'essere<sup>96</sup>, ammetterà tuttavia la rimanenza di una sorta di scarto ontologico rappresentato dal concetto di problema, il quale si disegna nell'enigmatica presenza di un «sapere del non sapere». Il negativo, rintracciato nella filosofia platonica, si rivela come la massima espressione del problematico. Si tratterà di capire se il negativo esplicitato dal problema si risolva soltanto all'interno delle funzionalità del pensiero, oppure esiga la necessità di erompere da esso. Alla luce di tale inflessione dialettica, è stato pertinentemente rilevato come nel Platone del 1909 di Hartmann si trovino elementi di novità rispetto alle riflessioni dei maestri, in particolare, la risoluzione della logica platonica attraverso la «natura dialettica del pensiero», esprime in definitiva il sintomo di un latente Hegelismo (*ein latenter Hegelianismus*)<sup>97</sup>, rilevabile proprio nel cuore della questione, cioè in riferimento al problema della «negazione», poiché una volta scoperto che il non-essere si profili nell'autentica via per l'essere (*Weg zum Sein*)<sup>98</sup>, era necessario soffermarsi sul dispositivo della negazione e della sua forza positiva. La terza presenza ingombrante scorta in questo testo, oltre a Cohen e Natorp, è Hegel. In cosa consisteva l'operare della negazione, il vero e proprio motore segreto della logica del conoscere? Abbiamo visto come Hartmann riprendesse la distinzione nella lingua dei greci proposta nella *Logik* di Cohen tra il «*οὐκ ὄν*» il «*μη ὄν*»<sup>99</sup>; il primo consisteva in una negazione di un ente determinato, il secondo nella constatazione positiva di una generalità astratta, la quale, appunto, non è, cioè non è riducibile al sensibile ma implica la necessità di integrare un'universalità astratta<sup>100</sup>. Per tale motivo, continua Hartmann, è possibile la formulazione sostantivata tramite l'articolo di tale negazione generale, «il non essere» (*το μη ὄν*), mentre un'espressione come «*το οὐκ ὄν*» non ha alcun senso<sup>101</sup>. Hartmann riconosceva, a partire dalla riflessione formale della logica<sup>102</sup>, la distinzione di due tipi di negazione: da una parte la negazione di A fino al non-A, che presupponeva, tuttavia, una immobilità (*Stehenbleiben*) del pensiero, in quanto non apporta alcuna inedita forma al conoscere. L'altro tipo di negazione procede dal non-A fino a B, disegnando una negazione produttiva e dialettica, un «discendere della

---

<sup>95</sup> PLS, p. 449.

<sup>96</sup> PLS, p. 451.

<sup>97</sup> U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, p. 320; sulla dialettica si veda anche C. LUCCHETTI, *Nicolai Hartmann's Plato. A Tribute to the "Power of the Dialectics" (Parmenides 135c2)*, pp. 221-251.

<sup>98</sup> PLS, p. 146.

<sup>99</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1902, p. 70.

<sup>100</sup> PLS, p. 148.

<sup>101</sup> PLS, p. 149.

<sup>102</sup> Non si trattava, ovviamente della logica formale per come la intendiamo oggi, e dei quali sviluppi Cohen era tuttavia consapevole, riconoscendole tuttavia una collocazione subordinata alla logica trascendentale; cfr. H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 63: «Piuttosto, si mostrerà, come il nuovo principio della logica della conoscenza pura risulti proficuo anche per la logica formale».

negazione a un membro di mediazione “per” qualcosa di altro»<sup>103</sup>. In tale secondo senso, la negazione assumeva un valore positivo e metodologico, in quanto pur nel tenersi alle condizioni trascendentali del conoscere, disegnavà all’interno del pensiero stesso la produzione di un elemento inedito ed eteromorfo. Se infatti il merito kantiano si delineava nell’aver definito nel principio di contraddizione una prescrizione del conoscere, nella misura in cui questo escludeva dalla possibilità di conoscenza tutto ciò che non ottemperava a tale regola, non gli era tuttavia riuscito di individuare un principio altrettanto generale e universale, ma che rendesse conto *positivamente* dell’insorgere di un elemento inedito nel pensiero<sup>104</sup>. L’«enigma» di come da tale prescrizione esclusivamente negativa si pervenga ad un significato positivo sarà dipanato soltanto dalla logica hegeliana, alla luce della quale Hartmann riconosceva la necessità di operare una modificazione del momento sintetico evocato dai Neokantiani: «ogni negazione è d’altronde sia rimozione (*Aufhebung*) che superamento (*Überschreitung*), così come ogni attività pensante ha il suo lato analitico e sintetico»<sup>105</sup>. Che Hartmann avesse iniziato non soltanto a leggere Hegel, ma a ripensare i fondamenti del Neokantismo tramite la filosofia hegeliana, lo si riscontra in una lettera del 1907 a Heimsoeth: «io stesso ho dedicato la mia intera forza di pensiero alla logica di Hegel e combatto con essa centimetro per centimetro. È un libro dalla difficoltà disumana. In confronto ad essa, Cohen è concreto. Ma si impara ad ogni pagina qualcosa. Purtroppo, non posso scriverle al riguardo, perché in tali letture si compie in me, infatti, ciò che Lei chiama “uno sconvolgimento della logica di Cohen”»<sup>106</sup>. Certo l’eterogeneità degli stimoli teoretici attraverso cui interpreterà Platone fu avvertita come un elemento problematico dallo stesso Hartmann, fino a trasformarsi – come annunciava a Heimsoeth – in un «timore di diventare ‘oscuro’ nella necessaria concisione alla fine. Continuo a non vedere alcuna via di mezzo»<sup>107</sup>. Ma non aveva ammesso Hartmann nella sua premessa al testo come Platone fosse in fondo uno spirito troppo multiforme (*Plato ist ein viel zu vielgestaltiger Geist*)<sup>108</sup>, forse anche per essere ridotto alla sola formulazione del Neokantismo?

## 1.2. Tra la «sorgente» di Cohen e la «sfera» di Natorp

Non c’è gente più pratica dei filosofi idealisti  
E. GILSON<sup>109</sup>

Al fine di comprendere l’originalità del rovesciamento gnoseologico delineato da Hartmann negli anni seguenti ma meditato in questo periodo cruciale, è necessario riferirsi alla graduale

<sup>103</sup> PLS, p. 153.

<sup>104</sup> Si veda MdE, p. 300: «Die Frage ist nun, wie muss ein positiver Grundsatz beschaffen sein, der die gleiche Höhe der Allgemeinheit, aber dabei den Charakter eines positiven Prinzips hat?».

<sup>105</sup> PLS, p. 154.

<sup>106</sup> BW, p. 13: «Ich selbst habe meine ganze Denkkraft jetzt der Hegelschen Logik zugewandt und ringe mit ihr Fussbreit um Fussbreit. Das ist ein unmenschlich schweres Buch. Cohen ist einfach konkret neben ihm. Aber man lernst wohl auf jeder Seite etwas zu. Leider darf ich Ihnen ja darüber nicht näher schreiben, den an dieser Lektüre vollzieht sich in mir in der That das, was Sie «eine Umwälzung der Cohenschen Logik» nennen»

<sup>107</sup> BW, p. 11.

<sup>108</sup> PLS, p. IV.

<sup>109</sup> E. GILSON, *Costanti filosofiche dell’essere*, Massimo, Milano, 1993, p. 149.

dissoluzione del Neokantismo di Marburgo, che al di là della differenza strutturale con il Neokantismo badense, si dispiegava nella forma di una variazione interna alle vicende dei suoi stessi protagonisti, e che è possibile comprendere solo tramite una rivalutazione dell'autonomia filosofica di Paul Natorp. Tra coloro che Hartmann avvertì costantemente come i «maestri» del Neokantismo di Marburgo, d'altronde, Natorp si era collocato sempre un passo indietro rispetto al vero e proprio capostipite e fondatore della "scuola", Hermann Cohen. In un discorso del 1912 tenuto a Berlino di fronte alla «società kantiana», Natorp, ripercorrendo le linee argomentative del Neokantismo marburghese in relazione a Kant, ci teneva a puntualizzare: «io, ad esempio, allievo di Cohen non lo sono mai stato»<sup>110</sup>, segnalando di essere certo un Neokantiano, ma «non un allievo di Cohen in senso stretto»<sup>111</sup>. In una lettera del 1884 Natorp scriveva: «io credo anche, con il mio onorevole collega Cohen, che la concordanza di Patone con Democrito nella *formulazione* dell'opposizione contro gli Eleati: che anche il *me on* (eleatico) in un certo modo debba "essere" – che non sia accidentale; perché anche se presso i due la stessa formula non significa lo stesso, il motivo critico è certo il medesimo»<sup>112</sup>. Eppure, dagli scritti filologici degli anni precedenti, non si desume l'interpretazione di Democrito avviata da Cohen<sup>113</sup>. I termini del parziale allontanamento filosofico tra Cohen e Natorp si percepiscono proprio nel carteggio di Hartmann con Heimsoeth, che ci permette di osservare il Neokantismo dal suo interno; nel 1908 Hartmann scrive: «Egli (Cohen) è diventato [...] ancora più intollerante. Anche il suo rapporto con Natorp è peggiorato. Lei certo saprà, che Natorp ha una maniera del tutto particolare di criticare la logica di Cohen»<sup>114</sup>. Di cosa si trattava?

#### Una logica dell'origine La *Logik* di Cohen (1902)

La *Logik der reinen Erkenntnis* di Hermann Cohen pubblicata nel 1902 sulla quale si formavano i giovani studenti di Marburgo fu avvertita come un testo difficile e misterioso, uno scritto enigmatico in cui era necessario leggere fra le righe<sup>115</sup>. La palese difficoltà dell'oscuro «stile» di Cohen – che a partire dalla *Logik* sembrò intensificarsi progressivamente – fu motivo per schernire il maestro anche da parte di un altro giovane allievo di Marburgo, Heinz Heimsoeth, il quale anni dopo, quando Cohen pubblicherà *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*<sup>116</sup>, scriverà a Hartmann: «E Cohen stampa i fondamenti sistematici della filosofia della religione. (Sottotitolo: difesa sistematica del giudaismo come popolo eletto con l'aiuto dei mezzi del razionalismo a questo scopo distorti e spinti all'assurdo). Annotazione: tutto l'importante sta (come nei grandi uomini) tra

---

<sup>110</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, in «Kant-Studien», Band 17, 1912, p. 195.

<sup>111</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 10.06.1912), p. 411: «[...] insofern mit Recht, als sich nie sein "Schüler" im engeren Sinne gewesen und gar von anderer Seite (gerade mit historischen Forschungen) angeregt worden bin».

<sup>112</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an H. Usener 20.01.1884), p. 151.

<sup>113</sup> P. NATORP, *Demokrit-Spuren bei Platon*; P. NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem im Altertum*, Verlag von Wilhelm Hertz, Berlin, 1884, pp. 164-208.

<sup>114</sup> BW, p. 29.

<sup>115</sup> F. BEISER, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, p. 193.

<sup>116</sup> Questo testo pubblicato nel 1915, dedicato proprio alla scuola di Marburgo.

le righe! Motto: ve l'ho già detto. Risultato finale (tra le righe): “vi divoriamo *tutti!*”<sup>117</sup>. In cosa consisteva la logica di Cohen? Nel riconoscere il primato funzionale del pensiero al fine di dare vita ad una logica trascendentale in continuità col criticismo kantiano, Cohen prendeva distanza tanto dallo spettro della logica formale (*das Gespenst einer formaler Logik*) provocato dalla incomprendimento aristotelica di Platone<sup>118</sup>, tanto quanto dalla ben più pericolosa minaccia rappresentata dallo psicologismo, il quale non era tuttavia certo circoscritto ad uno «spettro» di natura esclusivamente teoretica. In una lettera del 9 luglio 1908, Hartmann ci riporta le note circostanze secondo cui si era aperta l'eventualità di nominare uno psicologo sperimentale per il ruolo di professore a Marburgo, alla quale seguì la ferma reazione di Hermann Cohen, il quale si era fortemente opposto a tale possibilità. Hartmann scrive all'amico Heimsoeth: «Si può immaginare la protesta di Cohen! [...]. Non difendo il suo atteggiamento arbitrario, egli ha perso obiettività; ma presa la faccenda concretamente, mi sembra egli abbia ragione. [...]»<sup>119</sup>. Ma nel prosieguo della medesima lettera, Hartmann rileva come lo stesso rapporto tra Cohen e Natorp si sia incrinato, ed abbia manifestato delle idiosincrasie, derivate dal fatto che quest'ultimo aveva criticato la logica di Cohen. Le ragioni del “dissidio” – se così si può chiamare – sono da rintracciare proprio nelle inedite argomentazioni esposte da Cohen nella *Logik* del 1902, che a seguito della progressiva rivalutazione del pensiero di Kant inaugurato con la prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* – un testo di importanza capitale per la storia del Neokantismo – si configuravano nella plastica necessità avvertita da molti, secondo cui l'interpretazione di Kant contemplava l'esigenza di un superamento di Kant medesimo.

Nel faticoso tentativo di cogliere, definire la produzione del pensiero nella sua purezza, Cohen aveva precluso la possibilità di una dimensione psicologica per la logica, ancora incagliata nel fatale pregiudizio di un fare attivo ed empirico. Ma si trattava non soltanto di negare la legittimità scientifica della psicologia – la quale da parte sua evocava il ritorno a Kant (*Zurück zu Kant!*) appellandosi al medesimo diritto evocato dei Neokantiani di Marburgo<sup>120</sup> – esautorandone l'autorevolezza tramite una vera e propria «detronizzazione della sensazione» (*Entthronung der Empfindung*)<sup>121</sup>, ma anche di inaugurare una più profonda rivalutazione della filosofia kantiana, precludendone allo stesso tempo le interpretazioni psicologiche – quanto quelle dei postkantiani – al fine di ricollocare la logica su un piano puramente trascendentale<sup>122</sup>. Nell'offrire una riformulazione del rapporto stabilito da Kant tra «pensiero» ed «intuizione», Cohen propendeva verso la formulazione di un'asimmetria disposta in favore della dimensione eminentemente pura del pensiero: «al pensiero è preceduta un'intuizione. Anche questa è pura, dunque è imparentata al

---

<sup>117</sup> BW, p. 208: «Und Cohen druckt systematische Grundlagen der Religionsphilosophie. (Untertitel: Systematische Verteidigung des Judentums als des auserwählten Volkes mit Hilfe der zu diesem Zwecke verdrehten u. zur Absurdität getriebenen Mittel des Rationalismus. Anmerkung: Alles Wichtige steht (wie bei allen grossen Männern) zwischen den Zeilen!) Motto: denen hab ich's gesagt. Schlussresultat (Zwischen den Zeilen): “Wir fressen Euch noch *alle* auf!” ».

<sup>118</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 12.

<sup>119</sup> BW, p. 29.

<sup>120</sup> Sulla polemica tra Cohen e lo psicologismo con particolare riferimento a *Das Prinzip des Infinitesimal-Methoden und seine Geschichte*, si veda R. MARTINELLI, *Misurare l'anima*, Quodlibet, Macerata, 1999, pp. 73-83.

<sup>121</sup> F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1929, p. 68.

<sup>122</sup> H. HOLZHEY, *Cohen and the Marburg School in context*, in R. MUNK (Ed.), *Hermann Cohen's critical Idealism*, Springer, 2005, p. 11: «Cohen's return to Kant's theoretical philosophy was driven by two aims: first, to deprive the contemporary attacks on Kant of their textual basis by resorting to 'simple quotations', secondly, to restore 'Kantian authority' in the interest of the topical approach to philosophy».

pensiero. Ma il pensiero ha certo il suo inizio in qualcosa di esterno a sé stesso. Qui giace la debolezza nella fondazione di Kant»<sup>123</sup>. Nel rilevare la natura sintetica del pensiero – allorché l'avvenimento della conoscenza si attua soltanto in occasione della sintesi che si configura nell'unità oggettuale – Cohen si proponeva di effettuare un passo con Kant oltre Kant stesso: «il pensiero è sintesi. La sintesi è sintesi dell'unità. Ma l'unità presuppone la molteplicità. E tale molteplicità non la deve creare il pensiero, dunque non ne deve rispondere. Essa gli è “data” (*sie ist ihm “gegeben”*); questa è l'espressione disastrosa (*der verhängnisvolle Ausdruck*). E indica la debolezza attraverso cui Kant si collega al suo secolo inglese»<sup>124</sup>. Kant, dunque, non sarebbe riuscito ad affrancarsi dal residuo empirista ereditato dalla filosofia inglese. Cohen, prefigurava la possibilità di dare vita ad una logica il cui gesto di un puro produrre – non corroso da alcuna datità preesistente – coincidesse con lo stesso oggetto prodotto. E il compito di tale produzione era circoscritto all'esclusiva funzione del pensiero: «Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins»<sup>125</sup>. Al fine di inaugurare tale logica sotto il segno della purezza era dunque necessario liberarsi dal pregiudizio della datità (*Vorurteil des Gegebenseins*), che rappresentava la vera e propria lacuna (*Lücke*) della funzione sintetica che Kant ci aveva preziosamente affidato<sup>126</sup>.

Ma nell'introdurre il termine «produrre» (*Erzeugen*) al fine di restituire l'autentica movenza pura del pensiero, Cohen assumeva tutte le precauzioni del caso. Era possibile, d'altronde, nel negare ogni forma di «datità» offerente da parte dell'intuizione, operare una descrizione del trascendentale? Non era il trascendentale stesso ciò che nel fornire le condizioni di possibilità dell'esperienza, permetteva e allo stesso tempo fondava la stessa descrizione? In tal senso, Cohen attribuirà alla gestualità propria del termine «produrre» tutti i limiti impliciti nell'utilizzo di un'espressione figurata: «il produrre manifesta la sovranità creatrice del pensiero in un'espressione figurata (*zum bildlichen Ausdruck*). Certamente l'immagine è la cosa peggiore, perché si trascina con sé un significato secondo (*Nebensinn*) di ogni presupposto latente»<sup>127</sup>. Proprio perché il «produrre» – e Cohen insisterà sulla forma verbale infinita – del pensiero era condizione pura della possibilità della stessa esperienza, ridurla ai margini stretti di un'immagine non poteva non condurre ad un esito problematico<sup>128</sup>. Eppure, allo stesso tempo, Cohen concedeva come l'immagine del pensiero intesa come un «produrre» non provocasse più problemi di quanti ne risolvesse: «ma considerata con più precisione, l'immagine non può certo danneggiare; perché noi già sappiamo che si tratta dell'unità presso il pensiero, e dunque presso il produrre»<sup>129</sup>. In definitiva, l'immagine del pensiero suggerita al fine di restituire il «fare» del trascendentale rilevava una specifica pregnanza: «inoltre, l'espressione figurata del produrre non può danneggiare la

---

<sup>123</sup> H. COHEN *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 11.

<sup>124</sup> Ivi, p. 24.

<sup>125</sup> Ivi, p. 18.

<sup>126</sup> M. FERRARI, *Categorie e a priori*, p. 154: «Per Cohen la sintesi non può che essere di un unico tipo e per questa ragione occorre negare ogni autonomia del sensibile e delle sue forme a priori, polemizzando «aspramente» con l'idea che qualcosa possa precedere il pensiero: un «errore» di ascendenza empiristica che non è correggibile all'interno del sistema kantiano e richiede una soluzione radicale, vale a dire elevare spazio e tempo a categorie del pensiero puro».

<sup>127</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 25.

<sup>128</sup> Come rileva H. HOLZHEY, *Cohen und Naturp I*, p. 180: «l'espressione «produrre» (*Erzeugen*) potrebbe sempre ancora rinviare a un processo della coscienza, ad un'«attività» il cui prodotto sarebbe allora da considerare come una «cosa posta al di fuori» del processo di produzione, come «un prodotto compiuto».

<sup>129</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 26: «Aber genauer betrachtet kann das Bild doch nicht schädigen; denn wir wissen bereits, dass es sich bei dem Denken, also bei dem Erzeugen, um die Einheit handelt».



caratteristica del pensare, perché quando si tratta di produrre ciò non dipende solo dal prodotto, ma soprattutto dall'attività stessa del produrre»<sup>130</sup>.

Nel delineare la parentela tra filosofia e scienza matematica – allorché il pensare oggettivo della logica deve coincidere con il medesimo pensiero della scienza<sup>131</sup> – era necessario soffermarsi sulla portata funzionale del metodo (*Method*). In tal senso, la scoperta del principio infinitesimale, in virtù del quale realtà e irrealtà si distinguono soltanto in base ad una differente gradazione intensiva del pensiero, conduceva al trionfo del pensiero puro (*der Triumph des reinen Denkens*)<sup>132</sup>, principio che purtroppo la critica di Kant non aveva integralmente assimilato, ancora costretta ad anteporre la sensibilità al pensiero<sup>133</sup>. Ancora non era stato concepito il pensiero puro nella sua indipendenza, ancora non si era giunti ad un pensiero non indebolito (*geschwächt*) dalla dimensione del sensibile<sup>134</sup>. Tale riflessione conduceva Cohen a riformulare la sovranità del pensiero da una prospettiva assolutamente purificata, risalendo inevitabilmente al «problema dell'origine», senza la quale non è possibile intendere il pensiero come produzione. Se pensare significa produrre, e se a tal produrre è negata la partecipazione di qualsiasi datità antecedente, la matrice del conoscere non può che ritrovare la propria fonte nell'origine medesima dalla quale scaturisce. La logica, dunque, deve diventare essenzialmente una «logica dell'origine», da intendersi non soltanto come il cronologico «necessario inizio del pensiero» (*der nothwendigen Anfang des Denkens*), ma anche come il principio (*Princip*) motrice e decisivo che appunto determina sistematicamente il movimento e presenza in tutte le determinazioni del processo del conoscere<sup>135</sup>. In un passaggio fondamentale, ora Cohen specificherà, come il concetto di «origine» (*Ursprung*) permetta, finalmente, di «lasciar cadere l'espressione figurata»:

se dunque la conoscenza è uguale al principio, essa è condizionata dall'origine. E se il pensiero è il pensiero della conoscenza, allora esso ha il suo inizio e il suo fondamento nel pensiero dell'origine. Fino a che il produrre non è stato concepito in questa pregnanza come il produrre dell'origine, il pensiero non ha potuto raggiungere, nemmeno attraverso il produrre, una determinazione metodica chiara. L'apparenza della metafora apparteneva in esso. Ora si può lasciar cadere del tutto l'espressione figurata (*Man kann jetzt den bildlichen Ausdruck fallen lassen*). Pensiero è pensiero dell'origine. All'origine non può esser dato nulla. Il principio è fondazione precisamente in senso letterale. Il fondamento deve diventare origine. [...] Solo come pensiero dell'origine il pensiero diventa vero<sup>136</sup>.

---

<sup>130</sup> Ibidem: «Ferner aber kann der bildliche Ausdruck des Erzeugens die Charakteristik des Denkens schon deshalb nicht schädigen, weil es bei dem Erzeugen nicht sowohl auf das Erzeugniss ankommt, als vor allem auf die Thätigkeit des Erzeugens selbst».

<sup>131</sup> Ivi, p. 17: «Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft».

<sup>132</sup> Ivi, p. 30

<sup>133</sup> Ivi, p. 32: «Hätte das infinitesimal Princip die ihm zukommende Stellung in der Kritik gefunden, so würde dem Denken die Sinnlichkeit nicht haben zuvorkommen können».

<sup>134</sup> A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, p. 92: «Una teoria della conoscenza pura, invece, deve fondare la conoscenza unicamente sul pensiero puro, proprio per restare fedele al carattere trascendentale dei principi e mostrarne il carattere produttivo, escludendo ogni «dato» ad essi precedente».

<sup>135</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 33: «[...] sondern in allem Fortgang muss er sich als das treibende Princip bethätigen».

<sup>136</sup> Ivi, pp. 32-33: «Wenn also die Erkenntnis gleich dem Princip ist, so ist sie nunmehr durch den Ursprung bedingt. Und wenn das Denken der Erkenntnis ist, so hat es seinen Ausgang und Grund in dem Denken des Ursprungs. So lange das Erzeugen nicht dieser Prägnanz als das Erzeugen des Ursprungs gefasst wurde, so lange konnte das Denken durch

Come reagì Natorp alla logica dell'origine di Cohen? E perché la metafora privilegiata al fine di descrivere le condizioni trascendentali del conoscere saranno per Natorp rappresentate dal movimento che dal centro si muove verso la periferia, come nella rotonda unità di una sfera?

### La recensione di Natorp

Durante la stesura del suo Platone, quando era appena stata pubblicata la logica di Cohen nel 1902, Natorp scriveva in una lettera a Görland: «a tal fine ho lavorato per il corso sulla logica di Cohen. Nella lezione ho dato punto per punto la mia critica della sua logica tramite lo sviluppo del mio proprio sistema categoriale. A Cohen piacerebbe che io pubblicassi tale critica, e forse mi decido, ma vi è la difficoltà che io debba allo stesso tempo sviluppare il mio sistema, e non vedo ancora come ciò sia possibile *brevemente*»<sup>137</sup>. Si trattava della recensione alla *Logik* di Cohen, che non trovò mai le stampe<sup>138</sup>. In un'altra lettera a Görland del 1902, Natorp dichiara di essere rimasto parzialmente insoddisfatto dalla logica del “maestro”, annunciando come la sola interpretazione possibile dell'*Ursprung* di Cohen gli sembra quella di una «ultima, concentrata unificazione, gravidanza di ciò che deve scaturire»<sup>139</sup>. Ma allo stesso tempo – rammentiamo che siamo ancora nel 1902 – Natorp riconosce di non essere ancora pervenuto al completamento concettuale che gli conceda di operare tale perfezionamento di Cohen: «ciò non può ancora in nessun modo, in maniera critica, venir *ragionato* con la propria testa; in tal senso io sono di fronte ad un enigma, per il quale la mia forza di comprensione non è ancora stata creata. Io non posso pronunciare la mia *obiezione* contro Cohen, perché io potrei obiettare se prima avessi *capito*, ma è ciò che io eternamente non posso capire»<sup>140</sup>. In quali modalità si prospettava il superamento della logica di Cohen, superamento che Natorp riteneva necessario quanto ancora immaturo?<sup>141</sup> Al fine di offrire una confutazione

---

das Erzeugen nicht zu klarer methodischer Bestimmung gelangen. Der Schein des Gleichnisses blieb auf ihm sitzen. Man kann jetzt den blidlichen Ausdruck fallen lassen. Denken ist Denken des Ursprung. Dem Ursprung darf nicht gegeben sein. Das Princip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muss Ursprung werden. [...] Als Denken des Ursprung erst wird das reine Denken wahrhaft».

<sup>137</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 22.06.1902) p. 277: «Dazu hatte ich fürs Kolleg Cohen's Logik durchzuarbeiten; ich habe in der Vorles[un]g bei Entwicklung m. eignen Kateg. System Punkt f. Punkt m. Kritik des seinigen gegeben. C. möchte / dass ich diese Kritik veröffentliche, vielleicht entschliesse ich mich dazu, es hat aber Schwierigkeit dass ich dabei eigentlich mein System zugleich entwickeln müsse, ich sehe noch nicht, wie das in *Kürze* möglich».

<sup>138</sup> La recensione fu pubblicata la prima volta in H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II*, pp. 5-41.

<sup>139</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland), p. 308-309: «letze, konzentrierteste Vereinigung, Prägnanz dessen was daraus entspringen soll».

<sup>140</sup> Ivi, p. 309: «Darf dies noch nicht, in kritische Weise, darin *mitgedacht* werden, so stehe ich vor einem Rätsel, für das meine Fassungskraft eben nicht geschaffen ist. Das ist von je, ich kann nicht sagen m. *Einwand* gegen Cohen, denn einwenden könnte ich erst, wenn ich zuvor *verstanden* hätte, aber das was ich ewig nicht verstehen kann».

<sup>141</sup> È stato pertinentemente notato come lo sviluppo ultimo della logica di Natorp vada osservato in relazione alle soluzioni offerte già nei suoi primi scritti; cfr. M. FERRARI, *Cohen, Natorp, e la scuola di Marburgo*, in «Rivista di Storia della filosofia», Vol. 43, N. 4 (1988), p. 750: «Tuttavia si potrebbe aggiungere che una considerazione genetica-evolutiva della formazione del pensiero di Natorp renderebbe senz'altro più ricca e più sottile la sua posizione filosofica. Tutto il tema del rapporto materia-forma [...], nasce d'altra parte sulla scorta dell'esame di un nodo centrale del pensiero moderno, vale a dire del rapporto tra qualità primarie e qualità secondarie sul quale Natorp si sofferma nei suoi scritti giovanili. Né va dimenticato – e questa connessione sembra trascurata da Holzhey – che su questa base Natorp non solo imposta la sua riflessione teoretica (si pensi al fondamentale saggio del 1887 sulla fondazione soggettiva e oggettiva della conoscenza), ma anche la propria indagine psicologica, volta a definire i compiti e i limiti di una psicologia «critica» che muova da una prospettiva trascendentale, fondatazione, anti-psicologica».

matura della logica dell'origine di Cohen, Natorp avvertiva la necessità di offrire un'alternativa concreta, che assumerà una prima forma proprio nella recensione alla *Logik*, e che trovava nella diversa interpretazione di Platone soltanto un'espressione sintomatica dell'emergere di un'eterogeneità che eccedeva i limiti dell'ermeneutica platonica. Il carteggio con l'amico Heimsoeth testimonia come il giovane Hartmann si trovasse nel ruolo di spettatore di una graduale diversificazione interna della scuola di Marburgo, motivata anche da fattori esterni, come l'inserimento della psicologia sperimentale contro la quale, nella pretesa di fondazione trascendentale della conoscenza, sia Cohen che Natorp si opponevano radicalmente. La graduale affermazione della psicologia sperimentale di quegli anni mise in crisi la filosofia tradizionale non soltanto da un punto di vista del prestigio teoretico, ma interrogava, in tal senso, la legittimità della sua esistenza accademica, costringendo la filosofia a radicali riformulazioni della propria fondazione e costanti demarcazioni dei propri confini. Se in un certo senso precedentemente all'avvento della fenomenologia husserliana la filosofia era seccamente divisa tra la psicologia empirica e il Neokantismo<sup>142</sup>, lungi dal sostanzarsi in una banale sofisticazione intellettuale, smarcarsi dal sospetto dello psicologismo significava offrire gli strumenti di delegittimazione di quella nuova disciplina, la psicologia sperimentale, i quali rappresentanti diventavano i candidati professori delle più importanti università, compresa Marburgo. Riprendendo il problema tutt'altro che superfluo dell'oscurità degli scritti di Cohen, al principio della sua recensione Natorp rimproverava la poca chiarezza del suo metodo espositivo, dal quale «si sarebbe potuta ricavare l'impressione che vengano accatastate tesi su tesi, ma che non venga provato veramente nulla»<sup>143</sup>. Nondimeno, nel rivendicare la legittimità trascendentale della logica – in assonanza a Cohen – allorché il primato del pensiero non va confuso con la procedurale soggettività del mero «rappresentare»<sup>144</sup>, nella sua recensione Natorp ribadirà la solida presa di distanza assunta dal Neokantismo nei confronti dello psicologismo. Quando pensiamo – e pensiamo sempre nel circoscritto ambito della scienza e della sua congenita oggettività – è l'idea a pensare in noi, è il pensiero puro che si dispiega nella dimensione della soggettività. Natorp poteva dunque, in accordo con Cohen, constatare che se l'oggetto del conoscere rimane sempre un compito (*Aufgabe*), non è lecito ridurre la conoscenza ad un'attività psichica soltanto fattuale, ma è necessario ricostruire le condizioni trascendentali della possibilità di dati di tale infinità dell'oggetto. In tal senso: «il sospetto di psicologismo è con ciò tolto di mezzo. Allo stesso tempo, l'«unità della sintesi» riottiene il suo senso proprio»<sup>145</sup>.

Ma alla comunanza di intenti con Cohen in opposizione al concreto pericolo dello psicologismo, si profilava una diversa interpretazione del trascendentale, condensata in una presa di posizione nei confronti della «sovranità del pensiero» evocata da Cohen, per il quale – come insiste Natorp in termini critici – nulla era dato prima del pensiero, allorché «il pensiero non può avere origine al di fuori di sé medesimo»<sup>146</sup>. Nel rilevare l'ambiguità della assoluta purezza dell'origine evocata da Cohen, Natorp si interrogava sulla possibilità alternativa di attribuire il primato trascendentale alla funzione della «sintesi», che era in definitiva il grande stravolgimento attuato da Kant: «non sapevo

<sup>142</sup> R. INGARDEN, *Einführung in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1992, p. 30.

<sup>143</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 13.

<sup>144</sup> Ivi, p. 8: «So gründlich scheidet sich jetzt das Denken von aller Subjektivität des blossen "Vorstellens"».

<sup>145</sup> Ivi, p. 9.

<sup>146</sup> Ivi, p. 7.

tuttavia, quale altra legge fondamentale potesse essere richiesta per la legge dell'oggetto di conoscenza, se non quella già constatata dell'introduzione (di Cohen): il fondamento del puro procedere del pensiero in generale, ogni legge ultima, la conservazione della divisione (*Sonderung*) nell'unificazione (*Vereinigung*), e dell'unificazione nella divisione, o detto brevemente: quella dell'unità sintetica (*der syntetischen Einheit*)<sup>147</sup>. A tal riguardo, Natorp interrogava la marginalità che Cohen aveva attribuito all'unità sintetica nel pensiero: «La decisione può essere cercata soltanto nel fondamento dell'*originaria* legge del pensiero in generale, la legge stessa dell'*unità sintetica*. A partire da questo, i tipi di giudizio di base devono poter essere pienamente sviluppati, con le loro necessarie interrelazioni tra loro. È tale *deduzione* dei modi del giudizio perseguita dalle pure leggi fondamentali di Cohen? Su ciò si possono sollevare dei dubbi»<sup>148</sup>.

Nel solco di tale riflessione critica, Natorp non poteva che spostare l'asse del trascendentale sulla correlazione tra i termini del conoscere, tra la divisione (*Sonderung*) e l'unificazione (*Vereinigung*), tra l'estensivo (nel quale il molteplice precede l'unità) e l'intensivo (in cui l'unità precede il molteplice) dando vita ad una logica della correlazione che trova spesso l'immagine – disegnata insistentemente da Natorp – del centro e della periferia<sup>149</sup>, poiché se è certamente vero che è dall'origine trascendentale, la sorgente di Cohen, che sgorga l'esperienza, è altrettanto vero che «diventa completamente indicibile, ciò che l'origine è, senza definire anche *ciò di cui (dessen)* essa è origine, ciò vi è presupposto»<sup>150</sup>. Nel rilevare come la proposta teoretica della *Logik* di Cohen non rispecchiasse le originarie intenzioni kantiane, Natorp rivolgeva Kant contro Cohen medesimo: se nella sua *Logik* Cohen aveva posto a principio della sua analisi i giudizi della legge del pensiero (*Urtheile der Denkgesetze*) e i giudizi della matematica (*Urtheile der Mathematik*), Kant, al contrario, aveva posto all'inizio dell'analitica trascendentale i giudizi di «quantità» e «qualità». Ma non aveva mostrato lo stesso Cohen, nel suo fondamentale testo che aveva fatto scuola, il *Kants Theorie der Erfahrung*, come l'analitica trascendentale kantiana sia da interpretare tutta tramite il concetto della «sintesi»?<sup>151</sup> Perché Cohen, con la pubblicazione della *Logik* del 1902, aveva radicalmente modificato la sua stessa impostazione, prendendo avvio da una presunta origine pura, e dal principio di contraddizione, che egli stesso aveva riconosciuto anni prima come marginale in Kant?<sup>152</sup> Ma prendendo avvio dal giudizio di non contraddizione, il quale non ha contenuto se non nella sua formulazione analitica e tautologica, non era costretto Cohen a regredire a uno stadio ancor più primitivo, quello di un presunto nulla, di un «origine-nulla» (*Ursprung-Nichts*)?<sup>153</sup> Non stava Cohen, in tal senso, tradendo Kant, Platone, ma anche il Neokantismo in generale? L'argomentazione di Cohen sembrava sfociare inevitabilmente in quell'elemento inafferrabile che ora si rivelava necessario al fine di rendere conto dell'origine della logica: il nulla; poiché se per Natorp il contenuto del pensiero implicava sempre un riferimento ad un contenuto oggettuale, a un «qualcosa» (*ein Etwas*), al contrario, agli occhi di Cohen, proprio in virtù del fatto che il

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 15.

<sup>148</sup> Ivi, p. 17.

<sup>149</sup> Sulla direzione “centripeta” e “centrifuga” del pensiero natorpiano nel rapporto tra scienza e filosofia si veda G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 151.

<sup>150</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 20.

<sup>151</sup> H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Zweite neubearbeitete Auflage, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885, p. 285: «Die Synthesis erzeugt die Gegenstände, indem sie denkt».

<sup>152</sup> Sul «Satz der Widerspruch» si veda H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 397.

<sup>153</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 88.

configurarsi trascendentale dell'oggetto non può essere ricercato in un altro «qualcosa»<sup>154</sup>, allora la logica dovrà risalire alla sua origine soltanto a partire da sé medesima. Dunque, Cohen rilevava come la strada della negazione dovesse necessariamente svolgere un ruolo di mediazione tra l'origine e il qualcosa<sup>155</sup>, tra una sorgente che non viene estratta da nulla, e da uno sgorgare che deve pur aver la sua genesi.

Il demerito di Cohen si era prefigurato – agli occhi di Natorp – nell'aver insistito sulla presunta purezza dell'origine, spogliata di qualsiasi datità, che lo ha costretto a riferirsi, in una regressione perversa, fino al nulla che precede l'origine. Ma come si era configurata tale trasformazione coheniana che, in seguito al definitivo assorbimento dell'estetica trascendentale nell'analitica, procedeva dal primato della sintesi della *Kants Theorie der Erfahrung* fino alla sovranità dell'origine della *Logik*? Ma soprattutto, quale ruolo svolgeva il principio di contraddizione nella nuova impostazione della logica? Una volta assorbita l'estetica nella logica, era inevitabile soffermarsi sul pensiero fondante della logica stessa. E da dove prende avvio, dunque, il pensiero? Se il giudizio di identità ( $A=A$ ) consisteva nella solida quanto sterile affermazione di un contenuto positivo<sup>156</sup>, a svolgere un ruolo determinante era il giudizio di contraddizione, che si delineava proprio nel privilegio attribuito da Cohen al dispositivo della «negazione», la quale rappresenta il fungere dell'origine che permetteva di giungere al «qualcosa». In un certo senso, nel principio di contraddizione è implicita la movenza della negazione, la quale proprio in virtù di tale primitivissimo carattere non consiste in un giudizio sul giudizio bensì in un «giudizio prima del giudizio» (*ein Urtheil vor dem Urtheil*)<sup>157</sup>. La negazione, proprio in forza di tale suo carattere eminente funzionale che prescinde da ogni contenuto, permette l'«attività del giudizio», ne rappresenta una condizione di possibilità. Alla luce di tale rinnovata potenza del negativo nel contesto del giudizio di contraddizione, – in quanto la negazione è costantemente implicita e muove la contraddizione per così dire dall'interno – si trattava di riformulare gli stessi termini della sintesi attraverso una nuova prospettiva. Quali sono le condizioni che permettono di operare una sintesi a priori come nel giudizio congiuntivo “A e B”? Come viene “prodotto” B in riferimento ad A? Nel negare la possibilità di risolvere i giudizi sintetici anche tramite l'integrazione della molteplicità dell'intuizione, la logica infinitesimale di Cohen trasponeva la questione della connessione tra gli elementi della sintesi operata esclusivamente dal pensiero, specificando come al fine di giungere all'elemento B sia necessario richiamarsi a ciò che A *non* è<sup>158</sup>. Se infatti pur nella sua correttezza formale, il principio di identità non rendeva conto di come si attinga ad un elemento inedito nel pensiero stesso, la negazione permette di attingere a quell'istante in cui nulla è presupposto e tutto comincia ad essere. Si tratta dunque di un «nulla relativo» a partire dal quale emerge il qualcosa. Al fine di operare la sintesi di A e B, prima di accogliere l'alterità di B, è necessario effettuare la negazione di A. Non ha senso, secondo Cohen, interrogarsi se venga prima l'origine o la negazione, poiché la negazione è ciò che permette la attiva produzione dell'origine, diventando così un principio metodologico: come diceva Hartmann nel suo Platone, si trattava della «*Denkleistung der*

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 69: «denn in dem Etwas selbst kann der Ursprung des Etwas nicht zu suchen sein».

<sup>155</sup> Ivi, p. 69: «Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urtheil den Ursprung des Etwas dar».

<sup>156</sup> Ivi, p. 88: «Die Bejahung ist die Sicherung der Erhaltung des aus dem Ursprung erzeugten Urtheils».

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> M. GIOVANELLI, *Reality and Negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Springer, 2011, pp. 204-205.

*Negation*»<sup>159</sup>. Senza la negazione, d'altronde, non sarebbe possibile fuoriuscire dal concetto dato A per negarlo al fine di giungere a B, effettuando finalmente la sintesi. Nel solco della rinuncia del riferimento alla «sensazione» o a qualsivoglia materiale fenomenico rinvenuto, il pensiero era relegato a fondare, produrre sé medesimo e dunque il suo stesso prodotto, in un divenire in cui la negazione democritea concedeva appunto di prefigurare l'attività del pensiero puro senza che questo dovesse riferirsi ad altro che a sé medesimo, ma che appunto nella negazione trovi il suo proprio movimento dinamico per prodursi<sup>160</sup>.

Agli occhi di Natorp, tuttavia, la logica di Cohen effettuava due specifiche operazioni illegittime: la sua tavola dei giudizi viene fondata nella rinuncia a qualsiasi contenuto (*mit Absehung von allem Inhalten gegründet*); conseguentemente a tale disconoscimento della datità sensibile, Cohen poneva a fondamento assoluto il principio di contraddizione, il quale in Kant non assume una funzione fondamentale in quanto non garantisce in alcun tipo l'estensione della conoscenza. Ciò che Natorp criticava della logica di Cohen era la sua astrattezza derivante dalla concentrazione sui momenti formali ed analitici del giudizio, in opposizione a Kant, il quale «pensa l'analisi pienamente dipendente dalla sintesi»<sup>161</sup>. La legge dell'unità sintetica che Natorp poneva a fondamento della logica, attribuendo il primato alla categoria logica della «relazione»<sup>162</sup>, ritrovava la sua genesi storica, ancora una volta, in Platone, il quale per primo aveva scoperto l'unità del movimento di due direzioni opposte ma correlative del medesimo pensiero, la divisione (*διαίρεσις*) e l'unificazione (*συναγωγή*)<sup>163</sup>. Ma come abbiamo visto Platone sarà soltanto l'espressione di sintomo<sup>164</sup>. Anche nella recensione, Natorp rilevava, attraverso Platone, l'ambiguità di pensare l'immobilità di un'origine pura come suggeriva Cohen, poiché di ogni inizio è facile trovare un altro inizio ancor più originario, e così all'infinito, provocando un circolo vizioso che ci lascia tra le mani i derivati di altri derivati<sup>165</sup>. L'autentica logica della sintesi delineata da Natorp procede tramite il momento della divisione (*Sonderung*), la quale si fonda l'estensione periferica della conoscenza (*peripherische Ausbreitung der Erkenntnis*) cioè la categoria di quantità, e il momento dell'unificazione (*Vereinigung*), ovvero l'approfondimento verso il centro della conoscenza (*die zentrale Vertiefung der Erkenntnis*), espressa dalla categoria della qualità. Kant esprimeva – a parere di Natorp – la medesima direttiva quando riconosceva al primo momento un carattere estensivo, in cui la molteplicità precede l'unità, e al secondo un carattere intensivo, in cui l'unità

---

<sup>159</sup> PLS, p. 154.

<sup>160</sup> A riconoscere come tale procedura di negazione fosse in definitiva un «motivo fondamentale dell'idealismo» comune a Cohen e a Hegel fu anche F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, p. 77-78: «Um das Sein zu verstehen, muss ich zum Nicht-Sein, d. h. nicht zum Nichts, nicht zum "ouk on", sondern zu "me on" übergehen, wie Demokrit seinen leeren Raum als Grundlage des Verständnisse der Welt mit den Worten begründete: nicht mehr ist das Ich als das Nichts. Es ist hier ein Gedankenmotiv angeschlagen, das allem Idealismus geläufig ist, der das Denken als Negation des Seins zum Schöpfer des Seins macht. Auch bei Hegel hiess es: "Der Anfang sit nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehen soll"».

<sup>161</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 14.

<sup>162</sup> Sulla «relazione» natorpiana come «categoria trasversale in tutte le categorie» si veda M. Ferrari, *Categorie a priori*, p. 156.

<sup>163</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 18.

<sup>164</sup> Sull'eterogeneità riguardo all'interpretazione su Platone ha insistito A. LAKS, *Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Interpretation of the Platonic Ideas*, il quale per motivare tale diversificazione interpretativa si richiama in ultima istanza alla recensione di Natorp.

<sup>165</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 21.

precede il molteplice<sup>166</sup>. E proprio Kant aveva insistito sulla insuperabile correlazione (*die unaufhebliche Korrelation*) tra i due momenti. Dato il procedere imprescindibilmente correlativo della logica del conoscere che Natorp evocava, l'insistenza con cui Cohen definiva la logica una «logica dell'origine» – che proprio in virtù della sua natura sorgiva va intesa come un centro dalla natura intensiva dal quale sgorgano le forme del conoscere – mostrava tutta la sua inattualità, poiché si può certamente far partire dal cuore del pensiero la produzione della periferia, ma non si può fare l'opposto: «non c'è nessuna possibilità di definire l'intensivo senza l'estensivo; che sia totalmente indicibile, cosa sia l'origine, se non il concetto *di ciò che* è origine non è già presupposto»<sup>167</sup>. Se infatti il metodo di Cohen vedeva nell'origine il puro sgorgare delle forme del conoscere, la logica di Natorp si sostanzava in un'incessante ricostruzione<sup>168</sup> della materia offerta dal «dato», al fine di ricollocarsi immediatamente all'interno dell'esperienza e soltanto a partire da questa risalire regressivamente verso l'origine legiferante: «soltanto dall'origine il pensiero coglie sé stesso, ma soltanto a partire da un punto della sua strada può comprendersi, al fine di domandare a propria volta in merito all'origine»<sup>169</sup>.

Tramite la celebrata «purezza» della sua logica, Cohen aveva disconosciuto la dimensione della «datità», che Natorp ricollocava in una dimensione temporalmente differita, nell'infinito compito (*Augabe*) da risolversi nel pensiero<sup>170</sup>. Ma per Natorp il «dato» rimane tale proprio perché si offre in una dimensione precedente (*voraus Gegebene*) al pensiero, il quale compito si concretizza nella strutturazione e ricostruzione del dato medesimo<sup>171</sup>. Natorp rilevava come «nel rifiuto della falsa «datità», Cohen corre il pericolo di ignorare il senso autentico della datità»<sup>172</sup>. Negando la dimensione ontologica della «datità», Cohen collocava la produzione del pensiero nel procedere del pensare medesimo: «nur das Denken könne erzeugen, was für es als Sein gelten solle»<sup>173</sup>. Nondimeno, come ribadirà nella *Psicologia generale* del 1912, non si trattava di constatare due modi d'essere o due fatti distinti – il «dato» ed il «pensiero» – ma di cogliere come la conoscenza sia rappresentabile come la sfera all'interno del quale si muove la forza centripeta (verso l'interno) e centripeta (dal centro all'esterno), rispettivamente eseguite dai processi di soggettivazione ed oggettivazione, «le due direzioni della via della conoscenza: dal fenomeno alla legge e dalla legge al fenomeno»<sup>174</sup>. In conclusione, con la sua recensione alla logica di Cohen, Natorp rilevava di essere rimasto più vicino a Kant di quanto avesse fatto il maestro, il quale nel dislocare l'«origine»

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 18.

<sup>167</sup> Ivi, p. 21: «dass es gar keine Möglichkeit gibt das Intensive zu definieren ohne das Extensive; dass es völlig unsagbar wird, was der Ursprung sei, wenn nicht der Begriff *dessen* schon vorausgesetzt wird, dessen Ursprung es sei».

<sup>168</sup> Sul «metodo delle ricostruzioni» si veda P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischen Methode*, pp. 175-195.

<sup>169</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 20: «Nur aus dem Ursprung begreift das Denken sich selber, aber es kann sich nur von irgend einem Punkte seiner Bahn aus selber erfassen, um von da erst nach dem Ursprung zurückzufragen».

<sup>170</sup> P. NATORP, *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*, Ruprecht, Göttingen, 2008, p. 59: «Il “dato” (*das Gegebene*), da determinare, non significa altro che il “domandato” (*das Gefragte*), il “superato” (*das Aufgegebene*)».

<sup>171</sup> Sul ruolo della psicologia natorpiana come ricostruzione dell'«immediato della coscienza» si veda NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, § 13.

<sup>172</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 21: «In den begründeten Abwehr gegen das falsche «Gegebene» kommt Cohen in Gefahr auch diesen echten Sinn der Gegebenheit zu übersehen».

<sup>173</sup> Ivi, p. 23.

<sup>174</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, p. 185.

al vertice della sua logica<sup>175</sup>, è stato costretto a regredire fino ad un presunto nulla che avrebbe ottemperato al compito di mediazione tra l'origine e il qualcosa. La proposta di Natorp si configurava, al contrario, nel riconoscere come il pensare si costituisca necessariamente nel e tramite il suo oggetto<sup>176</sup>, il correlato che fa della «relazione» il momento originario del conoscere. Se d'altronde il pensiero viene mantenuto soltanto nella sua assoluta purezza, nel rifiuto di ogni determinazione contenutistica che lo qualifica e lo quantifica, come giustifichiamo l'esistenza dell'errore nel giudizio?<sup>177</sup> Come potrà definirsi falso un giudizio puramente vuoto?<sup>178</sup> In tal senso Natorp insisteva nel rilevare come tutto il pensabile si riferisse ad un contenuto qualitativo e quantitativo esprimibile in termini matematici, di fronte al quale un puro nulla era cosa senza senso.

#### «Descrivere un circolo»

Molte tematiche della recensione non pubblicata di Natorp alla logica di Cohen rientreranno all'interno del testo del 1910 *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Ancora una volta, Natorp ribadiva come il principio di contraddizione – al quale Cohen attribuiva tanto valore nella sua logica – non consisteva in alcuna estensione della conoscenza<sup>179</sup>. Bisognava seguire il cammino tracciato da Kant, rilevare come i principi analitici non apportino nulla di nuovo al conoscere e che l'autentica origine della conoscenza si configuri soltanto nella sintesi, o, in un'istanza ancora più primitiva e fondamentale, nella relazione che lega il sintetico all'analitico: «l'originario non è dunque né affermazione né negazione, non identità e non diversità (tanto meno contraddizione), non sintesi e non analisi, bensì connessione (*Zusammenhang*)»<sup>180</sup>. Natorp riprendeva le fila dell'argomentazione in merito al «principio dell'origine» evocato da Cohen, il quale concedendo di far «cadere l'espressione figurata» offriva come immagine privilegiata al fine di descrivere la sua logica, quella della sorgente (*Quelle*), l'inesauribile fonte del conoscere impenetrabile da qualsiasi elemento anteriormente dato. Rammentiamo che le parole di Cohen secondo cui «il pensare è il pensare dell'origine» sono seguite dall'affermazione: «all'origine non può essere dato nulla» (*dem Ursprung darf Nichts gegeben sein*)<sup>181</sup>. Sarà lo stesso Natorp, d'altronde, a riprendere la «metafora della sorgente» (*das Gleichnis des Quells*) di Cohen al fine di evidenziare la difficoltà di poter conseguire la conoscenza di questa in una modalità «pura»: «la domanda logica è la domanda dell'origine; ma non possiamo attingere a questa fonte come

---

<sup>175</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 23: «Das aber war der Grund, weshalb ich, Kants Disposition näher bleibend, den Ursprung nicht an die Spitze stelle, sondern von der Position über die Negation erst zum Ursprung, den Cohen längst als den Sinn der Kantischen «Limitation» nachgewiesen hat, zurückging».

<sup>176</sup> Ivi, p. 29: «Aber nochmals, es giebt kein Denken, das nicht Gegenstandsdenken wäre, kein Verfahren, dass ausserhalb des Verfahren stände».

<sup>177</sup> Ivi, p. 34.

<sup>178</sup> Ivi, p. 35: «Eine bedenkliche Konsequenz der Cohenschen Auffassung ist, dass die Negation schliesslich nichts mehr mit dem Inhalt des Urteils zu tun haben soll».

<sup>179</sup> P. NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner in Leipzig, 1910, p. 20: «Der Satz der Widerspruchs ist also wirklich, wie Kant es aufgestellt hat, allenfalls ein Prinzip der Verdeutlichung, nicht aber der Erweiterung der Erkenntnis».

<sup>180</sup> Ivi, p. 21: «Das Ursprüngliche ist somit nicht Bejahung noch Verneigung, nicht Identität noch Verschiedenheit (geschweige Widerspruch), nicht Synthesis noch Analysis, sondern Zusammenhang».

<sup>181</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 33.



tenendoci sotto un bicchiere (poiché questa appunto scorre in eterno). Perché siamo sempre in mezzo, non del fatto, bensì del farsi (*Fieri*) della conoscenza, noi non siamo all'origine, ma invece dobbiamo prima cercare la strada per arrivarci»<sup>182</sup>. Ed è allora la stessa metafora della sorgente di Cohen a tradire la logica autentica del conoscere, perché se noi non possiamo rimanere presso la fonte, e dobbiamo operare una costante «ricostruzione» della via verso il centro, la legge dell'unità sintetica, allora l'autentica immagine del conoscere sarebbe, piuttosto, quella di una sfera, che viva del suo stesso movimento interno che dal centro legiferante va alla periferia esperienziale e dalla periferia al centro. Inseguire la presunta unicità dell'origine non aveva senso se il pensiero si rivelava una sintesi correlativa che necessita della ricostruzione del dato nella riflessione. E allora al fine operare la ricostruzione noi possiamo prendere avvio da un punto qualsiasi della manifestatività: «si può iniziare da dove si vuole»<sup>183</sup>. Era dunque legittima la metafora di Cohen della sorgente? Non si rischiava, ancora una volta, di ricadere nei meandri speculativi della metafisica classica nella ricerca di un principio spoglio di qualsiasi contenuto, quello che Cohen chiamava origine-nulla (*Ursprungs-Nichts*)? Se era nel procedere stesso del pensiero e nelle sue «legalità originarie» (*Urgesetze*) che va rintracciata l'unicità propria della creazione, rimaneva aperta la questione riguardo al «cosa» del procedere stesso: «aber nach den Elementen, nach dem Urelement dieses Verfahrens ist jetzt die Frage»<sup>184</sup>.

Nel rilevare come nell'«avventurosa via alla scoperta dell'origine»<sup>185</sup> Cohen ritenesse necessario prendere avvio dal nulla (*von Nichts müsse man ausgehen*), Natorp sottolineava che se dal nulla non si genera propriamente nulla, tale «cosiddetto nulla» era già un qualcosa, una origine-qualcosa (*Ursprungs-Etwas*). La difficoltà insita in ogni avventurosa ricerca dell'origine che si dica trascendentale era dunque esprimibile in questi termini: «l'origine-qualcosa, il qualcosa, deve emergere da sé stesso, allora questo dovrebbe già in qualche modo giacere in esso»<sup>186</sup>. E allora la spasmodica ricerca della purezza originaria in riferimento al nulla doveva constatare, in realtà, come l'origine sia afferrabile regressivamente soltanto a partire dal suo processo, dalla sua fenomenalità<sup>187</sup>. Ancora una volta riportiamo le parole di Natorp: «ciò che giace a fondamento» (*was zuletzt zugrunde liegt*) della logica è la direzione binaria dell'unificazione e della differenziazione che il momento sintetico legava in sé<sup>188</sup>.

Le immagini della logica trascendentale proposte da Natorp insisteranno sempre sulla sintesi tra i termini implicati. Ma quale immagine poteva restituire meglio l'«unità» che caratterizza il

---

<sup>182</sup> P. NATORP, *Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, p. 22: «Die logische Frage ist die Frage des Ursprungs; aber aus diesem Quell wie mit untergehaltenem Becher (da er doch ewig fliesse) schöpfen wir nicht. Denn, stets inmitten nicht des Faktum, sondern des Fieri der Erkenntnis, stehen wir eben nicht beim Ursprung, sondern haben erst Weg zu ihm hinauf zu erfragen».

<sup>183</sup> *Ibidem*: «Denn anfangen lässt sich, wo man nur will».

<sup>184</sup> P. NATORP, *Zu Cohens Logik*, p. 23.

<sup>185</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 75.

<sup>186</sup> P. NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, p. 25: «soll der Ursprung-Etwas – das Etwas, oder welches auch immer im besonderen – aus sich hervorgehen lassen, so muss dies voraus schon irgendwie in ihm gelegen haben».

<sup>187</sup> *Ibidem*: «Der Ursprung reduziert sich gänzlich auf die Möglichkeit des Überganges, des logischen Fortganges bzw. auch Rückganges, und damit auf die durchgängige Kontinuität des Zusammenhanges, als Zusammenhanges der Begründung».

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 24.

progresso del conoscere, la correlazione da tutti i lati (*allseitige Korrelation*)<sup>189</sup> che procede verso l'infinito compito (*Aufgabe*) di determinazione? Un «paragone felice» (*glücklicher Vergleich*) sarebbe proprio quello che restituisca «la crescita della conoscenza con l'immagine di una sfera, che contenga in sé un raggio crescente all'infinito. Con il raggio generante cresce allo stesso tempo il contenuto e l'estensione della sfera»<sup>190</sup>. Allora, descrivere il processo di conoscenza non si potrà risolvere nella metafora coheniana della sorgente, nel qual caso non saremmo «più saggi di quel tale che tappando la sola fonte del Danubio pensasse: ora l'intero fiume si asciugherà. Non dobbiamo comprendere l'origine come un unico luogo, dove il tutto apra allo stesso tempo la sua bocca, al fine di rivelarci il suo segreto»<sup>191</sup>. Al contrario, proprio perché l'origine si disvela a partire dal suo correlato necessario, l'unità oggettuale, allora rendere conto del trascendentale significherà «scoprire la sintesi recondita, “descriverla”, in senso approfondito, come si dice “descrivere un circolo” (*einen Kreis beschreiben*), cioè mostrare i singoli costituenti logici, al fine di costruire l'intera struttura (*das ganze Gebild*) nella loro unificazione»<sup>192</sup>.

Tuttavia, la storia del Neokantismo marburghese dovrebbe tener conto anche dell'ultimo sviluppo natorpiano – sul quale ritorneremo – e della sua corrispondente iconologia, esposta nella *Allgemeine Logik* del 1918, nella quale pur riproponendo l'immagine di un pensiero esteso verso la periferia, verso gli oggetti, che risale concentricamente al centro, la legalità del pensiero (*Gesetzlichkeit des Denkens*)<sup>193</sup>, Natorp ci restituirà tuttavia una nuova immagine della logica, che integri in sé anche la concreta possibilità del momento pratico e religioso<sup>194</sup>. Ma ancora una volta, tale «ultima visione della logica» (*letzte Ansicht des Logischen*)<sup>195</sup> che tenterà di congiungere le eterogenee attività dello spirito all'interno e a partire della logica stessa, si configurava in opposizione a Hermann Cohen, in merito ad un punto che in realtà coinvolgeva – e in parte sconvolgeva – l'intero statuto del Neokantismo marburghese. Se infatti l'assetto neokantiano era scandito dal primato del procedere scientifico, lungo quel sicuro cammino illustrato da Kant sul modello della scienza positiva liberata dalle fantasie della speculazione, l'esito ultimo della riflessione di Cohen aveva condotto ad un predominio metodologico del pensiero e della sua funzione astrae e mediatrice. Il ritorno per certi versi radicale alle condizioni di possibilità dell'oggettività evocato da Cohen implicava il graduale prendere atto della prestazione costitutiva del soggetto trascendentale. Ciò implicava che ogni oggetto e ogni stato di cose era *mediato* dalla soggettività trascendentale, e in via negativa, che la conoscenza non può mai attingere ad un elemento non-mediato. Ne rimaneva fuori la «vita» – termine che si faceva progressivamente sempre più diffuso nel contesto della filosofia tedesca – la quale si manifesta in una trasparente *immediatezza* che il modello scientifico non soltanto non sembra essere in grado di cogliere, ma che rischia di dover soffocare. Se tuttavia la filosofia si configura sia nel senso di una «fondazione», in quanto giustifica il sapere in virtù di principi trascendentali che rendono possibile l'oggettivazione, sia di «sistema», nella misura in cui dispone

---

<sup>189</sup> P. NATORP, *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*, p. 127.

<sup>190</sup> Ivi, 35: «das Wachstum der Erkenntnis [...] unter dem Bilde einer Kugel mit ins Unendliche wachsendem Radius. Mit dem erzeugenden Strahl (Radius) wächst zugleich Inhalt und Umfang der Kugel».

<sup>191</sup> P. NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, p. 23.

<sup>192</sup> Ivi, p. 28.

<sup>193</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 228.

<sup>194</sup> Sul rapporto tra la *Allgemeine Logik* e la religione ha insistito E. DUFOUR, *Paul Natorp. De la «Psychologie Générale» à la «Système mathématique Philosophique»*, Vrin, Paris, 2010, pp. 143- 182.

<sup>195</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 263.

dell'ordinamento e dei confini del sapere medesimo, la preoccupazione di Natorp era di rendere conto anche di questa eterogeneità interna al sapere, non più ascrivibile alla sola oggettivazione della scienza esatta, ma anche al più esteso senso dell'«intendere» (*Meinen*) religioso, pratico ed estetico. Rinunciare a tale esigenza sistematica – quella cioè di fondare e disporre nell'unità di un sistema l'eterogeneità del riferimento della coscienza ai propri oggetti – significava, nelle espressive parole di Cassirer, rinunciare al senso autentico della filosofia<sup>196</sup>. I due problemi posti da Natorp si intersecavano in un movimento univoco: da una parte il Neokantismo si era piegato al troppo ristretto perimetro della scienza esatta privilegiando la potenza mediatrice del pensiero generalizzante, e dall'altra – conseguentemente al primo punto – aveva lasciato fuori l'intero ambito della «vita» che, nel suo darsi immediato, è indisponibile a qualsiasi concettualizzazione esclusivamente scientifica. Era necessario, in definitiva, disegnare una logica che attinga all'immediato, che renda conto dell'«immediato rapporto tra filosofia e il mondo dello spirito»<sup>197</sup>, perché l'unità dell'«oggetto» non si modella soltanto nel contesto della scienza matematizzante, ma anche negli altri ambiti culturali del sapere espressi dal mondo della cultura.

Alla luce di tali riflessioni, Natorp si interrogherà sulla legittimità dell'operazione di Cohen, il quale aveva dato vita ad una logica dell'origine a partire dal modello scientifico-matematico, incentrata sulle grandezze intensive del paradigma offerto dalla quantificazione formulata dal metodo infinitesimale, e aveva soltanto in un secondo momento tentato di trasporre ed estendere (*ausdehnen*) tali fondamenti «per analogia» agli altri ambiti di oggettivazione dello spirito: l'etica e l'estetica<sup>198</sup>. Non era invece necessario dare vita a una logica differente, una logica che contenga già in sé le condizioni trascendentali dell'etica e dell'estetica? Se volesse essere effettivamente universale e dunque filosofica, la logica non dovrebbe già comprendere nel suo proprio cuore teoretico la legalità dei suoi propri oggetti e del loro fare, anche nella concreta piattaforma del bello e del giusto? Non sarà dunque un caso che Natorp non scriverà mai un'"etica" o un'"estetica", ma si occuperà di approfondire, addentrarsi in una logica che contenga in sé la possibilità di fondare tanto l'etica quanto l'estetica. Sotto tale profilo, Natorp rimproverava a Cohen la mancanza della riflessione in merito al concetto di «sistema», poiché una logica che pretenda di dirsi universale non può estendersi soltanto per analogia: «se rimanesse così, allora rimarrebbe – del tutto in opposizione al senso della logica dell'origine – un divario tra il metodo e il contenuto»<sup>199</sup>. Era necessaria la configurazione di un nuovo pensiero, una logica non riducibile all'ossessiva purezza di Cohen, il quale non fa altro che trasferire (*übertragen*) la logica all'etica, provocando una siderale distanza tra la metodologia filosofica e i suoi oggetti. Era necessario, ora, dare vita ad «un pensiero, che porti con sé il movimento, che si trasformi esso stesso in volere e azione»<sup>200</sup>.

---

<sup>196</sup> E. CASSIRER, *Paul Natorp*, in Hamburger Ausgabe, Band 16, Felix Meiner, 2016, p. 214: «Können wir uns bei dieser Mannigfaltigkeit der "Gesichtspunkte" beruhigen – sollen wir sie als letzte Tatsächlichkeit, als ein nicht weiter erklärbares und reduzierbares Faktum des geistigen Seins und des geistigen Lebens einfach hinnehmen? Dann aber droht nichts Geringeres, als die Idee der Philosophie selber verloren zu geben».

<sup>197</sup> Ivi, p. 215: «Was er (Natorp) sucht, war er verlangt, ist nichts anderes, als sein unmittelbares Verhältnis zwischen der Philosophie und der Welt des Geistes wiederzugewinnen».

<sup>198</sup> P. NATORP, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1918, p. 26: «Aber für sie werden nur "analoge" Grundlagen gefordert».

<sup>199</sup> Ivi, p. 28: «Bleibe es dabei, so bleibe, ganz gegen den Sinn der Ursprungslogik, eine Kluft zwischen Methode und Inhalt».

<sup>200</sup> Ivi, p. 29.

Le conseguenze ultime di tale nuovo progetto inedito di Natorp – e che configurano lo sfondo sul quale si muovono le riflessioni hartmanniane – derivano dalla constatazione di come sia ormai impossibile prendere avvio dal solo «fatto della scienza», il quale presuppone già il conoscere di tale precedente datità della scienza stessa, che invece la logica filosofica dovrebbe fondare. Ora, Natorp rileva l'impossibilità di isolare la scienza come se essa fosse una piccola isola dotata di senso autonomo, come se fosse possibile sottrarla alla totalità sistematica della vita culturale a partire da cui la scienza stessa emerge<sup>201</sup>. Ora la logica si deve estendere a tutto ciò che è dato, a tutto ciò che è pensabile. In tal senso il nuovo progetto di Natorp si interrogava sulla possibilità di una logica che non sia più soltanto teoretica, ma che – tenendo conto di come l'oggettualità si profili in ambiti del sapere extra-scientifici – si proietti in una considerazione del limite (*Grenzerwägung*), la limitazione di sé medesima nelle sue stesse leggi. Tale logica del limite non sarà dunque trasponibile, allorché non consiste in un superamento del proprio limite (*Überschreitung*) come per Cohen, superamento che avrebbe provocato la negazione del criticismo, ma nella sua assicurazione e delimitazione (*Versicherung der Grenze*). Nel riconoscere e assicurare il suo proprio limite, la logica non sarà circoscritta alla sola teoria, ma si estenderà alle poliedriche forme del sentire che Natorp integrava nell'ambito del sapere evocando i versi di Goethe, allorché ora la «*philo-sophia*» non ha smesso di essere sapienza, ma ha riconosciuto che il suo riempimento ultimo sia possibile soltanto come amore: «infatti in questo riempimento non vi è soltanto conoscenza, bensì – amore. Questo completamento, questa totalità non è certamente mai “data”, essa non può venir data. Ma essa è tuttavia certa, secondo ogni ultimo radicarsi di ogni conoscenza e di ogni amore nell'ultimo originario fondamento unitario della coscienza»<sup>202</sup>.

### Rinnegare il “Platone”

Sotto un profilo pubblico, la silenziosa diatriba tra Cohen e Natorp non poteva che essere inclinata a favore del primo, considerato l'autentico padre del movimento, dietro al quale si collocava il più giovane Natorp<sup>203</sup>. Hartmann ci riferisce come all'interno dell'università, questa divergenza teoretica si fosse riversata nelle sue conseguenze tra gli allievi: «la maggior parte dei partecipanti ha preso parte alle lezioni della logica di Cohen ed è in sintonia su tali problematiche. Dunque, accade che in seminario ora tutti recitano assieme all'unisono contro Natorp, il quale se ne sta là isolato con le sue cose»<sup>204</sup>. Ma l'esordio filosofico di Hartmann, il suo Platone del 1909, conteneva in sé il seme di tale variazione, la logica della sorgente di Cohen e logica della circolarità di Natorp. Quale sarà l'atteggiamento di Hartmann negli anni seguenti? Seguire la via del Neokantismo? Nella

---

<sup>201</sup> Su ciò si veda E. DUFOUR, *Paul Natorp. De la «Psychologie generale» à la «Systematique Philosophique»*, p. 157.

<sup>202</sup> P. NATORP, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, p. 37: «In eben dieser Ausfüllung ist es nicht bloss Erkenntnis, sondern – Liebe. Diese Ausfüllung, diese Totalität ist freilich niemals “gegeben”, sie kann gar nicht gegeben sein. Sie ist dennoch gewiss, zufolge jener letzten logischen Verwurzelung aller Erkenntnis und aller Liebe in letzten Ureinheitsgrunde des Bewusstseins».

<sup>203</sup> F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, p. 65, definirà Cohen il «dittatore di questo periodo».

<sup>204</sup> BW, p. 29: «Nun trifft es sich so, dass die meisten der Teilnehmer im Winter gerade Cohens Logik gehört haben und vortrefflich auf seine Probleme eingestellt sind. So kommt es, dass in Seminar jetzt alle irgendwie Mitsprechenden einstimmig gegen Natorp sprechen, so dass er mit seinem Kram geradezu isoliert dasteht».

declinazione di Cohen o di Natorp<sup>205</sup>? Il comportamento di Hartmann si espliciterà, al contrario, in un graduale tentativo di congedarsi da entrambi le formulazioni. La gestualità di Hartmann, come vedremo, sarà opposta e complementare a quella di Cohen: la dottrina delle categorie di Hartmann si sostanzierà in una critica dell'assunto platonico secondo cui il concetto di categoria si coestensivo al dispositivo dell'idea, e in una conseguente ripresa dell'ontologia aristotelica intesa come approfondimento tematico dell'«ente in quanto ente», considerato cioè nella sua indipendenza dalle attribuzioni soggettive imposte dal linguaggio, del pensiero e perfino dalla percezione. Il rapporto tra l'«origine» e il «qualcosa», diventerà molti anni dopo uno dei problemi fondamentali di Hartmann, il quale tramite una modificazione terminologica essenziale e niente affatto innocente, riformulerà i termini del rapporto fondamentale tra quelli che negli scritti degli anni Trenta nominerà «principio» e «concreto», allorché la sua prima, fondamentale preoccupazione, sarà quella di estendere tale logica alla totalità dell'ente, non limitata più al solo essere ideale imposto dalla scienza dal quale prendeva avvio Cohen. Era necessario, agli occhi di Hartmann, smarcare il «principio» da qualsiasi forma di idealità. Se la controversia tra Cohen e Natorp riguardava essenzialmente la conoscenza dei principi, la prima manovra di Hartmann consisterà nel rilevare come l'autentico inizio della filosofia non pervenga affatto alla conoscenza dei principi, ma a partire da qualcosa di dato che permette di tendere, soltanto successivamente – se non in ultima istanza – verso i principi medesimi. Ciò non implicava, tuttavia, negare l'istanza secondo cui è possibile risalire ai principi a priori che rendono possibile la conoscenza e l'esperienza – rinuncia che avrebbe trascinato, nientemeno, alla negazione del criticismo kantiano – bensì si limitava a rilevare come la conoscenza a priori non esige la conoscenza *dell'a priori*, cioè come, proprio perché il funzionamento dell'a priori sia sedimentato nella conoscenza naturalmente diretta verso l'oggetto, non è dunque necessario che si conosca l'a priori stesso affinché questo possa offrire la sua prestazione. In secondo luogo, ammesso come tale prima «datità» offerta al conoscere non sia affetta e dunque mediata dal pensiero, sarà indispensabile interrogarsi in merito alla presunta razionalità di tale offrirsi. E se l'inizio del filosofare avesse manifestato – nel suo autentico inizio – un cuore irrazionale<sup>206</sup>, sarebbe crollato l'intero edificio razionalista e criticista del Neokantismo di Marburgo. In terza istanza, sotto un profilo storico, non andrebbe sottovalutato come nel precludere la possibilità di una negazione assoluta per come veniva intesa da Cohen, e aprendo alla dimensione della «datità» – seppur necessariamente rivestita dall'imprescindibile integrazione della sua «ricostruzione» – fu naturale che un primo incontro tra Neokantismo di Marburgo e fenomenologia husserliana trovasse nella figura di Paul Natorp la possibilità di un dialogo<sup>207</sup>. Ma si dovrà tener conto di come questo dissidio marburghese, si svolga proprio nei medesimi anni del dialogo tra

---

<sup>205</sup> È stato riconosciuto come il paradigma natorpiano di centro-periferia abbia avuto un ruolo fondamentale anche in Emil Lask, cfr. F. MASI, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 129: «l'introduzione di tale sintagma nel pensiero neocritico risale, senza dubbio, alla riflessione psico-logica di Natorp: tanto nell'*Allgemeine Psychologie* quanto nei *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* la distinzione centro-periferia rappresenta una chiave di volta euristica nella composizione delle *funzioni primitive del pensiero*».

<sup>206</sup> Come aveva ben rilevato G. GURVITCH, *Phénoménologie et criticisme (Une confrontation entre le deux courants dans la philosophie d'Emil Lask et de Nicolai Hartmann)*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 108 (Juillet - Décembre), 1929, la contestualizzazione del tema dell'irrazionale in autori come Hartmann e Lask condivide poco con posizioni irrazionalistiche, ma si concretizza, al contrario, nel tentativo di «estendere il criticismo» (*élargir le criticisme*) (p. 239), e dunque rinnovarlo alla luce delle sollecitazioni della fenomenologia.

<sup>207</sup> Su ciò si veda lo stesso E. CASSIRER, *Paul Natorp*, in *Hamburger Ausgabe Band 16*, Felix Meiner, 2016, p. 212.

Natorp e Husserl<sup>208</sup>. In tal senso, la prima posizione teoretica ed accademica di Hartmann va letta in una prospettiva che si profila da una parte nel tentativo di inserirsi in una precisa “scuola” che permetta di seguire le orme di un paradigma ben definito, dall’altra, tale tendenza non poteva non far emergere l’eterogeneità che i “padri” del Neokantismo professavano nell’originalità delle rispettive filosofie.

Con l’esordio filosofico dedicato a Platone, Hartmann intendeva inserirsi all’interno della cornice interpretativa neokantiana avviata da Cohen e da Natorp, rispetto alla quale si configuravano posture critiche, quali il giudizio posteriore di Gadamer, secondo cui si trattò di «una violenta astrazione, una delle tesi più paradossali che siano mai state avanzate nella storiografia filosofica»<sup>209</sup>. Era possibile, d’altronde, sostenere che le idee platoniche fossero soltanto «posizioni del pensiero»? Era possibile affermare la collocazione del bene platonico al di là delle essenze (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), si riferisse – come sostenevano i Neokantiani – alla struttura soltanto legale del pensiero inteso come dover essere (*Sollen*)<sup>210</sup>? Secondo la lettura di Cohen e Natorp, l’interpretazione aristotelica dell’idea platonica commetteva l’errore di ontologizzare l’idea, ignorando, in tal senso, la sua natura fondata sulla pura legalità (*Gesetzlichkeit*). Conseguentemente a tale ontologizzazione compiuta da Aristotele, deriva la sua critica basata sulla divisione assoluta (*Korismos*) tra mondo dell’idea e mondo empirico<sup>211</sup>. Dal momento che, diversamente dalla prospettiva fenomenologica, non è contemplata alcun tipo di parentela e congiuntura tra determinate caratteristiche dell’idea e del sensibile, la questione platonica della comunanza (*μέθεξις*) veniva dunque totalmente assorbita da un’attività esclusivamente intellettuale<sup>212</sup>. Se nella concezione di Natorp il dato (*das Gegebene*) era ridotto allo statuto dell’infinitamente determinabile, proprio in virtù dell’interminabile compito (*Aufgabe*) della scienza, l’esito ultimo di tale architettura profilava una dissoluzione radicale del terreno dell’ontologia<sup>213</sup>. Come esplicitava Natorp: «si vuol forse obiettare ancora che in Platone gli oggetti noetici puri sarebbero non prodotti, ma trovati già bell’e pronti?»<sup>214</sup>.

Due anni dopo la pubblicazione del suo Platone, Hartmann scriverà in una lettera a Heimsoeth: «In primo luogo, il mio punto di vista attuale risulta se si pone particolare peso al problema dell’ἀπείρων. Esso è l’irrazionale, e tuttavia principio per tutto il razionale, dunque un carattere d’essere (*Seinscharakter*), che determina tutto il pensiero (essenzialmente), senza tuttavia poter sparire (*aufgehen*) in esso»<sup>215</sup>. Ne risulta, prosegue Hartmann, come il processo gnoseologico sia

---

<sup>208</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 08.03.1897), p. 51, in cui proprio in una lettera del 1897 destinata a Husserl, nella quale compare – forse non causalmente – una riflessione sul «*Satz der Widerspruch*» che svolgeva un ruolo tanto essenziale nella *Logik* di Cohen, Natorp scrive: «Oggi non c’è più alcun kantiano. Cohen viene considerato un ortodosso, ma egli devia sempre di più da Kant; e riguardo a me stesso posso dire, che non potrei sottoscrivere nessuna proposizione kantiana senza riserve».

<sup>209</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia, 1980, pp. 53-54.

<sup>210</sup> Sull’assonanza interpretativa di Hartmann con Cohen e Natorp sul tema del discusso passo platonico Rep.509B si veda A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Paravia, Torino, 1920, pp. 126-127.

<sup>211</sup> Sul “Korismos” e l’erroneità interpretativa di Aristotele cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 59.

<sup>212</sup> Al riguardo cfr. F. FRONTEROTTA, *L’interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son “héritage” Philosophique*, in «Revue Philosophique de Louvain», Série 4, tome 98, n. 2, 2000, p. 329.

<sup>213</sup> A. KIM, *Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, p. 85.

<sup>214</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle Idee*, p. 196.

<sup>215</sup> BW, p. 65.

contaminato in maniera essenziale e non accidentale dalla principale irrazionalità dell'essere (*principielle Irrationalität des Seins*). Platone, prosegue Hartmann, ha ricollocato il problema della conoscenza all'interno della dimensione metafisica: «questo è esattamente l'apeiron platonico (l'illimitato), che dà la caccia (*nachjagt*) al *peras* (il limitato), senza tuttavia poterlo mai risolvere totalmente in sé»<sup>216</sup>. Da questa lettera privata, emerge come siano tangibili i tratti che condurranno al progressivo tramonto dell'immagine del Platone neokantiano, di quel Platone in cui la dialettica dell'essere e del non-essere si risolveva, si assorbiva integralmente all'interno del paradigma della produzione dell'idea. Fa la sua comparsa un elemento nuovo, l'«irrazionalità dell'essere», che si esprime nella forma di un non-sapere espresso dal sapere medesimo che diventerà poi un cardine attorno al quale ruoterà la filosofia hartmanniana. La disillusione e l'insoddisfazione per le tesi sostenute nel «Platone» del 1909 emergono molto presto. Uno sguardo retrospettivo sull'esordio filosofico è offerto anche in una lettera del 1922, quando Hartmann, scrivendo all'amico Peter Wust riguardo alla sua produzione filosofica, esprimerà un giudizio molto severo: «il libro su Platone lo devo respingere con decisione. Non glielo consiglierei nemmeno per una lettura [...] Si tratta di una prima opera immatura (*eine unreife Erstlingarbeit*) – troppo vasta, non libera nel giudizio e contestabile nell'interpretazione filosofica»<sup>217</sup>. Esattamente trent'anni dopo la pubblicazione, Hartmann scriverà all'amico Joseph Münzhuber:

quando trent'anni fa (1909) ho pubblicato la mia prima opera, cinquecento pagine, un robusto studio su Platone, credevo di creare un accesso all'opera tramite un indice analitico. Questo lavoro è durato sei mesi. E quale è stato il risultato? Un collega più anziano si è espresso al riguardo: «Lei ha agito, come se fosse sicuro che il suo testo fosse destinato a diventare uno studio fondamentale su Platone. Con tale ambizione Lei si è introdotto in modo invadente. Nessuno deve anticipare con le sue pretese il giudizio dei suoi stessi contemporanei». E aveva ragione. Il libro finì nel dimenticatoio... Da quel momento mi sono ripromesso per tutta la vita di non compilare più alcun indice analitico di qualche mia opera<sup>218</sup>.

## 2. Un graduale congedo dal Neokantismo

### 2.1. La filosofia e la sua storia

---

<sup>216</sup> BW, p. 66.

<sup>217</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a P. Wust 01.01.1922): «Sie fragen nach meinen früheren Arbeiten. Da ist ausser den kleineren Aufsätzen, die Sie kennen (3 in den Kantstudien und 2 im Logos), nicht viel zu nennen. Das Platobuch muss ich heute aufs entschiedenste ablehnen; ich möchte Ihnen den auch nicht gern zur Lektüre raten (erhältlich ist das Buch natürlich beim Verleger Tögelmann, Giessen). Das war eine unreife Erstlingsarbeit – viel zu breit, unselbständig im Urteil, und in der philosophischen Interpretation stellenweise anfechtbar».

<sup>218</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a J. Münzhuber 20.02.1939): «Als ich vor 30 Jahren (1909) mein erstes Werk herausbrachte, eine 500 Seiten, starke Platonstudie, glaubte ich, dem unübersichtlichen Stoff besseren Eingang durch ein Sachregister zu schaffen. Ein halbes Jahr ging es auf diese Arbeit. Und was war das Resultat? Ein älterer Kollege sprach es klar aus: “Sie haben getan, als wären Sie sicher, dass Ihr Opus zur dauernden Grundlage des Platonismus werden würde; Sie haben sich mit dieser Ambition recht aufdringlich eingeführt. Niemand soll dem Urteil der Zeitgenossen mit seinen Ansprüchen vorgreifen”. Er behielt recht. Das Buch verschwand in der Versenkung... Damals habe ich mir vorgenommen, in diesem Leben keine Sachregister mehr zu eigenen Arbeiten zu machen».

Per quanto negli anni seguenti Hartmann lo abbia considerato un esordio approssimativo e disordinato, grazie al testo su Platone, a Marburgo Hartmann poteva sentirsi in una posizione sicura sotto la protezione di Cohen e Natorp, i quali anche negli anni successivi gli riconosceranno i meriti di tale prima prestazione conforme alla cornice neokantiana. Ma in cosa consisteva esattamente il testo su Platone? Era un testo di pura teoresi filosofica o una ricostruzione storico-filologica? Filosofia o storia della filosofia? All'interno della tradizione neokantiana marburghese, le due istanze non si escludevano l'un l'altra, ma si integravano all'unisono in un unico movimento. Certo l'interpretazione di Platone offerta da Natorp aveva il vantaggio – rispetto a quella di Cohen – di prendere in considerazione l'intera produzione platonica, e nell'offrire una ricostruzione filologica identificava nel *Parmenide*, nel *Sofista* e nel *Filebo* i dialoghi chiave per comprendere l'idealismo di Platone<sup>219</sup>. In ogni caso, nel progetto neokantiano era implicito l'assunto secondo cui la pratica filosofica era intersecata alle figure della storia che l'hanno determinata, in una peculiare necessità di richiamarsi alla scienza filosofica nel dispiegarsi del suo processo storico. Eppure, la forte ambiguità interpretativa delle interpretazioni storiche di Cohen e Natorp, che si sostanzia nell'esito imbarazzante dello svuotamento ontologico delle idee platoniche, non poté che provocare il giudizio negativo dei contemporanei. L'interpretazione natorpiana di Platone, definita da alcuni, proprio in virtù della sua singolarità, «Platorp»<sup>220</sup>, non troverà soluzione di continuità. Scheler non poteva non riconoscere come le ricostruzioni storiche della scuola di Marburgo siano stati dei «tentativi di violenza» che operano un'assimilazione della storia all'interno del proprio sistema<sup>221</sup>. Non si trattava di fare storia della filosofia, ma di giustificare ostinatamente la propria filosofia tramite un'arbitraria ricostruzione della storia della filosofia medesima.

Alla luce di tale contesto, il testo su Platone poneva davanti agli occhi di Hartmann la pressante questione della «storia della filosofia»: che rapporto sussiste tra la filosofia e la sua storia? Come si giustifica la constatazione che la storia manifesti molteplici filosofie, mentre la filosofia si impone per sua essenza come l'unico discorso responsabile di determinare le questioni ultime del sapere e dell'essere? Come vedremo più avanti, l'esigenza di rispondere a tali questioni non evocherà una considerazione soltanto metodologica, ma profilerà la necessità di un'inflessione metafisica che tenterà di includere la storia nel pensiero e il pensiero nella sua storia. Quando in una importante autopresentazione del 1933 un Hartmann più maturo tenterà di offrire una definizione del termine «metafisica», non potrà che richiamarsi alla sua dimensione eminentemente storica.

In tale contesto, nelle lettere private quanto negli articoli si prospetta il pressante problema della storia della filosofia che il testo del 1909 su Platone aveva involontariamente evocato. Ancor prima che lo scritto venisse pubblicato, Hartmann aveva inviato ad Heinz Heimsoeth una breve bozza della premessa al volume, sottolineando come la questione della storia della filosofia si imponesse come un problema impellente, in modo particolare per i marburghesi: «tuttavia io non posso negare, che ogni minima osservazione riguardo a tali interventi mi sarebbe di grande valore; anzi, Lei forse offre un buon lavoro alla nostra scuola di Marburgo, se potesse dedicare mezz'ora al problema della “storia della filosofia”, che presso di noi marburghesi è notoriamente bisognoso di

---

<sup>219</sup> A. LAKS, *Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Interpretation of the Platonic Ideas*, p. 24.

<sup>220</sup> J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano, 2004, p. 122.

<sup>221</sup> M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, in *Gesammelte Werke* 7, Francke Verlag, Bern und München, 1973, p. 285.



formulazione»<sup>222</sup>. Se infatti la formulazione badense del Neokantismo si era preoccupata di integrare il momento della *Kultur* all'interno del disegno sistematico, rilevando cioè come anche nelle scienze storiche si configuri una particolare forma di «obiettività» delle quali condizioni di possibilità era necessario interrogarsi, la prima fase del Neokantismo marburghese aveva in un certo senso soffocato la riflessione storica al solo «fatto della scienza», eludendo le produzioni culturali che non atenevano direttamente al perimetro delle scienze positive. La risposta dell'amico Heimsoeth, giovane aspirante storico della filosofia, non si fa attendere: in riferimento al testo su Platone, egli rileva che ciò che manca è da una parte una riflessione sul metodo storico e dall'altra una concezione precisa di cosa si intenda con il termine filosofia<sup>223</sup>. Heimsoeth avanza dunque le sue «obiezioni»: da una parte manca una conoscenza della metodologia della ricerca storica in generale, dall'altra è assente una ricognizione precisa in merito al senso della filosofia stessa<sup>224</sup>. Ma nel penetrare ancor più profondamente nella questione, Heimsoeth si interrogava sul rapporto tra la «personalità» dell'autore e il «problema» filosofico, esaminando se sia legittimo operare una divisione assoluta tra le due. Se nell'ambito della matematica è plausibile – prosegue Heimsoeth – astrarre dalla figura dell'autore al fine di cogliere immediatamente il contenuto del problema scientifico, non lo è nella filosofia, la quale non vive di quella chiusura (*In-Sich-Abgeschlossenheit*) propria delle scienze positive che dispongono già del perimetro del proprio oggetto. Nella sua strutturale differenza dalla scienza naturale, la filosofia deve necessariamente tener conto delle attività culturali (*Kulturtätigkeiten*) che le sono implicite, le quali «non stanno vicine l'una all'altra come quelle della scienza, bensì vivono in uno stretto legame, in una fusione (*Verschmelzung*)»<sup>225</sup>. Non risulta dunque possibile astrarre la filosofia dal «portatore del problema filosofico», il quale racchiude in sé l'infinità delle direzioni che la cultura produce: «e la personalità è ciò che effettua tali collegamenti, o meglio *ciò in cui essi si compiono*: personalità è infatti tale miriade di fusioni. Connotarlo come “portatore”, è ancora inesatto: può forse venir chiamato il carattere privato: l'uomo»<sup>226</sup>. La conclusione di Heimsoeth in merito al valore culturale che la filosofia eredita e produce era molto chiara: «nessuna filosofia senza personalità»<sup>227</sup>. La risposta di Hartmann alle obiezioni di Heimsoeth arriva dopo circa tre mesi:

Lei avverte la mancanza delle definizioni: ciò che è filosofia, ciò che è storia ecc. Perciò li cerca come fa Aristotele in qualche modo all'inizio, ed essi non sono tuttavia là. Ma non è la definizione inclusa (*eingeschlossen*) nel problema? Come potrei dunque porli all'inizio! All'inizio (*am Anfang*) potrebbe esservi al massimo una definizione nominale, con la quale non più venir espresso molto di più che un luogo comune. I problemi definiscono sé stessi nella loro realizzazione (*Durchführung*)<sup>228</sup>.

---

<sup>222</sup> BW, p. 16: «Dennoch kann ich nicht leugnen, dass mir jede geringste Bemerkung über diese Ausführungen wertvoll wäre, ja dass Sie vielleicht an unserer Marburger Schule ein gutes Werk tun, wenn Sie dem Problem der “Philosophiegeschichte” dass bei uns bekanntlich der Formulierung noch sehr bedürftig dasteht, eine halbe Stunde Aufmerksamkeit widmen könnten».

<sup>223</sup> BW, p. 19: «Was den Inhalt des Vorwortes anlangt, der durch seinen Zweck bestimmt ist, und so also eine principielle Andeutung von der Aufgabe und der Methode der Geschichte der Philosophie sein müsste, so scheint er mir durch das vorliegende nicht gegeben».

<sup>224</sup> BW, p. 19.

<sup>225</sup> BW, p. 20.

<sup>226</sup> BW p. 21.

<sup>227</sup> BW, p. 21.

<sup>228</sup> BW, p. 25.

Ancora una volta, tramite il pretesto di quella che poi risulterà essere la brevissima premessa all'opera su Platone, si era riproposto in problema dell'inizio declinato, questa volta, all'interno dell'ambito della storia della filosofia. Da dove iniziare, in filosofia, tenendo conto dell'espressione storica in cui essa è necessariamente ritagliata? Heimsoeth aveva scritto che lo storico – e anche il filosofo – è pur sempre un uomo che vive all'interno di una rete culturale inestricabile, in una «fusione» che non concede di operare un taglio netto tra la pura filosofia e la sua contingenza storica. Così anche lo storico della filosofia contribuiva ai processi di produzione della cultura tramite la sua stessa personalità: non consiste d'altronde già la «scelta» (*Auswahl*) delle questioni che egli intende trattare in un apporto produttivo alla creazione della cultura? Il compito dello storico della filosofia non era pur sempre inserito nell'ambito della cultura e delle sue attività creatrici? «Noi dobbiamo produrre relazioni», scrive Heimsoeth<sup>229</sup>. La riflessione di Hartmann perveniva a risultati differenti; è vero che tra la personalità ed il problema non è possibile una separazione netta: «ogni personalità ha le sue intime (psicologiche) ragioni di fare di un compito tali problemi culturali, esso dà a lui le sue formulazioni, i suoi interessi paralleli». Ma Hartmann riconosceva come a dispetto delle predisposizioni personali dell'individuo, «al problema stesso non cambia nulla»<sup>230</sup>. Se è vero che la scelta dei problemi era preliminarmente mossa da inclinazioni personali dell'«uomo», come spiegare che i problemi della filosofia siano portatori di un contenuto obiettivo che è sempre il medesimo per tutti gli uomini? Pur nella necessità di non disconoscere il valore di una cultura ereditata, era inevitabile stabilire il primato ontologico del «problema», il quale in virtù della sua logica interna, domina e struttura il procedere tanto dello storico della filosofia quanto del filosofo: «lo storico non “crea” (*schafft*) il corso sistematico del problema, né tramite la “scelta” né attraverso altro. Egli può soltanto perseguire (*verfolgen*), ricostruire (*rekonstruieren*) il problema»<sup>231</sup>.

L'obiezione avanzata da Heimsoeth riguardo all'esigenza di definire anticipatamente cosa sia filosofia e dunque il suo oggetto proprio non aveva alcun senso agli occhi di Hartmann. Era ancora troppo “neokantiana”, ancora troppo legata alla definizione dei principi, come se essi fossero estraibili in un'istanza precedente al rapporto con gli oggetti. Ma se noi non iniziamo dalla conoscenza dei principi, diviene impossibile fornire una definizione di filosofia che sia antecedente al gesto stesso del filosofare. Tre anni dopo alla pubblicazione dell'articolo del 1909 (*Zur Methode der Philosophiegeschichte*) riprendendo le parole di Hegel, Hartmann rievocerà, contro i Neokantiani, la metafora dell'impossibilità di imparare a nuotare prima ancora di entrare nell'acqua<sup>232</sup>. Che senso aveva offrire una definizione di filosofia se non a partire dalle cose stesse della filosofia? Nel proporre una definizione di filosofia precedente alla cosa trattata, non si giunge a offrirne soltanto una vuota definizione nominale (*Nominaldefinition*)?<sup>233</sup>. Se la definizione di filosofia è indissolubilmente legata al problema filosofico, Hartmann sottolinea, in un atteggiamento che radicalizzerà in futuro, l'impossibilità di stabilire i contorni formali del metodo e dunque la sua propria definizione anteriormente allo svolgimento del problema, allorché esso si

---

<sup>229</sup> BW, p. 21: «Wir müssen Zusammenhänge herstellen».

<sup>230</sup> BW, p. 26.

<sup>231</sup> BW, p. 27.

<sup>232</sup> BW, p. 106.

<sup>233</sup> BW, p. 25.

consuma esclusivamente da sé stesso nella sua realizzazione (*Durchführung*)<sup>234</sup>. Negli anni successivi, questa constatazione dell'impossibilità di risolvere il problema tramite una definizione prenderà il nome di «aporetica», l'arte di lasciar vedere il problema in tutte le sue articolazioni, e assumerà un ruolo essenziale non soltanto nel tentativo di definire il perimetro indefinito della storia della filosofia, ma anche nel procedere medesimo della conoscenza in rapporto al suo oggetto.

In un testo degli anni Trenta, quando la svolta ontologica sarà ormai matura, Hartmann scriverà: «l'ente in quanto ente (*das Seiende als Seiendes*) non ha alcun metodo». O meglio: «il corso della ricerca è univocamente predeterminato dall'appiglio concesso dal suo oggetto. Non può essere configurato (*gestaltet*) né in un modo qualsiasi né in un modo diverso»<sup>235</sup>. Seppure non ancora definitivamente affrancato dalla logica neokantiana nella quale si era inizialmente collocato, tramite l'articolo *Zur Methode der Philosophiegeschichte* comparso nel 1909 nelle «Kant-Studien»<sup>236</sup>, Hartmann consacrerà una lettura della storia della filosofia che si ripresenterà nell'opera più matura<sup>237</sup>. In tale articolo ritrovano espressione le tematiche già esposte nello scambio epistolare con Heimsoeth. Hartmann rileva come da uno sguardo approssimativo sul presente si potrebbe ricavare l'impressione che la condizione della storia della filosofia sia disperata (*in einer verzweifelten Lage*), circostanza derivante dall'apparente impossibilità di risolvere in un'unità una disciplina così frammentata nei suoi ambiti di specializzazione: «in effetti, come deve darsi in essa l'unificazione fino all'unità, la connessione di una linea evolutiva, dove l'intero materiale disponibile appartiene ad altre linee evolutive specifiche, delle quali rimane incerto se e in che misura esse si lascino in generale unificare?»<sup>238</sup>. Il problema del rapporto tra «storia» e «filosofia» si configura da una parte nello sforzo di accedere a una filosofia, che debba essere tuttavia *la* filosofia, e dall'altra nella constatazione della contingente molteplicità delle filosofie nel processo storico.

L'alternativa proposta da Hartmann in questo articolo si sostanzia nel rilevare l'eccezionalità della storia della filosofia rispetto agli altri metodi della ricerca storica, con i quali essa non è affatto paragonabile. Se il problema della storia della filosofia non è trasferibile sullo stesso piano degli altri «rami storici» (*Geschichtszweigen*) della produzione culturale, è perché la storia della filosofia va colta a partire dal contenuto concreto dei suoi problemi (*aus dem sachlichen Gehalt ihrer Probleme*), che – paradossalmente – si sostanziano nella difficoltà di delimitare il perimetro del proprio contenuto. In tal senso, il concetto di «storia della filosofia» deve essere necessariamente declinato nella prospettiva di una «storia dei problemi» (*Geschichte der Probleme*)<sup>239</sup>. A garantire l'autentica unità tra la filosofia e le sue storie è proprio tale concetto cardine: «il concetto di problema è ciò che lega intimamente (*aufs engste*) la filosofia alla sua storia – più intimamente di quanto non lo sia faccia ogni ambito culturale rispetto al suo oggetto». E allora, l'apparente distanza tra la filosofia e le filosofie nella storia viene ora superata nell'inclusione operata dall'aporeticità

---

<sup>234</sup> BW, p. 25.

<sup>235</sup> PeE, p. 5.

<sup>236</sup> N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «Kant-Studien», Band 15, Heft 4, 1909, ora in KS III, pp. 1-22.

<sup>237</sup> Si veda il lungo articolo del 1936 *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, in KS II, pp. 1-47.

<sup>238</sup> N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, p. 2.

<sup>239</sup> Ibidem.

del «problema», che instaura una parentela inedita tra storia della filosofia e filosofia<sup>240</sup>. Dato il suo aporetico permanere all'interno della storia, Hartmann rileva come «tra l'individualità del pensatore e il problema filosofico vi sia sempre tale rapporto: il pensatore non può modificare il problema»<sup>241</sup>. Le varie personalità filosofiche, i pensatori che la storia ci presenta sono determinati dalla loro geniale personalità tanto quanto dalla continuità storica dei problemi che affrontano<sup>242</sup>. I problemi metafisici si ripresentano nella storia della filosofia come dei residui irrisolvibili, delle domande eterne che non si dissolvono in una soluzione definitiva. Ma a dispetto di tale problematicità, la domanda filosofica non perde tuttavia il suo valore, bensì ripresenta il contenuto del problema in una forma sempre rinnovata. Come dirà Heidegger in un passaggio in riferimento proprio alla Scuola di Marburgo, «la risposta si ripercuote nel domandare. In questo ripercuotersi di tale domandare in domande sempre nuove si costituisce ciò che noi denominiamo problematicità (*Fraglichkeit*)»<sup>243</sup>. Ma l'infinità del problema riconosciuta da Hartmann non entra in contrasto con la possibilità di costituzione di una filosofia sistematica, ovvero della circoscrizione dei limiti del sapere, la vera esigenza di questo periodo. Al contrario, nella stessa possibilità di una filosofia sistematica si profila la possibilità di dispiegare il problema metafisico nella sua infinità<sup>244</sup>. Tra la filosofia che il rigore di un metodo sistematico impone e le filosofie che si manifestano nella storia della filosofia si interseca l'unità del metodo fondamentale (*Grundmethode*) che provoca tra le due un inevitabile rapporto di interazione (*Wechselwirkung*) e di condizionamento reciproco (*Wechselbedingung*)<sup>245</sup>.

In questi anni giovanili prende avvio la riflessione sulla storia della filosofia e del suo metodo che assumerà la forma di un'interpretazione metafisica della storia del pensiero. Nel 1933 Hartmann specificherà che con il termine «metafisica» si possono comprendere tre diverse cose: la si può intendere come un ambito di oggettualità trascendenti, come Kant intendeva l'idea di Dio e della libertà; in un secondo senso, la si può intendere come «il campo di battaglia dei sistemi speculativi», una battaglia che tuttavia, data l'irrisolvibilità dei problemi stessi, non troverà mai una risoluzione ultima e definitiva. Quale senso di metafisica rimane, si interroga Hartmann? Rimane soltanto la «metafisica dei problemi»: «essa è il lento avanzare della ricerca. Perché i problemi cambiano soltanto il vestito, il loro contenuto rimane il medesimo, essi persistono (*perennieren*)»<sup>246</sup>. In tal senso, la riflessione metafisica di Hartmann dovrà sempre far i conti con l'eredità storica tramandata. Ma proprio perché persiste un resto non risolvibile (*der unlösbare Rest*), il concetto di problema si profila nell'irruzione del metafisico (*Einschlag des Metaphysischen*) all'interno del sistema filosofico.

In tal senso, ci si può interrogare su quanto tale visione della storia della filosofia sia ancora vicina al Neokantismo di Marburgo. Secondo Manfred Brelage, Hartmann intende la storia della filosofia

---

<sup>240</sup> Ibidem: «Die Geschichte der Philosophie und die Philosophie selbst schliessen einander nicht aus, sondern ein».

<sup>241</sup> Ivi, p. 10.

<sup>242</sup> Ivi, p. 5.

<sup>243</sup> M. HEIDEGGER, HGA 17, p. 76; tr. it. p. 175.

<sup>244</sup> N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, p. 18: «So geht die ewige Aufgabe der Philosophiegeschichte parallel der systematischen Philosophie selbst, indem sie in der Unendlichkeit mit ihr koinzidiert».

<sup>245</sup> Ivi, p. 19.

<sup>246</sup> N. HARTMANN, *Systematische Selbstdarstellung*, in KS I, p. 11.

ancora seguendo il modello neokantiano, cioè in un'analogia con le scienze naturali<sup>247</sup>. Ma la concezione del problema come resto metafisico sembra condividere poco con il modello scientifico. In seconda istanza, come abbiamo visto, tanto nelle lettere quanto nel suo articolo, Hartmann contestava l'interpretazione di Heimsoeth secondo cui lo storico della filosofia possa creare il problema filosofico, il quale sussiste indipendentemente dalla possibilità di essere posto. Brelage sostiene che «in Hartmann tale critica alla volatilizzazione psicologico-biografica della filosofia della storia – sotto l'influsso del concetto di conoscenza marburghese – prende la forma di non concedere più significato alla personalità del filosofo all'interno della “vera” storia della filosofia più di quanto la personalità del fisico non svolga all'interno della fisica o del matematico nella storia della matematica»<sup>248</sup>. In tal senso, secondo Brelage, Hartmann identifica nel concetto di «problema» sia la condizione di possibilità trascendentale della filosofia della storia, tanto quanto l'immanente legalità tramite cui si dispiega il corso storico-reale della filosofia<sup>249</sup>. Nel suo articolo, tuttavia, Hartmann sembra adottare un iniziale equilibrio tra la «storia del pensatore» e la «storia del problema». Come deve comportarsi lo storico della filosofia? Quale dei due momenti ha la precedenza, il pensiero o il pensatore? La risposta suona: «perché ci sarebbe da chiedersi, se la precedenza del modo preferito di porre la domanda sia metodicamente percorribile. E ciò non si lascia vedere in anticipo. Piuttosto bisogna dall'inizio presupporre l'equivalenza (*Gleichwertigkeit*) di entrambe le direzioni»<sup>250</sup>. Se è dunque vero, come afferma Brelage, che per Hartmann è necessario astrarre dalle sole vicende biografiche al fine di cogliere l'autentico problema filosofico, non è possibile eliminare del tutto il tratto biografico ed evenemenziale implicito alla storia della filosofia, non è possibile astrarre del tutto dalle vicende biografiche per assumersi il diritto di parlare in nome della sola filosofia. Hartmann stesso aveva ammesso che «l'individualità dell'uomo singolo è il più complicato e il più molteplice di tutti i fenomeni storici»<sup>251</sup>. In tale contesto, risulta impossibile astrarre in modo assoluto dalla personalità filosofica: «se perlomeno il pensatore e il suo problema costituiscono un'unità intima e indivisibile in un senso profondo e non superficiale, allora la personalità ha per sua stessa natura più di un interesse meramente biografico»<sup>252</sup>.

Certo Hartmann riconoscerà come l'equilibrio stabilito tra la biografia e la filosofia manifesti immediatamente delle problematicità, allorché lo storico della filosofia è costretto inevitabilmente a prendere avvio da uno dei due momenti, e un passo compiuto in avanti in un ambito implica inevitabilmente un passo indietro nell'altro<sup>253</sup>. Si trattava, in definitiva, di un'opposizione tra due strutture divergenti ma coesistenti alla quale lo storico della filosofia non può sottrarsi. Da una parte si profila la continuità storica dei problemi che si esprime nella forma di un'auto-manifestazione (*Selbstentfaltung*) della stessa filosofia, e dall'altra si configurano i tratti dell'inevitabile discontinuità che si delinea allorché osserviamo le diverse personalità filosofiche. Non si trattava

---

<sup>247</sup> M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, p. 6.

<sup>248</sup> Ivi, p. 5.

<sup>249</sup> Ivi, p. 10; in realtà non andrebbe sottovalutata la specifica posizione di Brelage, autore molto vicino al Neokantismo, il quale tramite la lettura peculiare di Hartmann tenta di opporlo alla filosofia dell'esistenza di Heidegger e Jaspers, dietro ai quali si nasconderebbe una cattiva soggettività.

<sup>250</sup> N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, p. 5.

<sup>251</sup> Ivi, p. 7.

<sup>252</sup> Ivi, p. 5.

<sup>253</sup> Ivi, p. 6.

dunque di operare un'esclusione (*Ausschliessung*) di uno dei due momenti a favore dell'altro<sup>254</sup>, quanto invece di constatare l'essenziale rapporto tra di essi, che si esprimeva in tali termini negativi: «tra l'individualità del pensatore e il problema filosofico vi è sempre tale rapporto: il pensatore non può modificare il problema»<sup>255</sup>. Ancora una volta, il punto cardinale in cui filosofia e storia della filosofia si congiungono è incarnato dal concetto di problema, cioè da quella possibilità di prendere avvio «dalla natura del problema stesso» (*aus der Natur des Problems selbst*) per dispiegarlo storicamente, senza tuttavia cadere nel malinteso secondo cui nella direzione storica del problema è anticipabile a priori il contenuto dei singoli stadi<sup>256</sup>.

La seconda questione affrontata nell'articolo si concentrava sull'esigenza «sistematica» della storia della filosofia. Una volta deliberata la necessità di una «storia dei problemi», Hartmann si interrogava su una questione molto sofisticata, consistente nella possibilità di impiegare un «ideale del metodo» che funga da «presupposto necessario» al fine di analizzare sistematicamente tale storia dei problemi. In altre parole: «come è possibile una pura storia dei problemi?»<sup>257</sup>. Tutt'altro che irrilevante, si trattava della ricerca di una grammatica trascendentale nel contesto della storia della filosofia. Hartmann si interroga: «anche se ci stessero davanti agli occhi i motivi del pensiero storico in tutta la loro precisione, si potrebbe affermare che tale totalità costituisca già una storia dei problemi?»<sup>258</sup>. Non è sufficiente raccogliere una serie ordinata di dati in termini quantitativi se questa non viene analizzata e disaminata tramite l'occhio dello storico della filosofia. Non si tratta di un'accumulazione, bensì di un'applicazione qualitativa di un metodo al fine di affrontare tale storia dei problemi: «non era forse qui che doveva iniziare il lavoro scientifico, il lavoro di vaglio, di evidenziazione e di omissione?»<sup>259</sup>. In tale contesto era necessaria la costituzione di un «metodo sistematico» anche per la «storia dei problemi», di quella zona di intersezione tra i due insiemi che si incrociavano: filosofia e della storia della filosofia. Ma l'esigenza di tale sistematicità si delineava, allo stesso tempo, in una pretesa trascendentale: «essi diventano fondamenti, condizioni trascendentali della possibilità della storia»<sup>260</sup>. In che misura, dunque, era formulabile l'a priori storico? Nonostante Hartmann profili l'esigenza di un'applicazione dell'a priori nell'ambito dello storico, l'articolo si limitava a tracciare un disegno soltanto progettuale di tale esigenza, costantemente esposta a quell'obiezione che egli non disconosce, consistente nella difficoltà di garantire un'unità trascendentale alla storia della filosofia, la quale è in ultima istanza composta da un'irrisolvibile eterogeneità di problemi storici.

Questo testo, dunque, seppur nella sua occorrenza trascendentale rimanga ancora collocato all'interno del paradigma neokantiano, ne rileva tutte le difficoltà implicite nell'ambito storico, in cui si dispiega da una parte la preoccupazione di conservare la struttura del «problema» sulla piattaforma neokantiana del razionalizzabile, e dall'altra nella complicazione di rivolgere il metodo a priori nel contesto della storia e delle attività culturali. Come scriveva nella lettera precedentemente esaminata, il problema della storia della filosofia era diventato pressante

---

<sup>254</sup> Ivi, p. 5.

<sup>255</sup> Ivi, p. 10.

<sup>256</sup> Ivi, p. 11.

<sup>257</sup> Ivi, p. 13.

<sup>258</sup> Ivi, p. 14.

<sup>259</sup> Ivi, p. 14.

<sup>260</sup> Ivi, p. 14.

soprattutto per i marburghesi. Ma il tentativo di istituire un trascendentale per lo «storico» rivelava tutte le sue difficoltà, condensate nel tentativo di raggiungere il «più alto punto di conciliazione» (*der höhere Vereinigungspunkt*) che conceda di trovare risposta alla domanda: «in che senso si può parlare di una storia della filosofia unitaria, se in qualche modo ogni sistematica posizione del problema fa la sua particolare storia della filosofia e lo fa con diritto?»<sup>261</sup> L'esigenza di distillare un unico sistema trascendentale per la storia della filosofia doveva fare i conti con la difficoltà empirica di constatare una molteplicità di sistemi. Alla luce di tale complicazione, nelle sue conclusioni l'articolo di Hartmann si limitava ad un risultato pronunciato in via negativa: a garantire unità era ancora una volta il concetto di problema, poiché «uno e lo stesso problema attraversa un'intera serie di “sistemi” del tipo più diverso»<sup>262</sup>. L'ultima constatazione di Hartmann, in diretta consonanza con il Neokantismo, rilevava come tale compito (*Aufgabe*) di conciliazione non poteva che essere differito in una temporalità sempre rimandata, nell'infinità stessa del “fieri” sempre da realizzare e mai estinto. La «conciliazione» era concepibile soltanto nella dimensione differita del futuro, e dunque non si concretizzava mai: «così il compito eterno della storia della filosofia procede parallelamente a quello della filosofia sistematica stessa, coincidendo entrambi nell'infinità»<sup>263</sup>.

Il tentativo di adottare un metodo trascendentale e sistematico al fine di strutturare la storia dei problemi rimarrà soltanto un programma incompiuto. In una lettera scriverà: «il metodo sistematico non è per me un concetto normativo; non si tratta di “raccomandare” (*anempfehlen*) un metodo, sia esso costruito in modo raffinato, della ricerca filosofica. Piuttosto, viene cercato soltanto il concetto di quel procedere con il quale tutto il pensiero filosofico opera effettivamente e opera, e soprattutto la concezione di pensiero intuitiva e geniale. Perché questo non è senza metodo, ma soltanto non ha coscienza del suo metodo»<sup>264</sup>. Il problema che Hartmann affronta in questo periodo, cioè di quale disciplina filosofica abbracciare nel momento in cui la logica neokantiana inizia a manifestare le sue problematicità interne, coincide con l'impostazione del problema dell'inizio in filosofia, al fine di raggiungere quella «filosofia della filosofia» che in Hartmann perderà gradualmente il suo carattere trascendentale. Da dove iniziare, dalla definizione del metodo, come suggeriva Heimsoeth, o bisogna andare direttamente alle cose, lasciando che il metodo si formi da sé nell'emergere manifestativo della cosa? Hartmann prende coscienza che la logica della filosofia non può essere normativa. A quale filosofia approdare, se il Neokantismo del «vecchio Cohen» iniziava a perdere la sua egemonia? «Noi giovani non possiamo in questo momento “scoprire” (*erfinden*) il nuovo metodo. Dobbiamo lasciarlo maturare in noi»<sup>265</sup>. Hartmann prende gradualmente consapevolezza di come la pratica filosofica, la cui metodologia funge costantemente a livello implicito e sotterraneo, non esige che si abbia conoscenza del metodo stesso, allorché l'esercizio effettivo dell'a priori non va confuso con la conoscenza dello stesso a priori. La riflessione in merito alla cifra storica della filosofia, d'altronde, si collocava nel cuore del Neokantismo marburghese, tanto che il compito

---

<sup>261</sup> Ivi, p. 17.

<sup>262</sup> Ivi, p. 16.

<sup>263</sup> Ivi, p. 18.

<sup>264</sup> BW, p. 89: «Systematische Methode ist für mich kein normativer Begriff: es handelt sich nicht darum, ein, wie immer fein construiertes, Verfahren der philos. Forschung “anzuempfehlen”. Sondern gesucht ist nur der Begriff desjenigen Verfahrens, mit dem alles philosoph. Denken faktisch operiert und gearbeitet hat, und am meisten das intuitive, die genial Gedankenconception. Denn diese ist ja nicht ohne Methode, sondern nur ohne Methodenbewusstsein. Was zwei ganz verschiedene sind».

<sup>265</sup> BW, p. 58: «Wir Jüngeren können jetzt nicht die neue Methode “erfinden”. Wir müssen sie in uns reifen lassen».

dell'autentico erede della scuola, Ernst Cassirer<sup>266</sup> consisteva nel rilevare come le forme storiche dello spirito si manifestassero in relazione al trascendentale<sup>267</sup>. Che Cassirer abbia svolto un ruolo privilegiato all'intero della Scuola di Marburgo lo si rileva nella preoccupata discussione che Hartmann intrattiene con Heimsoeth riguardo all'abilitazione e al destino professionale di quest'ultimo, cioè riguardo alla possibilità per Heimsoeth di rimanere a Marburgo al fine di ricoprire un eventuale incarico. Nella lettera del 1913 Hartmann scrive: «sarebbe certo meglio nell'interesse della cosa (“Scuola di Marburgo”), se Lei si abilitasse in un'altra Università; non sarebbe un bene il fatto che “noi” sediamo tutti allo stesso posto; in particolare ora, nel momento in cui Cassirer parte per New York e “nessun rappresentante della scuola insegna più fuori da Marburgo”. Il buon Natorp, che ancora sogna della Scuola di Marburgo come a una potenza mondiale con una politica di conquista!»<sup>268</sup>. A Cassirer spettava dunque il compito di ereditare ed esportare la scuola anche fuori da Marburgo. E proprio nel rilevare la vocazione storica della scuola di Marburgo, in una lettera a Görland del giugno 1912 Natorp riconoscerà a Cassirer come i suoi lavori di storia della filosofia siano talmente estesi nonché filologicamente attenti ai dettagli da essere quasi superiori ai suoi. In tale contesto, Natorp designava Cohen, sé stesso e Cassirer come i «tre pilastri» della scuola di Marburgo: «Cohen è e rimane per me *il* rappresentante decisivo della filosofia marburghese, accanto al quale io mi colloco insieme a Cassirer, e tutti gli altri in seconda linea, i quali attraverso lui stanno in quanto *sollecitati* o *collaboratori* del suo lavoro»<sup>269</sup>. E Hartmann? Nel dicembre del 1908, Cohen scriveva una lettera a Natorp riguardo alla possibilità di collocare Hartmann a Gottinga: «consigliare a Hartmann di andare a Gottinga non è un'opzione, se non altro perché non vi è certezza che Husserl, con la sua posizione non del tutto sicura lì, lo spinga a passare in facoltà»<sup>270</sup>. Ma la preoccupazione maggiore, piuttosto, si sostanzava nel fatto che a Hartmann era stato assicurato uno stipendio che un eventuale trasferimento a Gottinga non avrebbe garantito: «inoltre abbiamo consigliato Hartmann soltanto a condizione di procurargli uno stipendio da docente privato. Per questo a Gottinga non si può ottenere alcuna sicurezza in anticipo»<sup>271</sup>. Il 28 luglio 1909 viene formalmente richiesta la concessione di uno stipendio da *Privatdozent* per Hartmann a Marburgo. In risposta, il ministero della cultura concede una remunerazione di 400 marchi. Nei due anni seguenti lo stipendio salirà a 1.200 marchi annuali<sup>272</sup>. Il destino di Hartmann sarà ancora inevitabilmente legato alle vicende marburghesi.

---

<sup>266</sup> Come ha notato U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, p. 319: «mentre Hartmann e Heimsoeth si allontanavano sempre più dalle interpretazioni del Neokantismo marburghese, il terzo “allievo prediletto” era incrollabilmente fedele a Cohen. Si trattava di Ernst Cassirer, il quale fu eletto la testa della “scuola di Marburgo” già da diversi anni».

<sup>267</sup> G. RAO, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Bari, 2002, p. 5: «In Cassirer il concetto di storia filosofica della filosofia è incorporato nella stessa teoria della conoscenza ponendosi come principio genealogico».

<sup>268</sup> BW, p. 158.

<sup>269</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 10.06.1912), p. 412: «Das heisst, Cohen ist u. bleibt mir *der* massgebliche Vertreter der Marburger Philos., neben dem ich mich völlig neben Cassirer *und allen Andern* in die zweite Linie, die der durch ihn *Angeregt*, an seinem Werk *Mitarbeitenden* stelle».

<sup>270</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (H. Cohen an P. Natorp 27.12.1908), p. 369: «Hartmann nach Gottingen wegzuraten, geht nicht an, schon weil keine Sicherheit besteht, dass Husserl bei seiner eigenen nicht ganz sicheren Stellung dort ihn in der Fakultät durchsetzen würde».

<sup>271</sup> *Ibidem*: «Ferner aber haben wir Hartmann nur unter der Bedingung zur Naturalisierung geraten, dass wir ihm das P. Stipendium verschaffen würden. Dafür ist in Göttingen gewiss gar keine Sicherheit im Voraus zu erlangen».

<sup>272</sup> U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, p. 319.



## 2.2. Il «figlio di uno stupro». L'«ultima catastrofe della filosofia marburghese»

In una lettera a Görland del febbraio 1911, Paul Natorp scrive in merito alla programmazione di uno scritto celebrativo dedicato a Hermann Cohen in occasione del suo settantesimo compleanno: «ieri ho parlato approfonditamente con il dr. Hartmann delle sue proposte (nonché di quanto a noi stessi era venuto in mente in precedenza o veniva allora in mente), e vogliamo procedere senza indugio. Io penso che noi ci dobbiamo limitare ai “veri” Marburghesi (cioè agli allievi di Cohen, a parte me, poiché non si può dire che io sia un suo allievo in senso proprio)»<sup>273</sup>. Nella lettera Natorp specificava come il filo tematico dei contenuti raccolti non vada monopolizzato nella sola figura di Cohen, ma sul lavoro della scuola di Marburgo in generale, nelle sue diverse direzioni confluenti nella sua unità metodologica. La preparazione di questo breve elaborato celebrativo rappresenterà un vero e proprio tormento per Hartmann. Quando l'articolo sarà terminato, egli scriverà a Heimsoeth: «Lei non ha idea di quanto mi sia ripugnante questo aborto, questo figlio di uno stupro! *Systembildung und Idealismus* si chiama. Nessuno capirà ciò che volevo intendere. È troppo corto»<sup>274</sup>. Che Hartmann si sentisse ora lontano dalle soluzioni marburghesi è cosa nota dal carteggio con Heimsoeth. Ma i tempi erano ancora troppo immaturi per assumere distanza pubblica dai maestri neokantiani, soprattutto in occasione di uno scritto in onore di Hermann Cohen. L'articolo consiste dunque in un tentativo di riassumere alcuni *topoi* tipici dell'idealismo marburghese<sup>275</sup>. Al fine di evitare di assumere una posizione netta e limpida riguardo al fondamentale problema della conoscenza, Hartmann si concentra sulle applicazioni dell'idealismo negli ambiti regionali dell'etica e dell'estetica. Seppur Hartmann riconosca l'ininfluenza di questo testo, in esso compaiono dei concetti che poi diventeranno fondamentali negli sviluppi futuri. Si ripresenta infatti il problema dell'irrazionalità che secondo Hartmann il Neokantismo non riusciva a risolvere. Non si può accettare la soluzione eleatica di una perfetta identità tra l'essere e il pensiero: «riconoscere non significa semplicemente pensare, bensì il cogliere pensante di qualcosa (*das denkende Ergreifen von Etwas*)»<sup>276</sup>. In opposizione alla soluzione parmenidea, Kant ci ha mostrato come nel processo conoscitivo il rapporto tra pensiero ed essere consista in una coincidenza soltanto parziale, cioè come seppur tra essere e pensiero sussista qualcosa di identico, tale identità non si consuma in una sovrapposizione assoluta, e dunque non estingue la totalità dell'oggetto<sup>277</sup>. Kant medesimo ha posto in tal senso un eterno sconosciuto (*ein ewiges Unbekanntes*) che si colloca al di là della sfera soggettiva, un puro irrazionale. Ma in una prospettiva ora rovesciata, Hartmann rileva come tale

---

<sup>273</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 05.02.1911), p. 391. «Ich habe nun gestern mit dr. Hartmann schon Ihre Vorschläge (u. was uns selber früher schon eingefallen war oder jetzt einfiel) eingehend gesprochen, und wir wollen jetzt unverzüglich vorgehen. Ich glaube dass wir uns auf eigentliche Marburger (d.h. Schuler Cohens, ausser mir, der ich mich ja als Schüler im eigentlichen Sinn nicht rechnen kann) beschränken müssen».

<sup>274</sup> BW, p. 95.

<sup>275</sup> Seguiamo in tal senso la tesi di J. KLEIN, *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*, p. 111; ma andrebbe tuttavia integrata la riflessione di G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, p. 38, secondo cui «Hartmann proprio in questi primi scritti del 1912 si allontana sensibilmente dal pensiero di Cohen». La lettera in cui Hartmann definisce l'articolo il «figlio di uno stupro» permette d'altronde di sostenere entrambe le tesi, cioè da una parte la necessità avvertita da Hartmann di conformarsi al paradigma di Cohen, data l'occasione specifica dello scritto – del suo settantesimo compleanno – e dall'altra la manifestazione dei sintomi di insoddisfazione teoretica che lo conduce a prenderne parzialmente distanza.

<sup>276</sup> N. HARTMANN, *Systembildung und Idealismus*, in KS III, p. 67.

<sup>277</sup> *Ibidem*: «Aber dieses Identische ist nicht der volle Gegenstand mit seinem unendlichen Bestimmtheiten».

elemento non sia un residuo estrinseco del processo di oggettivazione, ma ne rappresenti una sorta di condizione di possibilità: «questo “al di là” (*Jenseitigkeit*) dell’intero oggetto è per la conoscenza essenziale. Perché altrimenti la conoscenza non subirebbe alcun progresso, alcun dinamismo»<sup>278</sup>. Nel precludere la possibilità di un’identità assoluta tra essere e pensiero, e nell’affermare soltanto un’identità parziale (*beschränkte Identität*), poiché ad essere uguali non sono l’oggetto e il pensiero, ma i principi, le condizioni che rendono possibile il pensiero e l’oggetto, ritroviamo qui un’interpretazione che si ripresenterà: Kant ha aperto, non ha chiuso la strada all’ontologia. Ma le conclusioni di questo breve scritto non potranno che conformarsi ai tratti teoretici di Cohen, nel riconoscimento di come soltanto all’interno del paradigma dell’idealismo potessero venir rinvenute soluzioni a problemi specifici<sup>279</sup>.

Siamo nel giugno 1912 quando Hartmann rende nota in una lettera a Heimsoeth quella che definisce «l’ultima catastrofe della filosofia marburghese»: il trasferimento di Hermann Cohen a Berlino implicava la ricerca di un suo sostituto. Si trattava, nientemeno, di sostituire uno dei più importanti filosofi in vita in Germania. In una lettera Natorp scrive: «lascia un sapore amaro il fatto che la partenza di Cohen venga fatta *così* facile»<sup>280</sup>. Con tali parole si esprime Hartmann: «le proposte di elezione per il successore di Cohen devono iniziare presto. Ci sarà di nuovo molto trambusto. Cohen sta già impazzendo al solo pensiero»<sup>281</sup>. Seppur Hartmann fosse particolarmente stimato dai maestri, egli non sembrava tuttavia rappresentare la prima scelta per la sostituzione di Cohen. Il 19 giugno 1912, in una lettera firmata da Cohen e Natorp diretta al decano riguardo alla possibilità della sostituzione dell’ordinario, i due autorevoli professori fanno il nome di Ernst Cassirer come prima proposta: «le nostre ragioni sono note per la facoltà. In prima istanza nella nostra facoltà Cassirer vale tra gli studiosi che ne possono beneficiare. Egli ha diritto per primo ad un ordinariato»<sup>282</sup>. In tale richiesta formale, il nome di Hartmann viene fatto soltanto in un secondo momento<sup>283</sup>. Nonostante tali sollecitazioni, la facoltà aveva intenzione di rendere ordinario uno psicologo sperimentale, e così accadde: il posto sarà assunto proprio da Erich Jaensch<sup>284</sup>. Si trattò – per citare le parole di Natorp – di un vero proprio attacco alla scuola di Marburgo: «ora si può supporre che, dopo che la nostra facoltà ha esaudito il desiderio così impellente di avere uno

---

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> Per esempio, in riferimento all’etica, Ivi, p. 78: «Der Idealismus reicht zu, Willensfreiheit zu begründen, der Realismus nicht».

<sup>280</sup> H. HOLZHEY, *Natorp und Cohen II* (P. Natorp an A. Görland 10.06.1912), p. 412: «Es ist bitter dass C. der Abschied hier *so* leicht gemacht wird».

<sup>281</sup> BW, p. 115: «Die Wahlvorschlagen für Cohens Nachfolger müssen ja nun bald beginnen. Das wird sicher wieder arge Hetzerei gegenseitig. Cohen wird schon ganz wild, wenn er nur daran denkt».

<sup>282</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (H. Cohen und P. Natorp an den Dekan 19.06.1912), p. 516: «Unsere Gründe sind die Fakultät bekannt. Erstens gilt Cassirer wohl allgemein in unserem Fach als der unter den für uns in Frage kommenden Gelehrten. Der auf ein Ordinariat weit an erster Stelle Anspruch hat».

<sup>283</sup> Ibidem: «Aus eben diesem Grunde haben wir uns entschlossen, auch die früher von uns empfohlenen Gelehrten Görland und Hartmann allenfalls nur in dem Sinne mitzunehmen, dass nicht der Schein entstehen kann, als ob wir über ihre Würdigkeit weniger günstig als früher dächten oder sie wenigstens für ein Ordinariat nicht hinlänglich befähigt erachteten».

<sup>284</sup> Sulla nota vicenda si veda U. SIEG, *Psychologie als “Wirklichkeitslehre”. Erich Jaenschs Auseinandersetzung mit der “Marburger Schule”*, in W. SPEITKAMP (Hrsg.) *Staat, Gesellschaft, Wissenschaft. Beiträge zur modernen hessischen Geschichte*, Elwert, 1994, pp. 313-342.

psicologo, essa sarà più tenuemente votata contro alla scuola di Marburgo»<sup>285</sup>. Alla luce di una generale crisi interna della scuola di Marburgo, imputabile anche alla progressiva istituzionalizzazione della psicologia sperimentale, questo non fu che un ulteriore sintomo del lento tramonto del Neokantismo, che provocò in Hartmann un motivo aggiunto per allontanarsi dai maestri. Nell'agosto del 1912 scrive a Heimsoeth: «il “pensiero puro” di Marburgo, mi è lontano da molto tempo»<sup>286</sup>. Già in questo periodo, dunque, si rivelerà necessario riformulare la terminologia del conoscere al fine di operare il suo rovesciamento: «vorrei aggiungere che il “pensare” (*Denken*) sembrava un'espressione adatta, perché suona più soggettiva rispetto a conoscenza. Conoscenza (*Erkenntnis*) è sempre il “cogliere un essere attraverso la coscienza” (ciò mi sembra stringente nell'espressione tedesca). Pensare può avere al contrario anche il senso di una costruzione soggettiva (Kant) [...]»<sup>287</sup>. Già ora si configura tutta la possibilità di un sovvertimento del Neokantismo: «per questo mi tengo saldo all'irrazionalità dell'essere. (Soltanto questo è ciò che volevo chiamare ontologia). Il maggior peso del problema giace sempre al di fuori (*ausserhalb*) della conoscenza; questa extraponderanza (*Extraponderanz*) mi sembra essere essenziale»<sup>288</sup>. Ma non si trattava soltanto di ricostruire la gnoseologia a partire da una presunta coscienza ingenua, bensì di riformulare anche i termini del conoscere scientifico: «su questo punto sono fortemente pragmatico. La scienza mi sembra essere – al di là del suo stadio infantile – l'esplicito tentativo di una ricostruzione del carattere d'essere»<sup>289</sup>.

Nel carteggio con Heimsoeth si avverte come Hartmann percepisca il peso di avere due maestri dalla personalità così ingombrante come Natorp e Cohen, i quali, nella sincera intimità del carteggio, vengono invocati in termini critici, se non negativi. In una fondamentale lettera del 1911 Hartmann delinea i termini di quella che diverrà l'opposizione totale al Neokantismo, sempre assimilato da Hartmann nelle strette maglie dell'idealismo: «Che cos'ho contro l'idealismo? Esso rimane colpevole di una domanda fondamentale: *perché* tutto il sapere rimane finito di fronte all'infinità del problema»<sup>290</sup>. Perché qualcosa rimane sempre fuori dalla conoscenza, un resto inconoscibile che non può essere né prodotto né colto? La confutazione dell'idealismo marburghese che prende gradualmente forma non condurrà tuttavia alla formulazione di un realismo prekantiano. Come avrebbe potuto un allievo di Natorp e Cohen sostenere una forma di realismo ingenuo? Hartmann era consapevole del pericolo nel quale si incorre ogniqualvolta si tenta di parlare del mondo là fuori, cioè quello di ricadere in una metafisica ingenua. Era necessario, in tal senso, aprire la via all'essere tramite Kant, rovesciando tuttavia i termini del rapporto conoscitivo, il quale è ora dominato dalla connessione referenziale alla cosa in sé: «mi conceda una consapevole esagerazione della mia concezione kantiana a vantaggio di brevità. Essere: cosa in sé. Conoscenza: limite dell'essere. Non limite (*Schranke*), bensì un fattore confinante positivo, perciò un al di là

---

<sup>285</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 01.05.1913), p. 119: «Nun sollte man zwar annehmen, dass, nachdem unser Fakultät der so heisse Wunsch nach einem Psychologen nun erfüllt ist, sie gegen die “Marburger Schule” etwas milder gestimmt sein könnte»; data tale crisi interna all'università, nella stessa lettera Natorp chiederà a Husserl se vi fosse la possibilità che qualche Marburghese – come, ad esempio, Heimsoeth – si potesse abilitare da Husserl.

<sup>286</sup> BW, p. 127.

<sup>287</sup> BW, p. 127.

<sup>288</sup> BW, p. 127

<sup>289</sup> BW, p. 128.

<sup>290</sup> BW, p. 65 «Was ich gegen Idealismus habe? Er bleibt eine Grundfrage schuldig: *warum* alles Wissen endlich bleibt gegenüber der Unendlichkeit des Problems»

(*Jenseitiges*) dalla conoscenza, inconoscibile. [...] Esso è la condizione della possibilità, cioè risponde alla domanda, *perché* ogni conoscenza non può mai restare immobile, ma è un eterno avvenire»<sup>291</sup>. Le condizioni di possibilità che rendono conto tanto del processo di oggettivazione scientifico quanto dell'inesaustività del conoscere – e dunque del progresso conoscitivo – vengono trasposte dalla dimensione autoreferenziale dalla soggettività evocata dai Neokantiani – agli occhi dei quali, per usare le parole di Heidegger, «l'idea di scienza culmina nella coscienza»<sup>292</sup> –, all'essere in sé, al fine di ravvisare dignità ontologica a quell'eccedenza d'essere che, pur soltanto nel manifestarsi nell'espressione del suo limite, si mostra e mostrandosi si nasconde in quanto costantemente al di là dell'oggettivazione.

Intanto, nella vita privata di Hartmann si è verificato un avvenimento importante. Egli comunica all'amico Heimsoeth che si sposerà, probabilmente il giorno 11 settembre del 1911 con Alice Stephaniz: «ho la sensazione di una grande facilitazione – attraverso l'influsso della mia amata donna. Lei non sa che benedizione! Mi rallegro del momento in cui Lei la conoscerà»<sup>293</sup>. Ora «tutto è diventato più facile e più armonico. E ciò che mi stupisce di più è che ho il sentimento che con tale “legame alla unilateralità di *un* essere umano” io non sia vincolato in me stesso, bensì all'opposto, sono diventato ancora più libero»<sup>294</sup>. Seppur a partire dal registro privato delle lettere, emerge in questo momento un tema fondamentale – sul quale l'ultimo Natorp insisterà avanzando una problematica pressante per il Neokantismo – definito dal complesso, difficile rapporto tra filosofia e vita. La filosofia non sembra più opporsi, agli occhi di Hartmann, al piano della vita preteoretica: «ma io continuo a non capire la rigorosa divisione che Lei traccia tra filosofia e vita. È possibile tra le due soltanto una disgiunzione?»<sup>295</sup>. Il matrimonio con “Assy” durerà fino al 1925, quando Hartmann, in procinto di abbandonare Marburgo per trasferirsi a Colonia, divorzierà dalla moglie. Anche qui la filosofia avrà un ruolo fondamentale, e tuttavia, la disgiunzione tra vita e filosofia sembrerà farsi più netta che mai. Ma su ciò torneremo più avanti. Per ora limitiamoci alle parole con le quali Hartmann comunica la novità sentimentale all'amico: «la mia nuova vita mi è ancora troppo nuova»<sup>296</sup>.

### 2.3. La scoperta dell'irrazionale

Il primato neokantiano accordato all'attività funzionale del pensiero per la determinazione del «dato» aveva condotto al problema di pervenire ad una collocazione dell'irrazionale, il quale si rivelava nella sua enigmatica presenza<sup>297</sup>. Nella sua *Logik* Cohen aveva evocato il problema tramite

---

<sup>291</sup> BW, p. 65.

<sup>292</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 10; tr. it. p. 10: «Nei marburghesi l'idea di scienza culmina nella coscienza».

<sup>293</sup> BW, p. 73: «Ich erlebe an mir selbst eine grosse Vereinfachung – durch den Einfluss meines lieben Weibes. Sie Wissen nicht, was für ein Segen das ist! Ich freue mich auf den Augenblick, wo Sie sie kennenlernen werden».

<sup>294</sup> BW, p. 73: «Es ist alles einfacher und harmonischer geworden. Und was mich am meisten erstaunt, ich habe das Gefühl als wäre durch diese “Bindung an die Einseitigkeit *eines* Menschen” nicht vieles in mir gebunden, sondern umgekehrt, noch manches frei geworden».

<sup>295</sup> BW, p. 115: «Ich begreife aber nach wie vor nicht die rigorose Scheidung, die Sie für Ihre Person zwischen Philosophie und Leben ziehen. Ist denn zwischen beiden nur eine Disjunktion möglich?».

<sup>296</sup> BW, p. 73.

<sup>297</sup> Sul legame neokantiano tra la “datità” e l'irrazionalità ad essa connessa G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 51: «Dopo Kant, il “dato” costituisce piuttosto un problema, arduo e complesso, perché, dandosi

la polemica con lo psicologismo, contestando la possibilità di cogliere la presupposta singolarità della sensazione (*Empfindung*) nell'indipendenza dal rivestimento formale operato dal pensiero categoriale: «se Aristotele ha ragione nel dire che la singolarità (*das Einzelne*) ha un suo proprio valore, da dove prendere i mezzi, per determinare tale valore? Questo è l'enigma nel destino della sensazione (*das Rätsel im Schicksal der Empfindung*). Ma vi sarà di già una differenza tra la singolarità, che io determino con il dito e Questo, al quale io mi riferisco. Questo è già un generale (*ein Allgemeines*), il quale sta di fronte a quello»<sup>298</sup>. Se l'idealismo neokantiano si sostanzava come "assoluto", in quanto precludeva la possibilità della sussistenza di qualsivoglia elemento estrinseco al pensiero, Natorp si interrogava: «ma come potrebbe esso essere estraneo al pensiero (*Denkfremdes*), anche soltanto un minimo di estraneità al pensiero – nel pensiero, come potrebbe darsi l'irrazionale nella ragione stessa?»<sup>299</sup>. La risoluzione neokantiana al problema dell'irrazionale trovava il suo compimento nel movimento infinito del conoscere in direzione di quel determinabile che non trovava mai un completamento ultimo in quanto è sempre *in fieri*. L'irrazionale, dunque, non può mai venir singolarizzato al fine di dirsi assoluto, bensì soltanto relativizzato rispetto al grado di conoscenza raggiunto, e dunque relativo allorché diviene sempre passibile di rinnovate determinazioni categoriali. Nella *Allgemeine Logik* del 1918 Natorp riproponeva il primato del razionale già esposto in altre opere: «ma il pensare non può riconoscere alcun non razionale (irrazionale in senso assoluto). Ciò che è per noi irrazionale può significare soltanto l'infinito razionale, dunque il razionalizzabile»<sup>300</sup>. Se la conoscenza si profila in un eterno sviluppo (*ewiger Fortgang*), che senso aveva non integrare anche l'irrazionale all'interno di tale determinabile infinità? Lungo questa linea, Natorp specificava la necessità di distinguere tra un irrazionale assoluto, cioè «assolutamente inconoscibile», la cui consistenza è ovviamente da negare in quanto congenitamente estraneo alle posizionalità del pensiero oggettuale, dall'irrazionale inteso come il concetto correlativo della *ratio*, l'irrazionale sempre passibile di ulteriore razionalizzazione<sup>301</sup>. Agli occhi di Natorp, l'irrazionale rientrava nella categoria di quell'alterità interna al pensiero che Platone aveva tematizzato nel *Sofista*, un'alterità che si risolve nel movimento e nella continuità tra l'essere della ragione e il non-essere dell'irrazionale<sup>302</sup>. Nel suo discorso del 1912 Natorp citerà proprio il libro di Hartmann su Platone del 1909, il quale ha avuto il merito di dispiegare proprio il motivo platonico dell'«essere del non-essere» che egli ha sviluppato nel suo «molteplice e creativo significato»<sup>303</sup>. Ma la risoluzione dell'irrazionale nell'idealismo trascendentale – specificava Natorp – non va ricondotta alla conciliazione hegeliana che consegnava la filosofia alla chiusura assoluta (*absoluter Abschluss*) del sistema in una struttura fissa e immobile. Al contrario, contestualmente all'impostazione trascendentale dell'idealismo, Natorp riteneva di lasciar dilatare tematicamente

---

sempre e soltanto nelle forme, rende vano un filosofare che prescinda dalla correlazione sempre operante e in atto tra forme di sapere storicamente mutevoli e condizioni generali di possibilità. Anche il logicismo più astratto di Lask, o dell'ultimo Natorp, deriva dalla consapevolezza che bisogna poter indicare il momento alogico, arazionale, non già "prima" del rivestimento categoriale, bensì contestualmente ad esso».

<sup>298</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 405.

<sup>299</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 207.

<sup>300</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 234: «Das Denken darf aber überhaupt kein Nichtvernünftiges (Irrationales im absoluten Sinne) anerkennen. Das für uns Irrationale darf ihm nur das unendliche Rationale, also zu rationalisierende bedeuten».

<sup>301</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 207.

<sup>302</sup> Ivi, p. 210.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

l'irrazionale, pur nell'ammessa necessità di rivestirlo di quell'infinita possibilità di determinabile estensione dell'oggetto del conoscere.

Ma a rievocare il problema dell'irrazionalità come fulcro intorno al quale si incagliava la disposizione del Neokantismo sarà un articolo di Vasily Sesemann, in riferimento al quale Heimsoeth scrive a Hartmann: «In confidenza: l'articolo di Sesemann su «*Logos*» non mi è affatto piaciuto. Non avrei mai immaginato, che egli sia in modo così puro un marburghese. Questo è certo il mero Natorp, neppure Cohen. E così vi è condotto un gioco "dialettico", soltanto con vecchi concetti (i quali non sono interrogati, non vengono presi in quanto problemi), un dare i numeri, ma senza la concretezza della dialettica, quando essa lavora con concetti pieni di contenuto»<sup>304</sup>. Un paio di giorni dopo Hartmann risponderà a Heimsoeth in questi termini: «riguardo all'articolo di Sesemann devo darle parzialmente ragione. Anche a me non è piaciuto. Tuttavia, non lo posso ritenere di "così" scarso valore. Della sua deviazione da Cohen (in direzione: ontologia) egli non porta nulla di nuovo. Ma egli considera come suo compito il mostrare come nelle mere conseguenze del modo di pensare coheniano – se seguito imperterrito – si apra da tutti i lati la strada all'irrazionalità»<sup>305</sup>. Sesemann era un amico di Hartmann fin dagli anni giovanili, e i due avevano dapprima condiviso studi di medicina a San Pietroburgo, finché Hartmann non lo convinse a seguire i suoi passi per abbandonare medicina e dedicarsi interamente alla filosofia. Dal 1909 al 1911 Sesemann studiò proprio a Marburgo seguendo – con lo stesso Hartmann – i corsi di Hermann Cohen e Paul Natorp<sup>306</sup>. Seppur riconosca a Heimsoeth il diritto di considerare Sesemann ancora un neokantiano, Hartmann sembra perlopiù volerne giustificare e valorizzare la disposizione decostruttiva che egli aveva realizzato: «peraltro io credo che Lei abbia diritto a pensare così di Sesemann (a molti altri il suo modo di scrivere appare inappropriato: infantile, ingenuo) perché voi due procedete per strade del tutto opposte. Ma Lei mi può certamente credere, se Le dico che in un certo modo egli tende oltre (*über*) Marburgo, come mi è apparso in diversi aspetti offerti»<sup>307</sup>. Ed è proprio a partire dal problema dell'irrazionale che lo sforzo di Sesemann di «tendere oltre» dal Neokantismo meritava una riflessione.

Nel tentativo di istituire un'ontologia che si ponga al di qua (*diesseits*) delle teorie, a partire dagli anni Venti Hartmann operava una decostruzione di alcuni paradigmi classici dell'ontologia. In tal senso, le figure dell'ontologia ereditate dalla scolastica e dal razionalismo configuravano una sorta di identità che non contemplava scarti tra il mondo delle essenze e quello dell'esistenza, un'ontologia intesa come «logica dell'ente», provocando tuttavia un pregiudizievole riduzionismo che condensava l'ente alla logica, ma non alla *sua* logica, la logica propria dell'ente. L'ontologia classica era dunque ridotta ad una «assiomatica dell'essere» dal carattere puramente costruttivo, deduttivo e razionalista, all'interno della quale non vi era spazio per la dimensione dell'irrazionale<sup>308</sup>. A tale ontologia fondata nel solco pregiudizievole della razionalità, Hartmann proporrà un'ontologia che sia allo stesso tempo «analitica» e «critica», cioè che «possa ricavare (*entnehmen*) i suoi contenuti soltanto dall'analisi della struttura dei problemi (*Problemgehalte*), che non si conceda di operare alcuna differenza tra questi contenuti riguardo al valore d'essere tra il

---

<sup>304</sup> BW, p. 79.

<sup>305</sup> BW, p. 82.

<sup>306</sup> Le informazioni biografiche sono contenute in T. BOTZ-BORNSTEIN, *Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the question of Being*, Rodopi, Amsterdam and New York, 2006.

<sup>307</sup> BW, p. 82.

<sup>308</sup> MdE, p. 187.

comprensibile e l'incomprensibile. Essa deve lasciar valere l'irrazionale tanto quanto il razionale»<sup>309</sup>. La pura descrizione accolta da Hartmann si poneva in una posizione di indifferenza ontologica (*ontologisch indifferent*) in merito alla possibilità di conoscibilità del suo stesso oggetto: l'ente. Ma lo stesso progetto di un'ontologia descrittiva posta «al di qua», si configurerà più avanti, nella parte “costruttiva”, come una «logica dell'essere» – ammettendo l'espressione come consona – a costo di comprendere il termine «logica» nel suo senso più comprensivo ed estremo: «se si vuole comprendere l'ontologia come “logica dell'essere”, allora bisogna prendere il concetto di logica stesso nel suo senso più ampio»<sup>310</sup>. Ciò che Hartmann inizia a formulare in questi anni è il progetto di una «logica del reale» (*Logik des Realen*), la quale proprio in virtù della sua origine fenomenologica, rivendicava una collocazione «al di qua» delle teorie, che si assuma il ruolo di accogliere anche l'irrazionalità della realtà stessa: «perciò è lecito parlare di una «logica dell'essere» soltanto se con il termine logica non si voglia intendere altro che la struttura legale, la struttura categoriale e la relazionalità, indipendentemente dal grado di razionalità, dalla sfera logico-ideale, ma anche indipendentemente dalla ragione, dal pensiero, e dal soggetto in generale»<sup>311</sup>. Già nella prima edizione della *Metafisica della conoscenza* del 1921 Hartmann riconoscerà a Sesemann di aver affrontato il problema dell'irrazionale «da un punto di vista idealistico». E in ciò, paradossalmente, sta il suo merito. Egli non si è opposto all'idealismo dogmaticamente, ma a partire dal suo interno ha mostrato come l'irrazionale si ripresenti e riemerge da tutti i lati, mettendo in crisi i fondamenti stessi della disposizione idealista. Sesemann, dunque, – seppur non riconoscendo egli stesso il valore della sua scoperta – ha mostrato le aporie dell'irrazionale inteso in senso idealistico. Nel dare vita ad una fertile «una discussione dell'irrazionale» ha tentato di comprenderlo nel senso di un «razionale di ordine superiore», aprendo alla possibilità di contemplare una sorta di «razionalismo potenziale»<sup>312</sup>. Attraverso questo scritto, Hartmann scopriva l'irrazionale, il quale ora – come scriveva Sesemann – «non è accidentale, bensì il correlato necessario all'infinità problematica della conoscenza obiettiva»<sup>313</sup>.

Abbiamo visto come Hartmann intravedesse nel concetto di «limite» gnoseologico il cardine attorno al quale ruota il problema dell'irrazionale. Risalendo alla sua origine greca, Sesemann rilevava nel limite (*πέρας*) «il principio attivo, determinante che dona all'oggetto di conoscenza la formazione logica, che lo rende contabile e misurabile»; all'opposto, al concetto di infinito (*ἀπείρων*) andava ricondotto «il momento passivo di ogni indeterminato, sostrato determinabile, che prima, se si lega al *πέρας* e assume in sé le sue determinazioni, produce da sé l'intero mondo dell'oggetto di conoscenza qualitativo e del quantitativo»<sup>314</sup>. Nella misura in cui Sesemann proponeva di operare un «superamento del dualismo» al fine di inaugurare «il compito metodico di una nuova filosofia» tramite la centralità del momento correlativo (*das Korrelativitätsmoment*), a ragione Heimsoeth riconosceva come sull'impostazione di Sesemann abbia esercitato molta più influenza Natorp che Cohen. Alla luce di tale pervasivo correlazionalismo, era necessario tematizzare il correlato del razionale, ovvero l'irrazionale. In un certo senso, per il razionalismo dogmatico il problema

---

<sup>309</sup> MdE, p. 187.

<sup>310</sup> MdE, p. 314.

<sup>311</sup> MdE, p. 315.

<sup>312</sup> MdE, p. 279.

<sup>313</sup> V. SESEMANN, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, in «Logos» II, 1911/12, p. 125.

<sup>314</sup> Ivi, p. 209.

dell'infinito e dell'irrazionale non esiste. Sesemann rilevava come l'immediata datità dell'oggetto offerentesi nella sua finità (*Endlichkeit*) si rivelasse appunto come un momento necessario in quella correlazione tra la finitezza del dato e l'infinità dell'irrazionale. Tuttavia, l'oggetto di conoscenza non può essere considerato una datità in sé chiusa (*eine in sich abgeschlossene Gegebenheit*), ma doveva essere integrato dalla struttura legale del pensiero, un «pensiero (*Denken*) che priva di ogni appoggio fisso che le offre alla finita datità dell'oggetto»<sup>315</sup>.

Dal momento che la conoscenza empirica procede in un processo graduale che va da un conosciuto ad uno sconosciuto, gli elementi irrazionali sono in un certo senso presupposti nella misura in cui condizionano lo stesso sapere scientifico e filosofico. Il carattere problematico della conoscenza consisteva dunque in quell'infinito superamento che la scienza opera costantemente: «ogni singolo grado della conoscenza pretende il suo proprio compimento e il superamento di sé stessa»<sup>316</sup>. In tal senso, nel rilevare nel progresso di conoscenza un eliminabile tratto empirico, Sesemann destituiva l'istanza neokantiana di un «ideale sovraempirico» del sapere. Ne conseguiva come il «contenuto» del sapere fosse affetto allo stesso tempo da un tratto razionale e irrazionale.

La correlazione tra razionale e irrazionale non poteva non aprire la via a quell'altra opposizione, tra il dato e il compito, da risolversi nel senso di una reciprocità in virtù della quale i due termini si completavano. Ma se i Neokantiani avevano insistito nel registrare la necessità di rivestire il dato dal compito, era altrettanto necessario rilevare il medesimo rapporto da una prospettiva rovesciata: «nessun compito (*Aufgabe*) senza la sua sottostante datità (*Gegebenheit*): il carattere problematico della conoscenza empirica sgorga dalla sua apertura (*Unabgeschlossenheit*), dalla smontabilità del suo oggetto in elementi puramente razionali»<sup>317</sup>. L'elemento irrazionale all'interno della conoscenza era dunque riconducibile allo statuto di un problema non ancora irrisolto (*ungelöste Probleme*), ma sempre passibile di ulteriore determinatezza. Da notare come per Sesemann – in assonanza al Neokantismo – il momento della datità (*Gegebenheit*) era strettamente legato al tema dell'irrazionalità: «in breve, datità e irrazionalità sono concetti la cui collocazione logica nella sistematica filosofica è determinata in modo sufficiente e unilaterale dalla loro interrelazione (*Wechselbeziehung*)»<sup>318</sup>.

Ma d'altra parte, in una tendenza antitetica all'impostazione neokantiana, Sesemann riconosceva come la realtà concreta (*die konkrete Wirklichkeit*), riconducibile in termini psicologici alla «molteplicità delle sensazioni», «non si lascia ricondurre completamente a fattori razionali»<sup>319</sup>. Evocando un tema caro al giovane Hartmann, Sesemann riconosceva come «il problema del concreto, tuttavia, esiste come fatto innegabile che la filosofia non può ignorare se non vuole rinunciare al suo scopo ideale e alla sua universalità fin dall'inizio»<sup>320</sup>. Agli occhi di Hartmann, dunque, il merito di Sesemann era di aver colto «il valore logico del concetto di irrazionalità», il quale non era ora soltanto indice di un rimando a una conoscenza approssimabile in maggior grado, ma diveniva un elemento positivo all'interno del processo conoscitivo, determinandone la sua stessa regolazione. In tal senso, tuttavia, Sesemann introduceva un'ambiguità concettuale, da una parte

---

<sup>315</sup> Ivi, p. 212.

<sup>316</sup> Ivi, p. 215.

<sup>317</sup> Ivi, p. 216.

<sup>318</sup> Ivi, p. 216.

<sup>319</sup> Ivi, p. 216.

<sup>320</sup> Ivi, p. 217.



riconoscendo – conformemente al Neokantismo – come il momento irrazionale sia interno e dunque soltanto relativo alla stessa razionalità, dall'altra ponendo l'elemento irrazionale come un punto assolutamente estraneo all'idealismo, e constatabile soltanto tramite una rinuncia dell'idealismo medesimo. Alla luce di tale ambiguità possiamo comprendere le già citate parole di Hartmann nella lettera a Heimsoeth, come l'articolo di Sesemann conduca l'idealismo neokantiano ad una strada che «apra da tutti i lati all'irrazionalità»<sup>321</sup>.

Nel progetto di «una combinatoria universale» tra filosofia e scienza, nel tentativo cioè di tenere assieme «l'unità sistematica delle filosofie» con «la molteplicità dei problemi scientifici concreti», Sesemann rilevava come l'incessante sorgere di nuove problematiche all'interno del processo scientifico provocava inevitabilmente una radicale trasformazione del sistema della conoscenza, mettendo in crisi gli stessi fondamenti del sapere: «in altre parole, i supremi principi della scienza non sono in fondo meno problematici di quanto lo siano i fatti concreti della scienza»<sup>322</sup>. Ma se l'irrazionale si estendeva fino a costringere a modificare i principi stessi del sapere scientifico, non era più possibile ascriverlo ad un residuo passibile di razionalizzazione costante.

Condensando le sue riflessioni, Sesemann riconosceva tre significati del concetto dell'irrazionale. Il primo consiste nella tendenza insita nella problematica logica a tentare di salvaguardare (*wahren*) la datità concreta. Il secondo concetto implica la relazione interna tra l'irrazionalità del concreto con l'irrazionalità dei principi ultimi della scienza. In un terzo momento, l'irrazionale consisteva in un tentativo di mantenere i primi due momenti per costituire una «totalità dei gradi ideali della conoscenza, che conduca dall'incompletezza del sapere empirico al sistema finito della filosofia»<sup>323</sup>. Dal momento che l'irrazionale non era più un informe residuo del sapere, esso doveva assumere un ruolo attivo ed autonomo nel conteso del sistema. La novità introdotta da Sesemann consisteva nell'ammissione di tale ultimo «concetto sistematico di irrazionale» non come momento ultimo, punto irraggiungibile verso il quale il sapere tende ma che non raggiunge, bensì come il «primo fondamento generale di tutte le forme possibili di tale concetto dal punto di vista del problematismo in generale»<sup>324</sup>. Non si trattava più di concepire l'irrazionale soltanto come un momento ancora non raggiunto dall'infinito muovere della razionalità, bensì aprire la via all'essenziale «correlazione del razionale con l'irrazionale» che dava forma ad una nuova unità nella quale tale correlazione tra i membri del rapporto si rivelava essenziale tanto quanto lo era la loro differenza. Tale unità della correlazione si ritrovava sotto il profilo storico in alcune apparenti paradigmatiche opposizioni offerte dalla filosofia antica: forma e materia, generale e individuale, definite da Sesemann «apparenti» proprio in virtù della loro presupposta «unità sistematica». Alla luce di tale pervasività dell'irrazionale, Sesemann riconosceva una fondamentale conseguenza: «se non vi sono più principi ultimi della conoscenza [...] la filosofia non dichiara decaduto ogni appoggio fisso e sicuro, e non viene del tutto superata e annullata (*aufgehoben*) la possibilità di una conoscenza certa e obiettiva?»<sup>325</sup>. Negando il primato legiferante dei principi, e concedendo al ruolo della filosofia soltanto la constatazione dell'unità di ogni opposizione, non si riduceva lo statuto della filosofia ad un «evidente empirismo e relativismo»? Agli occhi di Sesemann – il quale

---

<sup>321</sup> BW, p. 82.

<sup>322</sup> V. SESEMANN, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, p. 218.

<sup>323</sup> Ivi, p. 220.

<sup>324</sup> Ibidem.

<sup>325</sup> Ivi, p. 222.

riconosceva tale rischio – si trattava invece di interpretare tale «enigmatico fenomeno» in senso opposto: la constatazione della correlazione tra l'irrazionale materialità della datità e la disposizione razionale alla formazione (*Formwerdung*) non implicava la ricaduta in un banale empirismo, bensì soltanto che «le tendenze empiristiche non stanno di fronte alla filosofia sistematica in modo estraneo, che una corretta applicazione del metodo sistematico in generale non è possibile, senza che venga riconosciuto anche all'empirismo un preciso significato metodico»<sup>326</sup>. Si trattava, in definitiva, di donare alla «concretezza» il suo proprio valore metodologico, nonostante la riconosciuta irrazionalità di ogni nudo concreto. Il ruolo fondazionale che Sesemann attribuisce all'irrazionale ha condotto ad un esito apparentemente paradossale: «l'idea dell'unità sistematica è irrazionale nella sua radice»<sup>327</sup>.

Seppur, come riconosceva Hartmann, l'articolo di Sesemann si ponesse ancora «dalla parte dell'idealismo», egli apriva a un nuovo concetto di irrazionalità prendendo le mosse anche dalla cosa in sé kantiana, che il Neokantismo di Marburgo aveva relegato a concetto limite (*Grenzbegriff*) del pensiero, spogliandolo di qualsiasi connotazione ontologica. Sesemann riconosceva che se «la problematica della conoscenza comprende tutto l'essente, la realtà totale in sé», in virtù di tale tendenza all'universalità, bisognava dunque contemplare la possibilità di concepire l'irrazionale anche nella forma di una «trascendenza»<sup>328</sup>. Come ammetteva Sesemann – e come Hartmann non smetterà mai di ricordarci – l'ideale neokantiano di una conoscenza infinita e universale nel suo progresso si fonda sul postulato di una costante e assoluta razionalità dell'essere. Sesemann introduceva ora la possibilità di «pensare una trascendenza in quanto realtà positiva», che significava, tuttavia, «pensare l'impensabile, voler comprendere un qualcosa nella forma concettuale razionale, cosa che la conservazione e la negazione di ogni razionalità esclude di per sé»<sup>329</sup>. Secondo Sesemann, dunque, l'ontologizzazione della «cosa in sé» kantiana era in definitiva insostenibile, allorché provocava una contraddizione interna: da una parte concepiamo tale essere trascendente come assolutamente irrazionale, ma allo stesso tempo intendiamo tale essere trascendente in termini causali, cioè presupponiamo che tra la cosa in sé e la sua manifestatività sussista una relazione di causalità (la cosa in sé è causa del suo apparire), ascrivendo ad essa la più razionale delle relazioni<sup>330</sup>. Se la «cosa in sé» era in sé irrazionale, come si può attribuire ad essa – tramite la funzione estremamente razionale della causalità – di essere appunto la causa della sua fenomenalità? Seppur Sesemann avesse dunque riconosciuto il pregiudizio neokantiano della razionalità dell'ente, non riteneva vantaggioso fuoriuscirne, poiché l'irrazionalità *assoluta* dell'ente si rivelava in definitiva insostenibile. Non rimaneva, dunque, che riproporre «il concetto immanente della cosa in sé», cioè convalidarlo come «concetto limite» (*Grenzbegriff*)<sup>331</sup>.

Ma cosa apportava di nuovo Sesemann, se nel suo articolo non faceva che riproporre note tematiche neokantiane? Non era anche lui giunto al postulato neokantiano dell'intelligibilità dell'essere che constataba l'anticipante precedenza della razionalità sull'oggetto? Egli stesso si interrogherà se le sue affermazioni non consistessero in altro che un'apologia del razionalismo: «in effetti, che altro

---

<sup>326</sup> Ivi, p. 222.

<sup>327</sup> Ivi, p. 226.

<sup>328</sup> Ivi, p. 228.

<sup>329</sup> Ivi, p. 228.

<sup>330</sup> Ivi, p. 229.

<sup>331</sup> Ivi, p. 230.

dovrebbero voler dire tali affermazioni, se non la costante relatività dell'irrazionale, la sua identità con la sfera del razionale?»<sup>332</sup>. L'esito conclusivo della riflessione di Sesemann si sostanziava nella denuncia dell'impossibilità di espungere l'irrazionale dal razionale, provocando l'esigenza di mantenere l'equilibrio tra i due momenti, tra empirismo e razionalismo, da concepire ora nell'armonia di una «indissolubile, reciproca dipendenza e correlatività»<sup>333</sup>. Ma la constatazione della incongruenza (*Nichtentsprechen*) tra la finità delle scienze empiriche e l'ambita infinità del sistema filosofico, tale «frattura insormontabile», era tale constatazione negativa sufficiente a istituire una «razionalità di grado più elevato»? Non rimaneva Sesemann ancora prigioniero nelle catene del razionalismo neokantiano? Dove erano le “cose” che l'empiria offriva e alla quale Sesemann dava pur credito nella sua apertura metodologica all'empirismo, alla concretezza? Eppure, Sesemann tentava in tutti i modi di riportare il problema dell'irrazionale alla sua propria autonoma dimensione, precludendo la possibilità di risoluzione soltanto all'interno del rivestimento razionale. Se per Natorp il problema del dato (*das “Gegebene”*) altro non era che il questionato (*das Gefragte*), il superato (*das Aufgegebene*) tramite l'integrazione della legalità del pensiero<sup>334</sup>, Sesemann rilevava come, poiché «la datità non si dissolve del tutto nelle categorie razionali», era necessario ripensare la dipendenza funzionale tra le due sfere della «datità irrazionale» e della «pura razionalità» in termini correlativi e reciproci<sup>335</sup>.

Il merito di Sesemann, agli occhi di Hartmann, era di aver analizzato il tema dell'irrazionalità da differenti angolature, problematizzandone quella neokantiana nel suo postulato razionalistico. L'analisi dell'irrazionale che Hartmann elaborerà in questi anni e che occuperà ampio spazio nella *Metafisica della Conoscenza* del 1921, riprenderà i punti fondamentali evocati dall'articolo di Sesemann, riesumando cioè i luoghi della manifestatività dell'irrazionale, prendendo avvio proprio dalla «cosa in sé» e le sue aporie interne. Nell'ascrivere alla naturalità della conoscenza un primato ineludibile, principiando cioè da quello che Rickert definiva l'inizio cronologico della conoscenza – e non dei suoi principi regolativi – Hartmann notava come «la tesi della cosa in sé appartiene alla coscienza naturale – non in quanto veicolo dell'irrazionale, bensì in quanto tesi di un ente in sé o trascendente in generale, la quale razionalità o irrazionalità non è stata ancora tematizzata»<sup>336</sup>. In una prospettiva ora rovesciata, l'imprescindibile riferimento alla cosa in sé si profila come una condizione trascendentale del conoscere, procurando la destituzione della tesi di una trascendenza soltanto apparente promossa dall'idealismo logico, di una trascendenza circoscritta all'interno della posizionalità del pensiero (*Denksetzung*). L'uscita dal circolo dell'idealismo era realizzabile soltanto tramite la rottura di tale immanenza. Ora il pensiero è sempre pensiero di qualcosa che le è essenzialmente esterno ed estraneo: «il pensare intende piuttosto un non-pensato, o meglio un qualcosa, il quale sussiste indipendente da esso»<sup>337</sup>.

Relegare la cosa in sé al circolo dell'immanenza della coscienza significava d'altronde disconoscere l'eterogeneità tra il pensiero e l'oggetto del pensiero, il primo immanente, il secondo necessariamente trascendente al pensiero medesimo. Ma al fine di liberarsi delle aporie

---

<sup>332</sup> Ivi, p. 230.

<sup>333</sup> Ivi, p. 230.

<sup>334</sup> P. NATORP, *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*, p. 59.

<sup>335</sup> V. SESEMANN, *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, p. 232.

<sup>336</sup> MdE, p. 229

<sup>337</sup> MdE, p. 232.

gnoseologiche della «cosa in sé» era necessario introdurre ulteriori differenze sul piano della manifestatività della cosa, poiché se la manifestazione (*die Erscheinung*) esibiva i modi di apparizione, il «manifestato» (*das Erscheinende*) mostrava la sussistenza di una realtà irriducibile alle modalità del suo mostrarsi. In tal senso, la teoria della manifestazione trascinava con sé, allo stesso tempo, una teoria dell'ente<sup>338</sup>. Ma che rapporto vi era tra l'essere in sé e l'irrazionale? Se in un certo senso essi condividono il fatto di porsi in una modalità di eterogeneità dalla conoscenza, sussisteva una differenza radicale, allorché l'essere in sé è una modalità dell'ente, una modalità ontologica, mentre l'irrazionale è una modalità della conoscenza, una modalità gnoseologica<sup>339</sup>. Mentre da un punto di vista ontologico l'essere in sé è indifferente a venir conosciuto, in quanto un'eventuale conoscenza non minaccia la sua autonomia, da un un punto di vista gnoseologico l'irrazionale rappresenta soltanto il limite invalicabile della soggettività nel processo di oggettivazione dell'essere in sé.

Sotto tale profilo, Hartmann riteneva di poter spezzare l'identità neokantiana tra l'irrazionale e il non conosciuto, poiché suoni e colori possono dirsi parzialmente conoscibili, pur nell'ammettere che in essi vi sia qualcosa non riconducibile alla razionalità. L'irrazionale, dunque, non coincideva totalmente né con l'«alogico», né con il «non conosciuto», nonostante questi siano essi stessi irrazionali. Ciò che Hartmann credeva di mostrare era la necessità di un «diretto indizio di un essere in sé, il quale contenuto non può essere secondo la conoscenza immanente, poiché nelle sue catene problematiche conduce ad un irrazionale»<sup>340</sup>. Ma al fine di manifestare la parentela sussistente tra l'ente in sé e l'irrazionale era necessario spogliare l'irrazionale dai pregiudizi razionalistici, tra i quali rientravano non soltanto gli assunti dell'idealismo logico di Marburgo, ma anche, parzialmente, quelli della fenomenologia husserliana. Riprendendo le parole della prima ricerca in cui Husserl affermava che «tutto ciò che è, è “in sé” conoscibile, e il suo essere è un essere contenutisticamente determinato, che si mostra chiaramente in queste e in quelle “verità in sé”»<sup>341</sup>, Hartmann attribuiva all'orientamento fenomenologico l'esclusione, l'espulsione dell'irrazionale proprio in virtù di quella «illimitatezza della ragione oggettiva» (*die Schrankenlosigkeit der objectiven Vernunft*) evocata da Husserl<sup>342</sup>. Seppur Hartmann ammettesse come incontestabile l'istanza di Husserl, cioè la possibilità della conoscibilità di «ciò che è», riconosceva come essa si ponga ancora al di qua del problema dell'irrazionale, cioè ancora dal lato della razionalità esclusivamente gnoseologica. Al principio husserliano esibito andava dunque opposta una diversa illimitatezza – dedotta questa volta da una prospettiva puramente ontologica – confluyente nella formulazione dell'«illimitata indifferenza dell'ente di contro alla obiettivazione» (*die schrankenlose Gleichgültigkeit alles Seienden gegen die Objektion*)<sup>343</sup>. Nel disperato tentativo di sottrarre l'irrazionale alla soffocante e totalizzante copertura della razionalità, nello sforzo di ascrivere ad essa il ruolo di un costituente primitivo collocandolo nel cuore della correlazione originaria del conoscere, l'articolo di Sesemann sarà importante al fine di comprendere alcune tematiche

---

<sup>338</sup> MdE, p. 234.

<sup>339</sup> MdE, p. 239.

<sup>340</sup> MdE, p. 246.

<sup>341</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 90; tr. it. p. 270: «Alles was ist, ist “an sich” erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den “Wahrheiten an sich”»

<sup>342</sup> Ivi.

<sup>343</sup> MdE, p. 247.

hartmanniane<sup>344</sup>, quali la constatazione che la razionalità della «forma» conoscitiva dovrà sempre scontrarsi con l'irrazionalità della «materia»<sup>345</sup>, che il pensiero dovrà incontrarsi con il dato.

#### 2.4. Un libro che va imparato a memoria

In una lettera del 7 ottobre 1912, Hartmann scriveva a Heimsoeth: «ora mi è diventato chiaro, di aver finalmente risolto la cosa di Cohen e Natorp, almeno nel momento in cui questa posizione è così accentuata, come appunto è in entrambi. Io stesso credo certamente, di andare, nel mio più lontano sviluppo, nell'essenza, forse nel più essenziale, oltre. [...]. Sono veramente felice di non aver letto così tanto negli anni passati. Perciò in me l'idealismo ha superato sé medesimo nelle sue stesse conseguenze»<sup>346</sup>. Nella stessa lettera, ringrazierà l'amico Heimsoeth di avergli consigliato un breve testo di Hans Pichler: «ho ricevuto questo piccolo libro arrivare in estate, ma l'ho letto soltanto ora e trovo che in alcune parti meriti di essere imparato a memoria»<sup>347</sup>. L'entusiasmo per questo autore poco conosciuto e poco frequentato, Hans Pichler, non si limiterà ad una breve passione giovanile. Molti anni dopo, nella prefazione al testo del 1935 *Zur Grundlegung der Ontologie*, Hartmann riconoscerà come il «risveglio della metafisica» (*Wiedererwachen der Metaphysik*) caratteristico dell'inizio degli anni Trenta e precedentemente maturato da autori di spessore come Conrad-Martius, Günther Jacoby, Alexius Meinong, Max Scheler e Martin Heidegger, si sia spesso limitato al carattere di «annuncio», senza aver sviluppato realmente il tema dell'ontologia nella sua profondità, cioè nell'indipendenza assoluta dalla costituzione soggettiva dell'ente<sup>348</sup>. Ma tra i vari nomi citati, Hartmann riconoscerà a Hans Pichler una «posizione particolare», fondata dal fatto che egli è «l'unico ad aver incontrato realmente il problema dell'essere»<sup>349</sup>. E il testo di Pichler citato è proprio *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände* del 1909, che Hartmann aveva letto nei suoi anni giovanili<sup>350</sup>. Di che testo si tratta e come mai Hartmann vi attribuisce tanto valore? Lo scritto di Pichler prendeva avvio espressamente dai presupposti della teoria dell'oggetto di Meinong, cioè dalla declinazione dell'ontologia intesa come disciplina dell'oggetto in generale. In un testo del 1910 sull'ontologia di Wolff, Pichler scriveva: «l'ontologia non è, come la metafisica aristotelica, la scienza dell'ente in generale (*Wissenschaft vom Seienden überhaupt*), essa è più universale (*allgemeiner*). L'identificazione dell'*ens* con *on*, la traduzione di *ens* con essere (*Sein*) non è pertinente. [...] Dunque, l'ontologia è secondo la

---

<sup>344</sup> Sull'assonanza tra i Hartmann e Sesemann si veda BOTZ-BORNSTEIN, *Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the question of Being*, p. 33.

<sup>345</sup> Sulla materia come elemento irrazionale si veda N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, in KS II, p. 221.

<sup>346</sup> BW, p. 129: «eins ist mir jetzt klar geworden, dass ich mich der Sache nach vom Standpunkt Cohen's und Natorp's endgültig gelöst habe – wenigstens wenn man diesen Standpunkt so akzentuiert wie die beiden es selbst tun. Ich selbst freilich glaube, dass ich viel Wesentliches, vielleicht das Wesentlichste, in meine fernere Entwicklung mit hinüber nehme [...] Ich bin jetzt wirklich froh darüber, dass ich in den vergangenen Jahren nicht viel gelesen habe. So ist in mir der Idealismus aus seinen eigenen Konsequenzen heraus über sich selbst hinausgewachsen».

<sup>347</sup> BW, p. 129.

<sup>348</sup> GdO, p. VII: «Wohin ich blicke in diesen Ansätzen überall nur die Ankündigung der kommenden Ontologie, nirgends einen Versuch, sie selbst wirklich durchzuführen».

<sup>349</sup> GdO, p. VIII.

<sup>350</sup> Per un confronto di più ampio respiro tra Hartmann e Pichler si veda G. D'ANNA, *Between Ontology and Theory of Objects: Nicolai Hartmann and Hans Pichler*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, pp. 253-267. Qui ci limitiamo all'influenza del testo di Pichler del 1909 su Hartmann.

definizione di Wolff la scienza dell'oggetto in generale, senza riguardo all'essere o al non-essere»<sup>351</sup>. Eppure, la concezione hartmanniana dell'ontologia seguirà una direzione opposta, che si configurerà nel tentativo di recuperare l'ontologia aristotelica, cioè nel tentativo di ricollocarsi nella dimensione dell'«ente in quanto ente»<sup>352</sup>. Ma ben prima di tale recupero assoluto dell'ontologia aristotelica, che porrà Hartmann in una polemica con tutta quella che riteneva essere la tradizione filosofica del correlativismo, e all'interno del quale – a partire da un certo momento – inserirà anche la teoria dell'oggetto di Meinong, che proprio nel testo del 1935 (*Zur Grundlegung der Ontologie*) diventerà motivo di polemica, è desumibile come Hartmann abbia intravisto nel testo di Pichler del 1909 la possibilità di ripensare la problematica gnoseologica in termini rovesciati rispetto alla disposizione neokantiana, non più a partire dai processi di conformazione soggettiva, bensì a partire dall'autonomia oggettuale. E che Hartmann abbia effettuato un passaggio illegittimo – o perlomeno arbitrario – dall'oggetto all'ente, cioè dalle condizioni gnoseologiche a quelle ontologiche, che la teoria dell'oggetto non concedeva proprio in virtù del professato «principio di indifferenza dell'oggetto puro», ciò sarà da analizzare più avanti, proprio nel momento in cui opporrà esplicitamente la sua ontologia alla teoria dell'oggetto di Meinong. Ma ciò nulla toglie all'entusiasmo di Hartmann per un testo che – come scrisse nella lettera – in alcune sue parti merita di essere imparato a memoria. Già nelle sue intenzioni, d'altronde, il testo di Pichler sembrava concedere l'eventualità di operare uno slittamento dalla neutrale dimensione «oggetto» al dominio dell'«ente»: «di seguito verrà esposto in che misura la possibilità della conoscenza sia dovuta (*bedingt*) ai fondamenti dell'essere (*Seinsgründe*)»<sup>353</sup>. Tutto il testo di Pichler sembra indirizzato verso il mantenimento della pervasiva indipendenza dell'oggetto rispetto al conoscere, che si esprimeva nella possibilità concreta di operare una descrizione dell'oggetto evocando le sue proprietà, indipendentemente dalla possibilità stessa di dispiegarle sul piano gnoseologico: «che la classe degli oggetti sussista indipendentemente della loro comprensione, non significa che essi siano per così dire in fila ordinata, bensì che tra gli oggetti sussistano una molteplicità di concordanze»<sup>354</sup>. Sotto tale profilo, il problema consisteva nel definire in cosa consistevano tali concordanze (*Übereinstimmungen*) instaurate tra gli oggetti medesimi. In un'analisi che coinvolgeva anche gli ultimi sviluppi della logica formale, Pichler rilevava l'esigenza di abbandonare alcuni aspetti della riflessione kantiana. In prima istanza, gli sviluppi delle scienze hanno dimostrato come anche nell'ambito della geometria sia possibile riferirsi soltanto a formulazioni analitiche, prescindendo dunque dalle intuizioni sintetiche evocate da Kant. In secondo luogo, Pichler riscontrava come, seppur le scienze “razionali” (logica, aritmetica, geometria) siano giunte ai loro assiomi tramite un movimento regressivo, cioè a partire dall'evidenza offerta dal dispositivo kantiano dell'intuizione, dall'altra rilevava la necessità per il lavoro futuro di tentare di «interrompere i ponti con l'intuizione»<sup>355</sup>. Secondo Pichler, soltanto operando tale «emancipazione dall'intuizione»<sup>356</sup> è legittimo garantire un più alto grado di esattezza nell'ambito scientifico. Contestualmente a tali rilievi, era evidente come non si potesse dunque

---

<sup>351</sup> H. PICHLER, *Über Christian Wolffs Ontologie*, p. 3.

<sup>352</sup> GdO, p. X.

<sup>353</sup> H. PICHLER, *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig, p. 5.

<sup>354</sup> Ivi, p. 8.

<sup>355</sup> Ivi, p. 18.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

rimanere soltanto presso Kant, e che fosse necessario rivalutare il ritorno ad Aristotele, che significava, d'altronde, non limitarsi nemmeno agli ultimi sviluppi della logica formale, bensì dirigersi verso il naturale termine del conoscere: l'oggetto<sup>357</sup>. Avendo relegato le legalità logiche sul piano della ragione, e avendo limitato le categorie a «puri concetti di ragione» (*reine Verstandsbegriffe*), a Kant non è riuscito di giustificare, secondo Pichler, l'autonomia propria dell'essere dell'oggetto<sup>358</sup>. Pichler proponeva dunque la sua definizione di categoria intesa come determinazione fondamentale dell'oggetto (*Die Kategorien sind die Grundbestimmtheiten der Gegenstände*)<sup>359</sup>, non più cioè come attribuzione di un principio derivante dalle modificazioni che si delineano nel contesto della spontaneità della soggettività, ma come caratteristica essenziale dell'inseità dell'oggetto. In tal senso, era necessario ripensare il fondamento della logica a partire dalle rispettive oggettualità, le quali non le sono accidentali, ma sono essenziali proprio alla possibilità di pensabilità. L'oggetto, in tal senso, rappresenta la condizione di possibilità della schematizzazione in categorie. Se vi sono categorie in generale è perché previamente si danno oggetti. La condizione di possibilità dell'evidenza delle leggi logiche deriva infatti proprio dall'oggetto che manifestano e al quale rimandano costituzionalmente: «le leggi logiche hanno infatti la loro evidenza non dal “lume naturale”. Le conformità alla legge che la logica formula sono essenziali agli oggetti»<sup>360</sup>. In termini generali, lo scritto di Pichler avrà non poca influenza sul giovane Hartmann per differenti motivi<sup>361</sup>. In prima istanza, Pichler applicava in termini espliciti la massima ormai diffusa all'interno del Neokantismo, secondo cui comprendere Kant significasse allo stesso tempo spingersi fino al suo superamento<sup>362</sup>, avverando in tal senso un'esigenza comune del tempo, in merito al quale un neokantiano come Alois Riehl rilevava la necessità di attualizzare Kant rispetto allo sviluppo delle scienze positive<sup>363</sup>. In ultima istanza, nel richiamarsi alla metafisica di Christian Wolff, Pichler rivelava l'altro volto della sentenza del principio di ragione secondo cui nulla è senza fondamento, il quale implicava da una parte la dipendenza del pensiero dal suo proprio oggetto<sup>364</sup>, e dall'altra provocava un'inevitabile asimmetria a favore dell'oggetto, al suo essere<sup>365</sup>. È perché sussistono degli oggetti che la comprensione può adeguarvisi, coglierli: «senza

---

<sup>357</sup> Ivi, p. 21: «Aristoteles spricht nirgends die Absicht aus, die Formen des Denkens lediglich aus sich selbst zu begreifen [...]. Wissenschaft und Meinung sind ihm von einer Seite auch durch den Gegenstand bedingt».

<sup>358</sup> Ivi, p. 32.

<sup>359</sup> Ibidem.

<sup>360</sup> Ivi, p. 34.

<sup>361</sup> F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, Edizioni di Filosofia, Torino, p. 48: «Pichler infatti, che pur subi l'influsso del Meinong, ne sviluppò i motivi antipsicologistici nel senso di una restaurazione della problematica dell'essere, ed indicò nel pensiero wolffiano non solo una fonte storica di tale problematica, bensì anche un modello teorico ancora fundamentalmente valido e degno d'essere contrapposto al generale orientamento della filosofia postkantiana a proposito del rapporto tra le strutture dell'essere e del soggetto conoscente. E la tendenza a ritornare “al di là” dell'idealismo e del criticismo, attraverso la loro confutazione, è pure una tendenza caratteristica del pensiero hartmanniano».

<sup>362</sup> H. PICHLER, *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, p. 33.

<sup>363</sup> A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus II*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1925, p. 19.

<sup>364</sup> H. PICHLER, *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, p. 90: «Wolff ist aber der Ansicht, dass die Erkenntnisgründe von den Seinsgründen durchaus abhängig sind [...]».

<sup>365</sup> Al fine di comprendere il risvolto ontologico positivo del principio di ragione, si potrebbero prendere in prestito le parole di M. HEIDEGGER, HGA 10, p. 75-76; tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2004, p. 93: «da ultimo, tuttavia, abbiamo udito la tesi del fondamento in una tonalità diversa. Ora essa non suona più «niente è senza fondamento», bensì «niente è senza *fondamento*». L'accento si è spostato dal «niente» all'«è», dal «senza» al «fondamento». Ma

fondamento d'essere nessun fondamento di conoscenza» (*ohne Seinsgründe keine Erkenntnisgründe*)<sup>366</sup>.

### 3. La fenomenologia. La guerra

In me è tutto una battaglia. Ma una battaglia calma, sapiente  
N. HARTMANN<sup>367</sup>

#### 3.1. Quale metodo?

In una lettera del 1912 Hartmann scrive al collega Heimsoeth: «e allo stesso tempo farsi piacere il fenomenologo di Gottinga – decisamente straordinario! – un pezzo forte! Lei deve aver avuto certo avuto dialoghi fenomenologici, se ora sentite il bisogno di leggere da questo campo! Lei sa, sarebbe veramente bello, se uno di noi fosse radicalmente ferrato – e potesse dunque “dire la sua”, intendo pubblicamente, per iscritto. E se Lei voglia essere tale “uno”. Quale significativa sintesi si dovrebbe lasciar dedurre, se si unisse ciò che è valido da entrambe le scuole!»<sup>368</sup>. Ma come si poteva tentare una «sintesi» tra le due filosofie vigenti dell'epoca, il Neokantismo nella sua variante marburghese e la fenomenologia husserliana? Le due scuole non si erano già incontrate e scontrate ben prima della presa di coscienza di Hartmann? Era possibile quella che Husserl, in una lettera a Natorp definiva la possibile «conciliazione» (*Versöhnung*) tra Neokantismo marburghese e fenomenologia?<sup>369</sup> A tentare non una sintesi, ma piuttosto un confronto tra il Neokantismo e la fenomenologia sarà proprio Hartmann in un articolo che uscirà nel 1912 sulla rivista «*Logos*». Ma al fine di comprendere il contributo di Hartmann e la sua personale declinazione del problema è inevitabile ripercorrere alcuni tratti del rapporto tra Paul Natorp e Edmund Husserl, una relazione estremamente problematica, composta da reciproche influenze, sguardi prospettici verso le rispettive filosofie e sofisticate critiche, che deve tener conto dell'ampia estensione temporale entro la quale si è verificato il confronto<sup>370</sup>. Ben prima della pubblicazione del primo volume delle *Idee*

---

come vedremo, Hartmann non potrà sottoscrivere la via heideggeriana indicata nella frase immediatamente successiva: «la parola «è» nomina sempre, in qualche modo, l'essere».

<sup>366</sup> H. PICHLER, *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, p. 105.

<sup>367</sup> BW, p. 12.

<sup>368</sup> BW, p. 110: «Und gleichzeitig noch was für den Göttinger Phenomenologen übrigzuhaben – ein starkes Stück! Sie müssen doch phänomenologische Dialoge gehabt haben, wenn Sie jetzt Bedürfnisse nach Lektüre aus diesem Gebiet verspüren! Wissen Sie, es wäre sachlich recht gut, wenn einer von uns auf diesen Gebiet von Grund aus beschlagen wäre – und “mitreden” könnte – ich meine öffentlich, schriftlich. Und wenn Sie dieser Eine sein wollten. Was für eine bedeutsame Synthesen müssten sich dort schliessen lassen, wenn man aus beiden Schulen das Haltbare vereinigte!».

<sup>369</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel III* (E. Husserl an P. Natorp 18.03.1909), p. 111: «Nur meine ich die wurzelhaften Probleme liegen im phänomenologischen Unten, von wo aus die natürlichen Fortschritte zu den Gipfelproblemen führen müssen. Wie immer, ich sehe oder fühle tiefreichende innere Gemeinsamkeiten u. Coincidenzen, ich hege die Zuversicht, dass die Arbeit der Zukunft mit der Aufklärung auch eine Versöhnung unserer methodischen u. sachlichen Differenzen bringen werde».

<sup>370</sup> Per un confronto di ampio respiro tra Husserl e Natorp si veda anche Y. H. KIM, *Husserl und Natorp*, Dissertationschrift, Busan/Korea, 1974; per questioni più specifiche si veda S. LUFT, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and practical philosophy» Vol. VIII, No. 2 / December 2016, pp. 326-370; G. GIGLIOTTI, *Fenomenologia e*



nel 1913, che provocherà in parte un nuovo rovesciamento delle carte in tavola, stimolando uno spostamento della questione verso la declinazione trascendentale di una coscienza pura che permetteva il fungere delle intenzionalità della fenomenologia, di quell'“io puro” di Natorp che Husserl aveva negato nelle *Ricerche Logiche*<sup>371</sup> e che ora ammetteva come residuo ultimo della riduzione fenomenologica<sup>372</sup>, il rapporto tra Natorp e Husserl si era concentrato sulla fondamentale questione della «datità». E il richiamo alla dimensione trascendentale si configurerà parzialmente anche come una variazione a tale problema. Ciò che Hartmann intravedeva nella fenomenologia di Husserl era d'altronde ciò che lo stesso Natorp tentava di raggiungere nel suo ultimo periodo: la possibilità di attingere all'immediato pur mantenendo l'architettura del sistema<sup>373</sup>. Era necessario cogliere l'«immediato» offerto dall'esperienza, senza tuttavia imbrigliarsi né nelle redini dello psicologismo, né scadere in un banale irrazionalismo, profilando il problematico tentativo di integrare l'apparente irrazionalità della datità all'interno del sistema della filosofia. Per tale motivo in questo articolo il confronto con la fenomenologia si rivelerà necessario. Lo scritto di Hartmann, uscito nel 1912, risente proprio di tali contrastanti influenze. Dal carteggio tra Natorp e Husserl emergerà, d'altronde, come il destino – non soltanto teoretico – del giovane Hartmann sia un problema verso il quale Natorp avverte la responsabilità, e, come vedremo, si riserverà di chiedere al collega Husserl consigli e conferme in merito al suo giovane allievo. Egli si inseriva d'altronde proprio in una posizione mediana tra i due, da una parte testimoniando insoddisfazione per il metodo di Natorp e di Cohen, dall'altra rivolgendosi progressivamente verso la grande possibilità inedita che la fenomenologia husserliana aveva inaugurato nell'attribuire alla datità offerente uno statuto ed una logica autonoma. Allo stesso tempo, l'esigenza di «sistema» nel rispetto e nel rapporto all'enigma dell'individualità che Hartmann evoca negli articoli di questo periodo, come sia cioè possibile includere l'apparente irrazionalità dell'individualità singolare all'interno delle cinte di una filosofia che – anche con Hartmann – non rinuncerà mai al suo ruolo sistematico e fondativo, si configura come un problema attualissimo, in merito al quale lo stesso Natorp nel 1918 scriverà: «le nuove tendenze della filosofia sistematica in Germania si trovano pressoché tutte di fronte alle medesime tematiche ultime. [...] Vorrei qui sollevare due questioni [...]: quello dell'universalizzazione ultima del problema del logico e quello del suo culminare nel problema individuale»<sup>374</sup>.

---

*Neokantismo*, in V. COSTA E A. CIMINO, *Storia della fenomenologia*, Carrocci, Roma, 2019, pp. 69-80; S. LUFT, *Kant, Neo-Kantians, and Phenomenology*, in D. ZAHAVI (Ed.), *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, University Press, 2018; R. BRISART, *Textes posthumes IV: Sur la théorie e l'objet: Natorp vs Husserl*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», XV 6, 2019; R. BRISART, *La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois: la recension de Natorp*, in «Phänomenologische Forschungen», 2002, pp. 183-204.

<sup>371</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, V, §8.

<sup>372</sup> E. HUSSERL, *Hua III/1*, § 49.

<sup>373</sup> Cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 257: «l'esigenza dell'attingimento dell'immediato e l'esigenza dell'unità sono strettamente unite, derivando in un certo senso la prima dalla seconda. Espungendo dalla filosofia il problema dell'immediato, – (se non in quanto mediato dalle scienze particolari, e proponendosi caso mai di affrontare il problema del «concetto immediato») –, il neocriticismo se lo ritrova davanti seguendo all'infinito le direzioni oggettivanti».

<sup>374</sup> P. NATORP, *Bruno Bauch's «Immanuel Kant» und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus*, in «Kant-Studien», Vol. 22, 1918, p. 428: «Zwei Fragen möchte ich hier herausheben, denen für die Weiterbildung des philosophischen Systems, wie ich glaube, schlechthin entscheidende Bedeutung zukommt, die deshalb auch den Standort, von dem aus ein Werk wie das vorliegende zu beurteilen ist, sogleich deutlich zu bezeichnen geeignet sind: die der letzten Verallgemeinerung des Problems des Logischen, und die seiner letzten Zuspitzung auf die Frage des Individuellen».

Certo il dialogo tra Neokantismo e fenomenologia non raggiunse la figura di Hermann Cohen, dedito in questo periodo prevalentemente a problematiche religiose. Al di là del severo giudizio con cui nella sua *Logik* aveva definito la fenomenologia una «nuova scolastica», in una lettera piena di fervore politico del 1914, Cohen comunicherà a Natorp tutta la sua diffidenza nei confronti di Husserl, definito «l'austriaco convertito»<sup>375</sup>. Il confronto tra Husserl e Natorp che Hartmann assorbì in via diretta ed indiretta, si muoveva in diverse tappe, rappresentate dapprima dalla pubblicazione nel 1887 di un importante articolo da parte di Natorp dal titolo *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, la *Einleitung in die Psychologie* nell'anno seguente, testi che avranno non poca rilevanza per Husserl, la pubblicazione dei “Prolegomeni” delle *Ricerche Logiche* di quest'ultimo, e la conseguente recensione di Natorp.

### Contro lo psicologismo

In una consapevole assonanza di intenti dediti alla parte decostruttiva, tanto Natorp quanto Husserl si opponevano allo psicologismo, da decostruire prendendo avvio dall'obiettività indubitabile della scienza matematica, cioè tramite il riconoscimento di come la conoscenza si costituisse in una solidissima oggettività del riferimento<sup>376</sup>. Nondimeno, come riconobbe lo stesso Natorp in una lettera a Görland, tale primo «avvicinamento» tra fenomenologia e Neokantismo si profilò in prima istanza in termini soltanto negativi, appunto *contro* lo psicologismo<sup>377</sup>. Ma come porsi in termini positivi ed alternativi allo spettro psicologista? Come è possibile cioè calare, radicare l'irreale oggettività della logica all'interno della multiforme e reale piattaforma della coscienza, concedendo in un solo gesto il vivere della logica nella concreta, reale singolarità del vivere della coscienza senza scadere in uno psicologismo? Se Natorp si richiamava al “metodo trascendentale” di Kant, al fine di giustificare «le condizioni che governano la costruzione della realtà attraverso gli atti soggettivi»<sup>378</sup>, la posizione di Husserl nei confronti del cosiddetto psicologismo trovava nel primo volume pubblicato (i *Prolegomeni a una logica pura*) una sua consistente confutazione in base al riconoscimento dello statuto puro della logica<sup>379</sup>. Ma l'uscita del secondo volume delle *Ricerche* provocò reazioni diversificate, allorché se ad alcuni sembrò una ricaduta nello psicologismo che si riteneva depresso, ad altri sembrava contraddittorio il riferimento alla pretesa di «neutralizzazione» (*Ausschaltung*) della realtà che Husserl aveva sostenuto dichiarando le intenzioni a-metafisiche della ricerca fenomenologica. Sarà proprio questo il punto sul quale Hartmann criticherà la fenomenologia husserliana negli anni seguenti, riconoscendo tuttavia la legittimità filosofica del

---

<sup>375</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (H. Cohen an P. Natorp 23.08.1914) p. 430: «Der österreichische Konvertit ist auch eine geschwollene Eitelkeitsfigur, ohne Aufrichtigkeit & Wahrhaftigkeit. Keine falschen Verbindungen, & keine falsche Nachgiebigkeit».

<sup>376</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel III* (E. Husserl an P. Natorp 14/15.03.1897), p. 53: «Meine eigene Position begründe ich ausführlich zunächst durch Parallelisierung der logischen und algebraischen Sätze – also wieder in erfreulicher Übereinstimmung mit Ihren Lehren».

<sup>377</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 27.08.1900) p. 261: «Der einzige Logiker der von diesen Dingen etwas ahnt ist Husserl im kürzlichen erschienenen 1. Teil s. Log. Unt.; übrigens eine bemerkenswerte Näherung zu unserm Standpunkt; hauptsächlich scharfe und gute Bekämpfung jeder *psychologischen* Logik».

<sup>378</sup> S. LUFT, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, p. 332.

<sup>379</sup> Sull'eterogeneità dell'idea di «logica pura» e della concezione del «formale» in Husserl e Natorp si veda M. FERRARI, *Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure*, in «Philosophie», vol. 74, giugno 2002, pp. 40-57.

principiare fenomenologico. Ed è in questi anni che Hartmann si rende conto come l'autentico inizio della filosofia – che cercava di conquistare non senza fatica in un'operazione di dissotterramento di quelli che riteneva i pregiudizi sedimentati dalla logica neokantiana – andava rintracciato proprio nel momento fenomenologico. Ma la comune lotta contro lo psicologismo attuata da Husserl e Natorp doveva fare i conti con la difficoltà di offrire in termini positivi un'alternativa valida che sfuggisse all'accusa di rientrare nel medesimo perimetro che si intendeva contestare – quello dello psicologismo – difficoltà che si sostanzia nell'ambiguo progetto di definire una struttura non psicologica e tuttavia *attiva* della coscienza<sup>380</sup>. La stessa polemica contro lo psicologismo si declinerà dunque in due forme eterogenee. Proprio in merito a tale assonanza di intenti diretti in una netta opposizione allo psicologismo, Natorp si riferirà nel suo discorso tenuto di fronte alla società kantiana del 1912 al merito dei *Prolegomeni* di Husserl, segnalando, tuttavia, come la lotta allo psicologismo aveva trovato nel Neokantismo la sua prima, autentica origine: «a questo riguardo, a noi dalle belle argomentazioni di Husserl (contenute nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*), che potevamo soltanto salutare con gioia, non rimaneva però più molto altro da imparare»<sup>381</sup>. Seguendo l'argomentazione dei *Prolegomeni*, seppur la posizione di alcuni filosofi vicini a Kant si proponga di scongiurare lo psicologismo tramite il richiamo a presunte facoltà e fonti innate della conoscenza, Husserl rilevava che «una buona parte dei neokantiani (*ein guter Theil der Neukantianer*) appartengono al campo della teoria psicologista della conoscenza, anche se non lo vogliono ammettere. La psicologia trascendentale è pur sempre psicologia»<sup>382</sup>. Agli occhi di Husserl, dunque, ascrivere le facoltà psicologiche ad una dimensione trascendentale non faceva che rinviare, spostare più in là il problema, rinunciando cioè all'incarico di definire come si attuassero gli atti della conoscenza. La riduzione della logica a presunte «facoltà» di pensiero ci riconduce ancora una volta di fronte allo spettro che restringe le idealità logiche a delle realtà psichiche, seppur qualificate con l'epiteto di «trascendentale» evocato dai neokantiani<sup>383</sup>. Ben prima, dunque, che Husserl riconoscesse la legittimità di un io puro già tratteggiato da Natorp, di un io non più registrabile nel senso di un «fascio di vissuti», bensì il «residuo» trascendentale dell'epoché fenomenologica, e ben prima che Natorp stesso iniziasse ad elaborare l'originale progetto della sua ultima *Allgemeine Logik*, entrambi gli autori si trovavano a riflettere sul «fatto della scienza» e in merito all'intima logica del suo metodo. La filosofia assumeva in tal senso il ruolo di una «teoria delle teorie»<sup>384</sup> in Husserl, e filosofia in quanto metodo (*Philosophie als Methode*) in Natorp<sup>385</sup>. Da entrambe le prospettive, dunque, si trattava di riflettere in merito alla natura del procedere scientifico, in quale distillato si profila nel processo di obiettivazione (*Objectivierung*). Ma che cosa viene reso oggetto? Viene resa oggetto una materia informe tramite l'intelletto? E a tal riguardo, in che senso «sensibilità» e «intelletto» entrano in una connessione reciproca? In ultima istanza, dunque, era inevitabile riflettere su quella parola magica quanto

---

<sup>380</sup> Su questo tema si veda G. GIGLIOTTI, *Neokantismo*, in S. BESOLI, C. LA ROCCA, R. MARTINELLI (Ed.), *Universo Kantiano*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 741.

<sup>381</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 198.

<sup>382</sup> E. HUSSERL, *Hua XVII*, p. 102; tr. it. p. 794 (traduzione modificata).

<sup>383</sup> Su questo punto si veda R. BRISART, *La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois*, p. 190.

<sup>384</sup> E. HUSSERL, *Hua XVII*, p. 248; tr. it. p. 190.

<sup>385</sup> P. NATORP, *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*, p. 40; P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 199.

problematica: la datità (*Gegebenheit*). Nel rispondere a tali questioni, tanto nel Neokantismo quanto nella fenomenologia si perveniva all'esito di spezzare quell'equilibrio tra sensibilità e intelletto evocato da Kant<sup>386</sup>, secondo il quale andava ottemperata la celebre formula: «i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. E perciò è necessario rendere sensibili i propri concetti (vale a dire aggiungevi l'oggetto nell'intuizione), altrettanto necessario sarà rendere intelligibili le proprie intuizioni (vale a dire portarle sotto ai concetti)»<sup>387</sup>. Su tali primissime questioni comuni tra Natorp e Husserl si inerisce la riflessione di mediazione operata da Hartmann.

### Fondazione oggettiva e fondazione soggettiva

Come spiegare dunque il rapporto tra oggettivazione e soggettivazione? Se la caratteristica propria della soggettività si configura nelle oggettivazioni, se tutta la soggettività si compone in definitiva soltanto di oggettivazioni, come rendere conto dell'origine specificatamente soggettiva di tali atti? In un importante articolo del 1887 dal titolo *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis* – che ebbe influenza determinante su Husserl<sup>388</sup> – Natorp tenterà di porsi all'interno di tale «fluttuante questione della logica»<sup>389</sup>, in un'interrogazione circoscritta concernente «la domanda riguardo al metodo logico [...]: se il metodo di ogni fondazione della conoscenza che la logica deve rendere, debba essere oggettivo o soggettivo»<sup>390</sup>. Come abbiamo visto nel serrato confronto con Cohen, Natorp aveva mostrato la circolarità virtuosa del processo conoscitivo. Non aveva negato l'autonomia del momento oggettuale, ma aveva rilevato l'impossibilità di trattare l'oggetto nell'indipendenza dal suo momento fenomenico: «l'oggetto deve essere oggetto di manifestazione, la manifestazione viene dimostrata come manifestazione dell'oggetto»<sup>391</sup>. Lo scritto di Natorp dedicato alla fondazione del conoscere avrà un'importanza fondamentale nella misura in cui tenterà di istituire e mantenere un equilibrio tra le condizioni soggettive e oggettive della conoscenza. Non ancora giunto espressamente alle conclusioni ultime dell'immanente correlatività instaurata dai termini del conoscere, Natorp espone in modo problematico la questione di giustificare il duplice volto del conoscere se osservato per così dire dall'esterno, da una parte la sua imprescindibile origine soggettiva, in merito alla quale è tuttavia ingiustificato ricadere in una dipendenza dalla soggettività<sup>392</sup>, e dall'altra la constatazione dell'autonomia degli oggetti del conoscere, autonomia garantita dalla loro validità obiettiva (*objective Gültigkeit*) che assicurava una sorta di autosufficienza e di libertà dalla soggettività medesima. E poiché l'unità del fenomeno oggettuale veniva garantita dal dispositivo regolativo della «legge», il paradigma privilegiato si

---

<sup>386</sup> Su ciò si veda H. HOLZEY, *Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, in «Rivista di Filosofia» 92 (3), 2001, p. 435.

<sup>387</sup> KrV, A51/B75.

<sup>388</sup> Si veda E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (E. Husserl an P. Natorp 14/15.03.1897), p. 51; I. KERN, *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, p. 13, p. 322.

<sup>389</sup> P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, in «Philosophische Monatshefte», Vol. 23, 1887, p. 260.

<sup>390</sup> Ivi, p. 259.

<sup>391</sup> Ibidem.

<sup>392</sup> Ivi, p. 265.

modellava sulla gestualità della scienza (*die That der Wissenschaft*), la quale – costruzione spirituale e allo stesso tempo obiettiva per eccellenza – si costituisce autoreferenzialmente nella legiferazione del proprio oggetto<sup>393</sup>. Quanto tale invocato equilibrio si rivelerà impossibile sarà Hartmann a tentare di manifestarlo. L'opera di Hartmann si sostanzierà allora in una decostruzione tanto della declinazione correlativista di Natorp, quanto della neutralità metafisica di Husserl, decostruzione che confluirà in una gestualità filosofica univoca: mostrare come l'asimmetria ontologica tra gli enti implicati nel conoscere – soggetto ed oggetto – sia inevitabile.

L'analisi gnoseologica dovrà prendere avvio dalla constatazione che il conoscere è insieme un enigma e un mistero (*Rätsel*). Ma nell'individuazione della natura enigmatica del conoscere, Natorp e Hartmann si ponevano sulla medesima via seppur alle estremità opposte, poiché se Natorp aveva evidenziato come l'essere in sé dell'oggetto sia il vero e proprio enigma<sup>394</sup>, molti anni dopo, lo stesso stupore filosofico verrà evocato dall'allievo Hartmann, per il quale ora, inversamente, a rivelarsi enigmatico risulta l'uscire da sé del soggetto verso la trascendenza oggettuale<sup>395</sup>. Agli occhi di Natorp, la presunta indipendenza dell'oggettività (*Gegenständlichkeit*), dunque, veniva minacciata dalla prospettiva, dallo sguardo di chi osserva, poiché l'oggetto è tale «solo dal punto di vista della conoscenza, *dunque della soggettività*»<sup>396</sup>. In tal senso, Natorp constatava l'irrisolvibile duplicità implicita al conoscere, poiché se il prodotto della conoscenza manifesta un in sé inscalfibile, i fattori che ne rendono le condizioni di possibilità sono soggettivi<sup>397</sup>. Natorp rilevava come il cardine del problema (*die Angel des Problems*) si collocasse in tale indipendenza che l'oggetto guadagnava nei confronti della soggettività, pur derivando integralmente da essa. L'indipendenza dell'oggetto, dunque, seppur originariamente affetta dalla soggettività, doveva spiegarsi tramite il dispositivo dell'astrazione: un'astrazione positiva che aveva il compito di spogliare e di purificare l'oggetto da tutte le tracce che la soggettività lasciava sul terreno dell'oggetto: «ciò che ora l'oggetto significa in modo positivo è perlomeno già detto in un'espressione generale. L'oggetto significa positivamente la legge (*das Gesetz*); esso significa la persistente unità, all'interno della quale la molteplicità cangiante della manifestazione viene unita col pensiero e viene fissata»<sup>398</sup>. L'apparente equilibrio tra soggettività e oggettività veniva garantita dalla legge, o meglio dalla «riduzione alla legge» (*die Reduction auf's Gesetz*): «la manifestazione è ridotta al suo oggetto manifestantesi, quando viene ridotta alla legge»<sup>399</sup>.

Il rapporto tripartitico tra «manifestazione», «oggetto» e «legge», trovava espressione plastica nell'esempio secondo cui alla *manifestazione* del quotidiano movimento del sole intorno alla terra, corrisponde l'*oggetto* di un movimento della terra sul proprio asse, sventato (*vereitelt*) appunto dalla riduzione alla *legge*, la quale esplicita come l'iniziale manifestazione si sia rivelata illusoria, priva della validità oggettiva che soltanto l'istanza legislativa poteva emendare e prescrivere. Notiamo come il concetto di manifestazione (*Erscheinung*) sia agli occhi di Natorp slegato dal concetto di legge, cioè come sia impossibile – contrariamente a Husserl – determinare la legalità logica interna

---

<sup>393</sup> Ivi, p. 260.

<sup>394</sup> Ivi, p. 268: «Das Ansichsein des Gegenstandes ist selber ein Rätsel».

<sup>395</sup> MdE, p. 61: «Dieser Aussersichsein des Subjekt in der Erkenntnisfunktion ist das Rätsel».

<sup>396</sup> P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, p. 269.

<sup>397</sup> Ivi, p. 262: «Das Product mag objective heissen, die Factoren sind subjective».

<sup>398</sup> Ivi, p. 271.

<sup>399</sup> Ivi, p. 272.

del fenomeno, se non tramite l'apporto del pensiero astrattivo, il quale proprio attraverso la sua funzione legislativa assimilava alle condizioni di manifestatività del fenomeno un carattere di normatività. Una manifestazione precedente al pensiero, non mediata dal pensiero, non poteva manifestare nulla. Nella conoscenza, dunque, non si dà altro che il rapporto tra il soggettivo con l'oggettivo, cioè due momenti eterogenei ma sempre correlati: «l'apparire in quanto tale (o l'immediato essere dato dell'apparizione nel vissuto della coscienza), e la riduzione alla legge (l'obiettivazione dell'apparizione)»<sup>400</sup>. Ciò significava, tuttavia, che in prima istanza si donava una pura apparenza, resa intelligibile soltanto in un secondo momento, dalla riduzione alla legge. La legge della conoscenza procedeva dunque tramite la virtuosa correlazione tra il generale e l'individuale, i quali non si escludevano l'un altro – come i sostenitori del realismo ingenuo o dell'idealismo ipostatizzante potrebbero dedurre – bensì si integrano reciprocamente, dal momento che «l'individuale risulta dappertutto come il caso del generale, allo stesso modo in cui al contrario il generale è come un aggregato (*Inbegriff*) dell'individuale»<sup>401</sup>.

Ma è evidente come agli occhi di Natorp si configuri un primato del generale rispetto all'individuale, il primato della legge rispetto al mero dato. Quando dico «è questo», prosegue Natorp, sto già assumendo l'oggetto non soltanto nelle forme pure dell'estetica trascendentale, spazio e tempo, ma anche in un ordine generale presupposto delle cose (*in eine schon vorausgesetzte allgemeine Ordnung der Dinge*)<sup>402</sup>. Ricordiamo le parole che Cohen scriverà nella logica in merito a quello che definiva «l'enigma nel destino della sensazione» (*Das Rätsel im Schickal der Empfindung*): «È l'individuale Questo, che indico con il dito? Ma deve già esservi una differenza tra gli individuali, che io determino col dito e Questo, che indico in quanto tale. Questo è già un generale (*Dieses ist schon ein Allgemeines*)»<sup>403</sup>. La pretesa del positivista, prosegue Natorp, di riferirsi ad un dato qui ed ora (*“hier und jetzt Gegebene”*) con la presunzione di eludere l'impiego di concetti universali, era in definitiva un'aspirazione vuota quanto costantemente disattesa. La correlazione tra l'immediato soggettivo e la mediazione oggettiva del concetto seguiva il rapporto di reciproca ricostruzione: «l'ultimo soggettivo non è da cogliere in sé, bensì soltanto da determinare attraverso le unità oggettive, in concetti»<sup>404</sup>. Le conclusioni ultime dell'articolo di Natorp non potevano che condurre ad un ridimensionamento dell'indipendenza della datità, figurabile soltanto tramite le forme della generalizzazione astratta del pensiero. Il dato godeva di una sua propria dignità ontologica, seppur soltanto nel necessario rivestimento categoriale, il compito differito del pensiero. Che cosa intendiamo, d'altronde, quando parliamo del «dato»? «Dato è soltanto nel senso di un compito posto»<sup>405</sup>. E tale compito non poteva che essere ottemperato dalla generalità del pensiero prescritto dalla legge.

### La ricostruzione dell'immediato

---

<sup>400</sup> Ivi, p. 274. «das Erscheinen als solches (oder das unmittelbare Gegebensein der Erscheinung im Erlebnis des Bewusstseins) und die Reduktion auf's Gesetz (die Objectivierung der Erscheinung)».

<sup>401</sup> Ivi, p. 280.

<sup>402</sup> Ivi, p. 281.

<sup>403</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 405

<sup>404</sup> P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, p. 285: «Das letzte Subjective ist überhaupt nicht in sich selbst zu fassen, sondern allein durch die objectiven Einheiten, in Begriffen, zu bestimmen».

<sup>405</sup> Ivi, p. 282. «Gegeben ist es nur im Sinne einer gestellten Aufgabe».

Dalla favorevole inflessione di Hartmann verso il lato oggettuale che la descrizione fenomenologica operava, dunque nell'affermazione dell'indipendenza dell'oggetto dai processi di soggettivazione che purtuttavia costituiscono la loro origine, si dimostrava ora, agli occhi di Hartmann, tutta l'inattualità di Natorp. Se Hartmann andava lentamente scoprendo che il mondo era, in qualche modo, là fuori, che senso assumevano ora le parole di Natorp secondo cui «non è fuori, in cui si cerca la porta, è in te, tu la generi eternamente»?<sup>406</sup>. Nel contesto offerto da Natorp, il ruolo della psicologia consisterà allora in una sorta di movimento all'indietro, consacrato alla mansione di una «ricostruzione» della soggettività che proceda regressivamente, a partire dunque dagli atti oggettivanti, per attingere a quel punto infinitamente lontano (*der unendliche ferne Punkt*) e mai raggiungibile: la «ricostruzione dell'immediato nella coscienza»<sup>407</sup>. Nel segno della vicendevoles implicazione di obiettivazione e soggettivazione, che si poneva sulla medesima linea ma ripercorsa in due direzioni opposte, prendeva vita quell'immagine di una circolarità sferica – tanto cara a Natorp – dominata dal movimento del procedere dal centro della legge alla periferia oggettuale e, inversamente, dalla periferia al centro. Ma non rimaneva tale figura concentrica soffocata in sé stessa, nel perimetro della propria circonferenza? Nel riconoscere come Natorp fosse rimasto ancora chiuso nel circolo dell'immanenza, Hartmann tenterà di fuoriuscire da tale circolarità che si poneva come l'unità sintetica ultima del conoscere. Ed è in tal senso che il richiamo all'evocata possibilità husserliana di una datità non mediata dal pensiero categoriale offriva a Hartmann una soluzione suggestiva.

Il rapporto tra soggettivazione e oggettivazione delineato dalla psicologia ricostruttiva di Natorp era tema della *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* del 1888, nella quale si specificava l'abbagliante erroneità implicita in ogni tentativo di uscire dall'immanenza del processo ricostruttivo attribuito alla psicologia: «è un'illusione credere che nel percepire, rappresentare, pensare, vi sia ancora fuori dalla coscienza (*ausser dem Bewusstsein*) il contenuto percepito, il rappresentato o pensato, né che abbiamo una coscienza del nostro percepire, rappresentare, o pensare»<sup>408</sup>. Cosa accade quando io ascolto un suono? Esso non è in alcun modo estrinseco al mio vivere in esso. Non vi è alcuna differenza tra dire che «io odo il tono» (*ich höre den Ton*) e che «il tono risuona a me» (*der Ton ertönt mir*): «questi non sono due dati di fatto, bensì uno, soltanto espresso in modo duplice secondo i diversi momenti, dell'esserci di un contenuto e del suo rapporto con me»<sup>409</sup>. Natorp medesimo, d'altronde, riconosceva come il movimento circolare che poneva a fondamento del processo conoscitivo potesse far dedurre una viziosità nociva, poiché al fine di rendere conto del miracolo (*das Wunder*) dell'unità della coscienza, del fatto che la coscienza sia unica in relazione alla molteplicità dei contenuti, si presupponeva appunto tale stessa unità della coscienza della quale si voleva rendere conto<sup>410</sup>.

Nel riconoscere l'impossibilità di rimanere soltanto presso la soggettivazione, dunque, Natorp ammetteva come il passo necessario si profili nel dedicarsi al processo di oggettivazione (*auf*

---

<sup>406</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 201: «Es ist nicht draussen, da sucht es der Tor, Es ist in dir du bringst es ewig hervor».

<sup>407</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, p. 183.

<sup>408</sup> P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, p. 15.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> Ivi, p. 42: «Die Erklärung muss notwendig im Zirkel laufen, da alle begriffliche Handhaben der Erklärung nur Funktionen dieser "Einheit" des Bewusstseins sind und also sie voraussetzen».

*Objectivierung aber zielt alle Erklärung oder Theorie*)<sup>411</sup>, qualificato ad adempiere il compito di oggettivazione dell'apparizione soggettiva (*die Objectivierung der Erscheinungen*)<sup>412</sup> che rende possibile l'accordo intersoggettivo in riferimento ai fatti medesimi della scienza. Ma se la determinazione dell'oggetto era affare della scienza oggettiva (*ist Sache der objectiven Wissenschaft*), quale compito rimaneva alla psicologia evocata da Natorp? Il ruolo della psicologia assumeva in tal senso una declinazione genetica, e non più soltanto descrittiva. Ora il problema della psicologia era l'essere dato soggettivo dell'apparizione precedentemente ad ogni oggettivazione (*das subjective Gegebensein der Erscheinung vor aller Objectivierung*)<sup>413</sup>. Si trattava del riconoscimento di una datità posta in un momento ancora più originario. Ma come era possibile riconoscere tale datità indeterminata in modo immediato? Proprio in virtù dell'impossibilità di cogliere immediatamente tale datità, si profilava la necessità dell'operazione di riflessione (*Reflexion*) ad opera della coscienza. Differentemente da Husserl, che prefigurerà la possibilità di cogliere l'immediatezza del dato tramite il dispositivo dell'intuizione, Natorp rimane ancorato al processo intellettuale di astrazione (*Abstraktion*), cioè di quella modalità «mediata» – la fissazione dello sguardo ad un momento del vissuto – attraverso la quale è legittimo operare la ricostruzione dell'immediato nella coscienza<sup>414</sup>. Ne conseguiva una divisione epistemologica precisa: se alla scienza atteneva il compito costruttivo di oggettivazione, la psicologia doveva porsi in un'istanza ancor più originaria, al fine di rilevare come l'oggettivazione della scienza non sia una creazione a partire dal nulla, bensì a partire da un «dato». E il compito della psicologia si sostanziava nella ricostruzione di tale datità. Ma seppur la psicologia si ponga su un piano più originario dell'oggettivazione scientifica, ad essere essenziale era la corrispondenza simmetrica di entrambi i compiti, dal momento che la via del conoscere procede costantemente «dal soggettivo all'oggettivo e indietro»<sup>415</sup>.

Ma aveva senso mantenere il riferimento alla dimensione ontologica del «dato» precedente al pensiero, per riconoscere infine che soltanto il pensiero può, nella sua attività di rivestimento legislatrice ed astraente, risolvere il dato medesimo al fine di renderlo oggettivo? Veramente il dato, preso in sé, non manifestava nulla che non potesse venir espresso in ultima istanza dalla voce della riflessione intellettuale? La stravolgente novità rappresentata dalla fenomenologia husserliana si profilava proprio nella legittimità di una datità ancora indisponibile al pensiero astraente, e tuttavia irriducibile a venir ascritta ad un elemento irrazionale<sup>416</sup>. Sotto tale rinnovata disposizione, Husserl apriva non soltanto alla dimensione di una datità irriducibile al pensiero categoriale, ma configurava la possibilità inedita di definire la logica che struttura ed inserisce alla stessa datità fenomenica. Seppur la risoluzione al problema della datità tramite l'evocazione della soggettività trascendentale – che occuperà Natorp e Husserl negli anni seguenti – si profilerà nel fungere originario che permetterà lo stesso apparire, essa non rappresenterà la questione fondamentale di questo periodo, e

---

<sup>411</sup> Ibidem.

<sup>412</sup> Ivi, p. 44.

<sup>413</sup> Ivi, p. 93.

<sup>414</sup> Ivi, p. 94: «Nur auf diese mittelbare Art lässt sich dem Unmittelbaren des Bewusstseins überhaupt beikommen».

<sup>415</sup> Ivi, p. 101.

<sup>416</sup> In una nota al volume della *Einleitung in die Psychologie* di Natorp posseduto da Husserl, egli avrebbe rilevato: «il fenomeno *prima* dell'obiettivazione è [presumibilmente] il problema? No, il fenomeno *dell'*obiettivazione, direi io, è il problema, forse anche il fenomeno *prima*, ma innanzitutto, specialmente il fenomeno *nell'*obiettivazione»; cfr. S. LUFT, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, p. 338.



non troverà soluzione di continuità da parte di Hartmann, il quale vide in questa nuova assonanza trascendentale un fatale rovescio nella soggettività. Per ora, la questione fondamentale rimane ancorata al cardine della datità. Come avrebbe potuto d'altronde la "psicologia descrittiva" delle *Ricerche Logiche* di quegli anni operare una descrizione di quel punto infinitamente lontano che è la soggettività? Per accedere a quel tratto non era necessario abbandonare la pura *descrizione* fenomenica, per tentare di gettare lo sguardo genetico sul *trascendentale*? Non dovevano per forza escludersi i due momenti?

### La recensione di Natorp

Nel recensire il primo volume delle *Ricerche Logiche*, Natorp aveva rievocato la questione del rapporto e del confine tra logica e psicologia. In termini molto generali, la critica di Natorp si focalizzava sulla presunta immediatezza e absolutezza dell'intuizione originaria, alla quale riteneva necessario sottoporre la riflessione gnoseologica del pensiero. Nei *Prolegomeni*, Husserl aveva specificato come l'idea di una logica pura sia da costituire tramite il riconoscimento di oggettualità puramente ideali. In tal senso, la logica pura aveva apparentemente poco in comune con l'irriducibilità della coscienzialità (*Bewusstheit*) che Natorp evocava nella sua psicologia<sup>417</sup>. Eppure, si potrebbe sostenere – raccogliendo i frutti della questione – che Natorp avesse visto lungo, più lungo di Husserl, il quale fu costretto, negli anni seguenti, ad accogliere non soltanto i limiti impliciti nel progetto di una «psicologia descrittiva», ma anche l'inevitabile regressione fino all'istanza trascendentale, provocando la conseguente apertura teoretica all'io puro di Natorp<sup>418</sup>. Tuttavia, il problema della soggettività e della sua declinazione trascendentale rimane nella recensione di Natorp ancora una questione inessenziale<sup>419</sup>. Natorp aveva accolto con favore il rapporto integrativo tra idea e realtà che si concretizza nella coscienza già annunciato nei *Prolegomeni*: «queste relazioni hanno luogo, cioè non accadono nei vissuti della psiche pensante, bensì sussistono, senza tempo, come la relazione  $1+1=2$ . Certamente non sapevamo nulla di tale sovratemporale "avere luogo" se non ci fosse dato il vissuto temporale della «visione» (*Einsicht*), nella quale, seguendo il modo di esprimersi di Husserl, l'ideale ci si realizza (*das "Ideale" sich uns "realisiert"*)»<sup>420</sup>.

Tuttavia, agli occhi di Natorp, Husserl non aveva esplicitato in termini precisi il rapporto tra la realtà e l'idea, propendendo a favore di un'inclinazione verso il momento puramente ideale e dunque a discapito della realtà, provocando un privilegio metodologico del momento formale sul materiale. Che cosa intendeva dire Husserl con la formula secondo cui «la verità è un'idea il qual caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente»<sup>421</sup>? In riferimento a tale affermazione, cioè l'introduzione del concetto fondamentale di evidenza, Natorp rilevava: «ciò necessità di un

---

<sup>417</sup> Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant*, p. 323.

<sup>418</sup> Tale è la tesi di H. HOLZHEY, *Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, p. 453: «Husserl stesso ha dovuto riconoscere di non poter realizzare il suo obiettivo filosofico ultimo, il suo "sogno" della fondazione di una filosofia rigorosamente scientifica nell'immediatezza dell'intuizione».

<sup>419</sup> G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 212: «Natorp, al momento della prima recensione a Husserl, non è mosso pertanto dal tema della soggettività – e quindi della psicologia – in quanto aspetti del vissuto, del concreto, dell'individuale, ma in quanto momenti che occorreva ricomprendere nella totalità del logico».

<sup>420</sup> P. NATORP, *Zur Frage der logischen Methode*, in «Kant-Studien», Vol. 6, 1901, p. 276.

<sup>421</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 193; tr. it. p. 151.

chiarimento, se non vuole essere fraintesa in senso metafisico. Oppure bisogna prenderla metafisicamente?»<sup>422</sup>. Eppure, il concetto husserliano di evidenza si proponeva proprio di operare una sospensione delle possibili implicazioni metafisiche, in virtù della neutralizzazione ontologica del vissuto che l'evidenza medesima garantiva. Nel riproporre il rapporto tra quello che Natorp aveva definito l'interdipendenza tra il generale (*Allgemeines*) e l'individuale (*Einzelnen*)<sup>423</sup>, egli rilevava dunque la mutazione terminologica non innocente effettuata da Husserl, poiché stabilito che la logica pura ha per oggetto delle pure idealità, Natorp si chiedeva ora quale collocazione dovesse assumere il «reale» in tutto ciò. La logica pura, nella sua lotta allo psicologismo, aveva illustrato l'inevitabilità del riferimento agli oggetti ideali. Ma la realtà? Come tenere assieme la singolarità del vissuto con le idealità della logica, questi due momenti che si concretizzano nella coscienza? In tale rapporto tra realtà del vissuto e idealità del significato Natorp si interrogava riguardo al ruolo della temporalità, cioè riguardo al fatto che il costituzionale carattere temporale del vissuto non entri nel suo contenuto oggettuale. Il percepire è temporale, il suo oggetto no. In tal senso, a Husserl rimaneva il compito di stabilire il ruolo della temporalità in rapporto alla pura sussistenza del vissuto, al fine di non impigliarsi, ancora una volta, nelle maglie speculative di una metafisica.

La soluzione di Cohen al problema della datità, concludeva che nulla è dato al pensiero, bensì che noi iniziamo dal pensiero medesimo (*wir fangen mit dem Denken an*). La prospettiva di Natorp, al contrario, riconosceva l'«antica difficoltà» kantiana rappresentata dall'«opposizione tra l'intuizione (*Anschauung*) in quanto modo particolare e differente della datità dalla parte di un oggetto affetto, l'apertura (ricettività) dalla parte di un soggetto affetto, di contro al pensiero (*das Denken*) in quanto sola funzione della conoscenza, in quanto pura spontaneità»<sup>424</sup>. Il momento della datità (*Gegebenheit*), che Natorp non negherà mai ma anzi annoderà inestricabilmente al concetto kantiano di intuizione, non poteva tuttavia non essere integrato dalla necessaria «forma» dell'interminato determinare pensante: «datità significa in un certo senso determinazione, quindi, in quanto spazio-temporale, anche in riferimento del singolo tempo, del singolo spazio. Ma questa datità stessa non è – data, bensì pretesa (*gefordert*); pretesa dal pensiero»<sup>425</sup>. Soltanto tramite il pensiero la datità assumeva un senso proprio, per diventare finalmente oggetto. La datità si rivelava soltanto nella sua manifestatività problematizzante, che soltanto il pensiero in quanto funzione poteva risolvere. Ne conseguiva il movimento quasi circolare che intuizione e pensiero instaurava nel continuo integrarsi reciproco dell'uno attraverso l'altro, tenendo conto del primato ontologico del pensiero: «Bestimmung ist Denken»<sup>426</sup>.

I termini del rapporto con cui Husserl si legava e allo stesso tempo si slegava da Kant nella specificazione dell'idea di una logica pura, vanno letti anche come un riferimento indiretto al Neokantismo marburghese, il quale nell'esplicito riferimento a Kant fondava l'idea della logica. Nei *Prolegomeni* Husserl aveva specificato: «siamo d'accordo con Kant nel suo orientamento di fondo, ma troviamo che egli non ha chiaramente esplorata l'essenza della disciplina in questione e neppure

---

<sup>422</sup> P. NATORP, *Zur Frage der logischen Methode*, p. 276.

<sup>423</sup> P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, p. 275: «Somit ist das Verhältnis des Subjectiven und Objectiven in der Erkenntnis überhaupt zu erklären durch das Verhältnis des Einzelnen und Allgemeinen».

<sup>424</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 174.

<sup>425</sup> Ivi, p. 203.

<sup>426</sup> Ivi, p. 205.

è riuscito a esporla secondo il contenuto che le compete»<sup>427</sup>. Sotto tale profilo, Husserl specificava come le categorie kantiane di intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*) presupponessero l'idea della logica pura che intendevano fondare: «dimostriamo tanto poco senno se, in caso analogo, volessimo illustrare l'arte della danza (*Tanzkunst*) con la facoltà di danzare (*Tanzvermögen*), l'arte di dipingere con la capacità di dipingere»<sup>428</sup>. È perché sussiste in sé l'idealità logica della grammatica della danza che disponiamo della facoltà di danzare. Era la logica pura che fondava la facoltà di esercitare ragione e intelletto, non viceversa<sup>429</sup>. Tale richiamo polemico a Kant<sup>430</sup> venne certo avvertito da Paul Natorp, il quale nella recensione non si esimerà dal replicare in tono critico. Natorp esplicitava come l'incessante richiamo di Husserl alla dimensione «a priori» della logica, non fa che collocare la fenomenologia sul medesimo piano, «nella stessa dannazione» (*in gleiche Verdammnis*) della filosofia trascendentale kantiana<sup>431</sup>. Agli occhi di Natorp la pretesa radicalità e originarietà all'interno della quale Husserl intendeva collocarsi, si disegnava soltanto in una derivazione e un inconsapevole preseguito del progetto kantiano: «[Intelletto e ragione] offrono generalmente soltanto l'effettiva presentazione e la più precisa limitazione del problema, mai la soluzione di questo. Essi dicono in direzione psicologica niente di più di ciò che sussiste nel contenuto obiettivo della conoscenza, ciò che nel decorso soggettivo del conoscere in qualche modo ci si deve rappresentare; lo stesso che si ricava in Husserl nella preoccupante formula – data l'eco metafisica della sua espressione – secondo cui l'“ideale” si “realizza” nel vissuto della Psyche (*dass das “Ideale” sich im Erlebnis der Psyche “realisiert”*)»<sup>432</sup>. Nell'insistere in merito all'esigenza di purezza della sua logica, Husserl era dunque inconsapevole debitore di Kant: «ma si colga con lo sguardo in modo puro la costruzione contenutistica della logica “trascendentale” in quanto tale, così vi corrisponde questa in tutta la sua purezza a quell'ideale mostrato da Husserl»<sup>433</sup>. Tale disconoscimento della comunanza al progetto kantiano, la sua continua sfiducia nei confronti del criticismo (*das fortdauernde Misstrauen gegen den Kritizismus*), hanno condotto Husserl ad una singolare concezione del «formale». Natorp si chiedeva: «perché Husserl insiste sul carattere “formale” della logica, e non su quello “materiale”?»<sup>434</sup>. Il concetto di «formale» disegnato da Husserl sembrava d'altronde soffrire di un'ambiguità originaria, quella di comprendere anche un momento contenutistico, profilando un formale «puro» ed allo stesso tempo «oggettuale». In tal senso, rimane ancora irrisolta «l'opposizione tra formale e materiale, dell'apriori e dell'empirico, e con esso del logico e dello psicologico, dell'oggettivo e del soggettivo; oppure, per dirla con una parola nella sua (di Husserl) stessa terminologia: dell'ideale e del reale»<sup>435</sup>.

<sup>427</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 218; tr. it. p. 168.

<sup>428</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 217; tr. it. p. 167.

<sup>429</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 217; tr. it. p. 167: «L'intelletto o la ragione come facoltà di un certo comportamento normale del pensiero presuppongono nel loro concetto la logica pura».

<sup>430</sup> Riguardo all'ambivalente richiamo a Kant nelle *Ricerche Logiche* si veda I. KERN, *Husserl und Kant*, pp. 12-23.

<sup>431</sup> P. NATORP, *Zur Frage der logischen Methode*, p. 280: «Dass es überhaupt an einem «a priori» festhält, fast als ob noch kein Mensch dabei etwas Psychologisches geübt hätte, genügt, ihn ganz und gar mit der Transzendentalphilosophie in gleiche Verdammnis zu setzen».

<sup>432</sup> Ivi, p. 281.

<sup>433</sup> Ibidem.

<sup>434</sup> Ivi, p. 282.

<sup>435</sup> Ibidem.

Abbiamo visto come Natorp insistesse sul momento correlativo tra oggettivazione e soggettivazione, tra materia e forma, tra coscienza e datità: «si segue la quasi drammatica battaglia di due avversari, e non si vede, da dove provenga la sua opposizione, di cosa veramente essa ha bisogno di lottare per la vita e per la morte»<sup>436</sup>. L'impressione ultima che Natorp estrae dalla logica pura di Husserl è che «il materiale, l'empirico, lo psicologico, cioè il reale, rimane incompreso, come un resto irrazionale»<sup>437</sup>. In tal senso, nel mostrare la necessità del riferimento alle idealità, Husserl le aveva in qualche modo slegate dalla realtà condannandole ad un fatale isolamento: «nella misura in cui l'autore del dramma prende parte in una secca unilateralità al partito dell'“Ideale”, e in questo senso platonico si dichiara a favore dell'“Idealismo”, il “Reale” rimane come un residuo estraneo, scartato, e tuttavia ineliminabile»<sup>438</sup>. Certo non può non stupire come la critica natorpiana a Husserl, di aver trascurato il momento materiale e reale del conoscere, provenga proprio dalla voce del Neokantismo, la scuola che maggiormente aveva destituito la legittimità dell'ontologia, allorché, nelle parole di Scheler, per i Neokantiani la realtà trascendente è stata negata nel suo autentico esserci (*nach ihrem Dasein geleugnet wird*)<sup>439</sup>. In tale contesto, Natorp criticava la declinazione dei *Prolegomeni* in favore dell'oggettività della logica, la quale, d'altronde, sarebbe successivamente apparentemente entrata in contrasto con l'apparente inflessione psicologica offerta nelle sei ricerche del secondo volume<sup>440</sup>. Sotto tale luce si comprende la cautela con cui Husserl annuncia in una lettera a Natorp l'uscita del secondo volume, anticipando precauzionalmente la probabile delusione dell'amico<sup>441</sup>. Ma era possibile che Natorp non avesse compreso ciò che Husserl intendeva? Secondo Husserl, d'altronde, il dispositivo dell'evidenza si prefiggeva proprio di accordare all'unisono quella correlazione tra la singolarità del vissuto e l'idealità degli oggetti della logica. Ancora una volta, cosa intendeva dire Husserl con la formula secondo cui «la verità è un'idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente»<sup>442</sup>, proposizione della quale Natorp sospettava l'eco metafisica? Husserl aveva certo affermato la fundamentalità della questione successivamente identificata da Natorp nella sua recensione: «infatti, bisogna comprendere chiaramente che cosa sia l'ideale in sé stesso nel suo rapporto con il reale, in che modo l'ideale si riferisca al reale e come possa essere insito in esso, pervenendo così alla conoscenza»<sup>443</sup>. Ma cosa accade quando abbiamo evidenza che “2+1=1+2” o dell'evidenza del dolore quando ci scottiamo? L'evidenza non è un sentimento accessorio, che compare soltanto secondariamente al giudizio. Husserl scriverà che «l'evidenza invece non è altro che il vissuto della verità»<sup>444</sup>. Ma che ne è dunque del rapporto tra idea e realtà evocato da Natorp? «La verità è vissuta nello stesso modo in cui in generale qualcosa di ideale può essere un vissuto nell'atto reale»<sup>445</sup>.

---

<sup>436</sup> Ibidem.

<sup>437</sup> Ibidem.

<sup>438</sup> Ibidem

<sup>439</sup> M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 282.

<sup>440</sup> Su ciò si veda R. BRISART, *La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois*, p. 194.

<sup>441</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (E. Husserl an P. Natorp 14.07.1900), p. 77: «attendo con ansia la sua recensione alla prima parte, essa sarà molto istruttiva per me. La seconda, nella quale si nasconde il lavoro di molti anni, ho paura che la deluderà».

<sup>442</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 193: «Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall in evidenten Urtheil actuelles Erlebnis ist».

<sup>443</sup> Ivi, p. 191; tr. it. p. 149.

<sup>444</sup> Ivi, p. 193; tr. it. p. 150.

<sup>445</sup> Ivi, p. 193; tr. it. p. 151.

La definizione di Husserl provocava un'estensione del concetto di verità, ovvero il risalire della verità all'evidenza stessa: «ciò che è percepito adeguatamente non è soltanto qualcosa che è intenzionato in un modo qualsiasi, ma in quanto intenzionato, è anche originariamente dato nell'atto, cioè è appreso come presente in sé stesso, senza residui»<sup>446</sup>. L'evidenza, nel suo ruolo di donazione l'oggetto, in un certo senso fonda la possibilità della verità, perché soltanto nell'evidenza intuitiva si prefigura la possibile configurazione della verità dell'oggetto stesso<sup>447</sup>. Tramite l'evidenza, dunque, si attua all'interno della coscienza l'inedito incontro tra l'idealità dell'oggetto, e la singolarità del vissuto. In tal senso Husserl si esprimeva, nei termini criticati da Natorp «in altre parole: la verità è un'idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente. Il giudizio evidente è tuttavia coscienza di datità originaria»<sup>448</sup>.

Ma al fine di comprendere la portata di tale proposizione andava letto e integrato il secondo volume delle *Ricerche*, non ancora pubblicato al tempo della recensione di Natorp. Non sarà un caso che nelle edizioni successive Husserl rimanderà, in conclusione del passo citato, alla sesta ricerca, il cui approfondimento del rapporto tra verità ed evidenza restituirà il senso autentico della riflessione fenomenologica. Alla presunta vuotezza del «formale» husserliano esposto nei “*Prolegomeni*” prontamente criticata da Natorp andavano integrate le analisi della terza ricerca, che definirà la corrispondenza tra la struttura formale e materiale dell'ontologia, profilando un'ineludibile correlazione tra le due istanze. Dunque, la critica che Natorp effettuava al formale di Husserl, di aver omesso il suo correlato materiale, dovrà tener conto della corrispondenza tra che le categorie puramente formali instauravano con le categorie materiali (*sachhaltig*)<sup>449</sup>. Nondimeno, la recensione di Natorp metteva in evidenza come l'idea della logica pura, della quale Natorp e Husserl rivendicavano l'autorità per la fondazione dei processi psichici, assumerà in termini positivi, – non più cioè nella sola opposizione negativa nei confronti dello psicologismo – delle modalità troppo differenti. Sotto tale profilo, la critica natorpiana a Husserl di essersi soffermato esclusivamente sul momento formale dell'idealità, non aveva giustificazione se si ammetteva l'introduzione dell'evidenza. Non vi è differenza tra l'evidenza che  $2+1=1+2$  o il dolore che avverto quanto mi scotto, in entrambi i casi il vissuto manifesta, nella sua evidenza, l'oggettualità o il rispettivo stato di cose che le sono correlativamente essenziali. Soltanto molti anni dopo, Natorp – che intanto avrà modificato egli stesso le sue direttive teoretiche fondamentali – riconoscerà a Husserl il merito di aver individuato tale “schietto” essere: «la fenomenologia di Husserl (della quale le *Ricerche logiche* rappresentano soltanto il primo passo) ha raggiunto questo (diciamo noi) senso puramente teoretico dello schietto essere (*schlichtes Sein*) e sussistenza del senso, indipendentemente dal valore oggettivo o soggettivo (o soggettivo-oggettivo, soggettivo-oggettivo)»<sup>450</sup>.

Il problema del rapporto tra «ideale» e «reale» occuperà ossessivamente tutta la produzione hartmanniana. Per questo è necessario comprendere la sua storia, l'ambito storico all'interno del

---

<sup>446</sup> Ivi, p. 193; tr. it. p. 151.

<sup>447</sup> R. SCHERER, *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl*, Epimethee, Paris, 1967, p. 29: «L'evidence [...] est le rapport toujours présupposé au sujet connaissant, en tant que l'objet de sa connaissance est jugé vrai ou, plus précisément, en tant que, par elle seulement, le sujet a la vérité».

<sup>448</sup> E. HUSSERL, Hua XVIII, p. 193; tr. it. p. 151.

<sup>449</sup> Su questo punto si veda M. FERRARI, *Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure*, in «Philosophie», vol. 74, giugno 2002, p. 53.

<sup>450</sup> P. NATORP, *Philosophische Systematik*, p. 298.

quale egli si inserirà al fine di provocarne il rovesciamento. Le essenze husserliane, d'altronde, che reclamavano una topologia specifica, estranea alla sola realtà quanto alla sola dimensione ideale, motiveranno la polemica anche da parte di Hartmann. Nel contesto neokantiano, invece, di fronte al fatto che per Cohen l'oggetto non sia dato (*sei nicht gegeben*) bensì originato all'interno della dimensione del processo di produzione (*Erzeugung*) della soggettività medesima, emergeva l'interrogazione di Scheler: «ma in base a quale datità, la ragione produce l'oggetto?»<sup>451</sup> Veramente nulla viene trovato dalla coscienza, e tutto viene prodotto? Tale è la domanda che si pone Hartmann nello scritto *Systematische Methode* (1912) la cui ambizione era di tentare allo stesso tempo un confronto e una sintesi tra neokantismo e fenomenologia, in un originale contraddittorio che rimarrà tuttavia sempre estraneo all'esigenza di far erompere il trascendentale a partire dal luogo della coscienza. La declinazione trascendentale della questione psicologica che sia attuerà in Natorp e Husserl seguendo modalità differenti deriva proprio dalla primordiale questione della datità. Dal momento che – come abbiamo visto nelle analisi di Natorp – la determinazione dell'oggetto compete alle scienze positive, alla filosofia è demandato il compito di indagare analiticamente la soggettività su un piano che è condannato a rimanere costantemente riflessivo, se non tautologico. Si può sostenere, d'altronde, che la coscienza si offra – a sé medesima – alla stregua di qualsiasi altra oggettualità referenziale? Proprio perché la coscienza si disperde per Natorp similmente ad un punto infinitamente lontano, l'asse a partire dal quale si irradiano i contenuti (*Inhalte*) del conoscere – «come ad un centro» – la coscienza sarà preclusa per definizione a configurarsi come contenuto di sé medesima<sup>452</sup>. L'io, che ora Natorp – al fine di impedire il fatale fraintendimento di ascriverlo ancora una forma d'essere (*Bewusst-sein*) – nominerà «coscienzialità» (*Bewusstheit*), non si lascia descrivere. O meglio, la «coscienzialità» autorizza ad una sua descrizione soltanto a partire dall'intermediazione dei suoi contenuti (*aus dem Inhalte*). Ma se la «*Bewusstheit*» non potrà mai diventare contenuto<sup>453</sup>, sarà necessario attribuire al ruolo della psicologia un carattere non più soltanto descrittivo, ma fondamentalmente genetico. Se l'unità ultima della coscienzialità (*Bewusstheit*) non è traducibile in alcuna forma<sup>454</sup>, noi possiamo riferirci ad essa soltanto attraverso la mediazione dei suoi oggetti. Una psicologia soltanto descrittiva, dedicata soltanto ai processi di oggettivazione, liquidava troppo facilmente il fungere trascendentale della coscienza: «si uccide la soggettività al fine di sezionarla, e si intende rivelare la vita dell'anima nel referto autoptico!»<sup>455</sup>. Se infatti la scienza si struttura attraverso le oggettivazioni che rivestono la datità, sarà necessario risalire alla configurazione genetica di tali operazioni che fungono su una piattaforma quasi inespresa nei meandri della soggettività, allorché, in definitiva, l'oggettivazione altro non è che il volto visibile della soggettivazione. Ma è qui che si interrompe la circolarità virtuosa costantemente evocata da Natorp. Il soggetto, nel suo fondo, non può essere reso oggetto. È un io puro. E la riflessione di Hartmann, lungi dall'adattarsi alle inflessioni trascendentali di Natorp e di Husserl, si curerà, al contrario, di rievocare quel «residuo irrazionale» che Natorp intravedeva nelle analisi di

<sup>451</sup> M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 282: «Aber von welcher Gegebenheit ausgehend, erzeugt so der Verstand die Naturgegenstände?».

<sup>452</sup> P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, § 4, p. 13.

<sup>453</sup> Ivi, p. 13: «Ich-sein heisst, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist».

<sup>454</sup> Si veda R. BRISART, *Textes postumes: Sur la théorie de l'objet: Natorp versus Husserl*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» XV 6, 2019, p. 8.

<sup>455</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 97: «Man schlägt die Subjektivität tot, um sie zu sezieren, und meint in dem Sektionsbefund – das Leben der Seele aufzuzeigen!».

Husserl, interrogandosi in merito a tale enigmatico momento contenutistico e materiale del conoscere.

### Tra Neokantismo e fenomenologia

Abbiamo visto, a partire dal carteggio, come il Neokantismo di Marburgo si manifestasse agli occhi di Hartmann in tutta la sua inattualità. E tuttavia, egli non poteva ancora tentare un allontanamento definitivo dalla scuola dei maestri. Se infatti la produzione accademica era effettivamente troppo esigua, da una prospettiva squisitamente teoretica non gli era ancora chiaro in quali termini offrire un'alternativa sistematicamente valida agli assunti del Neokantismo. Hartmann è ancora alla ricerca del metodo. Certo la lettura – seppur parziale<sup>456</sup> – delle *Ricerche Logiche* apriva l'orizzonte verso un mondo nuovo: quello della possibilità di descrizione dell'intimo momento della datità, che in virtù dell'evidenza non limitava più l'ambito di ricerca alle intellettualistiche forme neokantiane di deduzione delle categorie. Il lungo articolo del 1912 *Systematische Methode* di Hartmann si struttura in tre differenti sezioni dedicate rispettivamente al «metodo trascendentale», al «metodo descrittivo» e al «metodo dialettico». Innanzitutto, egli tenta – come indicato nella lettera a Heimsoeth, il quale in seguito rivelerà le sue scettiche «considerazioni aforistiche» riguardo al progetto di Hartmann<sup>457</sup> – una sintesi di Neokantismo e fenomenologia, concretizzando un'analisi che condensi i vari passaggi del primo dialogo filosofico tra Natorp e Husserl. Alla luce di tale contraddittorio, non è irrilevante notare come Hartmann sembri inclinare maggiormente in favore della fenomenologia. In definitiva, lo scritto segnala un evidente allontanamento dal Neokantismo, distanziamento che non raggiunge la maturità tale da poter diventare pubblico<sup>458</sup>. Hartmann si proponeva, paradossalmente, di offrire un confronto tra Neokantismo e la fenomenologia husserliana delle *Ricerche* tenendo conto di un “legante” hegeliano: la necessità di fondare una filosofia che rientri nella struttura architettonica del sistema. L'introduzione del metodo dialettico, derivante dalla lettura della logica hegeliana, si rende necessaria al fine di coordinare due filosofie che pur guardandosi a vicenda non riusciranno a comporre la sintesi auspicata. Hegel serviva in definitiva a definire una sintesi in termini «sistematici», in quella «conciliazione» auspicata da Husserl e tuttavia irrealizzata tra Neokantismo e fenomenologia. Tale scritto del giovane Hartmann – che è forse il più importante dal punto di vista teoretico – va dunque letto come un brillante esperimento, il tentativo di cogliere alcuni aspetti delle due maggiori filosofie del tempo (*wenn man aus beiden Schulen das Haltbare vereinigte!*) al fine di dare vita a un «nuovo metodo»<sup>459</sup>. Hartmann manterrà – anche negli anni della maturità – un tratto determinante ereditato dal Neokantismo: la constatazione dell'infinità del problema e la rinuncia alla definizione di una soluzione definitiva alla questione metafisica. Ma se nell'ambito del Neokantismo si trattava di risolvere il dato assimilandolo al problema intellettuale, per Hartmann era necessario riconoscere dignità ontologica al residuo ontologico rappresentato dal dato, non esauribile alle «forme» del pensiero e dunque da relegare alla dimensione dell'irrazionale: «il sistema non è un inizio, bensì una fine per la

---

<sup>456</sup> I due volumi delle *Ricerche Logiche* conservati presso la biblioteca personale di Hartmann presso il DLA Marbach riportano sottolineature e glosse in tutti i *Prolegomeni*, della prima e della seconda ricerca.

<sup>457</sup> BW, p. 136.

<sup>458</sup> G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, p. 48.

<sup>459</sup> Rimandiamo nuovamente alla lettera in BW, p. 110.

conoscenza filosofica. Questa fine non è mai presente, mai terminata; perché la conoscenza filosofica non è mai terminata»<sup>460</sup>. In una sorta di morfologia della filosofia, Hartmann specificava la necessità di chiarire lo stesso concetto di «metodo», spogliandolo tuttavia da quell'ossessione neokantiana che presupponeva una identità costantemente mobile tra oggetto e metodo, non tenendo conto che «una cosa è applicare il metodo, un'altra è conoscerlo»<sup>461</sup>. Alla luce di tale differenza, i Neokantiani si sono arrestati esclusivamente sul secondo momento, ignorando come la conoscenza dei principi lasci ancora fuori dal dominio filosofico il vasto e policromo mondo delle cose. Tale distinzione implicava la possibilità di «applicazione» di un metodo filosofico, indipendentemente dalla conoscenza dei suoi principi ultimi. La definizione di un «metodo» assorbita interamente dalla determinazione dei suoi principi si dissolveva in una risoluzione paradossale: per la ricerca dei principi, non viene d'altronde già applicato il metodo che si intende definire nella ricerca dei principi medesimi? Definire il metodo prima del suo stesso utilizzo referenziale, non consisteva in una pretesa vuota ed irrealizzabile? «Costruire un metodo a priori precedentemente al suo uso (*vor dem Gebrauch*) non è soltanto sbagliato, è impossibile»<sup>462</sup>. Ne conseguiva che «soltanto dall'applicazione (*Anwendung*) si può ricavare e apprendere il metodo»<sup>463</sup>. Nel solco di tale distinzione, era necessario ridefinire il senso a priori del metodo: «l'apriorità del metodo [...] non significa altro che la necessaria presenza (*Vorhandensein*) in quanto «condizione» in ogni applicazione, quindi in ogni conoscenza, ma non tuttavia la coscienza di tale presenza»<sup>464</sup>. Che cosa intendeva dire Hartmann? Che si può disporre di un metodo filosofico nonché attuarne l'inevitabile applicazione concreta, senza per questo dover conoscerne i principi ultimi.

Tale premessa metodologica – con la quale Hartmann dava avvio al suo articolo – rappresenta un'esplicita presa di posizione nei confronti del Neokantismo, poiché se iniziare dall'ambito gnoseologico era certo necessario per la filosofia, allorché noi iniziamo sempre a riflettere a partire da un momento conosciuto, non si rivelava tuttavia necessaria la conoscenza del metodo stesso, il quale è al contrario «la più tarda di tutte le conoscenze»<sup>465</sup>. L'ossessione neokantiana per il metodo e per i fondamenti (*Grundlegungen*) del metodo trascurava un fattore fondamentale, cioè che l'autentico «inizio» in filosofia non si concretizza a partire dalla conoscenza di un metodo definito e definibile precedentemente alla sua stessa applicazione, e che questo «metodo» è soltanto il punto terminale che trovava soluzione attraverso l'altro termine che Hartmann aveva invocato: il «sistema». Ecco allora la necessità di un «metodo sistematico». L'eterogeneità tra il metodo della conoscenza (*Erkenntnismethode*) e la conoscenza del metodo (*Methodenerkenntnis*) era dunque irriducibile: la prima rappresentava l'autentico inizio del filosofare, l'applicazione diretta, immediata nonché inevitabile di una presenza metodologica che ogni inizio comporta, la seconda l'esautività ultima del conoscere, una riflessione che a partire dai principi interrogava – soltanto in seconda istanza – il conoscere stesso in una modalità riflessiva. Ma i Neokantiani non avevano stabilito l'identità dei due momenti? L'oggetto non era esso stesso il metodo? Il produrre (*Erzeugen*) non coincideva con il prodotto (*Erzeugniss*)? Dopo aver riconosciuto i meriti della

---

<sup>460</sup> N. HARTMANN, *Systematische Methode*, in KS III, p. 23.

<sup>461</sup> Ivi, p. 23.

<sup>462</sup> Ivi, p. 24.

<sup>463</sup> Ibidem.

<sup>464</sup> Ibidem.

<sup>465</sup> Ibidem, p. 24: «Die Erkenntnismethode ist die erste aller Bedingungen; die sie begreifende Methodenerkenntnis aber ist die späteste aller Erkenntnisse».



riflessione neokantiana nella riscoperta dell'autentico senso del trascendentale, Hartmann ne evidenzia alcune problematiche interne. Abbiamo visto come il dato (*Gegeben*) fosse ridotto dal Neokantismo sempre a compito (*Aufgabe*), il problema sempre anticipato tramite il dispositivo dell'ipotesi. Ma ciò non significava negare l'autonomia dell'oggetto nel suo donarsi? Nelle parole di Hartmann: «*Gegeben ist bloss der Gegenstand, aber auch nicht "als Gegenstand"*»<sup>466</sup>. Nel metodo trascendentale, il «dato» veniva ridotto all'anticipazione di un problema (*nur in Form einer Antizipation, als "Problem"*), e ciò implicava il disconoscimento della dignità ontologica dell'oggetto. Nel Neokantismo, principio e oggetto si costituiscono in un unico processo di conformazione oggettuale, in una «indissolubile correlazione» la quale non è che l'espressione bifronte della stessa e medesima via (*der doppelseitige Ausdruck einer und derselben Zusammengehörigkeit*), la duplice direzione della stessa linea circolare, rappresentata dall'immagine del pensiero dipinta da Natorp.

Nondimeno, la pretesa del metodo trascendentale di porsi da una parte su un piano di confronto con la scienza matematica, e allo stesso tempo l'esigenza di collocare le scienze come «sovraordinate» al trascendentale medesimo, provocava la difficoltà di isolare il metodo trascendentale nella sua presunta purezza<sup>467</sup>. Non aveva d'altronde mostrato Natorp l'impossibilità di isolare la sorgente pura di Cohen, alla quale andava integrato necessariamente il momento oggettuale e referenziale? Nel sottolineare come il metodo trascendentale risponda soltanto dei principi, e dunque secondariamente e mediamente dell'oggetto del conoscere, Hartmann rilevava come la riduzione dell'oggetto al solo dominio del principio fosse un passaggio in definitiva illegittimo. Anche se, con Cohen e Natorp, intendiamo gli «oggetti» come «problemi», siamo costretti – afferma Hartmann – ad ammettere come l'accesso al contenuto problematico (*Problemgehalt als solchen*) sia sempre in qualche modo «trovato» (*gefunden*)<sup>468</sup>. In tal senso Hartmann riconosceva il difetto costitutivo del metodo trascendentale (*ein Mangel der transzendentalen Methode*), consistente nella pretesa intellettualistica che disconosce la pura dimensione della datità, impermeabile alla concettualizzazione. Se posti sul piano dell'esperienza concreta, noi non iniziamo dalla conoscenza dei principi trascendentali, ma giungiamo ad essi soltanto dopo aver trovato «qualcosa». Allora il metodo si configurerà necessariamente nel senso di una descrizione, in un restituire ciò che in un certo modo già è presente (*ein Wiedergeben dessen zu sein, was in irgendeiner Weise schon vorliegt*)<sup>469</sup>. A tal riguardo, si rivela il vantaggio descrittivo offerto dalla fenomenologia, intesa come il metodo che si sofferma su tale trovare (*die Methode dieses Findens*)<sup>470</sup>. Ma la descrizione fenomenologica non evocava il problema – già riconosciuto da Natorp – secondo cui la presunta descrizione neutrale del dato procede sempre, in ultima istanza, tramite concetti e generalità?<sup>471</sup> Com'era possibile, scriveva Natorp, effettuare una descrizione dell'immediato senza la

---

<sup>466</sup> Ivi, p. 28.

<sup>467</sup> Ivi, p. 31.

<sup>468</sup> Ivi, p. 32.

<sup>469</sup> Ivi, p. 33.

<sup>470</sup> A sottolineare «l'ineludibilità del metodo fenomenologico» in questo articolo di Hartmann è G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, p. 58.

<sup>471</sup> A tal riguardo, si potrebbero prendere in prestito le parole di H. SCHNÄDELBACH, *Il nostro nuovo Neokantismo*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Conoscenza, valori, cultura*, Vallecchi, Firenze, 1997, p. 17: «in effetti, ci si deve sempre chiedere se l'apparenza di un ricco oggetto con contenuto materiale, di cui i fenomenologi nella cerchia di Husserl e Wittgenstein vanno fieri, non sia una parvenza prodotta discorsivamente: al di fuori delle scienze empiriche, infatti, che cosa c'è davvero da descrivere?».

«mediazione» della concettualizzazione astrante?<sup>472</sup> Nel riprendere tale osservazione, lo stesso Hartmann riconoscerà come «la descrizione procede già in concetti, non è un semplice mostrare; bensì già un riscrivere (*umschreiben*) un qualcosa in generalità concettuali»<sup>473</sup>. Non viveva anche la fenomenologia di Husserl inevitabilmente nel cuore del pregiudizio razionalista, secondo cui ogni datità era da ridurre alla sua forma logica e discorsiva?

Hartmann ammetteva, tuttavia, come il progetto husserliano di accogliere – tramite la struttura caratterizzante della coscienza, l'«intenzionalità» – una datità immediata irriducibile al rivestimento mediato del pensiero, implichi l'assunzione di una struttura che si articoli tra la sensazione e il pensiero (*ein Medium zwischen Empfindung und Denken*)<sup>474</sup>. Ma tale struttura intermedia, il fungere dell'intenzionalità che permette l'apertura concreta alle cose senza soffocarle nel pensiero, e che struttura il «vissuto» della coscienza, si articolerà piuttosto – riconosce Hartmann – come un misto (*das Medium ist vielmehr ein Mixtum*)<sup>475</sup> tra la sensazione e il pensiero, che darà vita ad un'autentica “logica del sensibile”. Nondimeno, Hartmann rimane scettico riguardo alla possibilità di mantenersi esclusivamente presso il metodo fenomenologico. Da una parte cioè riconosceva la necessità fenomenologica di lasciar manifestare l'oggetto «trovato» nella sua fenomenalità, dall'altra ammetteva come il processo conoscitivo auspicato dal metodo descrittivo non può, infine, che risalire fino ai principi del metodo trascendentale che determinano e regolano la descrizione medesima. Nel riconoscere – in opposizione al Neokantismo – la dignità ontologica della datità oggettiva, Hartmann rilevava i limiti stessi della descrizione fenomenologica, allorché nel caso essa non voglia rimanere ingenua e in un certo senso muta, deve richiamarsi inevitabilmente alle forme concettuali, ai principi che rendono possibile la descrizione medesima e che conferiscono oggettività al «dato» fenomenologico. Che cosa significa, d'altronde, la descrizione? Non implica essa già un'apprensione tramite parole (*ein In-Worte fassen*), che ci riconducono inevitabilmente all'impiego del concetto (*Begriff*), cioè il veicolo logico della generalità? (*das logische Vehikel der Allgemeinheit*)?<sup>476</sup> Husserl aveva mostrato, con la prima ricerca logica, l'idealità del significato insita nell'impiego linguistico. E Hartmann si riferirà proprio alla prima ricerca nel definire il «merito di Husserl», quello di aver sottoposto il significato terminologico convenzionale ad una ricerca logica<sup>477</sup>. Eppure, nell'attribuire al metodo fenomenologico la necessità di presupporre determinazioni concettuali<sup>478</sup>, forse Hartmann aveva operato quella confusione tra significato (*Bedeutung*) e concetto (*Begriff*), confusione del quale il medesimo Husserl ravvisava il pericolo<sup>479</sup>. Husserl specificava come il concetto generale, la “specie”, non coincida infatti con la rigorosa identità e «stessità» (*Selbigkeit*) del significato, allo stesso modo in cui il concetto di numero 4 non coincide con le rappresentazioni possibili che hanno oggetto il 4, come ad esempio “il secondo numero pari della serie dei numeri”. In tal senso veniva garantita la possibilità di mantenere l'apprensione dell'oggetto tramite un significato individuale, senza per questo evocare la generalità

---

<sup>472</sup> P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, p. 93.

<sup>473</sup> N. HARTMANN, *Systematische Methode*, p. 34.

<sup>474</sup> Ivi, p. 35.

<sup>475</sup> Ivi, p. 36.

<sup>476</sup> Ivi, p. 37.

<sup>477</sup> Ibidem.

<sup>478</sup> Ibidem: «So muss den dieser Ausgangspunkt notwendig schon begriffliche Bestimmtheiten enthalten».

<sup>479</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/I*, p. 108; tr. it. p. 279.

astrante del concetto. Non è dunque improbabile che Hartmann abbia, in tale primo esperimento teoretico, offerto un'interpretazione intellettualistica della fenomenologia, che d'altronde si rifletterà nella critica alla fenomenologia degli anni seguenti<sup>480</sup>.

Era possibile, dunque, assimilare in una congiunzione sintetica i due metodi, come si auspicava Hartmann? L'esito ultimo sembra inclinare verso la constatazione dell'inevitabile dipendenza tra la metodologia neokantiana e quella fenomenologica. Il metodo trascendentale ha bisogno di ammettere un oggetto dato e trovato, mentre la descrizione fenomenologica risale in ultima istanza da tale offerta datità fino ai principi del conoscere che ne permettono la determinazione gnoseologica. In ogni caso, si dovrà tener conto della precedenza del metodo descrittivo su quello trascendentale<sup>481</sup>. Non si tratta di un risultato innocuo. Come scriveva Hartmann, se il trascendentale si profila come un luogo costantemente vuoto, allorché di esso non vi è struttura contenutistica<sup>482</sup>, ne consegue che l'inizio, l'autentico principiare della filosofia dovrà prendere avvio dall'offerirsi fenomenico e dalla disciplina che li lascia manifestare: la fenomenologia. Il metodo trascendentale dei maestri neokantiani, seppur riconosciuto per certi versi come inevitabile, rimane un momento posteriore, di ripiegamento della conoscenza su sé stessa, una conoscenza che dunque non è più consacrata all'immediatezza referenziale dell'oggetto del conoscere<sup>483</sup>.

Al termine dell'articolo, Hartmann si richiama al metodo dialettico evocando il complesso rapporto tra Hegelismo e Neokantismo. Ed è stato riconosciuto infatti come a partire da questi anni si configurò una specifica vicinanza del Neokantismo a Hegel derivante dalla volontà di istituire un sistema totalizzante del sapere<sup>484</sup>. Il riferimento a Hegel non era dunque una variante esclusivamente hartmanniana, bensì un'esigenza insita nelle ultime formulazioni del criticismo<sup>485</sup>, come si era prodigato di rilevare Siegfried Marck<sup>486</sup>. Ma in tale progetto hartmanniano di una filosofia della filosofia, una sistematica dei metodi, che ruolo assumeva il metodo dialettico? Se il metodo trascendentale risaliva dall'oggetto offerto dal metodo descrittivo, fino ai principi in una verticalità (dall'oggetto al principio), la dialettica garantiva la dimensione orizzontale tra i principi medesimi<sup>487</sup>. Tramite la dialettica, dunque, veniva preclusa l'unicità del principio che minacciava l'eventuale ricaduta in una metafisica dogmatica, e veniva dunque introdotto un «sistema» di

---

<sup>480</sup> Sull'interpretazione intellettualistica della fenomenologia di Hartmann si veda L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, p. 58.

<sup>481</sup> Cfr. G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, p. 61: «la descrizione precede logicamente il metodo trascendentale».

<sup>482</sup> N. HARTMANN, *Systematische Methode*, p. 43.

<sup>483</sup> G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, p. 62: «il metodo descrittivo precede quello trascendentale nello stesso modo in cui la datità precede la riflessione su di essa e sui principi del conoscere».

<sup>484</sup> G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 111. «il passaggio al metodo dialettico si configura allora come il tentativo di conservare tale apertura senza rinunciare al sistema: è il sistema aperto di cui parlano anche Natorp e Cassirer, e che sostituisce la “tendenza alla totalità” con l’“esigenza alla continuità”»

<sup>485</sup> Sul rapporto tra di continuità introdotto da Hartmann tra «metodo trascendentale» e «metodo dialettico» in Cohen si veda A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, p. 95-96: «La nuova impostazione logica della filosofia della conoscenza e la radicalizzazione del metodo trascendentale inducono Cohen a integrare quest'ultimo con il metodo dialettico: non si tratta di una sostituzione del metodo dialettico a quello trascendentale, né di un'aggiunta, per cui si debba ricorrere al metodo dialettico là dove quello trascendentale non può più arrivare, cioè in un presunto ambito speculativo, ma di un'integrazione, nel senso che un coerente approfondimento del metodo trascendentale deve giungere a scoprire e a sviluppare l'essenza dialettica di esso».

<sup>486</sup> S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929-1931.

<sup>487</sup> N. HARTMANN, *Systematische Methode*, p. 43.

principi. Come rilevava Fritz Heinemann, la seconda fase del Neokantismo fu affetta dall'esigenza sistematica<sup>488</sup>, in cui si profilava la necessità di estendere il trascendentale, allorché a seguito dalla stagione eminentemente «critica» inaugurata da Cohen – che era approdata al primato esclusivo del metodo scientifico – veniva lasciata in qualche modo in sospenso la spiegazione trascendentale delle altre forme di oggettivazioni che non rientrassero nel perimetro della sola scienza matematica. La nozione di «sistema» concedeva dunque di congiungere i momenti che il Neokantismo inizialmente aveva slegato, da una parte un trascendentale che in virtù della sua natura eminentemente funzionale si rivela quasi vuoto, e dall'altra le forme del sapere culturali gravide di contenuti materiali<sup>489</sup>. Il tentativo di Hartmann consisterà dunque nel proporre una ideale sistematica dei metodi, una morfologia della filosofia, in cui il ruolo della dialettica attuerà il difficile adempimento per il quale la filosofia dovrà ora riflettere su sé stessa, applicare i suoi principi a sé medesima, profilando la costituzione di un'astrattissima «architettonica interna delle categorie stesse»<sup>490</sup>. In questo articolo di Hartmann emergono tutti i problemi del Neokantismo alla tenue luce del suo tramontare, quale l'apertura alla dimensione fenomenologica che caratterizzerà anche l'ultimo periodo di Natorp, il quale tentativo si configurerà come il congiungimento di vita e scienza, progetto che in apparenza rimane sempre precluso ai marburghesi, proprio in virtù di quel primato dell'intelletto sulla sensibilità, che soltanto la fenomenologia husserliana riuscirà a sovvertire<sup>491</sup>.

### Neokantismo e Hegelismo

A riconoscere come nella figura di Paul Natorp confluissero i motivi di un «parallelo storico-filosofico» – ammettendo dunque un confronto tra due scuole che non troveranno mai un punto ultimo di coincidenza – tra il Neokantismo e Hegelismo, sarà Ernst von Aster<sup>492</sup>. Nel rilevare cioè da una parte l'efficacia del procedimento di deduzione delle categorie adottato da Kant a partire dalla solidità delle forme del giudizio (*Urteilsformen*), e dall'altra l'equilibrio che lo stesso Kant aveva disposto tra l'intuizione e le «forme» pure del pensiero, Von Aster constatava la rottura di tale posizione da parte dell'idealismo tedesco postkantiano. Riconosciuta cioè l'asimmetria predisposta in ultima istanza da Hegel a favore del primato del pensiero e del conseguente ridimensionamento del valore conoscitivo della percezione, Von Aster notava come ora – in Hegel – la deduzione delle categorie «doveva dunque prendere avvio dal concetto astratto di conoscenza

---

<sup>488</sup> Sulla nozione di «sistema» in quella che definisce la «seconda fase» del Neokantismo si veda F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, p. 75.

<sup>489</sup> G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 248: «L'impostazione generale dei marburghesi – (e si potrebbe qui ricordare quella sorta di gerarchia di metodi stabilita da Hartmann nel suo saggio cui sopra abbiamo fatto riferimento) – si muove tra due soli livelli o universi di discorso: quello delle forme organizzate di sapere e quello dei presupposti trascendentali di esse».

<sup>490</sup> N. HARTMANN, *Systematische Methode*, p. 43.

<sup>491</sup> Si veda G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 250: «al metodo trascendentale doveva affiancarsi qualcosa di profondamente diverso che l'impostazione marburghese non prevedeva e che, quali ne siano stati poi gli esiti, soltanto la fenomenologia poteva forse introdurre. Alla soggettività i marburghesi non possono pervenire perché non gli è consentita una «pura 'descrizione' come tale»; il senso di una «scissione tra scienza oggettiva e vita», che pure è presente nella loro problematica, non può esprimersi in altro modo, – ma qui si potrebbe dire anche per i neokantiani in genere –, che come problema di una diversificazione tra le oggettivazioni».

<sup>492</sup> E. VON ASTER, *Neukantianismus und Hegelianismus. Ein philosophiegeschichtliche Parallele*, in «Münchener philosophische Abhandlungen», Leipzig, 1911, pp. 1-25.

in generale»<sup>493</sup>, differentemente dalla deduzione kantiana che appunto principiava l'indagine a partire dalle forme del giudizio impiegate dalle scienze positive. Sottratti i giudizi scientifici alla gnoseologia, Von Aster rilevava la difficoltà di dedurre le categorie a partire dall'intangibilità del concetto di conoscenza impiegato da Hegel: «dal concetto astratto di conoscenza in generale non si lascia derivare in tal senso il pieno contenuto concettuale della conoscenza scientifica, della quale tratta la deduzione, non vi è nel senso di qualcosa di finito, da estrarre soltanto analiticamente dal punto di vista della deduzione, ma che ora deve essere ed è al contrario il più astratto, dunque il più privo di contenuto»<sup>494</sup>. Proprio in virtù di tale assenza di contenuto (*Inhaltlosigkeit*), Hegel da una parte riconosceva l'impossibilità di non pensare un essere (*Wir denken das "Sein"*), ma dall'altra rintracciava in esso il momento più astratto, il nulla<sup>495</sup>.

Ma cosa c'entra Natorp con tutto questo? Agli occhi di Von Aster, la posizione di Natorp si sarebbe orientata – paradossalmente – molto più vicino a Hegel di quanto abbia creduto di essere vicina a Kant. Alla luce di tale profilo, tra i giovani filosofi si disegnava la convinzione – condivisa anche da Hartmann – che il Neokantismo di Marburgo fosse pervenuto all'esito di una formulazione assoluta dell'idealismo. Nel tentativo neokantiano di operare la deduzione delle categorie a partire dal conoscere medesimo, Von Aster riconosceva: «che egli (Natorp) è certo cosciente, che ciò che sostiene non sia più un Kantianismo "ortodosso"»<sup>496</sup>. I problemi individuati da Von Aster erano tutti riconducibili, ancora una volta, alla marginalità alla quale era relegata la dimensione della sensibilità. In prima istanza – sottolineava Von Aster – Natorp confinava l'intuizione pura (*reine Anschauung*) ad una sorta di resto empirista nella filosofia di Kant, resto che andava emendato e lasciato alle spalle, proprio in virtù del superamento di Kant attraverso Kant che il Neokantismo di Marburgo si proponeva. Ma la deviazione più importante (*die wichtigste Abweichung von Kant*) consisteva ancora una volta nel difficile configurarsi di un «darsi» antecedente al pensiero, palesato soprattutto nell'ambito dell'estetica trascendentale<sup>497</sup>. Nell'operare la negazione ontologica del "dato", l'esito ultimo della riflessione natorpiana non poteva che risolversi nella identità hegeliana di essere e conoscere. Quando Natorp affermava che «per il pensiero non vi è alcun essere, che non sia posto nel pensiero stesso», si allontanava molto dalla formula hegeliana secondo cui il razionale coincide con il reale? Nell'escludere dalla conoscenza il momento della intuizione (*Anschauung kein begründender Wesensfaktor der Erkenntnis mehr ist*)<sup>498</sup>, e operando un superamento di tale pre-dato tramite e nel pensiero<sup>499</sup>, Natorp era più vicino a Hegel di quanto fosse disposto a riconoscere. Si comprende, dunque, come il problema della giustificazione ontologica di una «datità» precedente alla concettualizzazione del pensiero si sia rivelato un problema impellente, che

---

<sup>493</sup> Ivi, p. 11.

<sup>494</sup> Ibidem: «Aus dem abstrakten Begriff der Erkenntnis überhaupt aber lässt sich nichts ableiten in diesem Sinn, der volle begriffliche Gehalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, um dessen Deduktion es sich handelt, steckt nicht in dem Sinn als etwas fertiges, nur analytisch Herauszunehmendes in dem Ausgangspunkt der Deduktion, der ja im Gegenteil das Abstrakteste, also Inhaltsleerste ist und sein soll».

<sup>495</sup> Ivi, p. 12.

<sup>496</sup> Ivi, p. 16.

<sup>497</sup> Ivi, p. 17: «Die "reine Anschauung" schliesst den Gedanken in sich, dass Raum und Zeit irgendwie einem "Gegebenen" vor allem Denken entsprängen; fertige Begriffe, deren Vergleichung bloss das Denken vermittelte, setzten ebenfals ein solches Gegebens voraus».

<sup>498</sup> Ivi, p. 18.

<sup>499</sup> Ivi, p. 19: «trägt dies Vorgegeben die Form der Wahrnehmung, so ist Erkennen das Erheben des Wahrgenommenen in die Sphäre des Begriffs».

Hartmann aveva articolato nel tentativo di trovare una mediazione tra Neokantismo e fenomenologia nell'articolo *Systematische Methode*<sup>500</sup>.

Ma il discorso di Natorp del 1912 tenuto di fronte alla "società kantiana" – che nei toni e nella terminologia sembrò anche una replica all'articolo di Von Aster<sup>501</sup> – specificherà proprio i termini del rapporto con Hegel. Natorp ammetteva certo di essersi avvicinato a Hegel, pur riconoscendovi le «profonde differenze», allorché il tentativo di chiudere il sistema faceva di Hegel un assolutista. Al contrario, il trascendentalismo neokantiano lasciava sussistere l'eterno *fieri* della produzione culturale nella sua infinità<sup>502</sup>. Inoltre, lo sforzo hegeliano di risolvere l'irrazionale nel razionale, di far collassare l'essere nel pensiero, si configura in termini ben differenti – scrive Natorp – dalle modalità marburghesi, allorché l'irrazionale non viene reso razionale in termini immediati, ma viene rimandato ad una razionalità possibile costantemente mediata e differita. Eppure, lo stesso Natorp ammetterà come le differenze si riducano, in definitiva, a una progressione soltanto graduale nelle due formulazioni dell'idealismo: «egli (Hegel) condivide con il nostro "idealismo critico" tutto l'essenziale, eccetto un elemento: il suo assolutismo»<sup>503</sup>.

Nel contesto di tali riflessioni – che in un certo senso giustificavano l'equivalenza effettuata da Hartmann tra Neokantismo e idealismo – ai suoi occhi il significato della dialettica assumeva una funzionalità differente. Come abbiamo visto, il metodo descrittivo poneva la datità dell'oggetto in relazione ai principi del metodo trascendentale. Ma come definire le relazioni stabilite tra i principi medesimi? La risoluzione dialettica, in tal senso, concedeva di designare legalmente il rapporto delle singole categorie interne al sistema. Il ruolo della dialettica permetteva di definire il rapporto sistematico delle categorie tra sé stesse nel loro movimento dinamico. Si tratta, dunque, soltanto di una forma progettuale di quello che diventerà il sistema categoriale sviluppato da Hartmann negli anni Trenta. Nelle considerazioni conclusive del testo del 1940 dedicato alla struttura categoriale della realtà, Hartmann riproporrà la sua riflessione metodologica, in cui rievoca proprio la potenza descrittiva della fenomenologia – la quale ora subisce tuttavia più di una mera correzione – e del metodo dialettico, che permette di operare quella curvatura della trattazione in orizzontale (*Umbiegung der Betrachtung in die Horizontale*)<sup>504</sup>, al fine di definire le legalità stesse tra le categorie medesime. Non basta definire il rapporto tra categorie e realtà, ma è necessario anche definire in un «sistema» categoriale le relazioni di coerenza interna tra le categorie medesime che definiscono il reale nella loro interrelazione. La dialettica avrà allora l'ultima parola in merito all'attuazione di una "forme delle forme" della filosofia.

Ma torniamo al 1912. In una bellissima lettera piena di spunti teoretici, Heinz Heimsoeth scriveva all'amico esprimendo il suo giudizio riguardo all'articolo apparso, riconoscendogli il merito di tale

---

<sup>500</sup> Come ha riconosciuto G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 109: «Ciò non di meno si comprende perché venissero non di rado istituiti "paralleli" tra il Neokantismo e l'hegelismo: nel momento in cui, infatti, il *Faktum* della scienza viene a perdere l'accezione «storica» in favore del significato di processo del pensiero, il passaggio al metodo dialettico appare molto breve. Il problema è allora il seguente: può questo metodo non assolutizzarsi, nel senso di non far coincidere conclusivamente razionale e reale».

<sup>501</sup> Von Aster aveva scritto che Natorp non era in definitiva un kantiano ortodosso. Nella prima pagina del discorso P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 193, affermava che «il discorso riguardo ad un Kantianismo ortodosso della scuola di Marburgo non è mai stato giustificato».

<sup>502</sup> P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 211.

<sup>503</sup> Ivi, p. 213: «Er teilt mit dem in unserem Sinne gedeuteten und weiter entwickelten "kritischen Idealismus" alles Wesentliche, bis auf das Eine: seinen Absolutismus».

<sup>504</sup> ArW, p. 538.

tentativo di mediazione tra Neokantismo e fenomenologia: «il problema della datità si muove, per Lei, tra il riconoscimento di una pura determinazione data, e la difesa della tesi marburghese del carattere intellettuale di ogni determinatezza (*Denkcharakter aller Bestimmtheit*). In tal senso segue la disgiunzione marburghese “Sensazione (*Empfindung*) – pensiero (*Denken*)”, dunque la sua mescolanza nella δόξα (opinione). È tale disgiunzione corretta? È la “sensazione” data? Viene la determinazione soltanto dalla sensazione da una parte, e dal pensiero dall’altra?»<sup>505</sup>. In tale lettera si percepiscono tutte le problematiche sollevate nell’articolo di Hartmann, che non troveranno soluzione definitiva, bensì soltanto una formulazione espositiva in vista di un “metodo dei metodi”. Heimsoeth prosegue: «mi sembra che compito del metodo descrittivo sarebbe piuttosto [...] quello di cancellare, di lasciar cadere ogni accenno a una formazione di concetti, alla determinazione di principi, [...] mediante un semplice rimando a ciò che ognuno può vedere, a ciò che c’è, che è dato (all’incirca così, penso, i fenomenologi concepiscono la loro scienza). Credo anch’io che l’oggetto, così come è dato, implichi le proprie categorie, ma non credo che un metodo che lo pone davanti agli occhi puramente come datità, che lo *mostra* nelle sue proprietà e determinatezza, debba ricercarne i fondamenti categoriali anche soltanto in forma incipiente»<sup>506</sup>. Nondimeno, nella medesima lettera Heimsoeth, – il quale scrive da Monaco, dove assiste alle lezioni di fenomenologi di punta quali Alexander Pfänder e Moritz Geiger – annota: «di fronte all’intuitività e alla primitività delle cose che là vengono date mi sembra di essere terribilmente vuoto (*leer*) con la mia mente costruttiva, capace sempre e soltanto di interesse “puntuale” e priva di ogni comprensione concreta»<sup>507</sup>. Heimsoeth si mostrava diffidente nei confronti dell’approccio fenomenologico. Eppure, il futuro teoretico di Hartmann si profilerà proprio nel tentativo di lasciarsi andare a questo «vuoto» consegnato dall’assenza del pensiero, il vuoto dell’intuizione che sempre deve trovare riempimento adeguato. La recensione al primo volume dello *Jahrbuch* fenomenologico non sarà che una testimonianza di tale approfondimento.

### 3.2. La recensione al primo volume dello *Jahrbuch*

Pur non appartenendo all’eterogenea articolazione dei circoli fenomenologici<sup>508</sup>, Hartmann guarderà dapprima con interesse ai primi sviluppi husserliani, per poi declinare la sua particolare forma di fenomenologia, più affine agli allievi di Husserl che a Husserl medesimo. Alcune tematiche hartmanniane vanno lette in un’aderente consonanza alle varianti cosiddette «oggettivistiche» della fenomenologia, verso le quali Hartmann si affaccia con particolare attenzione. D’altronde, il confronto con la fenomenologia fu in un certo senso inevitabile per un filosofo attento alle influenze del tempo come Hartmann. Seppur al graduale allontanamento dal Neokantismo marburghese è corrisposto infatti un vivido interessamento per la fenomenologia husserliana, quest’ultimo si

<sup>505</sup> BW, p. 137.

<sup>506</sup> BW, p. 137.

<sup>507</sup> BW, p. 135.

<sup>508</sup> A. PINOTTI, *I centri fenomenologici: Monaco, Gottinga e Friburgo in Brigovia*, in A. CIMINO, V. COSTA (a cura di), *Storia della fenomenologia*, pp. 113-128; lo stesso Pinotti, nell’introduzione a M. GEIGER, *Vie dell’estetica*, Clueb, Bologna, 2005, p. 28 scrive: «Tale propedeuticità fenomenologica sarebbe progressivamente andata integrandosi, nello sviluppo del pensiero geigeriano almeno a partire dalla metà degli anni Venti, con una prospettiva metafisico-ontologica non distante dalla posizione di Nicolai Hartmann [...]»; sull’assonanza con tematiche dei circoli si veda anche L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, p. 27.

disegnò, tuttavia, nella conformazione di un quadro articolato. Nella sua ricognizione storica della filosofia del presente, Scheler notava come Hartmann sia da considerare come «un ricercatore ricco di futuro, il quale ultimamente ha tuttavia voltato le spalle alla scuola di Marburgo e si è dedicato a una direzione di pensiero ontologica, non senza l'influsso della fenomenologia»<sup>509</sup>. Non è un caso che proprio nella medesima lettera in cui constatava come Natorp avesse criticato la logica di Cohen, Hartmann comunicherà all'amico Heimsoeth di aver letto Husserl e di essere rimasto particolarmente soddisfatto<sup>510</sup>. Di quale testo si trattava? Inevitabilmente della prima edizione dei "Prolegomeni" delle *Ricerche Logiche*, il testo che in un certo senso diede avvio al movimento fenomenologico e che rappresentò un'opera di riferimento per tutti gli allievi di Husserl. Al fine di descrivere l'influenza delle *Ricerche Logiche*, Heidegger utilizzerà in un suo corso giovanile queste parole: «quest'opera, che sul versante serio della letteratura scientifica filosofica recente ha avuto un'influenza pari a quasi nessun'altra, ha segnato una prima "rottura" e, in quanto tale, ha in un certo senso trascinato con sé nella sua prima veemenza resti di vecchie consuetudini di pensiero che non sono state chiaramente espulse»<sup>511</sup>. Nondimeno, Heidegger proseguiva evocando la questione secondo cui lo stesso Husserl – pur nell'insanabile rottura gnoseologica che aveva provocato – non sia giunto a riconoscere nella massima profondità le stravolgenti implicazioni delle sue stesse scoperte. A tal merito, la riflessione fenomenologica di Hartmann sembra rispettare la massima secondo cui la fenomenologia non si sia mai espressa in una filosofia da perseguire dogmaticamente, né tanto meno nella formulazione di quei «libri illustrati della fenomenologia» (*Bilderbuchphänomenologie*) dalla quale Scheler rilevava la degenerazione<sup>512</sup>, ma in una ricerca metodologica da rinnovare costantemente attraverso l'interrogazione dei fondamenti fenomenologici medesimi.

L'influenza di Husserl non si limiterà soltanto ad una superficiale lettura delle *Ricerche Logiche*. In un'ulteriore lettera del 28 ottobre 1914, poco prima di vedersi occupato dall'avvento della guerra, Hartmann scrive di utilizzare i *Prolegomeni* di Husserl per i seminari a Marburgo<sup>513</sup>. Ma il contatto con la fenomenologia si profila d'altronde istantaneamente mediato dalla figura di Scheler, da sempre considerato da Hartmann una testa geniale, la cui autonomia filosofica lo rendeva il personaggio più indipendente da Husserl stesso, profilando la possibilità di concretizzare una fenomenologia alternativa<sup>514</sup>. La logica neokantiana, che Hartmann ridurrà all'essenziale nella ingenerosa formulazione di un idealismo soggettivo, inizia dunque a rivelarsi insufficiente rispetto a quella volontà di attingere alla realtà che Hartmann stava intimamente coltivando<sup>515</sup>. Siamo già nel pieno della Prima Guerra mondiale quando Hermann Cohen ammalato scrive – un anno prima di morire – a Natorp, proprio in riferimento a Hartmann:

---

<sup>509</sup> M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, pp. 285-286.

<sup>510</sup> BW, p. 30: «mi sono letto Husserl e sono entusiasta della sua prima parte, in particolare in riferimento al lavoro preparatorio critico»

<sup>511</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, pp. 13-14; tr. it. pp. 12-13.

<sup>512</sup> M. SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 311.

<sup>513</sup> BW, p. 168.

<sup>514</sup> H. G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 12.

<sup>515</sup> Le letture della filosofia dell'immanenza vicine al Neokantismo rivelano tutta la loro inattualità; cfr. BW, p. 49: «sto leggendo Schuppe e non mi piace affatto, non mi ha "stimolato". Un libretto noioso, del quale non capisco come Natorp possa averlo consigliato».



e anche a prescindere da questo dubbio io non posso reprimere il mio stupore, riguardo al fatto che Lei non crede incondizionatamente di poter far entrare Hartmann. Il suo libro su Platone è certo una grande prestazione e i suoi articoli più tardi, anche se non ci piacciono, mostrano certo il rimuginatore filosofico che ha bisogno di maturazione. Che le sue lezioni abbiano trovato riconoscimento, lo sappiamo dal giudizio di persone di valore. Senza dubbio egli supera di gran lunga il Signor Misch. Ora però si aggiunge il lato umano, cioè che egli è stato a noi convenuto e quindi, come si vede, non è ambito all'estero. Vi è inoltre la lunga pausa della guerra, che probabilmente gli ha portato un'intima maturazione. In una parola, fossi ancora là, allora io avrei cercato di mettermi d'accordo con Lei al fine di proporre Hartmann in prima linea [...]»<sup>516</sup>.

Che Hartmann avvertisse anche come il suo destino a Marburgo si rivelasse incerto, non poteva che condurlo ad accostarsi ad una nuova filosofia, ad un nuovo inizio. Le vicende della pubblicazione dell'annuario fenomenologico sono intrecciate agli sviluppi dell'evento bellico. Per Husserl era essenziale che il secondo volume dello *Jahrbuch* fosse pubblicato, anche a guerra iniziata. Il primo novembre 1914 scriveva a Scheler: «ma è più corretto procedere stampando avanti l'annuario, in modo che alla fine della campagna militare possa essere consegnato»<sup>517</sup>. Scheler rispose di essere occupato dalle correzioni del suo libro: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*<sup>518</sup>. Il 9 luglio 1915 Scheler ribadisce, in una lettera non priva di un tono polemico, di essere impegnato da questioni ben più serie, quali le faccende derivanti dal servizio militare nonché le repliche alle varie reazioni che il *Kriegsbuch* aveva evocato nei contemporanei<sup>519</sup>. Che l'avvicinamento alla fenomenologia sia avvenuto anche mediante Scheler, lo testimonia un'ulteriore lettera di quest'ultimo a Husserl, nella quale comunica di aver tentato di convincere personalità di valore a recensire il primo volume dello *Jahrbuch*<sup>520</sup>, affinché ne possa emergere una buona impressione generale dalle prime fondamentali recensioni. Se infatti Heimsoeth ebbe occasione di consegnare nelle mani di Scheler l'articolo di Hartmann *Sytematische Methode* del 1912<sup>521</sup>, probabilmente, nel

---

<sup>516</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp II* (H. Cohen an P. Natorp 10.06.1917), p. 480: «und auch abgesehen von diesem Zweifel kann ich Ihnen meine Verwunderung darüber nicht unterdrücken, dass Sie nicht unbedingt für Hartmann eintreten zu können glauben. Sein Plato Buch ist doch eine wirkliche Leistung und seine späteren Aufsätze, wengleich sie uns nicht behagen, zeigen doch den philosophischen Grübler, der Gährung braucht. Dass seine Vorlesungen Anerkennung gefunden haben, wissen wir doch aus dem Urteil manches Tüchtigen. Unstreitig überragt er doch weit Herrn Misch. Nun kommt die menschliche Rücksicht hinzu, dass er immerhin zu uns gerechnet und daher, wie man sieht, nach auswärts nicht / begehrt wird. Zudem die lange Kriegspause, die ihm vermutlich auch innere Reifung gebracht haben wird. Mit einem Worte, wäre ich noch dort, so würde ich mit Ihnen mich dahin zu verständigen gesucht haben, dass wir in erster Linie vorschlagen und erst ins weiter Kunze».

<sup>517</sup> N. DE WARREN, *Philosophers at the Front* (E. Husserl an M. Scheler 01.11.1914) p. 219: «Es ist aber richtiger, das Jahrbuch fortzudrucken, so dass es bei Ende des Feldzueges sofort ausgegeben werden kann».

<sup>518</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel II* (M. Scheler an E. Husserl 04.01.1915), p. 224.

<sup>519</sup> N. DE WARREN, *Philosophies at the Front* (M. Scheler an E. Husserl 09.07.1915), p. 220: «wenn ich den Jahrbuchaufsatz bisher nicht fertig gestellt habe, so lag dies an mehreren Umständen. Lange hatte ich mit meinem Militärverhältnis zu tun, Ich hatte mich freiwillig zum Luftschiffersatzbataillon Köln gemeldet und auf den Eintritt (Mitte Juni) vorbereitet. Dass wurde ich wegen meines rechtseitigen, durch Glas ununterstützbaren Augenastigmatismus nicht genommen. Jetzt bin ich zur Felderartillerie gestellt und erwarte hier immer noch meine Einberufung. Zweitens wurde ich durch mein Kriegsbuch, zu dem ich täglich eine Menge Briefe, Recensionen, Polemiken usw. Erhalte, sehr wider meinen Willen ziemlich stark in diese grösste unser Aller Sorgen hineingezogen; was ja wohl auch begreiflich ist».

<sup>520</sup> Oltre al primo volume delle *Idee* di Husserl, lo *Jahrbuch* del 1913 conteneva il *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* di Scheler, *Zur Psychologie der Gesinnungen* di Alexander Pfänder, i *Beträge zur Phänomenologie der ästhetischen Genusses* di Moritz Geiger, e *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* di Adolf Reinach.

<sup>521</sup> BW, p. 135: «gli ho dato il tuo articolo sul metodo, e come ha detto gli sembra interessare molto».

percepire l'insoddisfazione hartmanniana nei confronti del Neokantismo, tentava di condurlo vicino a sé: «cercherò di conquistare Nicolai Hartmann dalla parte di Marburgo. Egli mi ha fatto visita di recente e sta più vicino alla nostra parte (ma non Natorp, il quale non ha alcuna idea della faccenda; si veda la sua *Einleitung in die Psychologie*). È molto importante che si cerchi di pilotare un po' coloro che scrivono le prime recensioni importanti [...]»<sup>522</sup>. Nello stesso numero della rivista nella quale Paul Natorp recensirà il primo volume delle *Idee* di Husserl – condensando i punti di consonanza e distanza tra Neokantismo e fenomenologia tramite la formula: «se il suo metodo è riduzione, il mio è ricostruzione»<sup>523</sup> – Hartmann ci offre il suo primo giudizio pubblico in merito alla fenomenologia, al di là del già citato apprezzamento nei confronti Husserl espresso nel carteggio nonché le riflessioni esplicitate nell'articolo *Systematische Methode*.

Dalla recensione si percepisce come Hartmann stimasse considerevolmente il lavoro dei «giovani fenomenologi» (Pfänder, Scheler, Geiger e Reinach), i quali nei loro testi si muovono immediatamente all'interno del sistema delle cose tramite la descrizione delle essenze (*Wesenheiten*) e dei rapporti essenziali (*Wesenszusammenhänge*). L'etica di Scheler mostra come i valori non siano mere «forme» del volere, ma delle materie, delle strutture contenutisticamente originarie della sfera etica. Hartmann riconosce alle riflessioni estetiche di Moritz Geiger, le quali pur mantenendosi dal lato soggettivo del fenomeno dimostrano una peculiare «devozione all'oggetto» (*Hingabe an das Objekt*) che caratterizza il metodo fenomenologico. Ma che cos'è la fenomenologia qui intesa? Si tratta – prosegue Hartmann – di una coalizione del metodo descrittivo con l'a priori: «che questi metodi costituiscano un metodo unico, il semplice e descrittivo mostrare (*Aufweisen*) degli a priori, e che tale ricerca sia possibile in tutti i campi della filosofia [...] ciò è per la filosofia sistematica qualcosa di nuovo»<sup>524</sup>. L'impossibilità di estrarre i contenuti a priori tramite deduzione o una prova formale, concedeva la possibilità di appellarsi al semplice presentare e mostrare un dato offerto<sup>525</sup>. Si tratta, cioè, della possibilità inedita di formulare un a priori che non si limiti ad un impiego prescrittivo – limitato cioè alla neokantiana osservanza alla legge – bensì di un a priori che si riaffacci immediatamente alla dimensione di una datità sussistente, innescando la prospettiva di una filosofia che non abbandoni il campo dell'esperienza immediata, ma che allo stesso tempo proprio nella connessione all'a priori non rinunci nemmeno alla formulazioni di legalità pure, concedendo di identificare nel reale stesso una sporgenza eidetica. Nel riconoscere come tale nuova concezione dell'a priori sia immediatamente offerta – senza mediazione alcuna – Hartmann rinveniva i vantaggi ottenuti tramite il dispositivo dell'evidenza, che ora si profila nella

---

<sup>522</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel II* (M. Scheler an E. Husserl 12.03.1913), p. 217: «und Nicolai Hartmann werde ich von der Marburgerseite dafür zu gewinnen suchen. Er besuchte mir jüngst und steht unserer Sache von der Marburgerseite her am nächsten (nicht aber Natorp, der keinerlei Begriff von der Sache hat; siehe *Einleitung in die Psychologie*). Es ist ja sehr wichtig, dass man sucht, es ein wenig zu lenken, wem die ersten Hauptrecensionen in die Hände fallen, und zwar im Sinne des wahrscheinlich zu erwartenden besten Verständnisses; und gerade weil unsere Art fast allen heute in Deutschland Philosophierenden so sehr, sehr fremd im Grunde ist».

<sup>523</sup> P. NATORP, *Husserls "Idee zu einer reinen Phänomenologie"*, p. 224: «La domanda per me suona: come si comporta la fenomenologia di Husserl nei confronti della mia psicologia generale – il suo metodo della "riduzione fenomenologica" nei confronti del mio metodo della "ricostruzione"?».

<sup>524</sup> N. HARTMANN, *Zum "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"*, in KS III, p. 367: «Dass apriorische und deskriptive Methode zusammenarbeiten müssen, wäre freilich nichts Neues. Dass sie aber zusammen eine in sich einfache Methode bilden, dass es ein einfaches, schlicht deskriptives Aufweisen von Apriorität gibt, und das sein solches auf allen Gebieten philosophischer Forschung möglich ist, ja ist die Grundlage alles Ferneren bildet, das ist für die systematische Philosophie von heute ein Novum. Das a priori wird nicht erschlossen von einem Gegeben aus; es ist selbst unmittelbar gegeben».

<sup>525</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, 2013, p. 119.

trasparenza dell'oggetto medesimo, il quale è al medesimo tempo l'espressione della sua tangibile verità. Il metodo fenomenologico ha in tal senso «il grande vantaggio di porre il ricercatore immediatamente (*unmittelbar*) davanti alle cose, siano queste reali o ideali (essenze), e non davanti a concetti, definizioni, giudizi»<sup>526</sup>. Non vi è più alcuna opera di quella mediazione del pensiero riflessivo che Natorp insisteva ad eleggere come necessaria. Nel rilevarne la potenza descrittiva, Hartmann accorda alla fenomenologia il merito di collocarsi – come insisterà più tardi – al di qua (*diessseits*) delle teorie: «prima la cosa, poi la teoria sulla cosa»<sup>527</sup>. Tale vantaggio inedito, quello di porsi al di qua dell'esperienza, anticipando dunque la formulazione del gesto teoretico, pur non rinunciando alla formulazione a priori che ne garantiva la legittimità<sup>528</sup>, svolgerà negli anni più tardi una funzione fondamentale al fine di smarcarsi dalle accuse di aver abbozzato niente di più che un realismo ingenuo. Tuttavia, tale promessa di devota fedeltà all'esperire, dovrà fare i conti, negli anni seguenti, con la difficoltà di mantenersi su un piano puramente neutrale dal punto di vista metafisico.

Ma al fine di comprendere la declinazione hartmanniana della fenomenologia attuata negli anni seguenti, ci soffermiamo su quelli che nella recensione del 1913 egli identifica come i presupposti della teoria fenomenologica: tutte le essenze a priori sono evidenti a priori, cioè immediatamente (*unmittelbar*) portati all'intuizione (*Anschauung*). Ogni evidenza a priori trova effettivamente (*wirklich*) un'essenza essente (*eine seiende Wesenheit*). Le essenze sono comprensibili (*erfassbar*) senza connessione dei singoli dati di fatto. Tutte le evidenze hanno diritto (*Anspruch*) alla fattualità (*Tatsächlichkeit*) e all'oggettualità (*Gegenständlichkeit*). Sarebbero sufficienti tali sommarie formule al fine di rendere palese la declinazione oggettivistica intrapresa da Hartmann. Nondimeno, annunciando un'ulteriore complicazione che si ripresenterà ogniqualvolta Hartmann si riaccosterà al pensiero husserliano, la recensione rimarcava il problema della sua interna continuità, questione che appariva critica anche agli allievi di Husserl: da una parte la psicologia descrittiva delle *Ricerche Logiche*, dall'altra la fenomenologia trascendentale delle *Idee*. Come dirà Ingarden molti anni dopo, la lettura e il commento delle *Idee* durante un seminario del 1913/14, lasciò tutti in un certo stupore (*Staunen*): «cancellate la coscienza pura, e in tal modo cancellate il mondo! Husserl ci aveva insegnato negli anni precedenti: ritornare alle cose, al concreto, non le astrazioni e le teorie! Verso il concreto!»<sup>529</sup>. Tale apparente disgiunzione interna alla fenomenologia husserliana fu avvertita da molti degli allievi di Husserl, i quali certo prediligevano l'impostazione delle *Ricerche* a quella delle *Idee*. Hartmann, seppur distante biograficamente dalle vicende fenomenologiche, riconoscerà già nella recensione come «domini oggi ancora confusione riguardo a ciò che la fenomenologia vuole ed è»<sup>530</sup>. Incoraggiato forse anche dalla recensione di Natorp, Hartmann aveva avvertito come la fenomenologia di Husserl avesse subito un mutamento strutturale con la pubblicazione del primo volume delle *Idee*: «non c'è bisogno di volgere lo sguardo alla nuova impostazione metodologica di

---

<sup>526</sup> N. HARTMANN, *Zum "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"*, p. 367.

<sup>527</sup> Ivi, p. 368.

<sup>528</sup> Ivi, p. 367. «Die Phänomenologie braucht es nicht mit ihnen auszunehmen, sie steht ihrer Tendenz nach noch durchaus diessseits aller Theorie».

<sup>529</sup> R. INGARDEN, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 28.

<sup>530</sup> N. HARTMANN, *Zum "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"*, p. 367: «In weiten Kreisen herrscht heute noch Unklarheit darüber, was Phänomenologie will und ist».

Husserl, la quale forse non è più così puramente fenomenologica»<sup>531</sup>. In chiusura, Hartmann non poteva che constatare come la molteplicità degli approcci al metodo fenomenologico necessiti di ulteriori chiarimenti: «è tuttavia da aspettarsi, che a tali e simili domande e attraverso e l'augurata comprensione della fenomenologia si avvii una fruttuosa discussione con i suoi molteplici avversari»<sup>532</sup>. Ma ora la fenomenologia, seppur nella sua interna eterogeneità, non sarà più un metodo da congiungere ed accordare al trascendentalismo neokantiano, bensì sembra opporsi nei fondamenti. Nel febbraio del 1913, in occasione della festività carnevalizia di Marburg, Hartmann scrive: «Marburgo mi è diventata ripugnante. Non so cosa darei per poter dar fuoco a tutto il nido»<sup>533</sup>.

Abbiamo visto come la logica di Hermann Cohen e Paul Natorp, nonostante le differenti immagini tramite cui si esprimeva, veniva ridotta da Hartmann ad una logica dei principi. Conoscere significava sempre e soltanto conoscere i principi trascendentali che rappresentano le condizioni di possibilità della conformazione stessa dell'oggetto, il quale si configura inevitabilmente all'interno del processo produttivo della stessa soggettività. La gestualità di Hartmann si sostanzierà nel rigettare nonché rovesciare questo assunto al fine di mostrare come l'inizio del conoscere non prenda avvio dalla conoscenza dei principi trascendentali. È vero, cioè, che la possibilità del conoscere ha fondamento nei principi trascendentali, i quali ne strutturano e regolano le condizioni di possibilità, ma l'inizio del conoscere ha un'altra collocazione. Sotto tale profilo, Hartmann è pienamente consapevole della lezione kantiana: «l'a priori [...] è da comprendere soltanto nel suo senso ultimo. È l'istanza sovraempirica tanto della conoscenza quanto del suo oggetto, che è del tutto indipendente dalla possibilità di essere conosciuta, dalla possibilità di venir conosciuta, la quale tuttavia esiste (*vorliegt*) e determina ogni passo della conoscenza»<sup>534</sup>. La movenza di Hartmann non consisterà dunque nell'ingenua mossa di negare l'istanza del trascendentale dal quale deriva (*entspringt*) tutta l'esperienza, ma interrogarsi sulla possibilità di conoscibilità del tratto trascendentale dell'a priori. Si trattava cioè di interrogare il «dogma del razionalismo», che vive del postulato secondo cui non può darsi oggetto al quale non appartenga nella sua essenza la possibilità di venire conosciuto, «non appena vi si pone lo sguardo in modo giusto»<sup>535</sup>. Ma si può conoscere l'a priori che determina l'esperienza, o soltanto l'oggetto che l'esperienza stessa manifesta, oggetto che rimane sempre e comunque determinato dall'a priori? La riproposizione del problema dell'a priori da parte della teoria dell'oggetto e della fenomenologia si muoveva già nella direzione di una «separazione dall'intellettualismo unilaterale» (*Loslösung vom einseitigen Intellektualismus*) professato dal Neokantismo, proprio in direzione di un'estensione dell'ambito oggettuale, non più limitato, come presso il vecchio razionalismo, alle forme esclusivamente logiche (del giudizio, del

---

<sup>531</sup> Ivi, p. 368; come rilevava H. G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, p. 30: «Max Scheler e Moritz Geiger, seguiti in gran parte da Nicolai Hartmann, vedevano nel privilegio dato da Husserl alla tematica soggettiva fondamentalmente una pericolosa unilateralità»<sup>531</sup>.

<sup>532</sup> N. HARTMANN, *Zum "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"*, p. 368: «Es ist aber zu erwarten, dass sich an diese und ähnliche Fragen eine fruchtbare Diskussion, und durch diese hindurch die erwünschte Verständigung der Phänomenologie mit ihren heute noch zahlreichen Gegner anbahnen wird».

<sup>533</sup> BW, p. 142. «Marburg ist mir jetzt wirklich sehr zuwider geworden. Ich gäbe viel darum, wenn es sich machen liesse, das ganze Nest in Brand zu stecken».

<sup>534</sup> N. HARTMANN, *Über die Erkennbarkeit des Apriorische*, in KS III, p. 187.

<sup>535</sup> Ivi, p. 190.

concetto, della ragione), ma dilatato ed esteso ad ogni regione oggettuale (*Gegenstandsgebiet*), che sia quella della logica, del vissuto, o della percezione sensibile<sup>536</sup>.

La realtà impensata  
*Logische und ontologische Wirklichkeit*

Nell'intento di farsi conoscere dai colleghi, sul finire del 1914 Hartmann aveva inviato un suo articolo dal titolo *Logische und ontologische Wirklichkeit* apparso nel medesimo anno sulle «*Kant-Studien*» ad alcuni rilevanti autori del tempo: non soltanto Natorp e Cohen, ma anche Hans Pichler, Moritz Geiger, Adolf Reinach<sup>537</sup>. In che cosa consisteva questo articolo? Hartmann non poteva non iniziare con una riflessione critica rispetto al ruolo che il concetto di «realtà» aveva assunto nella logica gnoseologica del tempo: «oggi si è abituati a vedere nella logica e nella teoria della conoscenza, la realtà (*Wirklichkeit*) come qualcosa di subordinato, di ininfluente»<sup>538</sup>. Alla luce di tale omissione, Hartmann sottolineava come la gnoseologia del suo tempo si fosse soffermata soltanto sui termini modali del necessario e del possibile, trascurando la questione di una eventuale «logica della realtà». Ma come analizzare la realtà senza ridurla ai modi del suo dirsi e mostrarsi? Come penetrare nel nucleo ontologico della questione logica e gnoseologica, senza tuttavia ridurre l'ente integralmente alle diverse forme del conoscere? In tal senso Hartmann rievocerà la forza dell'ontologia aristotelica, di quella che Cohen definiva in termini polemici una «distintiva dottrina dell'essere» (*eine aparte Lehre von Sein*)<sup>539</sup>, che si configuri nella possibilità di indicare l'essere affermando allo stesso tempo la sua indipendenza dal dito che lo indica. Perfettamente consapevole della difficoltà di possedere la nuda realtà da un punto di vista esclusivamente gnoseologico, tramite la tematizzazione delle modalità Hartmann riconosceva come al fine di cogliere l'essenza della realtà stessa (*Wesen der Wirklichkeit*) era inevitabile riferirsi alla composizione modale che essa instaura con possibilità e necessità. Ma il primo movimento messo in atto da Hartmann consiste nella critica ai concetti tradizionali delle modalità, in particolare la concezione kantiana, secondo cui la possibilità dell'oggetto si configura in una necessaria dipendenza dalle forme della conoscenza<sup>540</sup>. Hartmann non deponeva la necessità di rilevare l'origine eminentemente coscienziale alla quale si affacciava la datità, la quale era la prima, autentica testimonianza di un'oggettualità: «da dove conosciamo l'esistenza delle cose, se non nella percezione?»<sup>541</sup>. Semplicemente, a partire da tale assunto preliminare, è inconsistente pervenire alla tesi metafisica dell'idealismo. In tal senso non può stupire l'assonanza con un autore realista come Alois Riehl, il quale affermava come «l'ipotesi dell'idealismo prenda avvio da un punto di vista corretto, ma che

---

<sup>536</sup> Ibidem: «Der heutige Apriorismus hat mit diesem Vorurteil gebrochen. Jedes Gegenstandsgebiet findet hier sein besonderes, eigentümliches a priori, der Wahrnehmungsgegenstand so gut wie der Denkgegenstand, Erlebnisakte so gut wie die ganze Sphäre ihrer Gegenstände überhaupt».

<sup>537</sup> BW, p. 179.

<sup>538</sup> N. HARTMANN, *Logische und ontologische Wirklichkeit*, in «*Kant-Studien*», Band 20, Heft 1, 1914, ora in KS III, p. 220.

<sup>539</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 12.

<sup>540</sup> N. HARTMANN, *Logische und ontologische Wirklichkeit*, p. 223: «Hier ist die Möglichkeit des Objekts von der Form der Erkenntnis, seine Wirklichkeit von der Materie der Erkenntnis abhängig gemacht».

<sup>541</sup> Ivi, p. 224.

giunga ad una falsa conseguenza». Perché se è corretto sostenere che tutto è dato alla coscienza, non è legittimo conseguire che ciò che è per (*für*) la coscienza sia un essere presente soltanto attraverso (*durch*) la coscienza medesima<sup>542</sup>. Hartmann, invertendo l'ordine del problema, tentava di mostrare come il reale non sia riducibile alla sola dimensione della datità: «perché il reale ha bisogno di essere limitato alla datità della percezione?». Tale questione, la demarcazione tra «oggetto» e «conoscere» tramite una linea divisiva e non ulteriormente dilatata, è fondamentale per comprendere la futura ontologia di Hartmann. La risposta suonava: «si lascia comprendere con estrema chiarezza come si dia a priori un reale, del quale noi in questa via non abbiamo la minima conoscenza»<sup>543</sup>. Lontano dalla formulazione di un realismo ingenuo, Hartmann rilevava come l'indicazione di una realtà alla quale non si possano allacciare le forme del sapere, fosse ascrivibile ad un'evidenza a priori, contemplando in tal senso la configurazione di un a priori che non soltanto non si dispieghi nelle funzioni della soggettività, ma che annunci una sorta di estraneità ontologica alla quale il conoscere non può pervenire. Ma la formula non si dispiegava in un'espressione paradossale, come paradossale si rivelava ogni tentativo di denunciare un elemento non soggettivo a partire dalla soggettività medesima? Agli occhi di Hartmann non sussisteva alcun contrasto tra l'assoluta fedeltà all'assunzione del dato, e la traccia non intelligibile che il dato medesimo restituiva. Come scriverà egli medesimo, segnalando l'inevitabile passaggio dalla soggettività all'essere, ora la questione «è diventata ontologica»<sup>544</sup>. Era necessario, in definitiva, non soltanto rimarcare la scissione tra logica e ontologia, ma rilevare l'ontologia intrinseca a livello implicito alla logica fenomenologica, poiché la logica della datità percettiva apre lo spazio ad una realtà offerta ma non intelligibile. In virtù di tale evidenza a priori, formulata tuttavia sempre nel solco del negativo, cioè di un'istanza a priori che indica come il dato ecceda per sua essenza fino alla dimensione del reale, era necessario tentare di dare vita ad una logica della realtà, a condizione di porsi, ancora una volta, «dalla parte dell'essere». Ma come si comportano tra loro i tre termini delle modalità? Se possibilità e necessità si pongono sulla medesima linea seppur in direzione opposta, dal momento che la negazione dell'una conduce all'affermazione dell'altra, la dimensione della «realtà» giace totalmente fuori dalla loro estensione. Secondo Hartmann, era necessario concepire le modalità come due insiemi distinti, il primo composto da necessità, possibilità e impossibilità, e il secondo composto da realtà e irrealtà. Al di là dei complessi rapporti intermodali che Hartmann tenta di instaurare, a sorprendere è l'emergere di un'idea specifica che troverà la sua inflessione teoretica più estrema negli anni seguenti: l'idea che la realtà sia indissolubilmente legata alla necessità. Si tratta di un «essere contenuto» (*Enthaltensein*) della necessità all'interno della realtà: «se infatti in un punto temporale "A" fosse reale, senza tuttavia essere in un certo senso necessario, allora esso potrebbe essere allo stesso tempo "non-A"»<sup>545</sup>. Il che condurrebbe ad una violazione del principio di contraddizione. Ne conseguiva la formulazione di una tesi singolare nonché ricca di conseguenze, ovvero che il reale si riveli sempre necessario per lo sguardo retrospettivo che lo

---

<sup>542</sup> A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus II*, p. 19; riguardo all'influenza di Riehl sul giovane Hartmann – influsso che, come riconosce lo stesso Morgenstern rimane non documentabile – si veda M. MORGENSTERN, *Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns*, p. 34; sempre su Hartmann e Riehl si veda L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, pp. 122-127.

<sup>543</sup> N. HARTMANN, *Logische und ontologische Wirklichkeit*, p. 224.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> *Ivi*, p. 231.

coglie: «ciò che è una volta reale, non può allo stesso tempo non essere. Tale “non-non-poter-essere” è la necessità positiva»<sup>546</sup>.

Ma che cosa implicava tale legame inscindibile tra «realtà» e «necessità»? Hartmann specificava come fosse doveroso intendere tale relazione non nel senso di una predominanza di un antecedente disegno della necessità all'interno della struttura del reale, ma al contrario, il riconoscimento che il reale sia sempre affetto, nel suo farsi, dalla necessità. La necessità non si poneva come un elemento esterno al reale che ne dominava l'accadere in un senso teleologico, bensì, il reale stesso, nella sua nuda esistenza e nel suo dispiegarsi temporale, era inevitabilmente e internamente necessario. Ciò comportava la possibilità di una «realtà necessaria», e tuttavia totalmente anarchica, sottratta cioè all'istanza di principi metafisici necessari posti «al di là» della dimensione del darsi del reale stesso: «sia ora la realtà – come vuole l'indeterminismo – in un certo senso “accidentale” (*zufällig*), cioè essa non abbia fondamenti e condizioni in un qualsiasi essere fuori di sé, ciò rimane una questione da ricercare»<sup>547</sup>.

Il progetto di una configurazione esclusivamente ontologica della realtà, cioè indipendente dalle forme di conoscibilità – pur nel riconoscimento tutto “kantiano” da parte di Hartmann dell'origine soggettiva del sapere nonché dell'esigenza trascendentale adibita a risalire fino alle condizioni del conoscere – diventava sempre più chiara: la realtà era allo stesso tempo anarchica e necessaria. Il tentativo di «salvare il reale» non poteva che riscoprire l'eredità di Hegel, espressamente citato nell'articolo. Se infatti era essenziale cogliere la realtà in sé e per sé, senza ripiegarla alle conformazioni soggettive delle categorie trascendentali – che pur ne condizionano l'origine – d'altra parte, tuttavia, il reale preso in sé era analizzabile e discernibile soltanto tramite le categorie modali di «possibilità» e «necessità», le quali seppur erano ontologicamente implicite, poiché per descrivere l'essenza della realtà ci siamo dovuti richiamare tanto alla necessità quanto alla possibilità, erano allo stesso tempo gnoseologicamente indifferenti, dal momento che nella conoscenza della realtà di un oggetto nella sua datità, non è presupposto alcun sapere in merito alla sua presunta necessità o possibilità. Il movimento dell'*Aufhebung* hegeliana era dunque perfetto al fine di restituire l'immagine delle strutture inferiori che scompaiono nella figura superiore, pur tuttavia nella conservativa sussistenza in essa nel ruolo di condizioni della sua esistenza: «così nella realtà sono contenute possibilità e necessità»<sup>548</sup>. Nella realtà, alla quale Hartmann attribuirà il segno hegeliano della «totalità», si giungeva in tal senso ad una perfetta copertura (*Deckung*) tra possibilità ed effettività: «nel reale non vi è un necessario che non sia anche possibile, e non un possibile che non sia necessario»<sup>549</sup>.

Nella sua autonomia rispetto alle altre forme modali, la realtà diventerà una sorta di essere perfetto nei confronti del quale non sarà possibile alcun tipo di obiezione razionalistica. Ma le conseguenze filosofiche della nuova riflessione modale comportavano una serie di problematiche, in particolare nell'ambito dell'etica. Se la realtà veniva definita come la perfetta coincidenza tra possibilità e necessità, nell'essenziale tendenza etica del dovere (*Sollen*) tale sincronia sembrava spezzarsi: «il calmo equilibrio viene superato, si impone l'inquietudine del tendere. E certo il piatto della bilancia

---

<sup>546</sup> Ibidem.

<sup>547</sup> Ibidem.

<sup>548</sup> Ivi, p. 233.

<sup>549</sup> Ivi, p. 234.

tende a favore della necessità»<sup>550</sup>. Nell'essenza del dovere etico sussiste dunque un'incompletezza strutturale, poiché se il reale era il momento della perfetta coincidenza, il dovere presupponeva, al contrario, l'inevitabile esigenza di realizzazione (*Verwirklichung*) che si rivelava nella forma di una mancanza sempre inesaurita, incompleta ed incompiuta: «nell'essenza del dovere (*im Wesen des Sollens*) vi è dunque uno spingersi, una tendenza, una costrizione, che sussiste a ragione, anche se il suo oggetto non può essere realizzato»<sup>551</sup>. Si trattava, in definitiva, dell'incompleto valore reale della realizzazione (*unvollständige Wirklichkeitswert der Verwirklichung*), una sorta di interregno, l'eterno tendere dall'irreale al reale, «l'indefinito essere sospeso (*Schweben*) tra realtà e irrealtà»<sup>552</sup>. Ma se nella concatenazione naturale e causale, la realtà era ontologicamente perfetta, come definire, dunque, la libertà? Come definire la possibilità del singolo individuo di spezzare e determinare le catene e le condizioni del reale, al fine di mutare tale perfezione del reale a partire dal suo nucleo interno? Da questo punto di vista l'articolo in questione non offriva soluzioni definitive. E non è un caso che proprio durante gli anni della guerra Hartmann si ritroverà a riflettere sul rapporto tra ontologia e libertà, fino a dar vita alla sua monumentale *Etica*, che uscirà soltanto nel 1926. Concepita secondo l'ingenua e circoscritta possibilità di agire in un determinato modo, senza che una necessità estrinseca funga da costrizione, la libertà assume un significato soltanto negativo. La libertà nel suo senso positivo significava, al contrario, una libertà sottoposta alla legge. «Nessuna libertà “dalla” necessità»<sup>553</sup>. Ma quali erano, dunque, queste leggi positive? Nel riconoscere la struttura allo stesso tempo pura ed a priori dei valori etici, la cui variopinta coloritura sarà disegnata soltanto anni più tardi nel contesto dell'*Etica*, Hartmann non fa che riproporre una definizione di libertà positiva che si mostra in tutta la sua aporetica formulazione: per essere libero, l'individuo deve accogliere e seguire la necessità della realtà, la legalità propria del reale, il quale dispiegandosi nella forma di una necessità interna non sembra lasciare spazio alcuno alla libertà. Hartmann tenterà sempre di relegare uno spazio autonomo alla libertà individuale, che non sia tuttavia reclusa in una libertà sognata, «non lo speculare temerario con l'impossibile, bensì la realizzazione creante, l'attivo rendere possibile, il quale soltanto nel suo attimo più alto, sporge al di là di possibilità e necessità»<sup>554</sup>. Una risoluzione definitiva del problema della libertà non ci è offerta in questo articolo. Al contrario, Hartmann sembra insistere sul legame tra realtà e necessità. Ma sarà possibile congiungere la necessità del reale con la libertà dell'individuo? Non offriva la guerra un'occasione per ripensare tale possibilità? Da quando Hartmann scriverà a Heimsoeth di utilizzare le *Ricerche Logiche* di Husserl per i seminari e la comunicazione di essere diventato soldato passerà meno di un mese.

### 3.3. «La verità è nell'abisso». La «vita da soldato»

Con queste parole Hartmann comunicherà all'amico Heimsoeth l'inizio della sua nuova «vita da soldato»: «come avrà visto dal timbro postale, non sono più docente privato di filosofia

---

<sup>550</sup> Ivi, p. 237.

<sup>551</sup> Ibidem.

<sup>552</sup> Ibidem.

<sup>553</sup> Ivi, p. 239.

<sup>554</sup> Ibidem.



all'Università di Marburgo, bensì interprete di lingua russa nel campo di prigionia a Bütow»<sup>555</sup>. Nel suo complesso l'esperienza della Prima Guerra Mondiale non lasciò impronte di un ricordo traumatico nelle memorie di Hartmann. Quando molti anni dopo e in circostanze radicalmente differenti, nel 1943, scriverà al più giovane Otto Friedrich Bollnow riguardo all'imminente arruolamento di quest'ultimo, Hartmann esprimerà la sua volontà di ritornare a fare il soldato come ai vecchi tempi: «Mi dispiace sentire che Lei sia stato arruolato. Io sarei molto volentieri al suo posto, tra i soldati, come la prima volta quasi trent'anni fa. Lei ha sempre qualcosa di nuovo da raccontare, io difficilmente ormai [...]»<sup>556</sup>. L'esperienza della guerra aveva assunto un significato preciso nella vita di Hartmann: il distacco fisico da Marburgo e da tutto ciò che da essa ne conseguiva. Ma si trattava, più in generale, di un distacco apparente dalla filosofia per immergersi finalmente nella vita delle cose, nel cuore della concretezza degli eventi e delle circostanze reali. La filosofia diventa allora un'occupazione secondaria: «il mio lavoro di censore epistolare è piuttosto ampio, e talvolta vi sono immerso fino alla notte. Ma solitamente conservo un paio di ore per me, nelle quali porto avanti le mie già avviate annotazioni di ontologia e avverto un fantastico senso di riposo»<sup>557</sup>. In questo periodo il tono delle lettere cambia considerevolmente: il “freddo” Hartmann comunica a Heimsoeth i propri desideri, le gioie e le delusioni: «non vedo ragione del perché dovrei costringere i miei sentimenti»<sup>558</sup>. D'altronde ora gli scambi epistolari rappresentano l'unica l'opportunità per sentirsi ancora vicini agli affetti: «nelle lettere si concentra ora tutta la mia vita interiore [...]. La mia vita esteriore è monotona, ma decente»<sup>559</sup>. Il periodo di Bütow significava allontanarsi soltanto apparentemente dalla filosofia, o meglio, assumere un'angolatura prospettica per cui la vita e la filosofia dovevano necessariamente congiungersi o disunirsi. «Vale veramente la pena di stare “in Bütow”. ἐν βύτῳ (en bütö, nell'abisso) è la verità, dice Democrito; io non posso evitare di rammentarmi quasi meccanicamente quella parola. E in fondo, anche qui si è in un certo senso nell'abisso»<sup>560</sup>.

Contestualmente a tale immissione nel mondo della concretezza, Hartmann inizia ad occuparsi del problema etico, influenzato dalla lettura di Scheler. La possibilità di stendere una tavola di valori obiettivi e impermeabili alle contingenti mutazioni del tempo storico rappresentava una promessa filosofica che Scheler aveva inaugurato e Hartmann aveva perseguito. A Heimsoeth scriverà: «speravo di inviarle una tavola dei valori, la quale dovrebbe costruire un sistema pluridimensionale»<sup>561</sup>. Quest'ultimo scriverà all'amico Hartmann proprio in riferimento a Scheler: «ora leggo anche Scheler; [...] Lui ha ragione; ha la giusta posizione nei confronti del tempo. Egli dice ciò che poi accadrà. La guerra gli dà ragione ogni giorno; soltanto, se la “nuova vita” verrà? Se

<sup>555</sup> BW, p. 170: «Wie Sie aus dem Poststempel ersehen haben, bin ich nicht mehr Privatdozent für Philosophie an der kl. Universität Marburg, sondern Dolmetscher für russische Sprache am Kriegsgefangenenlager in Bütow».

<sup>556</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an O. F. Bollnow 17.02.1943). «Es tut mir leid zu hören, dass Sie eingezogen sind. Viel lieber wäre ich an Ihrer Stelle unter die Soldaten gegangen, wie einst vor nun bald 30 Jahren. Sie haben noch Neues zu sagen, ich schwerlich mehr...».

<sup>557</sup> BW, p. 172.

<sup>558</sup> BW, p. 172: «Ich sehe keinen Grund ein, warum ich meinen einmal herausgeforderten Gefühlen Zwang anthun sollte».

<sup>559</sup> BW, p. 179:

<sup>560</sup> BW, p. 172; si tratta del frammento B 117 di Democrito, H. DIELS, W. KANZ, *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2012, p. 1381: «Ἐτεῆ δὲ οὐδὲν ἴσμεν, ἐν βύθῳ γὰρ ἡ ἀληθείη» («non conosciamo alcunché di vero: infatti, la verità sta nell'abisso»).

<sup>561</sup> BW, p. 176.

la guerra sia abbastanza guaritrice (*Wunderarzt*)?»<sup>562</sup>. I problemi dell'etica erano strettamente congiunti alla concretezza della vita e alla vivida realtà bellica che ora Hartmann si vedeva ad affrontare dal suo interno: «quanto vi è di serio nei problemi etici, mi si dà addirittura come qualcosa di giocoso, di piacevole esteticamente. Proprio come avviene con la vita militare attorno a me, con i suoi formalismi che si accrescono in modo spassoso»<sup>563</sup>. Ma a dispetto di tale rinnovata attitudine, a tormentare Hartmann è una ragione specifica: il denaro. Negli anni successivi, non si esimerà dall'esprimere il rimprovero nei confronti dei maestri di Marburgo di essere stato abbandonato, allorché durante il servizio militare gli fu sospeso lo stipendio da docente privato: «sarebbe bello, se soltanto la questione dei soldi non fosse diventata così terribilmente difficile. Cosa faccio con Assi e il bambino?»<sup>564</sup>. Quando Natorp, in uno scritto del 1918 ripercorreva le linee fondamentali del pensiero di Hermann Cohen, auspicando la continuità del pensiero marburghese, in conclusione rilevava: «i nostri giovani sono ora quasi tutti impegnati nel servizio per la patria, e chi lo sa quanto è ancora concesso fare a noi anziani. Ma il concreto carattere di Hermann Cohen ci garantisce la sua indistruttibile forza vitale. I suoi problemi non riposano e non muoiono, non lasciano risposare, non concedono di morire»<sup>565</sup>. Tra quei giovani c'era anche Hartmann, il cui silenzio in riferimento agli eventi bellici può certo stupire, data l'ampia mobilitazione da parte degli intellettuali del tempo, che innescò una vera e propria mobilitazione spirituale<sup>566</sup>. Certo l'eterogeneità degli approcci all'evento bellico non è riducibile ad una lettura unilaterale. L'impatto della guerra non ha avuto un significato univoco, ma al contrario, ha provocato lo sviluppo di differenti angolature prospettive attraverso le quali la guerra è stata osservata, invocata o respinta, in una «costellazione» di filosofie<sup>567</sup>. In generale, il ruolo degli accademici si concretizzò nel tentativo di ascrivere un senso alla guerra, il che spesso coincideva col connotarle di una finalità morale<sup>568</sup>. Come giustificare il silenzio di Hartmann in riferimento agli eventi straordinari della Prima Guerra Mondiale, che in fondo stravolsero la sua quotidianità nel profondo? Innanzitutto, non andrebbe sottostimato come il silenzio di Hartmann sia parzialmente ascrivibile a ragioni anagrafiche, dall'esigua produzione filosofica che aveva alle spalle, e che non era certo sufficiente a conferire l'autorevolezza necessaria al fine di pronunciare il suo giudizio in riferimento all'evento bellico. L'entusiasmo per la guerra confessato dagli accademici doveva fare i conti con il progressivo, penoso registro dei caduti. Se non disponiamo del dettagliato indice delle *Ricerche Logiche* annunciato da Husserl nella seconda edizione del 1913, è perché il giovane studente Rudolf Clemens, al quale fu assegnato l'incarico, morì in battaglia nell'ottobre del 1914 all'età di

---

<sup>562</sup> BW, p. 199.

<sup>563</sup> BW, p. 176: «Dem Ernst der ethischen Probleme gegenüber hat mir sogar etwas Spielerisches, ästhetisch-Vergnügliches. Ganz wie das Soldatenleben hier um mich her mit seiner spasshaft wuchernden Etikette».

<sup>564</sup> BW, p. 178.

<sup>565</sup> P. NATORP, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, p. 38: «Unsre Jüngerer sind jetzt beinahe alle im Vaterlandsdienst gebunden, und wie lange uns Alten noch zu schaffen vergönnt ist, wer weiss es. Aber der sachliche Charakter Hermann Cohens, bürgt uns für ihre unverwüsthliche Lebenskraft. Ihre Probleme ruhen und sterben nicht und lassen nicht ruhen, nicht sterben».

<sup>566</sup> Si veda K. FLASCH, *Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der erste Weltkrieg*, Alexander Fest Verlag, Berlin, 2000.

<sup>567</sup> N. DE WARREN, *The First World War, Philosophy and Europe*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 76, 2014, p. 722.

<sup>568</sup> K. SCHWABE, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im ersten Weltkrieg*, in «Historische Zeitschrift», Vol. 193, Issue 1, 1961, p. 607.

ventiquattro anni<sup>569</sup>. Pochi tra gli intellettuali e l'eterogeneità delle loro interpretazioni avevano immaginato la guerra nei suoi reali costi umani e sociali<sup>570</sup>. Ma tra le vittime vi erano protagonisti eccellenti della filosofia quali Emil Lask e Adolf Reinach. Edmund Husserl perse nientemeno che suo figlio Wolfgang. Alla luce di tale drammatico profilo, l'avvento della guerra aveva sorpreso «come un ladro nella notte» gli accademici tedeschi, i quali tentarono di colmare il vuoto riproponendo politiche spesso avvertite come anacronistiche<sup>571</sup>. D'altronde, ed è questo forse il punto fondamentale, l'avvento della Prima Guerra Mondiale non si limitò a definire un'interruzione soltanto «cronologica» della pratica filosofica, ma al contrario, provocò per certi versi la deformazione concreta di un determinato modello di filosofia professato dal Neokantismo, imbevuto di un razionalismo ottimistico e concentrato su una presunta «perfettibilità della cultura sotto la guida della scienza»<sup>572</sup>. Da tale angolazione, per il modello neokantiano la guerra rappresentò una vera e propria linea di confine (*Grenzscheide*) oltre alla quale il paradigma della razionalità del Neocriticismo manifestava tutta la sua inattualità.

Ma il silenzio di Hartmann, esteso anche nel confidenziale contesto dell'epistolario, sorprende proprio in virtù del fatto che due personalità a lui vicine avessero disegnato un'interpretazione eminentemente filosofica dell'evento bellico: Max Scheler e Paul Natorp. Si riproponeva in tal senso il problematico rapporto tra la *realtà* della Guerra e l'*idea* della filosofia<sup>573</sup>. Che cos'era, dunque, la Guerra? Come si poneva la filosofia di fronte a tale inevitabile contingenza storica? Nella nuova impostazione della *Allgemeine Logik* del 1918, Natorp evocava il tema della «storia» in seguito a quello dell'«irrazionalità», come a voler delineare una sorta di intima affinità tra le due. Anche la storia, come l'irrazionalità, era sempre passibile di subire il «metodo della razionalizzazione» (*die Methode der Rationalisierung*). L'apparente irrazionalità insita nell'accadere conduceva a quel tratto terminale e pur irraggiungibile in cui si sfiora il «senso logico della storia», il quale «non è la ripetizione dell'accaduto, bensì ordinamento in una connessione razionale, la quale non è mai finita e presente, ma viene piuttosto eternamente creata e pensata da sé stessa, e sempre da pensare»<sup>574</sup>. Proprio in virtù della possibilità di sottoporre il carattere evenemenziale della storia ad un processo di ripensabilità razionalizzante, la storia non consiste nella passiva constatazione di un inerte passato, poiché «il passato in quanto passato è morto e tale rimane». Al contrario, in virtù di un'inflexione eminentemente razionale, «la storia è ringiovanimento» (*Geschichte ist Verjüngung*), allorché i soggetti che la abitano sono appunto

---

<sup>569</sup> E. HUSSERL, *Hua XVIII*, p. 16; tr. it. p. 12: «All'opera verrà aggiunto un dettagliato indice elaborato con gran cura da Rudolf Clemens, studente di filosofia».

<sup>570</sup> Nelle suggestive parole di E. TIMMS, *La Vienna di Karl Kraus*, p. 370: «la cosa più difficile da prevedere era la perdita di vite umane provocata da questo conflitto senza precedenti di truppe ammassate a fronteggiare mortai e mitragliatrici».

<sup>571</sup> K. SCHWABE, *Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im ersten Weltkrieg*, p. 605.

<sup>572</sup> A tal riguardo si veda M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, p. 14.

<sup>573</sup> Riferendosi a Eucken – il quale fu poi maestro di Scheler – H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, Benno Swabe & Co., Basel, 1974, p. 180, rileva come la riflessione sulla guerra venne avvertita nel senso di un'irrimediabile scissione tra realtà e idea: «L'unità tra «pensiero» ed essere, tra «sapere» e «vita», che nei giorni classici della filosofia tedesca Fichte è riuscito a presentare nel rapporto tra Prussia e Germania – tale unità si è dissolta ed è rimasto soltanto il semplice ricordo dei giorni andati». Sul rapporto tra idea e realtà insiste anche S. LUFT, *Germany's Metaphysical War, Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp*, Philosophy Faculty Research and Publications 3, (2007), p. 5: «The Problem for these philosophers is precisely reality – that this wretched thing simply refuses to live up to their high ideals».

<sup>574</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 234.

uomini vivi e popoli vivi che compongono la viva umanità, la quale la storia non la subisce passivamente, bensì la produce tramite il dispositivo della ragione, la genera e non vi si arrende.

Nel concepire la storia nel senso di un'apertura, Natorp può concentrarsi sul suo carattere genetico che colloca l'accadere storico nell'infinita dimensione della perfettibilità razionale. La storia rimane sempre in-determinata perché è sempre determinabile: «l'incertezza non è tuttavia negativa, non è un restare addietro, è bensì da giudicare positivamente in quanto libertà, il non essere mai legato del suo procedere, il costante incremento riflessivo del *Logos*»<sup>575</sup>. La riflessione natorpiana conduceva ad ammettere il primato della ragione, la cui temporalità costantemente differita rivestiva la finitezza contingente del carattere meramente evenemenziale della storia: «il momento storico sarebbe espressamente la totalità delle sue relazioni considerate non onticamente, ma costantemente genetiche, che si estendono in entrambe le dimensioni: in una connessione successiva e simultanea fino all'infinito»<sup>576</sup>. Ma pur nell'effettiva eterogeneità delle loro interpretazioni, Natorp e Scheler condividevano squarci prospettici comuni. Entrambi rilevavano nella Guerra un'entità metafisica, indisponibile ad essere giustificata tramite i soli strumenti dell'economia e della sociologia. Ma soprattutto, proprio in virtù della sua struttura ideale, la Guerra venne percepita come una necessità metafisica<sup>577</sup>. Nondimeno, un ulteriore elemento comune nelle letture di Natorp e Scheler si disegnava in una riflessione in merito al determinante ruolo spirituale della Germania all'interno del conflitto<sup>578</sup>. Nonostante l'eterogeneità delle letture, nel percepirsi in una definita opposizione all'empiricismo britannico, entrambi condividono tale nemico comune di fronte al quale il primato del «germanesimo» (*Deutschtum*) si esprime in uno stile di forte identità nazionale caratterizzato dal movimento verso l'infinito, poiché in un certo senso soltanto la superiorità intellettuale della Germania può rendere conto dell'evento bellico sotto il profilo spirituale<sup>579</sup>.

La peculiarità della lettura scheleriana si sostanziava dapprima nell'esigenza puramente descrittiva dell'essenza della guerra, al di là di qualsiasi giudizio morale riguardo al bene o al male che la guerra medesima implicava<sup>580</sup>. Per Scheler, d'altronde, la guerra non era soltanto un evento della quale la filosofia doveva rendere conto, ma anche una fonte di riflessione filosofica per spiegare nuovi fenomeni storici, quali quel "concetto limite", quella forma che racchiude in sé l'eroizzazione quanto l'istupidimento, incarnato dalla tendenza alla "massa" assoluta, che trova espressione nella guerra: «se c'è un fatto – di questi ultimi tempi – che può confermare quanto

---

<sup>575</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 235: «Diese Nichtbestimmtheit ist aber nicht negative, als Zurückbleiben, sondern / ganz positive zu bewerten als Freiheit, Niegebundenheit des Fortschreitens, der beständigen Selbststeigerung des Logos».

<sup>576</sup> *Ibidem*.

<sup>577</sup> S. LUFT, *Germany's Metaphysical War*, p. 4: «What both Scheler and Natorp have in common, thus, is that both perceive the war as a «metaphysical» entity. Only a treatment within a philosophy that subscribes to metaphysics can claim to explain the war in any satisfactory manner. The world war is not a merely contingent event in the political landscape of Europe and the world at large; and it cannot merely be explained by considering, e.g., the political, economical and military constellations in the countries at war. The war is, rather, a metaphysical event of world-historical dimension that has come about a "metaphysical necessity"».

<sup>578</sup> Ivi, p. 20: «To summarize Natorp's argument: It is not due to Germany's "special" nature or "essence" that it has this vocation. Rather, Germany, precisely due to it being it hardest, must *assume* this role. *However*, it can only do this because, as its "condition of possibility", it has in the teleological growth of mankind developed in Kant's philosophy in *idealism* that, if turned into a social idealism, can be a model for all other nations»

<sup>579</sup> Ivi, p. 8: «Plainly put: Germany's war is great, not because it is Germany's but because the Germans better than any other Nation have the capacity to comprehend and realize the war's essence, an essence which lies above any particular nation or culture».

<sup>580</sup> Ivi, p. 10.

abbiamo detto, è l'esperienza della cosiddetta "guerra mondiale". Lo stato di Guerra – a prescindere da come e per "colpa" di chi sia sorta – fa emergere come consistenti realtà unitarie tutte le "comunità di vita", cioè tutti i gruppi e uomini che si sentono nel loro indivisibile processo vitale "una cosa sola"»<sup>581</sup>. Precludendo una lettura esclusivamente formalista, nonché nell'opposizione radicale a questa, Scheler si immergeva nel nuovo fenomeno della guerra, nei suoi motivi, nelle sue sfumature essenziali. Nella misura in cui la guerra è sostanzialmente un momento di decisione, essa diviene creatrice di unità. Scheler, d'altronde, la guerra non voleva soltanto descriverla, ma voleva anche farla: arruolato nel 1915 in qualità di soldato, dopo 14 giorni viene dimesso a causa dell'astigmatismo<sup>582</sup>. La configurazione metodologica all'evento bellico rivelava, tuttavia, un aspetto problematico, poiché se in un rilievo squisitamente descrittivo egli voleva riferirsi all'essenza della guerra indipendentemente dalle sue cause, dalle sue finalità e dalle conseguenze pratiche che aveva comportato nella quotidianità, dall'altra, nel rifiutare un'interpretazione economico-sociale della guerra, Scheler voleva descriverne l'essenza senza alcun riferimento alla sua contingenza storica. L'analisi di Scheler si proponeva come la più concreta e la più astratta allo stesso tempo. Ma era possibile accogliere tale paradosso?<sup>583</sup> Scheler aveva dato una prevalenza ontologica al *fatto* della guerra, il suo essere collocata in un tempo e in un luogo specifico, estraendone in un secondo momento la sua essenza specifica, elevandola in tal senso ad un'idealità metafisica sottratta al tempo e allo spazio<sup>584</sup>. Si trattava, ancora una volta, di definire il rapporto tra il «reale» e l'«ideale» che tormentava Hartmann.

Dedicato alla generazione più giovane (*dem jungen Geschlecht*), il testo di Natorp *Deutscher Weltberuf* apparso nel 1918 rilevava la necessità di ricostruire a ritroso la teleologia della storia da suddividere in tre fasi: la prima prevalentemente agricola, politicamente espressa dal dispotismo. La seconda dominata dal libero contratto, rappresentata dal capitalismo. La terza fase, inaugurata dalla Rivoluzione francese, avrebbe condotto al socialismo. Nel rilevare come fosse soltanto un sintomo della ben più ampia crisi della ragione, Natorp constatava come la guerra fosse una sorta di male inevitabile emerso a partire di uno sfondo dominato da profonde condizioni di crisi. Seppur dominata dalla tradizione che egli intendeva riavvolgere retrospettivamente nel registro della ragione, la storia manifestava una sua propria intima libertà: «in tal senso la storia è questione di

---

<sup>581</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano, 2016, p. 66.

<sup>582</sup> W. MADER, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1980, p. 73.

<sup>583</sup> Come ha notato K. FLASCH, *Die geistige Mobilmachung*, pp. 134-135: «questa metodologia anti-empirica e dunque teleologica solleva dei problemi. Scheler vuole astrarre dalla corrente del tempo e tuttavia parlare di "questo" tempo. Ma ciò è possibile? Non appartiene a "questa" guerra che essa sia iniziata nel 1914, che abbia dunque un preciso punto temporale. Non appartiene ad essa il fatto che riguardava l'intero mondo europeo e anche il mondo?».

<sup>584</sup> Sulla medesima linea interpretativa di Flasch si pone S. LUFT, *Germany's Metaphysical War*, p. 14, secondo il quale «*Nolens volens*, also in Scheler, fact follows from essence, not vice versa. Furthermore. One can question the plausibility of applying the phenomenological method to this sort of "essences" such as nation, culture, loyalty, democracy, faith, etc. There is no supra-temporal essence of culture, there are only the Western, Eastern, French, German, American cultures that have arisen out their historical situations». Secondo S. LUFT, *Germany's Metaphysical War*, p. 13, il mutamento dell'atteggiamento di Scheler dopo questo scritto ne è testimone: «Flasch, however, remarks that is less a change in Scheler from war-monger to pacifist but rather a change in his assessment of how the benign ideas and values have become *implemented* in the war (FLASCH 2000, p. 122). This conforms to my reading according to which Scheler judges the reality by the idea and is, as it were, "upset" that the reality does not what it is supposed to according to its "essence"!».

“libertà”, non di necessità; del volere, non del cieco dovere»<sup>585</sup>. Ma come armonizzare l’irrazionale contingenza dell’accadere storico con la struttura legiferante della ragione? «Esso stesso, lo spirituale che si dispiega nella storia, è irrazionale nel senso stretto di essere razionalizzato nell’infinito, dunque per l’infinito mai conclusivo, da razionalizzare. Perché il metodo della razionalizzazione si fonda sul rapporto tra un mezzo di conoscenza razionale e un oggetto del tutto irrazionale»<sup>586</sup>. La logica di Cohen, d’altronde, era essa stessa una logica regolata da un’attività legislatrice ma del tutto inesausta e dunque prefigurata in tal senso nell’orizzonte temporale del futuro<sup>587</sup>.

Il primato del momento pratico-concreto assunto negli sviluppi del pensiero natorpiano proiettava il fare dell’azione nel futuro attraverso l’inconclusa teleologia sovratemporale del dover essere (*Sollen*)<sup>588</sup>. Nondimeno, si era disegnata agli occhi di Natorp una peculiarità propria della germanicità, allorché se essa ha ereditato e profilato il senso di un’antica tradizione fondata sulla cultura (*Kultur*), la maggior parte delle restanti nazioni europee vi ha opposto il freddo e calcolante concetto di civilizzazione (*Zivilisation*)<sup>589</sup>. Il compito della Germania era quello di stabilire una nuova finalità spirituale comune fondata sull’idealismo di matrice kantiana. In tal senso, il rapporto proposto da Scheler tra idea e realtà era inverso: in Natorp è l’idea che domina la possibilità di razionalizzazione del reale<sup>590</sup>. In tale prospettiva, l’evento bellico era per Natorp un avvenimento dettato dalla necessità (*Notkrieg*)<sup>591</sup>, una sorta di «male necessario», che implicava tuttavia la natura doppia del procedere storico inteso da Natorp: la guerra era un «male» poiché si esprimeva nell’atrocità e nella violenza che trascina la quotidianità delle persone, ma era «necessaria» nel senso che anch’essa si inseriva nel profondo e infinito progresso della ragione<sup>592</sup>. Ma non provocava tale sovranità assoluta della legge sull’accidentalità della materia contingente soltanto un’inversione concettuale verso il dogma dell’ideologia? Se il progetto ermeneutico natorpiano si

---

<sup>585</sup> P. NATORP, *Deutscher Weltberuf I*, Eugen Diederichs, Jena, 1918, p. 7: «in diesem schlichten Sinne ist Geschichte Sache der “Freiheit”, nicht der “Notwendigkeit”; des Wollens, nicht blindes Müssens; Tatsache: Sache der Tat, nicht des Gesamtwerdens; des Lebens, nicht des Gelebtwerdens».

<sup>586</sup> Ibidem: «es selbst, das Geistige, das in der Geschichte sich entfaltet, ist Irrational im strengen Sinne des ins Unendliche, also für Unendliche nie abschliessend, zu Rationalisierenden. Denn die Methode dieser Rationalisierung beruht auf dem Verhältnis durchaus nur rationale Erkenntnismittel zu einem durchaus übrationalen Gegenstande».

<sup>587</sup> Si veda A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, p. 98: «Se però si assume veramente il principio che «la produzione stessa è il prodotto», e pertanto «l’attività stessa è il contenuto», la prospettiva si sposta verso il futuro».

<sup>588</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 245: «seinem eigentümlichen Sinn nach ist das Sollen schlechterdings überzeitlich. Was hat kommen sollen und was künftig kommen soll, hat es sollen und soll es, sofern es einen Schritt näher zum unbedingte, also überzeitlich Seinsollenden, nämlich zum absoluten Einheitsbezug bedeutet».

<sup>589</sup> P. NATORP, *Deutscher Weltberuf I*, p. 10.

<sup>590</sup> Secondo H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, p. 185, Natorp ricadrebbe nelle maglie dell’ideologia: «Für den ideologischen Charakter dieser Deutschtumsmetaphysik ist aber entscheidend, dass sie nicht lediglich ein So-sein konstatiert, vielmehr darüber hinaus Beruf und Bestimmung dieses Seins in weltgeschichtlicher Bedeutung postuliert. Sie unterstellt ihm rettenden, missionarischen Auftrag und deutet den Krieg als dessen Vollstreckung. So gibt dem Krieg seine ideologische Weihe».

<sup>591</sup> P. NATORP, *Deutscher Weltberuf II*, p. 184.

<sup>592</sup> S. LUFT, *Germany’s Metaphysical War*, p. 21: «From an imagined viewpoint, the war might be a good thing in the eternal development of reason; from the viewpoint of finite beings it is – and remains – an atrocity».

può dunque riassumere come il tentativo di «moralizzare la politica»<sup>593</sup>, non era egli stesso, come avvertiva Hartmann, inattuale al suo stesso tempo?

Alcuni anni più tardi, quando Hartmann avrà pubblicato la sua *Etica*, nella prefazione alla terza edizione del 1926 a *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Scheler esplicita quella che ritiene essere una mancanza fondamentale del pensiero di Hartmann: «vorrei brevemente accennare al fatto che Hartmann presta scarsa attenzione alla natura storica e sociale d'ogni ethos vivente e alla sua specifica gerarchia dei valori. Anche come essere spirituale, l'uomo respira nella storia e nella società». <sup>594</sup> In tale rilievo, Scheler attribuiva al pensiero hartmanniano l'assoluta assenza del radicamento storico dell'etica, che si orientava nella pretesa e nell'illusione di collocarsi – in un certo senso – fuori dal tempo. Alla luce di tale giudizio, ad emergere nel carteggio con Heimsoeth è l'assenza di riferimento agli sviluppi bellici. Quando Heimsoeth evoca l'argomento della guerra, avvertendo preoccupato come «questa guerra diventerà un *inizio* – una catena di guerre europee»<sup>595</sup>, Hartmann sembra voler eclissare le suggestioni di Heimsoeth, il quale percepisce la monumentalità di ciò che stava accadendo: «mai si è verificato un tempo, un istante così gravido di realtà (*wirklichkeitsgeschwängert*), così stretto all'azione e alla vita, come questo tempo. Ogni mossa che accade getta una nuova prospettiva – tutto è futuro, non è importante ciò che è e ciò che segue, bensì ciò che sarà, in un'ulteriore tensione. Quasi si dimentica di pensare al proprio quotidiano e ci si apre alla “storia del mondo”»<sup>596</sup>. Ma ad occupare Hartmann in questo periodo sembrano essere piuttosto specifiche vicende personali: la crisi coniugale con la moglie Assi, i problemi economici e l'interessamento nei confronti delle molte donne presenti al campo prigionia di Bütow. Nel comunicare all'amico l'arrivo di «un'ondata di donne al campo di prigionia», Hartmann scrive: «l'erotismo inizia a fiorire»<sup>597</sup>. E mentre Heimsoeth tenta di riportare la questione sulla grandiosità della guerra e le sue conseguenze: «quante cose ci sono, quanti libri! Di ogni delle mille possibilità che la guerra ci apre con i suoi mille cambiamenti, vi è un mondo di contenuti, ampi sguardi, nascite. Lo “spirito” è ovunque. Una grande, profonda politica: ciò sarebbe *molto* più bello di ogni grande e profonda filosofia»<sup>598</sup>, le risposte di Hartmann si soffermano su questioni contingenti, legati alla sua vita intima e personale, tanto da provocare in Heimsoeth l'interrogativo: «dove sta Lei, presso l'amore o presso la “scienza”?»<sup>599</sup>. Scheler aveva rivelato l'impossibilità di definire la collocazione atopica e atemporale tanto del conoscere quanto della coscienza del bene e del male, cioè dell'etica: «se non posso separare la teoria della conoscenza dai grandi problemi della storia delle strutture dello spirito umano, non posso nemmeno separare l'etica dalla *storia delle forme dell'ethos*»<sup>600</sup>. Egli sembrava cogliere un tratto ancor più profondo dell'opera di Hartmann, allorché rintracciava uno sfondo di pervasivo individualismo che presupponeva la sua riflessione: «per questo ritengo che l'etica materiale dei valori, nei suoi sviluppi, non debba orientarsi nel senso

---

<sup>593</sup> H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, Benno Swabe & Co., Basel, 1974, p. 193: «in quanto moralista, egli (Natorp) non pensava abbastanza politicamente, per vedere, come ogni tentativo di moralizzazione della politica produce l'effetto opposto, cioè quello di una “politicizzazione della morale”».

<sup>594</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, p. 29.

<sup>595</sup> BW, p. 187.

<sup>596</sup> BW, p. 187.

<sup>597</sup> BW, p. 185.

<sup>598</sup> BW, p. 199.

<sup>599</sup> BW, p. 199.

<sup>600</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, p. 29.

di un “etica propriamente intesa” – come la definisce Hartmann – cioè di un’analisi della virtù intesa esclusivamente e rigorosamente nei termini di un “individualismo” alla maniera di Aristotele, o a maggior ragione, dello Storicismo, e nemmeno nel senso di analisi dettagliate di valori (in sé preziose) completamente sottratti al tempo e separati dalla struttura della comunità e della storia, in cui *originariamente* sono stati *esperiti*; l’etica materiale dei valori dovrebbe orientarsi, piuttosto, nel senso di *una filosofia dell’evoluzione della coscienza morale* nella storia e nella società»<sup>601</sup>. Scheler registrava nel pensiero di Hartmann l’assoluta omissione della dimensione storica, che si configura come una conseguenza inevitabile all’approccio prettamente individualista della sua etica. Nel «sottrarre l’etica al tempo» Hartmann non può che disconoscere la struttura storicamente intersoggettiva dell’etica, riducendola ad uno studio delle individualità<sup>602</sup>.

Ma il problema più drammatico durante il periodo bellico rimane l’impellente necessità economica: «se soltanto non ci fosse la paurosa preoccupazione di denaro, allora tutto sarebbe in un ordine magnifico»<sup>603</sup>. A tal riguardo, un’ulteriore lettera del 1922 ci offre – in uno sguardo retrospettivo– un sofferto affresco del periodo da soldato:

sfortunatamente non sono nella condizione di poterla aiutare. Finché Natorp e Jaensch hanno qui la voce determinante (anche se il primo diventerà presto emerito), posso impormi ben poco, dove in generale la facoltà è avversa con le abilitazioni ed è avversa alla preponderanza della filosofia. Da un anno e mezzo ricopro il mio ruolo di straordinario (collegato all’ordinariato personale); undici anni interi sono stato docente privato e nel corso di questo tempo ho dovuto lottare con molteplici difficoltà – tanto più durante la guerra, quando nessuno dei vecchi signori si è preoccupato del destino dei docenti privati in battaglia e delle loro famiglie. Non le scrivo per lamentarmi. Al contrario, nella mia attività accademica sono sempre stato sempre molto fortunato. Ma non vorrei che lei si facesse una idea sbagliata della mia posizione nel mondo accademico. Purtroppo, non conto nulla e tantomeno posso aiutare i miei amici<sup>604</sup>.

Nel rammentare – in una lettera del 1924 – il periodo giovanile di Marburgo, Hartmann ribadisce di aver combattuto, a modo suo, la sua propria intima, silenziosa battaglia: «gli undici anni di docenza privata a Marburgo erano di fatto una continuazione della già iniziata guerra per la nuda esistenza (*nur eine Fortsetzung des früh begonnenen Kampfes um die nackte Existenz*). Su questo punto sono organizzato duramente e non ho mai seriamente “sofferto” le più assurde situazioni della vita. Una

---

<sup>601</sup> Ibidem.

<sup>602</sup> In merito al tratto atemporale della filosofia hartmanniana si veda il giudizio di R. CANTONI, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini Editore, Roma, 1972, p. 13: «È stato giustamente osservato che vi è nell’aspetto, nel comportamento, nei modi e nelle consuetudini dell’uomo e scienziato Hartmann, qualcosa di *zeitlos* ossia senza tempo, come se egli più che nel momento immediato e presente vivesse elettivamente immerso nel passato e nel futuro, quasi spaziando nei secoli, senza agganciarsi mai a ciò che risulta effimero e transitorio, utilitario e pragmatico».

<sup>603</sup> BW, p. 202.

<sup>604</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 01.01.1922): «Unglücklicherweise bin ich nun nicht in der Lage, Ihnen zu helfen. Solange Natorp und Jaensch hier die massgebende Stimme haben (auch wenn der erste demnächst emeritiert wird), kann ich hier wenig durchsetzen, wo die Fakultät überhaupt höchst schwierig mit Habilitationen und in ihrem Gros dem drohenden Übergewicht der Philosophie abhold ist. Ich habe erst sei 1 ½ Jahren mein Extraordinariat inne (verbunden mir persönlichem Ordinariat); volle 11 Jahre war ich Privatdozent und habe im Laufe dieser Zeit mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt – zumal in der Kriegszeit, wo niemand der älteren Herren hier sich um das Geschick der im Felde stehenden Privatdozenten und deren Familie bekümmerte. Ich schreibe Ihnen das nicht, um mich zu beklagen. Im Gegenteil, ich bin in meiner akademischen Tätigkeit immer sehr glücklich gewesen. Ich möchte nur, dass Sie sich keine falsche Vorstellung über meine Stellung in der akademischen Welt machen. Ich bedeute leider nichts und kann meinen Freunden wenig helfen».



certa dose di scetticismo riguardo alla vita, attenuata dal dono di riuscire a strappare la parte migliore da ogni situazione, mi ha permesso di sottopormi ai cosiddetti “destini” con facilità»<sup>605</sup>. In fondo, nei primi anni di Marburgo Hartmann aveva testimoniato di vivere in una costante guerra, seppur si dispiegasse in una dimensione squisitamente interiore: «in me è tutto una battaglia. Ma una battaglia calma, sapiente»<sup>606</sup>. Era una guerra per il metodo, una guerra per sopravvivere nell'incerto ambiente dell'accademia, una guerra per la filosofia e per la vita, che potevano e dovevano divenire un'unica e medesima cosa tramite la riflessione filosofica. Nel 1918 scrive a Heimsoeth:

ma vede, per Lei la vita e la filosofia sono due mondi separati, o perlomeno separabili, e per Lei una nuova comprensione non significa senz'altro l'apertura di una nuova prospettiva sulla vita. Per me è diverso. Io vivo soltanto in un mondo, il quale ha per la mia sensibilità ingenua ha un perimetro stretto, mentre per il mio sentire filosofico ha un perimetro ampio, pieno di grandi contesti le cui controparti lontane e semiconosciute integrano il piccolo perimetro in una grande struttura per me. Posso certamente fare delle distinzioni, ma si tratta di distinzioni artificiali, che cadono sempre da sole al passo successivo<sup>607</sup>.

Non aveva senso scindere la vita dalla filosofia, proporre un'alternativa tra le due, perché la filosofia, il conoscere, è già immediatamente il cogliere un'eccedenza della realtà. Hartmann aveva già tentato di specificarlo nei suoi articoli: è necessario cogliere la realtà per come si mostra, precludendo tuttavia la soffocante tendenza di circoscriverla al troppo stretto perimetro del pensiero: «Lei dice: “la vita è infinitamente bella, dove essa non è reale”. E io trovo sempre all'opposto, che da nessuna parte vi sia tanto grande bellezza come appunto nella realtà. [...]. Lei vede, io sono un ontologo anche quando si tratta di sentimenti»<sup>608</sup>.

Nel graduale dissolversi della scuola di Marburgo, dovuto in parte dai mutamenti politici implicati dalla Grande Guerra<sup>609</sup>, nonché dall'eterogeneità delle direzioni teoretiche delineate dai suoi

---

<sup>605</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 10.04.1924): «Übrigens sind Sie in Irrtum zu glauben, dass mein Lebensschicksal ein allzu verschiedenes sei. Auch ich habe von Untersekunda ah ganz auf eigenen Füßen gestanden, alles mit meinen karg bezahlten Privatstunden bestritten; und die 11 Jahre Privatdozentur in Marburg waren in der Tat nur eine Fortsetzung des früh begonnenen Kampfes um die nackte Existenz. Ich bin übrigens auf diesem Punkt ziemlich hart organisiert und habe unter den verrücktesten Lebenslagen niemals ernstlich “gelitten”. Eine gewisse Dosis allgemeiner Lebensskepsis, gemildert durch die Gabe, jeder Situation goldene Seiten abzugewinnen, hat mich die sogenannten “Schicksale” stets leicht empfinden lassen».

<sup>606</sup> BW, p. 12: «In mir ist alles Kampf, aber ruhiger, wissender Kampf».

<sup>607</sup> BW, p. 291: «Aber sehen Sie, für Sie sind Leben und Philosophie getrennte Welten, oder doch trennbare, und eine neue Einsicht bedeutet Ihnen nicht ohne weiteres die Erschliessung einer neuen Lebensperspektive. Für mich ist das anders. Ich lebe nur in einer Welt, die hat für mein naives Empfinden einen engen, für mein philosophisches Denken einen weiten Umkreis – voll grosser Zusammenhänge, deren ferne, halberschaute Gegenglieder mir den kleinen Umkreis in ein grosses Gefüge eingliedern. Ich kann hier wohl unterscheiden, aber die Unterscheidungen sind künstlich, sie fallen immer beim nächsten Schritt schon von selbst hin».

<sup>608</sup> BW, p. 284, «“Das Leben ist unendlich schön, wo es nicht wirklich ist” sagen Sie. Und ich finde immer umgekehrt, nirgends ist so grosse Schönheit wie eben in der Wirklichkeit [...]. Sie sehen, ich bin auch in Gefühlssachen ganz Ontologe».

<sup>609</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, p. 15: «Ma il 1918 e gli anni seguenti non dovevano essere anni di tranquilla continuazione della scuola (di Marburgo). Il crollo dell'impero, la fondazione della nuova repubblica e la debolezza di questa repubblica di Weimar costituivano lo sfondo del bisogno, addirittura sfrenato di orientamento che assillava la gioventù di allora».

protagonisti<sup>610</sup>, Hartmann fu forse colui che più di tutti avvertì l'esigenza di spezzare le catene in modo così profondo con la scuola. Nel 1918 Hartmann non era certo più così giovane, aveva trentasei anni e una posizione all'interno dell'Università, seppur il suo allontanamento teoretico si stesse profilando in termini sempre più marcati. In una lettera del 1919 Natorp esplicita il suo giudizio in merito al giovane Hartmann: «è un marburghese, ma non è in nessun modo rodato in una scuola specifica. Cohen si preoccupava sempre, che egli potesse deviare da noi. Di ciò io non mi preoccupo, ma ancora meno mi preoccupo che egli rimanga saldamente legato alla nostra scuola. Husserl e Rickert hanno di lui ancora ampia stima. Il suo libro su Platone e il suo scritto di abilitazione su Proclo sono già molto lontani da lui. I suoi precisi e penetranti articoli su «Logos» e i «Kantstudien» manifestano un intenso progresso, ma egli ha d'altronde lavorato molto dal punto di vista storico. Se mi aspetto qualcosa da qualcuno, me lo aspetto realmente da lui...»<sup>611</sup>.

Le lettere di questo periodo manifestano tutta la distanza percepita da Hartmann nei confronti dei maestri, dai quali si sentiva abbandonato, distanza tradotta anche nell'inattualità teoretica del Neokantismo, che con le sue riflessioni ripiegate esclusivamente sul metodo non offriva risposte alle pressanti circostanze della vita "concreta": assenza di denaro, l'esperienza della guerra segnata nella solitudine, moglie e figli lasciati a Marburgo senza sufficiente sostentamento economico: «i miei pensieri al futuro che ci aspetta a Marburgo sono molto cupi»<sup>612</sup>. Hartmann sarà costretto a chiedere prestiti ad amici nonché allo stesso Heimsoeth<sup>613</sup>. Ma a dispetto di ciò, Marburgo rappresentava di fatto l'unica possibilità al fine di ottenere un posto sicuro al termine del conflitto. In tale contesa lotta tra l'insofferenza verso Marburgo e la necessità di guadagnare un posto lavorativo più sicuro, Hartmann comunica come ora la vita gli appaia in qualche modo inchiodata<sup>614</sup>. Nel 1917 Natorp scrive a Husserl ribadendo il suo pensiero su Hartmann: «il suo libro su Platone è nella nostra direzione, ma mostra un lavoratore penetrante e acuto, e tra l'altro è cresciuto molto, i suoi rari articoli non lo lasciano dedurre, ma certo noi lo sappiamo da uno scambio personale, che lui è progredito sia sistematicamente che dal punto di vista storico, e da lui ci aspettiamo qualcosa di valore»<sup>615</sup>.

---

<sup>610</sup> Proprio a partire dal conflitto mondiale, gli interessi dei singoli componenti della scuola neokantiana marburghese inizieranno a divergere in maniera sostanziale, si veda H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp I*, p. 45: «per Cohen la ricerca di un concetto di religione non riduzionista, per Natorp la salvaguardia di un sovrametodico pensiero fondamentale dell'unità, per Hartmann il superamento dell'idealismo gnoseologico in una nuova forma di ontologia».

<sup>611</sup> H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp I* (P. Natorp a W. Stern 14.05.1919), p. 42: «Er ist Marburger Schüler, aber keineswegs eingefahren in irgendeinem Schulgeleise. Cohen besorgte immer, er werde ganz von uns abbiegen. Das besorge ich nicht, aber noch viel weniger, dass er sich je festbinde. Rickert und Husserl schätzen ihn noch ein. Sein Platobuch u. s. Hab. Schrift. Über Proklos liegen schon weit hinter ihm. Seine feinen und scharfen Abhandlungen in Logos u. d. Kantstudien zeigen ein intensives Fortarbeiten, er hat aber namentlich auch historisch stark fortgearbeitet. Wenn von einem, erwarte ich von ihm wirkliche, erste Leistung...».

<sup>612</sup> BW, p. 212: «Meine Gedanke an die Zukunft, die uns in Marburg erwartet, sind recht düster».

<sup>613</sup> BW, p. 213.

<sup>614</sup> BW, p. 226: «La vita è inchiodata, perlomeno per il mio sentire».

<sup>615</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 03.06.1917), p. 123: «Neben ihm (Ernst von Aster, Hermann Leser) aber darf sich unser Hartmann sehr wohl sehen lassen; sein Plato-Buch ist ganz in unserer Richtung, aber es zeigt ein scharf eindringenden Arbeiter, und übrigens ist er darüber weit hinausgewachsen, seine spärlichen Abhandlungen lassen erst wenig davon erkennen, doch wissen wir aus persönlichem Verkehr, dass er systematisch wie historisch viel weiter gekommen ist, und erwarten von ihm noch recht Wertvolles».

## CAPITOLO II NEL CUORE DELLE COSE (1921-1931)

### 1. Una «metafisica della conoscenza»

#### 1.1. Preludio

Appena terminato il conflitto bellico, Hartmann esprimerà tutto il suo rammarico in riferimento ai quattro anni di sospensione intellettuale, i quali ora – come scrive all’amico Friedrich Mauch – sembrano quasi volersi vendicare contro di lui e il suo silenzio<sup>616</sup>. Il rientro dalla guerra, d’altronde, non faceva prospettare un futuro radioso sotto il profilo accademico: «per ciò che mi riguarda, il titolo di professore ti ha certo fuorviato. Io non ho alcuna cattedra, nemmeno una straordinaria, bensì soltanto il vecchio titolo di docente privato che per la forma verrà perso. No, anche da me il futuro non appare brillante»<sup>617</sup>. Ciononostante, a rendere popolare Hartmann nella piccola e illustre Marburgo fu il suo successo in ambito didattico, che anche maestri e colleghi gli riconobbero<sup>618</sup>. Non senza una punta di orgoglio, Hartmann comunica come alle sue lezioni l’aula sia sempre gremita di studenti, anche in occasione di una materia difficile come “logica e teoria della conoscenza”<sup>619</sup>. Era inevitabile, tuttavia, seguire la linea della crepa teoretica aperta in polemica con il Neokantismo già negli anni precedenti, al fine di dar vita a qualcosa di nuovo, ad una svolta esplicita che lo avrebbe fatto conoscere al mondo accademico. Nel settembre del 1919 Hartmann comunica a Friedrich Mauch come il suo «grande lavoro», seppur passibile di correzioni e adattamenti, fosse terminato<sup>620</sup>. Tuttavia, il progressivo rivolgimento alla metafisica conseguente al distacco dal Neokantismo, l’evocazione di un nuovo rapporto con la “realtà” che egli andava maturando, non sembrarono elementi in contrasto col fatto che la carriera accademica di Hartmann avesse preso avvio proprio da Marburgo, la mecca del Neokantismo, ma anzi fu percepita come una soluzione naturale del suo intimo percorso: il sei marzo 1921 la commissione giudicatrice riconobbe che «certo è emerso dal Neokantismo, ma ha percorso una via personale in qualità di pensatore sistematico»<sup>621</sup>. Ottenere la cattedra di professore straordinario a Marburgo non era un risultato di poco conto. Il problema degli intellettuali a spasso impossibilitati a portare a casa uno stipendio era un dramma comune, e Hartmann stesso fu costretto, durante l’indigente periodo bellico, a chiedere dei prestiti di denaro a diversi amici e colleghi. Così la comunicazione all’amico Mauch

---

<sup>616</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 11.01.1919): «Jetzt rächt sich noch der 4-jährige Stillstand, und die bittere Erfahrung der rücksichtslosesten Konkurrenz der Glücklichen, die vom Kriege unberührt geblieben sind, macht einen einigermaßen ungesund».

<sup>617</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 11.01.1919): «was mich anlangt, so hat Dich der Professortitel doch glücklich irregeführt. Ich habe keine Professur, auch keine ausserordentliche, sondern nur den Titel, der einfach älteren Privatdozenten anstandshalber verlieren wird. Nein, die Zukunft sieht auch bei mir nicht glänzend aus».

<sup>618</sup> H. HEIMSOETH, *Nachruf an Nicolai Hartmann*, p. 13, descriverà l’amico come «un maestro dell’esposizione orale».

<sup>619</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 20.01.1920).

<sup>620</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 07.09.1919): «Meine grosse Arbeit ist abgeschlossen und liegt jetzt bis zu weiterer Bearbeitung».

<sup>621</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, p. 138.

dell'imminente pubblicazione della *Metafisica della conoscenza* è accompagnata dalla promessa da parte di Hartmann – condiscendente quasi all'eccesso – di restituirgli il denaro dovuto<sup>622</sup>. In virtù di tale importante scritto, egli ammette: «quest'opera è la mia prima pubblicazione sistematica e, come mi sembra, ha influenzato non poco la mia reputazione scientifica. È un'orma nell'altrimenti uniforme flusso della mia vita»<sup>623</sup>. Il successo riscosso dalla *Metafisica della conoscenza* fu in un certo senso inaspettato. Negli anni seguenti, l'editore ne chiese una ristampa, alla quale Hartmann aggiunse diverse integrazioni e un'intera quinta parte. La seconda edizione modificata uscì nel 1925<sup>624</sup>. Il testo sembrò in parte dare voce a coloro che avvertivano l'inattualità del Neokantismo, il quale apparve ora sconfessato proprio dal fatto che a destituirlo fu uno dei suoi allievi più promettenti<sup>625</sup>. La *Metafisica della conoscenza* introduceva Hartmann sul palco del grande teatro della filosofia del tempo innestando reazioni, apprezzamenti e critiche che lo resero finalmente noto al variopinto mondo filosofico del suo frangente storico.

Al fine di riannodare le fila delle argomentazioni hartmanniane in termini propositivi, sarà imprescindibile tenere conto di alcune premesse fondamentali che ci proponiamo di dispiegare in questo secondo capitolo. In prima istanza, l'osservazione filologica dovrà rispondere delle differenti edizioni e i conseguenti mutamenti strutturali del testo. Le aggiunte alla prima edizione del 1921 non si limitano a meri supplementi argomentativi, ma introdurranno parzialmente nuovi elementi teoretici, tra i quali i più considerevoli sono non soltanto il capitolo polemico dedicato alle “obiezioni fenomenologiche”, ma anche l'integrazione di una quinta parte dedita alla conoscenza dell'oggetto ideale, il grande assente della prima edizione. In tal senso, la considerazione filologica si snoda nella ricostruzione storica dell'intreccio di Hartmann con la fenomenologia, che si instaura nel solco di un'aporia interpretativa apparentemente irrisolvibile. Ad un primo sguardo, non risulta in modo trasparente in quali termini Hartmann si sia avvicinato alla fenomenologia. Ma non si tratterà di deliberare se Hartmann sia mai stato un fenomenologo pedissequamente fedele agli scritti husserliani, bensì di disegnare la tessitura che ha dapprima annodato la vicenda di Hartmann alla fenomenologia, al fine di svilupparne la propria autonoma versione<sup>626</sup>, fino ad un'apparente ed inconciliabile destituzione degli ultimi esiti husserliani maturata negli anni seguenti. E tuttavia, la fenomenologia rimarrà un principio metodologico con il quale sarà necessario fare i conti anche nel periodo più tardo. In seconda istanza, il grande capovolgimento delle filosofie “idealiste” che Hartmann effettua si iscrive nel solco della riproposizione di una particolare lettura dell'ontologia aristotelica. Se da una parte abbiamo già concisamente accennato alle modalità tramite cui il

---

<sup>622</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 22.08.1922).

<sup>623</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 22.08.1922): «Dazu kommt, dass dieses Werk meine erste ganz systematische grössere Veröffentlichung ist und, wie mir scheint, bereits etwas auf meinen wissenschaftlichen Ruf eingewirkt hat. Das ist eine Kerbe in dem sonst gleichförmigen Fluss meines Lebens».

<sup>624</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 23.08.1923): «Indessen hat das erste Werk, die Metaphysik der Erkenntnis, einen unerwarteten Erfolg erzielt: sie ist jetzt schon vergriffen, und ich habe vom Verleger die Anfrage wegen der neuen Auflage. Natürlich macht auch, dass neue Arbeit und das Buch kann nicht bleiben, wie es ist, es muss manches umgebaut werden, und ausserdem kommt ein “fünfter Teil” hinzu – zu den vieren, die es enthält. Diesen Teil habe ich schon vor einem Jahr niedergeschrieben».

<sup>625</sup> U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, p. 353: «Der aus dem Baltikum stammende Hartmann zählte zu den grössten Zukunftshoffnungen der “Marburger Schule”».

<sup>626</sup> Come ha rilevato K. SCHUMANN, “Phänomenologie”. *Eine Begriffsgewichtliche Reflexion*, in C. LEIJENHORST, P. STEENBAKKERS (Eds.), *Selected Papers on Husserl and Phenomenology*, Kluwer, 2004, p. 16: «Husserl non può essere per la fenomenologia la misura di tutte le cose. Ma tantomeno si può affermare: voi dovete superare Husserl, al fine di realizzare la fenomenologia».

problema kantiano della cosa in sé avesse aperto le maglie dell'idealismo fino a spezzarle<sup>627</sup> – provocando tuttavia la convinzione hartmanniana secondo cui Kant non avesse mai negato la possibilità dell'ontologia – non va trascurata la presenza invisibile di Aristotele, al quale il giovane Hartmann era intenzionato – come lo era il giovane Heidegger – a dedicare un'ampia monografia. Tale progetto verrà infine abbandonato, riversando tuttavia i flussi teoretici dello Stagirita sulle sponde del pensiero di Hartmann. Aristotele diverrà una presenza latente, nascosta e tuttavia pervasiva. Tale incursione aristotelica all'interno del telaio fenomenologico sarà un aspetto che Hartmann condividerà proprio con Martin Heidegger, e che aprirà il varco – ammesse tutte le irriducibili discrepanze teoretiche tra i due – ad una particolare declinazione «ontologica» della fenomenologia, affluita nella nuda constatazione di una trascendenza assoluta che il fenomeno mostra e, tuttavia, mostrando nasconde. Ma sulla natura di tale trascendenza e le modalità per accedervi si innesterà l'irrisolvibile controversia tra i due. In terzo luogo, la pubblicazione della *Metafisica della conoscenza* concede di articolare la questione che tormenta e ha tormentato i lettori di Hartmann: è stato un realista? O soltanto un inconsapevole continuatore della scuola neokantiana? Oppure nient'altro che un ingenuo fenomenologo eretico? L'insistenza con cui Hartmann attribuirà alla fenomenologia il merito di aver collocato «al di qua» (*diesseits*) l'indagine gnoseologica, che si configurerà seguendo l'impronta di una promessa di radicale neutralità metafisica, dovrà fare i conti con la graduale incrinatura di tale postura eminentemente «neutrale», sproporzionata della quale Hartmann prenderà presto coscienza. Così, all'evocata neutralità metafisica degli anni Venti, seguirà la constatazione di come essa conservi soltanto il carattere direttrice di una «tendenza» che va rivelandosi sempre più impraticabile, una tendenza che negli anni Trenta Hartmann medesimo giudicherà ormai irrealizzabile mantenere.

### Metafisica, gnoseologia e ontologia

Ma che cosa voleva significare una «metafisica» della conoscenza? La connotazione «metafisica» che Hartmann attribuisce alla riflessione gnoseologica si configurerà sempre nel senso di una «metafisica dei problemi». L'introduzione dell'aristotelico momento aporetico<sup>628</sup>, in quanto conseguente e al medesimo tempo necessario all'istanza fenomenologica, riproporrà l'impossibilità di stanziare soltanto presso i «punti di vista» (*Standpunkte*) offerti della tradizione, al fine di reinserirsi direttamente nel cuore dei problemi e nella loro caratura eminentemente metafisica<sup>629</sup>. La necessità «aporetica» introdotta da Hartmann non si radica tuttavia soltanto su un piano eminentemente storico, tramite la disamina delle figure dell'eredità riflesse dallo specchio tradizione, ma anche sulla piattaforma prettamente gnoseologica, poiché la sola premessa fenomenologica ha manifestato i termini, gli oggetti impliciti nel conoscere, imbrogliando l'enigma gnoseologico in una complessione di nodi. Chi, tuttavia, ha intravisto in questo testo niente di più che un ritorno alla metafisica precritica, non dovrà soltanto ridimensionare sostanzialmente la

---

<sup>627</sup> Per una precisa disamina delle problematiche legate alla «cosa in sé» rimandiamo a L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, pp. 107- 174.

<sup>628</sup> MdE, p. 8: «Die Kunst des Aristoteles, Probleme zu diskutieren, ohne sie um jeden Preis lösen zu wollen, die grosse Kunst der Aporetik, die einst alle Gebiete der Philosophie beherrschte, haben wir Heutigen gründlichst verlernt».

<sup>629</sup> A tal proposito si veda P. BAUMANN, *La méthode des apories dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, in «Revue de Metaphysique et de Morale» 73 Année, n. 2. 1968, pp. 199-204.

consapevolezza hartmanniana delle problematiche neokantiane dalle quali ha preso avvio *volens nolens* il suo esordio, ma anche disconoscere le modalità della continuità ed aderenza a Kant stesso che Hartmann prospettava. Perché all'impossibilità kantiana di instaurare una metafisica acritica (*keine Metaphysik ohne Kritik*), Hartmann integrava la necessità di svelare i presupposti metafisico-ontologici sottintesi in ogni gestualità critica (*keine Kritik ohne Metaphysik*)<sup>630</sup>. I severi giudizi riguardo all'inammissibilità teoretica del tentativo teoretico di Hartmann dovranno sempre riferirsi al fatto che nelle sue ragioni la critica kantiana si limitava a precludere la speculazione (*Spekulation*) metafisica, non il suo ambito (*Gebiet*) proprio, il quale rimane totalmente legittimato<sup>631</sup>.

L'inflessione eminentemente «metafisica» della gnoseologia fu avvertita come una conseguenza naturale dell'impraticabilità di risolvere il problema del conoscere senza l'essere, dell'impossibilità della gnoseologia, per così dire, di bastare a sé stessa<sup>632</sup>. In tal senso, la riflessione gnoseologica proposta da Hartmann si fisserà, per una via opposta e complementare a quella inaugurata dalle *Ricerche Logiche*, sul «limite» della gnoseologia medesima. Ma se la neutralità metafisica delle *Ricerche* si proponeva di regredire ad una posizione preliminare collocata «prima di ogni metafisica» (*vor allem Metaphysik*) e dunque sulla «soglia della teoria della conoscenza» (*an der Pforte der Erkenntnistheorie*)<sup>633</sup>, l'indagine hartmanniana si proporrà di valicare tale soglia, divenuta ora troppo stretta<sup>634</sup>. Non va sottovalutato, d'altronde, come il problema gnoseologico rappresentasse, nelle intenzioni dell'autore, soltanto il varco premesso al fine di accedere all'autentico oggetto della filosofia hartmanniana, l'ontologia. Tale proposito è espresso dal medesimo Hartmann in una lettera del dicembre 1921 a Peter Wust:

Lei ha visto bene, quando dietro al mio libro ha intravisto più di una mera teoria della conoscenza. Dietro vi è un'ontologia piuttosto matura, che io ho potuto vagamente tratteggiare nel conciso capitolo terzo, che ho presentato nella premessa in prospettiva già come “dottrina delle categorie” (*Kategorienlehre*). Inoltre, Lei ha visto bene nel leggermi un faticoso e lungo lottare (*Ringeln*) con i pensieri tra le righe. “Demoniaco” è certo un'espressione un po' forte – ma in fondo tutti i problemi metafisici hanno qualcosa di demoniaco, qualcosa di senza fondo (*bodenlos*) nei quali si sprofonda. Ho lavorato per dodici anni a questo libro – dai quali sono da sottrarre i quattro anni in campo di battaglia – e se fosse stato per il mio desiderio, non lo avrei dato alle stampe ancora per molto tempo. Riconosco chiaramente l'incompletezza del mio lavoro. È realmente impossibile pubblicare una teoria della conoscenza senza l'ontologia corrispondente (*die zugehörige Ontologie*). Quando un anno e mezzo fa iniziai la stesura dell'opera, ai tempi volevo utilizzare la teoria della conoscenza soltanto come parte introduttiva per un lavoro più grande [...]. Nel corso del lavoro, tuttavia, mi sono convinto che l'intera opera sarebbe stata troppo vasta e che i tempi sarebbero stati troppo lunghi, dal momento che non avevo affatto completato la teoria delle categorie. Decisi quindi di pubblicare l'epistemologia separatamente, anche se dovetti accettare di includere anche la sua parte di fondazione ontologica<sup>635</sup>.

---

<sup>630</sup> MdE, p. 5.

<sup>631</sup> MdE, p. 12.

<sup>632</sup> H. HEIMSOETH, *Nachruf an Nicolai Hartmann*, p. 16, notava come il titolo *Metafisica della conoscenza* del testo fosse per certi versi paradossale data la piattaforma gnoseologica all'interno della quale si inseriva.

<sup>633</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 401; tr. it. p. 497.

<sup>634</sup> MdE, p. 34: «Damit aber stehen wir bereits an der Grenze des engeren Erkenntnisproblem».

<sup>635</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 19.12.1921): «Sie haben sehr recht gesehen, wenn Sie hinter meinem Buche mehr als eine blosse Erkenntnistheorie erblicken. Es steckt bereits ziemlich ausgereifte Ontologie dahinter, die

Se tramite la gnoseologia non si faceva altro che iscriversi in mondo fatto di oggetti e di cose, perché non penetrare direttamente in esso, e come dirà anni più tardi, affondare nel cuore delle cose (*Hindrängen auf den Kern der Dinge*)<sup>636</sup>? Ma al fine di effettuare tale transizione dal conoscere all'essere era necessario destituire alcuni fraintendimenti gnoseologici, primo tra tutti quello dell'idealismo neokantiano.

### Fare i conti con i maestri

Le parole introduttive della *Metafisica della conoscenza* erano niente di meno che un attacco diretto alla gnoseologia della scuola di Marburgo. Vi si sosteneva che il conoscere non era riducibile alla produzione (*Erzeugung*) di Cohen, e dimostrarlo era il proposito del libro<sup>637</sup>. Due giorni dopo la morte di Hermann Cohen, Heimsoeth scrive una bellissima lettera a Hartmann in cui sembra voler tirare le somme di un rapporto di filiazione determinante ma allo stesso tempo sofferto. Cohen aveva influenzato le loro vite e fare i conti con la sua presenza ingombrante significava anche fare i conti con sé stessi. «Wurde er, was er war?» si chiede Heimsoeth in riferimento al maestro, rilevando come la morte di Cohen segnava anche la fine di una stagione dominata dal suo razionalismo imbevuto dallo stile mistico, profetico<sup>638</sup>, al dispetto del quale era necessario rinvenire una valida alternativa teoretica. «Non è tutta la filosofia intellettualistica, intellettualizzante anche in ciò che è lontano dal sapere (*das Wissenferne*), il vivente, l'inscomponibile, l'intimo (*das Innige*)? Non è ogni etica filosofica brutalmente intellettualistica?»<sup>639</sup>. Nel prosieguo di tali quesiti, Heimsoeth scrive come Cohen abbia affidato un insegnamento, ma soltanto contrastivo: «quando in questi anni ho imparato, ciò è stato essenzialmente in negativo: come io *non* possa andare avanti, ciò che io devo evitare, che non conduce a nulla... Ma *come* io debba realmente fare, su cosa lavorare, con quale finalità e quali mezzi, in quale economia [...], a ciò io non mi avvicino affatto»<sup>640</sup>. Dalla risposta di Hartmann, il quale sembra voler assumere una posizione di distanza

---

ich in den knappen Kapiteln des 3. Teiles ja nur ganz schattenhaft habe andeuten können, die ich aber im Vorwort schon als "Kategorienlehre" in Aussicht gestellt habe. Und ferner haben Sie recht gesehen, wenn Sie ein langes mühevolleres Ringen mit dem Gedanken zwischen den Zeilen lesen. "Dämonisch" ist wohl ein etwas starker Ausdruck – aber schliesslich haben alle metaphysische Probleme etwas Dämonisches, richtiger etwas Bodenloses, worin man zu versinkt mein. Ich habe 12 Jahre an diesem Buch gearbeitet – wovon freilich die 4 Jahren im Felde abzuziehen sind – und wenn es nach meinem Wunsch gegangen wäre, so hätte ich es noch lange nicht der Öffentlichkeit übergeben. Ich sehe deutlich genug die Unfertigkeit meiner Arbeit. Eigentlich ist es ein Unding, eine ontologisch fundierte Erkenntnistheorie ohne die zugehörige Ontologie zu edieren. Als ich vor 1 ½ Jahren die Niederschrift des jetzt vorliegenden Werkes begann, da wollte ich die Erkenntnistheorie auch nur als einleitenden Teil zu einer grösseren Arbeit verwenden [...]. Ich überzeugte mich aber im Laufe der Ausführung, dass das ganze zu umfangreich werden und sich auch die Zeit noch zu weit hinausschieben würde, da ich die Kategorienlehre noch keineswegs spruchreif beisammen hatte. So entschloss ich mich zu der gesonderten Herausgabe der Erkenntnistheorie, wobei ich freilich in Kauf nehmen musste, dass ein Teil der ontologischen Grundlegung mitaufgenommen sein wollte».

<sup>636</sup> N. HARTMANN, *Neue Ontologie in Deutschland*, in KS I, p. 62.

<sup>637</sup> Sul fatto che il rapporto con il Neokantismo si sia configurato fin dall'inizio nel senso di una «sfida», cfr. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1975, p. 245.

<sup>638</sup> BW, p. 293: «Die Stil-Mystik im tendenzvoll scharfgeschliffenen Rationalismus – das konnte bei niemand Wurzel schlagen».

<sup>639</sup> BW, p. 295.

<sup>640</sup> BW, p. 296.

dall'«uomo» Cohen, si percepisce tuttavia come sia inevitabile esprimere un giudizio anche sulle qualità umane del maestro:

le Sue riflessioni su Cohen riguardano la sfera personale dell'uomo più di quanto mi sia mai venuto in mente quando era in vita. Lei sa che il mio rapporto con persone più anziane rimane più o meno sempre esteriore. Io questo non posso cambiarlo. Ma all'inizio nei confronti di Cohen ho avuto soltanto la buona volontà. Negli anni seguenti è prevalsa la condizione di difesa, nella quale mi sono visto costretto. Ammetto che fu colpa mia; Cohen era semplicemente come doveva essere, ed era sempre pienamente sé stesso. Egli non aveva, direi, molte possibilità, nessun registro, e rimase nella sua posa unilaterale ed univoca. Egli era indubbiamente molto felice tra coloro che ha attirato con tale chiarezza<sup>641</sup>.

Nel fare i conti con il padre del Neokantismo marburghese, Hartmann delucida un aspetto che non va sottovalutato, ossia come l'influenza di Cohen abbia trovato principio a partire dalla pubblicazione della sua *Logik* del 1902, e non dagli altrettanto fondamentali scritti precedenti: «veramente per me esiste soltanto un libro, la sua logica. E soltanto determinati capitoli. Ma questi sono diventati per me obiettivi soltanto storicamente»<sup>642</sup>. In un certo senso, assorbire la logica di Cohen significava assimilare il precetto secondo cui registrare la filosofia nel nastro della sua storia non consisteva in una gestualità neutrale, ma implicava allo stesso tempo offrirne una particolare ed intima interpretazione ed alterazione. Nella medesima lettera, Hartmann sembra voler considerare come conclusa la stagione dominata dal Neokantismo, confessando come il «lavoro prima della guerra» si sia sostanziato in un «lottare (*Ringem*) durato anni per un punto di vista puramente ontologico»<sup>643</sup>. Inoltre, come abbiamo visto, ad assumere il ruolo di erede spirituale di Hermann Cohen fu Ernst Cassirer, autore ebreo con il quale condivideva anche un importante retroterra culturale comune<sup>644</sup>.

Ma come reagì invece Paul Natorp in merito al testo di Hartmann? La sua reazione al testo “eretico” di Hartmann fu ambivalente. Se da una parte fu sorpreso di venir collocato da Hartmann nella cornice di una filosofia soggettivista, dall'altra espresse un certo apprezzamento in merito all'autonomia dell'opera prima del suo allievo. Appena pubblicata la *Metafisica della conoscenza*, Natorp scrive a Husserl: «al contrario, il modo di insegnare di Hartmann, intensamente diretto e, proprio in questo senso, straordinariamente forte e fecondo, è del tutto appropriato alla nostra tranquilla cittadina; per questo non esitiamo a metterlo in linea con Cassirer nelle nostre proposte, dopo che nel suo ultimo libro (*Metafisica della conoscenza*) ha superato ogni ultima parvenza di mera continuazione della direzione ricevuta dai suoi maestri e si erge nel senso di una potente forza sistematica in piena indipendenza, in un esemplare rigore nello sviluppo del pensiero e nel lavoro

---

<sup>641</sup> BW, p. 297: «Ihre Betrachtungen über Cohen gehen mehr ins Persönliche des Mannes als mir jemals bei Lebzeiten des Mannes in den Sinn gekommen wäre. Sie wissen ja, dass mein Verhältnis zu älteren Menschen immer ein mehr oder weniger äusserliches bleibt».

<sup>642</sup> BW, p. 298.

<sup>643</sup> BW, p. 299: «Ich glaube, es ist für ungünstig gewesen, dass meine Arbeiten vor dem Kriege fast alle auf ontologischem Gebiet lagen; ich weiss nicht, ob Sie sich bei meinem jahrelangen Ringem um einen rein ontologischen Gesichtspunkt überhaupt etwas Bestimmtes gedacht haben».

<sup>644</sup> U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, p. 333: «Zum einen teilte Cassirer mit Cohen ähnliche Grundwerte. Beide bekannten sich zur jüdischen Religion, liebten die Kultur der deutschen Klassik und standen politisch im Lager des Linksliberalismus».



più approfondito della sua materia»<sup>645</sup>. Husserl rispose, in una lettera gravida di retorica, come nonostante Cassirer fosse preparatissimo sotto il profilo storico, egli non disponeva di quel *pathos* filosofico guadagnato da Hartmann nella sua lotta per l'indipendenza intellettuale:

e tutto ciò che egli (Cassirer) ha offerto e offre è bello e buono. Ma il suo filosofare è – così in alto egli supera in altezza qualsiasi altra filosofia universitaria – certo non il *melete thanatou*, un lottare filosofico per la vita e per la morte, un essere angosciati in un'intima fatica spirituale e un rinsavire nella dolorosa beatitudine della consegna dei propri (“originali”) pensieri. [...]. Ora tuttavia io dico, Marburgo era un luogo di originalità filosofica, dell'eros radicato nell'io centrale. E sotto tale aspetto Hartmann è l'arduo lottatore (*der schwer Ringende*), il vero marburghese. Lei stesso, onorevole, non appartiene più alla “scuola di Marburgo”, perché Lei ha uno scambio con la gioventù, con il presente, con la viva forza del presente. [...]. Se io vedo bene, allora Hartmann è in tal senso un lottatore. Il suo nuovo libro, che getta fuori bordo in una fretta violenta la filosofia trascendentale marburghese – ma anche la mia –, è un'opera sistematica, che nella sua concettualizzazione e finezza, nella sua magistrale “aporetica”, si trova monumentalmente nella letteratura filosofica del nostro tempo. [...]. Ma come sempre, per me egli è veramente l'unico predestinato ad essere Suo successore e soprattutto rappresenta con il “Natorp del periodo tardo” il vivo sviluppo della scuola di Marburgo: dunque egli appartiene a Marburgo<sup>646</sup>.

Natorp si dice perfettamente d'accordo con le consolanti parole di Husserl: «mi è stato d'appoggio essenziale che Lei su Cassirer e Hartmann la pensi così precisamente come me. Naturalmente dovette apparire a me (come ad altri) dapprima Cassirer come il successore di (Cohen). Eppure, mi divenne chiaro che ciò vale, in senso più intimo, piuttosto per Hartmann»<sup>647</sup>. Tale scambio epistolare rende esplicito come nella figura di Hartmann si fosse concentrata la speranza di Natorp di far proseguire la scuola di Marburgo, sollevando la questione teoretica – tutt'altro che irrilevante – se infine Hartmann non avesse fatto che seguire, seppur inconsapevolmente, le linee teoretiche del

---

<sup>645</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 29.01.1922), p. 143: «Dagegen ist Hartmann sehr intensiv gerichtete und gerade in diesem Sinne ausserordentlich starke und fruchtbare Lehrweise ganz unserer stillen Kleinstadt angemessen; darum tragen wir kein Bedenken ihn in unsern Vorschlägen selbst mit Cassirer auf eine Linie zu stellen, nachdem er in seinem letzten Buch (Metaphysik der Erkenntnis) jeden letzten Schein einer blossen gleichartigen Fortsetzung der Richtung, die er einst von seinen Lehrern erhalten hatte, überwunden hat und als starke systematische Kraft in voller Selbstständigkeit, in geradezu vorbildlicher Strenge der Gedankenentwicklung und gründlichster Durcharbeitung seiner Sache dasteht».

<sup>646</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (E. Husserl an P. Natorp 01.02.1922), p. 147: «Und alles was er (Cassirer) bot und bietet ist schön und gut. Aber sein Philosophieren ist – so hoch er die sonstige Universitätsphilosophie allgemein zu reden überragt – doch nicht *melete thanatou* [in greco N. d. T.] ein persönliches Ringen um Leben und Tod, ein Kranksein in eigenster geistiger Not und ein Gesundwerden in der schmerzvollen Wonne der Entbindung eigenster (“originaler”) Gedanken. [...]. Nun sage ich aber, Marburg war eine berufene Stätte philosophischer Originalität, des im zentralen Ich verwurzelten eros, auf das letzte hin. Und in dieser Hinsicht ist Hartmann, der schwer Ringende, der echte Marburger. [...] Sie selbst, Verherter, sind nicht mehr “Marburger Schule” und Sie sind es nicht, weil Sie mit der Jugend, mit der Gegenwart, lebendige Gegenwarts kraft tauschen. [...]. Seh ich recht, so ist Hartmann ein in diesem Sinne Ringender. Sein neues Buch, das die Marburger – aber auch meine – Transcendentalphilosophie, in etwas gewalt(t)hätiger Eile über Bord wirft, ist ein systematisches Werk, dass in seiner Begrifflichkeit und Feinheit, in seiner meisterhaften “Aporetik” in der philosophischen Literatur unserer Zeit monumental steht. [...]. Aber wie immer, für mich ist er eigentlich der Eine, der als Ihr Nachfolger prädestiniert ist und mit dem “Natorp der späteren Periode” zumal die lebendige Fortentwicklung der Marburger Schule repräsentiert: also nach Marburg gehört».

<sup>647</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V* (P. Natorp an E. Husserl 23.03.1922): «Es war mir eine sehr wesentliche innere Stütze, dass Sie über Cassirer und Hartmann genau so denken wie ich. Natürlich musste mir (wie anderen) zunächst Cassirer als der gegebene Nachfolger von (Cohen) mir erscheinen. Und doch wurde mir dann klar, dass das in innerlichen Sinne vielmehr für Hartmann gilt».

maestro Natorp, il quale ora – come scrive Husserl – «non appartiene più alla “scuola di Marburgo”». In fondo, l’ultima declinazione della filosofia natorpiana, addensata nel tentativo di ontologizzazione del trascendentale, prendeva avvio dalla constatazione del «miracolo» metafisico, che qualcosa è<sup>648</sup>. La *Metafisica della conoscenza* del 1921 di Hartmann voleva dimostrare come l’essere fosse in qualche modo sempre premesso ed annunciato dal percepire e dal pensare, prospettando la contaminazione fruttuosa, quanto inevitabile, tra ontologia e gnoseologia<sup>649</sup>. In tal senso si comprende il tentativo del “maestro” di mantenere Hartmann sotto la sua ala protettiva, anche in seguito alla pubblicazione della *Metafisica della conoscenza*. Vi era la speranza che egli si fosse potuto collocare in una posizione di dialogo e continuità – come scrisse Husserl nella lettera – con «il Natorp dell’ultimo periodo»<sup>650</sup>. Ma Hartmann si prodigherà ben presto di prendere distanza dall’interpretazione secondo cui la sua riflessione non sia stata che un proseguimento del cammino segnato nelle orme della nuova impostazione di Natorp.

### Verso la fenomenologia

Ma ben più esplicite erano le allusioni positive presenti nella *Metafisica della conoscenza* nei confronti della fenomenologia, intesa come l’autentico momento inaugurale del conoscere. La trasfusione delle ultime nervature neokantiane verso la fenomenologia fu rilevata proprio da Erich Jaensch – come abbiamo visto psicologo sperimentale insediato a Marburgo – il quale sembrò accogliere favorevolmente il dislocamento teoretico verso la fenomenologia da parte dei Neokantiani, primo su tutti Nicolai Hartmann. In una lettera a Husserl, Jaensch scrive:

Non è un caso, ma piuttosto un dato di fatto, che i più giovani rappresentanti usciti dagli orientamenti gnoseologici kantiani abbiano sentito di spingersi verso la fenomenologia. [...]. Perciò io stesso e Natorp pensammo ora in prima linea a Hartmann, il quale risulta l’anello di congiunzione (*Bindeglied*) naturale tra la fenomenologia e la teoria della conoscenza di orientamento kantiano, tra colui al quale è appartenuto il passato in questo campo e colui al quale crediamo apparterrà il futuro. Non è la sua nuova opera “I fondamenti di una metafisica della conoscenza” elaborata tramite un altissimo livello di accuratezza concettuale?<sup>651</sup>

<sup>648</sup> G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 329: «Il presupposto trascendentale che ci permetteva di tradurre ogni fatto in un problema, – questo uso essenzialissimo che il neocriticismo marburghese faceva del regolativo kantiano, – che non poteva e non può mai tradursi in una *conoscenza*, deve ora essere oggetto però di un «*riconoscimento*»: questo significa riconoscere un *che* dietro a qualsiasi *che cosa*, un essere dietro qualsiasi senso. Natorp rivendica sino all’ultimo la sua fedeltà a Kant: sufficientemente consapevole, per altro, di aver ormai trasformato la filosofia trascendentale anche ‘soltanto’ in una ‘ontologia negativa’»

<sup>649</sup> MdE, p. 6: «Erkenntnistheorie setzt Metaphysik ebenso sehr voraus, wie Metaphysik Erkenntnistheorie, sie bedingen einander gegenseitig».

<sup>650</sup> La questione del rapporto di affinità tra Hartmann e Natorp dal punto di vista dell’impiego categoriale è affrontata da M. BRELAGE, *Fundamentalanalyse und Regionanalyse. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*, Inaugural-Dissertation, Köln, 1957.

<sup>651</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel III* (E. Jaensch an E. Husserl 14.01.1922), p. 329-331: «Es ist kein Zufall, sondern liegt in der Sache begründet, dass die jüngeren Vertreter der von Kant ausgegangenen erkenntnistheoretischen Richtungen sich zur Phänomenologie hingedrängt fühlen. [...]. Da dachten nun Natorp und ich selbst in erster Linie an Hartmann, der als das natürliche Bindeglied zwischen der kantischen orientierten Erkenntnistheorie und der Phänomenologie erscheint, zwischen demjenigen, dem auf diesem Gebiet die Vergangenheit gehörte, und dem, dem nach unserem Ermessen die Zukunft zu eigen sein wird. Ist nicht sein neues Werk “Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” mit einem hohen Mass begrifflicher Sauberkeit gearbeitet?».

L'insistenza con cui Hartmann attribuiva alla «fenomenologia» il momento principale del conoscere diede forma al giudizio – persistente anche negli anni seguenti – secondo cui egli fosse passato con la *Metafisica della conoscenza* completamente all'interno dello schieramento fenomenologico, pur non appartenendo biograficamente alle diversificazioni teoretiche interne ai circoli di Monaco e Gottinga, i cui protagonisti ammirava considerevolmente. L'apprezzamento per i «giovani fenomenologi» riscontrato nelle lettere private di Hartmann si rifletterà anche nel tentativo degli anni seguenti di indirizzare colui che diverrà il suo giovane allievo, Hans-Georg Gadamer, a studiare dai fenomenologi a Monaco<sup>652</sup>. Gadamer stesso, anni più tardi riconoscerà una «predilezione di Nicolai Hartmann per la descrizione fenomenologica intesa come propedeutica filosofica»<sup>653</sup>. In un testo del 1932 Plessner ci riferisce la necessità di rilevare in Hartmann l'eredità tanto del Neokantismo quanto delle tematiche meinonghiane e fenomenologiche<sup>654</sup>. Herbert Spiegelberg, nel suo testo di riferimento sulla storia della fenomenologia, riconoscerà che il diritto di includere Hartmann tra i componenti del movimento fenomenologico rimane discutibile<sup>655</sup>, pur concedendo, tuttavia, come vi sia «più fenomenologia in Hartmann di quanto lui stesso sia stato disposto ad ammettere»<sup>656</sup> e che «la fenomenologia di Hartmann potrebbe non essere la forma di fenomenologia più pura, ma contiene alcune delle sue più ricche miniere»<sup>657</sup>. Che Hartmann fosse penetrato nei meandri delle tematiche fenomenologiche mediate da una declinazione “oggettivista” della fenomenologia lo si può dedurre dalla testimonianza di Roman Ingarden, il quale ci riporta la circostanza secondo cui quando nel gennaio del 1914 Adolf Reinach giunse a Marburgo per tenere il suo celebre discorso *Über Phänomenologie*, una volta tornato riferì che «con Hartmann si poteva parlare, con lui ci possiamo capire»<sup>658</sup>. In effetti, è stato finora soltanto timidamente riconosciuto dalla critica quanto manchi ancora una «valutazione dell'influsso fenomenologico husserliano e scheleriano, che cade proprio al centro del periodo di transizione dal Neokantismo all'ontologia»<sup>659</sup>. Se infatti la perentorietà delle parole con cui Hartmann inaugurava *Metafisica della conoscenza*, secondo cui il conoscere non consiste né nel produrre (*Erzeugen*) né nel creare (*Erschaffen*) l'oggetto, bensì nel suo afferramento (*Erfassen*), squalificavano l'idealismo di Marburgo, il testo si rivelava favorevolmente predisposto nei confronti della fenomenologia, innescando tuttavia non più il progetto di quella sintesi e confronto tra le due maggiori scuole che aveva tentato negli anni giovanili, bensì nel profilare ora un'asimmetria decisamente inclinata a favore della posizione di neutralità descrittiva che la fenomenologia prometteva nel ritorno alle cose stesse.

Avvicinarsi alla fenomenologia significava, dunque, prendere congedo definitivo dal Neokantismo. Nella critica ai maestri neokantiani, d'altronde, Hartmann invocava l'impiego di strumenti

---

<sup>652</sup> J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, p. 113.

<sup>653</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 22.

<sup>654</sup> H. PLESSNER, *Macht und menschlicher Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2019, p. 229.

<sup>655</sup> H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 306.

<sup>656</sup> Ivi, p. 329.

<sup>657</sup> Ivi, p. 331.

<sup>658</sup> R. INGARDEN, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 55.

<sup>659</sup> A. MARINI, *Un libro su Nicolai Hartmann*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 27, No. 2, 1972, p. 171. Una mancanza paradossale, per chi pensa che l'attualità di Hartmann sia da ricercare proprio nella sua declinazione realista della fenomenologia, cfr. T. STREUBEL, *Inwiefern ist die Phänomenologie eine 'realistische' Philosophie?* In «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 67 (2), 2019, pp. 196, 208.

prettamente fenomenologici quali l'analisi essenziale (*Wesensanalyse*) al fine di cogliere la materialità del fenomeno conoscitivo. La critica all'idealismo logico neokantiano viene ascritta da Hartmann ad un'assenza dell'analisi fenomenologica: «queste (teorie idealiste) non erano fondate fenomenologicamente. Ma la fondazione fenomenologica è il nervo vitale di ogni teoria»<sup>660</sup>. Nell'invocare cioè il metodo della descrizione essenziale (*Wesensbeschreibung*) della fenomenologia, «questa scienza filosofica ancora giovane»<sup>661</sup> che si è occupata con profitto della parte logica e psicologica del fenomeno, Hartmann si prometteva di applicare l'indagine fenomenologica all'ambito ontologico del conoscere, poiché «una fenomenologia della conoscenza in quanto analisi essenziale del metafisico (*Wesensanalyse des Metaphysischen*) nel fenomeno della conoscenza non è ancora stata fatta»<sup>662</sup>. Complementarmente, d'altronde, l'interesse nei confronti di Hartmann si rileva proprio da parte dei giovani fenomenologi<sup>663</sup>. Ma a quale tipo di fenomenologia intendeva accostarsi Hartmann? Chi si trovava sotto agli occhi il testo del 1921 poteva leggersi, in conclusione alla premessa: «più positivamente ho potuto definire il rapporto con la fenomenologia. Mi ritengo solidale con il lavoro del loro metodo (non con la loro metodologia (*Methodenlehre*) con la loro posizione di partenza»<sup>664</sup>. Ma tale favorevole inclinazione verso la fenomenologia, posta strategicamente al termine della premessa della prima edizione, verrà in qualche modo oscurata dalla premessa alla seconda edizione del 1925, nella quale Hartmann si prodigava immediatamente di comunicare l'aggiunta di un paragrafo e di un'intera quinta parte, integrazioni che proprio con la fenomenologia instauravano il confronto polemico. Ma facciamo un salto temporale. Quando negli anni Quaranta il traduttore francese della *Metafisica della conoscenza* Raymond Vancourt interrogò in una lettera l'ormai anziano Hartmann riguardo al suo rapporto con la fenomenologia, egli – seppur nella prudenza con cui debba essere presa tale testimonianza ormai tarda – offrì una specifica illustrazione del suo itinerario intellettuale, abbozzando tutte le linee e le coloriture tramite le quali possiamo tracciare il disegno che dipinge la congiuntura di Hartmann con la fenomenologia:

Le prime influenze e stimoli, che ho scoperto nella filosofia, non derivarono dai miei docenti accademici, nemmeno da pensatori viventi, bensì da Platone e Aristotele, Cartesio e Kant, ai quali scritti giunsi molto presto. Poiché ero nello studio tanto delle scienze naturali (medicina), quanto della filologia (greco-latina), portai con me le condizioni preliminari per la pratica di queste fonti. Degli orientamenti del tempo vi era il Neokantismo col quale entrai in opposizione; il continuo confronto con esso durato anni mi spinse sempre più fortemente all'interno della teoria della conoscenza. Diversamente è accaduto con l'emergente fenomenologia. Il nuovo modo di avvicinarsi agli ambiti di dati di fatto – i grossolani metodi erano inaccessibili – significò ai miei occhi un considerevole progresso. Eppure, io ho visto fin dall'inizio la fenomenologia diversamente rispetto ai miei

---

<sup>660</sup> MdE, p. 105.

<sup>661</sup> MdE, p. 37.

<sup>662</sup> MdE, p. 38.

<sup>663</sup> Si veda la lettera di Alexander Pfänder a Husserl in E. HUSSERL, *Briefwechsel II* (A. Pfänder an E. Husserl 07.04.1924), p. 175: «nello scorso semestre ho tenuto un'esercitazione di "teleologia" e la continuazione dell'esercizio sulla "Metafisica della conoscenza" di N. Hartmann, entrambe hanno trovato intensiva partecipazione e la mia grande gioia».

<sup>664</sup> MdE, p. V: «Positiver konnte das Verhältnis zur Phänomenologie gestaltet werden. Mit der tatsächlicher Arbeit ihrer Methode (nicht mit ihrer Methodenlehre) weiss ich mich in der Ausgestaltung solidarisch. Die Art der theoretischen Verwertung des am Phänomen gewonnenen Materials ist notgedrungen in einer Metaphysik der Erkenntnis eine andere».

contemporanei. Il suo rappresentante, soprattutto Husserl stesso, sviluppò una teoria che era metà psicologica e metà trascendentale. Questa teoria insieme al concetto di coscienza husserliana la dovetti negare, come la limitazione del nuovo metodo agli atti e fenomeni d'atto. Mi apparse si dovessero descrivere anche gli oggetti fenomenici e perciò ristabilire (*herstellen*) il peso del mondo esterno, che Husserl, con la sua messa tra parentesi (*Einklammerung*) del reale aveva abrogato. Perciò vi fu bisogno di un ritorno ad un contatto fruttuoso con le scienze positive. E anche tale contatto venne abbandonato nelle "Idee". Senza di essa la caccia alle essenze dovette conficcarsi direttamente nel realismo degli universali. In quanto rappresentante della fenomenologia Husserl non è stato quello che cercavo, bensì le tre teste del circolo di Monaco: Scheler, Pfänder e Geiger – i quali al posto di edificare teorie, hanno mostrato come si dovesse "lavorare" con il nuovo metodo. In tal senso io ho cercato tuttavia di riattivarmi dapprima dopo la guerra, che mi ha strappato via per quattro anni da tutto, nella misura in cui ora tentai personalmente la mia fenomenologia e aporetica della conoscenza. Nei dieci anni che intanto erano passati (1910-1920) mi si è trascinata anche l'intera immagine del mondo; ero passato da un pensiero trascendentale a quello ontologico e mi vidi per altro verso in opposizione anche con i fenomenologi: io compresi che i fenomeni in quanto tali non sono l'essente, bensì soltanto accessi (*Zugänge*), forme di datità. Questo è diventato un pensiero fondamentale della mia "Metafisica della conoscenza", anche nelle prime formulazioni che hanno condotto alla tarda ontologia. I fenomenologi credevano che i fenomeni fossero tutto, e si sarebbe dovuto soltanto descriverli con precisione, e la filosofia sarebbe terminata. Io non condividevo tale credo: terminata la descrizione dei fenomeni, allora inizia il lavoro dell'aporetica (per la quale Aristotele ha offerto il grande modello); e quando le aporie sono state pienamente discusse e discusse nelle loro soluzioni storiche, allora può iniziare la rielaborazione del problema, la teoria. Secondo questo schema è costruita la "Metafisica della conoscenza". Come vede, caro collega, tutto ciò riguarda la sua prima domanda: il rapporto con la fenomenologia<sup>665</sup>.

---

<sup>665</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a R. Vancourt 10.10.1943): «Die ersten massgebenden Einflüsse und Anregungen, die ich in der Philosophie erfuhr, stammen nicht von meinen akademischen Lehrern, auch überhaupt nicht von lebenden Denker, sondern von Plato und Aristoteles, Descartes und Kant, an deren Schriften ich früh herkam. Da ich dem Studium nach sowohl Naturwissenschaftler (Mediziner) als Philologe (Gräzist) war, brachte ich für Einarbeit in diese Quellen die Vorbedingungen mit. Von den damals herrschenden Richtungen war es der Neukantianismus, mit dem ich in Gegensatz geriet; die jahrelang andauernde Auseinandersetzung mit ihm trieb mich immer starker in die Erkenntnistheorie hinein. Anders erging es mir mit der eben damals aufkommende Phänomenologie. Die neue Art, sich an Tatsachenbereiche heranzutasten, die größeren Methoden unzugänglich waren, bedeutete in meinen Augen einen erheblichen Fortschritt. Doch habe ich von vornherein die Phänomenologie anders gesehen als die meisten Zeitgenossen. Ihre Vertreter, vor allem Husserl selbst, entwickelt eine Theorie, die halb psychologisch, halb transzendental war; diese Theorie, zusammen mit dem Husserlschen Bewusstseinsbegriff musste ich ablehnen, desgleichen die Beschränkung der neuen Methode auf Akte und Aktphänomene. Es schien mir, man müsste genau so gut Gegenstandsphänomene beschreiben können und dadurch das Gewicht des Aussenwelt wieder herstellen, das Husserl durch seine Einklammerung der Realfälle aufgehoben hatte. Dazu aber bedurfte es auch der Rückkehr zu einer fruchtbaren Fühlung mit den positiven Wissenschaften. Denn auch diese Fühlung war in Husserls "Idee" radikal preisgegeben. Ohne sie aber musste man ja mit der Jagd nach Wesenheiten geradeswegs in den alten Universalienrealismus hineingeraten. Als Hauptvertreter der Phänomenologie hat mir daher auch niemals Husserl vorgeschwebt, sondern die drei Köpfe des Münchener Kreis: Scheler, Pfänder und Geiger – die, statt Theorien zu bauen, wirklich zeigten, wie man mit der neuen Methode zu "arbeiten" habe. In diesen Zusammenhang habe ich mich selbst dann einzuschalten gesucht – allerdings erst nach dem Kriege, der mich 4 Jahre lang aus allem herausgerissen hatte –, indem ich nun meinerseits eine neue Phänomenologie und Aporetik der Erkenntnis versuchte. In den zehn Jahren, die darüber vergangen waren (1910-1920) hatte sich mir indessen auch das ganze Weltbild verschoben; ich war vom transzendentalphilosophischen zum ontologischen Denken übergegangen und sah mich nun auch in anderer Hinsicht in Gegensatz zu den Phänomenologen: ich sah, dass Phänomene als solche nicht das Seiende sind, sondern nur Zugänge, Gegebenheitsformen. Das ist ein Grundgedanke meiner "Metaphysik der Erkenntnis" geworden, in der ja auch die ersten, noch tastenden Formulierungen zu der später entwickelten Ontologie gebracht habe. Die Phänomenologen glaubten, die Phänomene seien alles, man brauche sie nur genau zu beschreiben, und die Philosophie sei fertig. Diesen Glauben teilte ich nicht: sind die Phänomene erarbeitet und beschrieben, so beginnt erst die Arbeit der Aporetik (für die einst Aristoteles das grosse Muster gegeben hat); und wenn die Aporien voll entwickelt und ihre

## 1.2. Inflessione fenomenologica

Qui, vedi, c'è qualcosa che non corrisponde; su questo confine tra ciò che accade in noi e ciò che accade al di fuori manca oggi una qualsiasi mediazione, e il trapasso si compie solo con perdite immani  
R. MUSIL<sup>666</sup>

Che cosa aveva letto Hartmann di Husserl? I due volumi delle *Ricerche Logiche* conservate presso la biblioteca personale di Hartmann riportano sottolineature e glosse fino al termine della prima ricerca dedicata all'oggettività del significato. A tale dato è da integrare la testimonianza di Hartmann stesso, il quale già in una lettera del luglio 1912 scrive a Heimsoeth come sia necessario seguire il metodo husserliano, consistente nel sezionare (*zergliedern*) le parole<sup>667</sup>, rientrando forse nelle maglie strette di quell'abbaglio denunciato da Husserl medesimo nell'*Entwurf* del 1913, il quale metteva in guardia da chi aveva intravisto nelle *Ricerche* niente di più che un'«analisi dei significati» o peggio un'«analisi poco differenziata dei significati delle parole»<sup>668</sup>. Ma come già testimoniato, Hartmann fu tra coloro che videro soprattutto nei *Prolegomeni* l'apertura alla concreta possibilità di ridestare la filosofia dal sonno neokantiano consacrandole una dignità inedita<sup>669</sup>.

Nondimeno, non sembra improbabile che Hartmann non avesse letto la quinta ricerca, inconsapevole dunque del rifiuto della «teoria delle immagini» – che Husserl introduceva in polemica con Twardowski – tanto che Scheler si sentì obbligato a offrire una giustificazione di come «uno studioso così eccellente (Hartmann) sia finito per ricadere in una delle forme più primitive di tutta la teoria della conoscenza (la teoria delle immagini)»<sup>670</sup>. Sottolineato quasi integralmente è invece il primo volume dello *Jahrbuch* contenente il volume delle *Idee I*, della quale lettura Hartmann sembra rimanere molto insoddisfatto, data l'apparente ricaduta nell'idealismo che vi aveva riscontrato, e che non gli impedisce, tuttavia, di dare avvio ad un confronto determinato da un'esigenza teoretica contrastiva. Come scriverà in una lettera a Meinong, il quale già interrogava Hartmann in merito al suo sfuggente rapporto con la fenomenologia, il sospetto è che dietro alle *Idee I* si nasconda, nientemeno, la sfumata presenza di Natorp<sup>671</sup>. Eppure,

---

geschichtlichen Lösungsversuche durchdiskutiert sind, dann erst kann die Bearbeitung der Probleme, die Theorie beginnen. Nach diesem Schema ist dann die "Metaphysik der Erkenntnis" aufgebaut. Sie sehen, Herr Kollege, das betrifft alles noch Ihren ersten Fragepunkt: das Verhältnis zur Phänomenologie».

<sup>666</sup> R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1962, p. 717.

<sup>667</sup> BW, p. 121.

<sup>668</sup> E. HUSSERL, *Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)*, in «Tijdschrift voor Philosophie» 1, 1929, § 10; tr. it. p. 212; sul tema di veda anche A. REINACH, *Über Phänomenologie*, in *Sämtliche Werke I*, Philosophia Verlag, München, 1989, p. 542, in cui si sottolineava come l'«analisi essenziale» non è certo esaurita da «ricerche sul significato».

<sup>669</sup> In tal senso ci sembra di poter rispondere negativamente alla questione posta da C. MÖCKEL, *Nicolai Hartmann – ein Phänomenologe*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin, p. 109, il quale interrogava se egli avesse già letto le *Ricerche Logiche* a San Pietroburgo, mentre dal BW, p. 30 sappiamo la lettura dei *Prolegomeni* risale circa al 1908.

<sup>670</sup> M. SCHELER, *Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger», Vol. 2 (3), 1927 p. 276; tr. it. (modificata) *Idealismo-realismo*, p. 82.

<sup>671</sup> R. KINDIGER (Hrsg.), *Philosophenbriefe. Aus der Korrespondenz von Alexius Meinong*, Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1965, p. 215.

a giustificare il confronto con la fenomenologia husserliana non sarà soltanto il richiamo al metodo fenomenologico che Hartmann evoca insistentemente, e nemmeno la citata testimonianza di illustri contemporanei che hanno certificato il progressivo configurarsi di una sua particolare declinazione della fenomenologia<sup>672</sup>, bensì il progressivo condensarsi del fondo teoretico in virtù del quale Hartmann sembra interrogare la fenomenologia medesima nei suoi presupposti e fondamenti, provocando una sovversione degli esiti idealistici della filosofia husserliana, e profilando la possibilità concreta di una fenomenologia incontaminata da capovolgimenti riflessivi.

L'esigenza di questi anni di voler collocare l'indagine gnoseologica al di qua (*diesseits*) della controversia tra idealismo e realismo, rifiutando, in particolare, l'etichetta troppo semplicistica di "realista", fu avvertita come una prerogativa da rinvenire nella neutralità fenomenologica nella fedeltà alla dimensione del dato. In questo periodo, dunque, il progressivo emergere del primato dell'«ontologia» non si sovrappone affatto al manifesto del «realismo», ma al contrario profila la possibilità di un'ontologia incontaminata da posizioni metafisiche che non trovino legittimità se non direttamente dall'evidenza fenomenologica, la quale ha appunto mostrato come la coscienza sia una struttura direzionata inevitabilmente verso un'oggettualità, sulla quale natura è tuttavia necessario fare chiarezza. Nel rispondere all'amico e collega Peter Wust in merito alla sua reazione alla *Metafisica della conoscenza*, Hartmann scriverà:

tuttavia, non vorrei tacere, riguardo al fatto che dal suo articolo ho appreso alcune cose: due di preciso, 1) che la mia metafisica della conoscenza sta in una brusca opposizione a Kant, e 2) che essa sia niente di più e niente di meno che un puro realismo (*reiner Realismus*). Entrambe le cose non erano previste e credevo di essermi protetto da esse. Che io non tragga beneficio dall'autentico realismo è cosa che Lei avrà ben visto. Nel caso tali ragioni non dovessero esserle sufficienti, allora vorrei far valere: "Realismo" è una parola d'ordine (*Schlagwort*) abusata e messa al servizio di cause sbagliate. Penso in prima istanza al mio omonimo Eduard von Hartmann, la cui scialba metafisica dell'inconscio mi è sempre sembrata un esempio ammonitore della filosofia popolare. Proprio perché alcune delle mie tesi (per esempio sulla cosa in sé) rammentano le sue, tengo intenzionalmente eretto il muro divisorio e tento (*versuche*) di stare «al di qua di realismo e idealismo». Da ciò deriva una modalità sistematica. L'autentico realismo gnoseologico non mi sembra quello "ingenuo" (il quale è certamente un'ovvietà, sulla quale in quanto fenomeno dato non dovrebbe esservi alcuna controversia); esso si limita alla tesi della realtà delle cose (*Realität der Dinge*). L'autentico realismo, quello che comporta una teoria, significa di più: cioè che il soggetto si fonda sull'oggetto, che risulta da esso, ecc. Questo inclina sempre all'universalismo, oppure all'energetismo, evoluzionismo e simili boriosità a buon mercato. Diversamente la mia ontologia critica. Secondo questa l'ente (*das Seiende*) deve venir oggettivato da un soggetto al fine di diventare oggetto. E perciò il soggetto non si fonda nell'oggetto, bensì nell'essere (*auf dem Sein*) indipendente da tale divenire oggetto. È un ente tra gli altri enti. Per tale motivo io ho tentato di lavorare su una base non "realista", bensì "ontologica". Ma Lei potrebbe aver ragione nel sostenere che ciò non mi sia riuscito. In quanto a ciò era per me importante muovermi di nuovo vicino a Kant. Perché tale punto di vista Kant non lo ha previsto, e io non lo potevo dunque contestare. E di fatto a me sembra che nella "Critica" non si opponga a ciò. Ciò che Lei contesta a Kant, lo intravedo piuttosto nel Neokantismo. Qui a una sana ontologia viene sottratta la vena idrica<sup>673</sup>.

---

<sup>672</sup> R. INGARDEN, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, pp. 55-56.

<sup>673</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 27.01.1922): «Indessen möchte ich nicht verschweigen, dass ich auch etwas aus Ihrem Artikel gelernt habe: nämlich zweierlei, 1) dass meine Metaphysik der Erkenntnis im schroffen Gegensatz zu Kant stehe, und 2) dass sie nicht mehr und nicht weniger als reiner Realismus sei. Beides habe ich nicht beabsichtigt und glaubte mich dagegen gesichert zu haben. Dass ich den eigentliche "Realismus" für mich nicht in Anspruch nehme,

Da tale esplicita lettera si desume da una parte la volontà di mantenersi su una posizione puramente neutrale – indisponibile alla critica di essere ridisceso nei dogmatici meandri di un realismo prekantiano – stringendosi ad una postura ancora indecisa riguardo all’impegno ontologico da seguire. Ma allo stesso tempo, tale fragile esigenza sembra essere minacciata dalla preannunciata eventualità di non essere riuscito a soddisfare questa occorrenza. In fondo, Hartmann specificherà come il prospetto di neutralità metafisica fosse sempre e soltanto un tentativo, una «tendenza», una sorta di ideale del metodo che può essere abbandonato appena ci si affaccia al mondo delle cose per ascoltarne la voce<sup>674</sup>. Hartmann renderà più esplicita la sua posizione nei confronti di Kant in un discorso del dicembre 1922, in cui profilava la necessità di rivalutare l’intera critica kantiana nel senso di un’apertura all’orizzonte metafisico. Proprio perché la critica kantiana non precludeva la possibilità della metafisica ma al contrario ne indagava le condizioni di possibilità, Kant si era posto al di qua delle decisioni in riferimento al sistema da adottare. La definizione kantiana di filosofia è sempre incentrata sui problemi, i quali non sono certo riducibili alla soluzione del solo idealismo trascendentale<sup>675</sup>. Nel rivalutare il nocciolo aporetico del metodo di Kant – che fa di lui un autore «problematico» e non «sistemico» – Hartmann rilevava come il concetto di «critica» abbia in qualche modo precedenza metodologica su quello dell’«idealismo», il quale rappresenta soltanto il «l’abito troppo stretto» col quale si vuole rivestire Kant al fine di rinchiuderlo in un sistema. Il tentativo di ricollocare Kant su una piattaforma metafisica era d’altronde una necessità comune del tempo, che si profilava da una parte nel sezionare i presupposti metafisici di Kant, e dall’altra nel rilevare, conseguentemente, in che misura la critica kantiana avesse precluso o concesso la possibilità della stessa metafisica<sup>676</sup>. Nel mobilitare la componente eminentemente «critica» della sua ontologia, in questi anni, dunque, Hartmann anticipa il prospetto di non voler riprecipitare nelle maglie troppo strette di un realismo ingenuo, precludendo l’eventualità di incombere in una metafisica dogmatica, che la possibilità offerta dalla fenomenologia nel necessario riferimento alle

---

werden Sie gewiss auch gesehen haben. Sollten Ihnen die angeführten Gründe dafür nicht zureichend scheinen, so möchte ich nur eines geltend machen: “Realismus” ist ein in schlechtem Dienste arg verbrauchtes Schlagwort. Ich denke dabei in erster Linie an meinen philosophischen Namensvetter Eduard von Hartmann, dessen seichte Metaphysik des Unbewussten mir immer ein abschreckendes Beispiel fragwürdiger Populärphilosophie gewesen ist. Gerade weil manche meine Thesen (z. B. die über das Ding an sich) an die seinigen gemahnen, halte ich hier geflissentlich die Scheidewand aufrecht und versuche “diesseits von Idealismus und Realismus” zu stehen. Dazu kommt ein systematischer Modus. Der eigentliche erkenntnistheoretische Realismus scheint mir nicht der “naive” zu sein (der ja eine Selbstverständlichkeit ist, über den als gegebenes Phänomen gar nicht Streit sein sollte); dieser beschränkt sich auf die These von der Realität der Dinge. Der eigentliche, eine Theorie bedeutende Realismus behauptet mehr: nämlich, dass das Subjekt auf dem Objekt beruhe, aus ihm hervorgehe etc. Er neigt immer zum Universalismus oder Energetismus, Evolutionismus und ähnlichem billigen Getue. Anders meine kritische Ontologie. Nach ihr muss das Seiende erst einem Subjekt objektiviert werden, um Objekt zu werden; und darum beruht das Subjekt eben nicht auf dem Objekt, sondern auf dem Sein, unabhängig von dessen Objektivierung. Es ist ein Seiendes unter anderem Seienden. Deswegen habe ich nicht auf “realistischer”, sondern “ontologischer” Basis zu arbeiten gesucht. Aber Sie mögen recht haben, dass mir das nicht ganz geglückt ist. Mir war es auch insofern wichtig, als ich dadurch wieder näher zu Kant rückte. Denn einen solchen Standpunkt hat Kant gar nicht vorgesehen, konnte ihn also auch nicht bekämpfen. Und in der Tat scheint mir, dass die “Kritik” sich gar nicht gegen ihn richtet. Was Sie in Kant bekämpfen, erblicke ich vielmehr im Neukantianismus. Hier wird einer gesunden Ontologie das Wasser abgegraben».

<sup>674</sup> MdE, p. 194, in cui si specifica espressamente come la posizionalità «al di qua» sia sempre e soltanto una «tendenza», la quale «non sorge forse in alcuna realizzazione».

<sup>675</sup> N. HARTMANN, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in KS II, p. 280: «Nicht alle Thesen Kants bedürfen des transzendentalen Idealismus».

<sup>676</sup> Sul tessuto comune delle interpretazioni «metafisiche» di Kant degli anni Venti si veda C. BAERTSCHI, *Die deutsche metaphysische Kantinterpretationen der 1920er Jahre*, University of Zurich, Faculty of Arts, 2004.



«cose» dell'esperienza concedeva di interdire. La direttiva metodologica hartmanniana secondo cui era necessario affidarsi al massimo di datità (*maximum an Gegebenheit*) implicando al minimo le assunzioni metafisiche faceva eco al «principio dei principi» della fenomenologia husserliana esposta nelle *Idee I*. Su tale piattaforma comune, consistente nel rispetto quasi sacro di una datità offerente, si erano d'altronde formati i circoli fenomenologici tanto apprezzati da Hartmann. Non è un caso che Moritz Geiger, in un fondamentale testo programmatico, si riferisca al principio hartmanniano del «massimo di datità» come un importante ricavato fenomenologico<sup>677</sup>.

Ma la «tendenza» al porsi al di qua di realismo e idealismo tramite i richiami alla componente «critica» di Kant e alla «neutralità» della fenomenologia, non concretizzandosi nell'assunzione di un metodo astratto applicato soltanto alle spalle della realtà ontologica, dovrà sempre fare i conti con le determinazioni eminentemente gravide di realtà incluse nel conoscere come un assunto inesorabile<sup>678</sup>. A tradire la necessità dell'eventuale infrazione della prospettiva neutrale sarà d'altronde non soltanto la scelta terminologica che poneva il metodo sempre «al di qua» e non «al di là»<sup>679</sup>, svelando già in principio la naturale inclinazione dell'esperienza verso le cose, ma soprattutto l'impostazione del fondo teoretico dell'intero testo che mirava a dimostrare come l'ontologia fosse presupposta da tutte le indagini teoretiche e dunque il fine ultimo verso il quale tendiamo nella nostra ricerca della conoscenza, appunto, della realtà.

### L'irrazionale

Ma in che senso Hartmann attribuiva alla conoscenza un'inevitabile immersione nell'irrazionalità? Similmente alla procedura husserliana, la possibilità di cogliere la totalità dell'oggetto era rimandata ad un'istanza sempre differita. Dal momento che la percezione non si esaurisce nell'estensione dell'oggetto percepito, noi abbiamo a che fare soltanto con superfici parziali, estensioni incomplete delle cose dell'esperienza<sup>680</sup>. Ma se in Husserl la totalità dell'oggetto era purtuttavia sempre anticipata da una promessa di trascendenza tramite la «indeterminata determinabilità»<sup>681</sup> alla quale si sottopone ogni datità offerta, sempre intagliata nel senso teleologico che la determina, per Hartmann tale rimanere scoperto dell'oggetto di fronte al conoscere diventava – al contrario – motivo per affermarne la costitutiva irrazionalità. In definitiva, si giunge, seguendo il filo del conoscere, ad un limite oltre al quale il ponte della conoscenza non si può più estendere, e

---

<sup>677</sup> M. GEIGER, *La posizione metodica di Alexander Pfänder*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 221: «Per la fenomenologia tutto ciò che è dato è equiparato, sia esso dato sensibilmente o meno. Il suo principio è il riconoscimento di un massimo di datità (come lo ha formulato successivamente Nicolai Hartmann)».

<sup>678</sup> Come rilevava H. KNITTERMEYER, *Zur Metaphysik der Erkenntnis*, in «Kant-Studien», Vol. 30, 1-2, 1925, p. 500: «Das “Diesseits” ist nicht die ewige, übergeschichtliche standpunktfreie Tiefe der “echten” Philosophie, sondern durchaus die aus der Besonderheit unserer geschichtlichen Situation erwachsene und daher jedenfalls zunächst auch gerade ihr zugehörige und aufgegeben Lösungsmöglichkeit».

<sup>679</sup> N. HARTMANN, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, p. 280: «Mit solchem diesseits ist nicht ein verkapptes “jenseits” gemeint. Wer “diesseit” sagt, der übt nur die ἐποχή den fraglichen Standpunkten gegenüber, er enthält sich der Entscheidung».

<sup>680</sup> Come rilevava E. HUSSERL, *Hua XIX/2*, p. 589; tr. it. p. 635: «Se la percezione fosse un'effettiva ostensione dell'oggetto in sé stesso (*Selbstdarstellung des Gegenstandes*), come essa pretende, ci sarebbe per ogni oggetto un'unica percezione, dal momento che la sua essenza peculiare si esaurirebbe in questa ostensione».

<sup>681</sup> E. HUSSERL, *Hua III* p. 160; tr. it. p. 167.

l'apporto soggettivo non consisterà in altro che nel riconoscimento di tale scarto ontologico inaccessibile al sapere, seppur sempre indicato, determinato in via negativa dal sapere stesso<sup>682</sup>.

L'evocazione hartmanniana dell'irrazionale, d'altronde, non si erge da un luogo specifico come in alcuni suoi illustri contemporanei – sia esso l'enigma della singolarità individuale o l'esigenza di sondare la pre-teoreticità<sup>683</sup> – bensì sembra sorgere in qualsivoglia ambito oggettuale, il quale interpone sempre il problema del «confine» del conoscibile, da distinguere da una parte nel limite soltanto relativo e mobile della conoscenza, e dall'altra in «un confine assoluto della conoscibilità». Se il primo si configura nel riferimento al «transobiettivo», un oggetto conoscibile in virtù del limite mobile che concede sempre di effettuare un ulteriore passo verso la frazione dell'oggetto ancora sconosciuta, il secondo è l'invalidabile confine oltre al quale si diffonde un autentico irrazionale<sup>684</sup>. La tematizzazione dell'irrazionale, dunque, lungi da localizzarsi in un *topos* peculiare, si manifesta non soltanto nelle aporie della cosa in sé o dell'oggetto reale, le quali indicano la necessità di erompere dall'immanenza coscienziale verso un in sé indisponibile al «processo di avvicinamento» dal taglio coheniano determinato dal matematico metodo infinitesimale<sup>685</sup>, ma anche, ad esempio, nei principi medesimi, e trova forse la sua massima espressione nella destituzione della matematica come paradigma della razionalità, allorché – nel riprendere e modificare una formulazione di Hans Pichler<sup>686</sup> – Hartmann rileva come gli assiomi matematici, notoriamente indimostrabili dal punto di vista matematico in quanto assunti come originari, e nemmeno ascrivibili al semplice richiamo della nuda autoevidenza, sono da intendere come presupposti irrazionali. La razionalità della matematica non si estende dunque fino ai suoi principi assiomatici, ma soltanto nel sistema di rapporti di coerenza interna instaurati tra gli assiomi e i suoi elementi derivati<sup>687</sup>. Ne conseguiva quella che negli anni seguenti Hartmann formulerà nel senso di una casualità degli assiomi<sup>688</sup>, che costringerà a ripensare interamente l'impegno di descrivere il reale appellandosi ad una razionalità che esibisca principi che sono – in ultima istanza – irrazionali.

Tale apertura teoretica alla possibilità dell'irrazionale si rivela in un'ulteriore cadenza problematica annunciantesi nella perentoria asserzione – in diretta opposizione al Neokantismo marburghese – secondo cui la sovrapposizione del «fatto della scienza» con il «fatto della conoscenza» non soltanto risulta impropria, ma opera al contrario una sorta di trasfigurazione del fenomeno conoscitivo<sup>689</sup>. Ma quando Hartmann proporrà di opporre all'impostazione neokantiana «un sano antiscientismo» – apprezzato non a caso durante il dodicennio nero<sup>690</sup> – non intendeva aprire la via

---

<sup>682</sup> H. KNITTERMEYER, *Zur Metaphysik der Erkenntnis*, p. 504: «Die "Totalität" des Gegenstandes ist eine "aktuelle Unendlichkeit", die das immer in endlichen Schritten sich bewegende Erkennen nie ausschöpfen kann. Daraus folgt unmittelbar, dass der Schwerpunkt der Erkenntnis "jenseits ihrer Grenzen" liegt».

<sup>683</sup> Sono questi i temi «irrazionali» avvertiti da altri due Post-Neokantiani, Emil Lask e Martin Heidegger; cfr. F. MASI, *Emil Lask. Il pathos della forma*, pp. 46-47; sull'irrazionale in relazione a Lask si veda anche G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann, Dal conoscere all'essere*, p. 35.

<sup>684</sup> Cfr. MdE §§ 27-28; E I, §16f, p. 211.

<sup>685</sup> MdE, p. 246.

<sup>686</sup> Sugli assiomi si veda H. PICHLER, *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, p. 38.

<sup>687</sup> MdE, p. 274.

<sup>688</sup> PeE, p. 61.

<sup>689</sup> MdE, p. 41: «Das Faktum der Erkenntnis ist mit dem Faktum der Wissenschaften nicht nur erschöpft, es ist durch dasselbe entstellt».

<sup>690</sup> MdE, p. 41; sull'apprezzamento del sano antiscientismo si veda G. LEHMANN, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1943, p. 412.

a forme di irrazionalismo assoluto che non gli apparterranno mai veramente<sup>691</sup>, quanto piuttosto premettere come la conoscenza non prenda avvio a partire dall'interno delle ordinate mura dell'architettura scientifica determinate dal primato coheniano del «giudizio» scientifico, bensì da un momento antecedente, in cui la materia contenutistica del dato non è ancora soffocata dal rivestimento del pensiero univoco della scienza esplicitato dalla copertura del giudizio. Come potrebbe, d'altronde, il pensiero scientifico superare e rivestire il «dato» materiale, se esso non fosse appunto dato in un'istanza sempre antecedente al pensiero?<sup>692</sup> Il problema dell'irrazionalità, presenza onnipervasiva proprio in quanto contamina il confine di tutto il sapere in ogni ambito, è d'altronde legato all'«al di là» che il confine limita e che tuttavia annuncia come estraneo, suggerendo la presenza di un residuo indisponibile al conoscere. In tal senso, Von Aster da una parte rilevava efficacemente come in Hartmann il tema dell'irrazionalità sia immediatamente legato – o meglio quasi congenito – al problema dell'ente, e dall'altra condensava la parentela di Hartmann con le formulazioni razionalistiche del criticismo kantiano e del panlogismo hegeliano ereditate dalla tradizione: «Hartmann sta con Hegel contro Kant in quanto per entrambi il conoscere è un cogliere pensante dell'ente, non un associare (*Verknüpfen*) di una molteplicità fino all'unità oggettuale. Hartmann sta con Kant contro Hegel in quanto per entrambi vi sono limiti di principio del conoscere, cioè sfere dell'essere che per così dire non si trovano nella nostra testa, non possono venir compresi da noi»<sup>693</sup>. Sarà proprio Ernst Von Aster a dipanare l'ambiguità della posizione teoretica di Hartmann, rilevando in un testo del 1935 come se da un punto di vista storico la voce teoretica del Neokantismo fosse ormai troppo flebile per dominare il dibattito filosofico<sup>694</sup>, il ruolo determinante della fenomenologia husserliana fu certo corresponsabile del tramonto marburghese. Hartmann, in tal senso, era «passato pienamente dalla parte fenomenologica»<sup>695</sup>. In opposizione alla movenza neokantiana di restringimento dell'ontologia ad un momento sempre posteriore e derivato rispetto alla gnoseologia<sup>696</sup>, Von Aster riprendeva le celebri parole di Lotze secondo cui «ci si stanca ad affilare un coltello se poi non lo si utilizza per tagliare», legittimando in tal senso l'attrattiva che la fenomenologia ispirò nella sua promessa di toccare con mano le cose, proprio in virtù del primato oggettuale stabilito dal gesto di posare, indirizzare lo sguardo sempre e necessariamente su un riferimento oggettuale<sup>697</sup>.

Se tuttavia vi è una piattaforma comportamentale comune consistente nell'adattare lo sguardo alla cosa che si manifesta pur rispettando la fedeltà dell'oggetto nell'apparenza manifestativa, Hartmann attribuirà al nucleo oggettuale un primato ontologico ineludibile, evadendo in tal senso anche dall'iniziale impianto fenomenologico adottato. La flessione hartmanniana della fenomenologia non si riassumeva d'altronde come l'ultimo esito della ricerca filosofica, ma soltanto nel momento inaugurale del sapere che concedeva di pervenire al dominio dell'essere. Seppur inserito da Von Aster nella sezione dedicata alla direzione oggettivo-realistica della fenomenologia – accanto, perciò, ai tanto ammirati Pfänder, Geiger e Scheler – Hartmann in realtà non svilupperà mai a fondo

<sup>691</sup> Come specificherà lo stesso Hartmann MdE, p. 41: «aber auch er (der Antiszientismus) darf nicht allein herrschen».

<sup>692</sup> MdE, p. 42: «Aber wie könnte dem Denken aufgegeben sein, was ihm nicht irgendwie gegeben wäre?».

<sup>693</sup> E. VON ASTER, *Philosophie der Gegenwart*, Sijthoff, Leiden, 1967, p. 98.

<sup>694</sup> Ivi, p. 54.

<sup>695</sup> Ibidem: «Nicolai Hartmann ist völlig in das phänomenologische Lager übergegangen».

<sup>696</sup> Ibidem: «Der Neukantianismus stellt die Lehre von der Erkenntnis "vor" die Lehre des Seins».

<sup>697</sup> Ibidem: «Und der Grundsatz der *phänomenologischen* Philosophie, das alles Erkennen zunächst ein Hinblicken auf die *Sache* sei, und an der *Sache* orientiert sein müsse, findet eben darum einen so schnellen und starken Widerhall».

il dispositivo fenomenologico dell'«essenza», rinvenendo in essa sempre il razionalistico residuo di un'«idea» e dunque lo spettro della minaccia intellettualistica. Nondimeno, nel riconoscere come «la svolta decisiva verso la fenomenologia» si sia compiuta con la *Metafisica della conoscenza*, Von Aster rilevava come il concetto hartmanniano di esperienza non sia più ascrivibile al Kantismo dal quale Hartmann discendeva, bensì sia interamente assimilato alla postura husserliana: per Hartmann «l'esperienza è il diretto essere-dato stesso dell'oggetto»<sup>698</sup>. Eppure, lo scorcio fenomenologico di Hartmann non si definirà nella trasparenza offerta dallo sguardo disinteressato del fenomenologo per il dato, ma si configurerà in uno scrutare nell'essenza del fenomeno sempre e comunque un ineludibile riferimento ontico<sup>699</sup>, il quale è tuttavia indisponibile al mondo «sospeso» delle essenze edificato dai fenomenologi, ed è certo irrisolvibile in una prospettiva husserliana, per la quale la «trascendenza del riferimento oggettuale non si pone mai come assoluta, ma risulta invece portatrice di un “senso” conferitole dagli atti costitutivi che ineriscono alla “coscienza”»<sup>700</sup>.

### La riattivazione dell'ontologia

Squalificando la metafisica dal dominio dell'indagine fenomenologica, la psicologia descrittiva delle *Ricerche* si configurava come una scienza nuova da imprimersi nel senso di una «dottrina della scienza» (*Wissenschaftslehre*) estesa all'ambito di tutte le discipline scientifiche, non certo circoscritta soltanto a quelle dedite alla «realtà effettiva» (*reale Wirklichkeit*)<sup>701</sup>. In tal senso, le analisi fenomenologiche si iscrivevano in un'iniziale sospensione della metafisica in virtù della loro anteriorità rispetto alle scienze particolari, posizione che le permette di precedere tanto la metafisica quanto la psicologia<sup>702</sup>. Il proposito di mantenersi all'interno di un «campo di indagini neutrali» (*ein Gebiet neutraler Forschung*) si prospettava tuttavia in una doppia competenza programmatica che sembrava enucleare già la duplice natura della fenomenologia futura, poiché se essa occorre da una parte alla psicologia come scienza empirica, dall'altra la fenomenologia deve dischiudere le fonti dalle quali scaturiscono (*entspringen*) i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura<sup>703</sup>. La congenita difficoltà dell'analisi fenomenologica deriva dunque dall'esigenza di adottare un orientamento innaturale (*widernatürlich*) del pensiero e dell'intuizione, tramite l'impiego di un atteggiamento che si imbatte e «urta contro le nostre più solide abitudini»<sup>704</sup>. Husserl introduce in tal senso il celebre «principio dell'assenza di presupposti» (*das Princip der*

---

<sup>698</sup> Ivi, p. 95: «Aber der Begriff Erfahrung wird jetzt im Sinne Husserls, nicht Kants bestimmt: Erfahrung ist das direkte, das Selbst-Gegebensein des zu erkennenden Gegenstandes».

<sup>699</sup> Ivi, p. 54: «es liegt im Wesen des Erkennens, des “Wissen um”, dass es sich auf Seiendes bezieht, das als solches vom Erkenntwerden unabhängig ist, und es liegt im Wesen des Seienden, das es in seinem Sein und So-sein durch einen Akt der Erkenntnis nicht verändert wird».

<sup>700</sup> S. BESOLI, *La verità sottratta alla conoscenza*, in *Esistenza, verità e giudizio*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 251.

<sup>701</sup> E. HUSSERL, Hua XVIII, p. 27; tr. it. p. 25: «questa fondazione metafisica (*diese metaphysische Grundlegung*) non basta tuttavia per conseguire l'auspicato compimento teoretico delle scienze particolari; essa concerne comunque soltanto quelle scienze che hanno a che fare con la realtà effettiva, e questo non è il caso di tutte le scienze».

<sup>702</sup> E. HUSSERL, Hua XVIII, p. 226, tr. it. p. 174: «La teoria della conoscenza non va intesa come una disciplina dipendente dalla metafisica o che addirittura coincida con essa: essa precede la metafisica e la psicologia, così come ogni altra disciplina».

<sup>703</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, pp. 6-7; tr. it. p. 202.

<sup>704</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 14; tr. it. p. 207.

*Voraussetzungslosigkeit*) che iscrive la fenomenologia in un ambito di analisi puramente neutrali, fondate esclusivamente «sulla base del vissuto stesso» (*rein auf dem Grunde gegebener Denk- und Erkenntniserlebnisse*), e che elude per definizione il rischio di ogni declinazione metafisica della fenomenologia, quale l'interrogazione in riferimento ad un sedicente mondo esterno (*Aussenwelt*)<sup>705</sup>. L'«ontologia» delle *Ricerche* deve affidarsi soltanto al vissuto. Ma che cos'è, dunque, il vissuto?

La suggestiva rivoluzione che la fenomenologia delle *Ricerche Logiche* aveva attuato in opposizione a Kant e al Neokantismo, attirando a sé non pochi giovani studiosi, si concretizzava da una parte nella desoggettivazione dell'a priori, evocando la seducente possibilità di riferirsi a delle legalità che ineriscono alla struttura dell'oggetto, e non alle modificazioni della soggettività. Dall'altra, l'insistenza con cui Husserl marcherà la necessità della neutralizzazione (*Ausschaltung*), implicava l'annullamento di quel residuo metafisico che persisteva nell'ambito neokantiano tra «fenomeno» e «cosa in sé»<sup>706</sup>. Come detto, per la fenomenologia delle *Ricerche Logiche* esiste soltanto la dimensione del vissuto, che precludeva, appunto, di riprecipitare nelle maglie speculative della metafisica. In un certo senso, la gestualità di Hartmann consisterà nella reintroduzione di tale esigenza metafisica nell'ambito della fenomenologia. L'ineludibile intreccio interno al vissuto tra l'intenzionalità e il suo naturale correlato oggettuale poteva d'altronde far dedurre ad alcuni lettori di Husserl l'apertura alla possibilità dell'ontologia – prospettata d'altronde esplicitamente nella terza ricerca, sebbene in un differente significato – sul quale statuto si divaricano le linee interpretative diramate dal labirinto concettuale delle *Ricerche logiche*. In seguito al riconoscimento dell'idealità del significato della prima ricerca, nel puntualizzare come interesse della descrizione fosse in definitiva soltanto la «stessità del significato» (*Selbigkeit der Bedeutung*)<sup>707</sup> e non la sua topologia metafisica, nella seconda ricerca Husserl scansava gli equivoci sia di una ipostatizzazione metafisica degli oggetti generali (l'assunzione di un'esistenza reale della specie al di fuori del pensiero), sia l'ipostatizzazione psicologica (l'assunzione di un'esistenza reale della specie nel pensiero)<sup>708</sup>, prospettando la definizione dell'oggetto intenzionale sempre tramite la formula – che ritroveremo nella quinta ricerca – di una doppia negazione.

Tuttavia, la fenomenologia della prima edizione delle *Ricerche Logiche* aveva lasciato spazio ad interpretazioni psicologistiche della fenomenologia, rifiutate categoricamente da Husserl<sup>709</sup>, le cui aggiunte alla seconda edizione del 1913 presentano infatti una fenomenologia in parte rinnovata e differente rispetto alla “psicologia descrittiva” della prima edizione<sup>710</sup>. Che dunque Hartmann abbia intravisto nella prima edizione delle *Ricerche* la possibilità del configurarsi oggettuale ed ontologico della fenomenologia, che egli cioè abbia intravisto nella fenomenologia il varco d'accesso all'ontologia, rimane – a nostro avviso – un'argomentazione fondata. Nell'avvertire come

---

<sup>705</sup> E. Husserl, Hua XIX/1, p. 26; tr. it. p. 215.

<sup>706</sup> Su ciò si veda D. PRADELLE, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant a Heidegger*, Puf, Paris, 2013, pp. 23-24.

<sup>707</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 104; tr. it. p. 276.

<sup>708</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 127; tr. it. p. 297.

<sup>709</sup> Si veda HUSSERL, *Entwurf einer “Vorrede” zu den ‘Logischen Untersuchungen’ (1913)*, §11; cfr. R. INGARDEN, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 22, in cui l'autore racconta come Husserl fosse stupito di tale interpretazione: «Lei sa quale reazione all'opera ci fu? È stato detto: ricaduta nello psicologismo!».

<sup>710</sup> Sulla necessità di distinguere tra la prima e la seconda edizione delle *Ricerche Logiche* cfr. J. F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris, 2005, p. 122; J. BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition autrichienne*, Puf, Paris, 2012, p. 214.

la questione della realtà rappresentasse un problema fondamentale per una filosofia che annunciava di voler pervenire «alle cose stesse», in una gestualità antitetica a quella husserliana, Hartmann rilevava come la fenomenologia della conoscenza conducesse necessariamente ad una riattivazione dell'ontologia: nell'impostazione logica «la correlazione tra soggetto e oggetto viene messa fuori circuito (*ausgeschaltet*). L'impostazione gnoseologica inizia nel momento in cui questa correlazione viene riattivata (*wieder einzuschalten*), avanza il punto di vista del soggetto conoscente reale e introduce così l'irrequietezza e l'attualità di un rapporto di tensione [...]»<sup>711</sup>.

D'altra parte, entrando in contrasto con l'impianto razionalistico husserliano, Hartmann rilevava come l'accoglienza del «dato» fosse inevitabilmente rimandata ad un momento problematico e per certi versi irrisolvibile. Pur nella chiarezza e nell'indubitabile certezza di ciò che si offre all'esperienza, Hartmann ammetteva come l'oggetto dato non si dispieghi in una luce diafana che ne esaurisca la totalità, bensì come la trascendenza oggettuale si manifesti sempre nella forma di un problema. Si prefigura in tal senso il passaggio metodologico dalla fenomenologia all'aporetica, poiché quando affidandoci all'esperienza ci abbandoniamo alla materialità delle cose, sorge l'immediata evidenza di come ci vengano offerte soltanto aperture incomplete e squarci parziali, che rendono il fenomeno più simile all'illuminazione di un gioco di chiaroscuri che alla figura irradiata da una luminosità cristallina. Perché l'essenza del fenomeno, il puro manifestarsi, scolpisce allo stesso tempo il solido residuo ontologico di un'eccedenza, di un qualcosa che non si mostra? Se Husserl aveva snodato la questione tramite l'introduzione degli adombramenti percettivi, rivestiti tuttavia dalla struttura teleologica che li determinava anticipatamente, Hartmann riscontrava nel fenomeno sempre il margine di un problema da risolvere (*das Fragwürdige am Phänomen*)<sup>712</sup> sulla quale soglia l'accesso della soggettività rimane in un certo senso precluso. Si configura in tal senso la fruttuosa contaminazione tra fenomenologia ed aporetica, «poiché dove vengono posti problemi, là è di fatto sempre già presupposta una parte del lavoro fenomenologico»<sup>713</sup>.

Ma nel riconoscere nella «teoria» il terzo momento conseguente e necessario alla «fenomenologia» e all'«aporetica», Hartmann asserirà, tuttavia, come in essa sia implicito ed inevitabile l'abbandono della dimensione neutrale dell'accoglienza del dato, interrando così il seme i cui frutti provocheranno la frattura – degli anni seguenti – con la fenomenologia. Sarà questo uno dei temi sui quali Hartmann insisterà: Husserl, nella pretesa di lasciar manifestare il «dato», ha disconosciuto come ogni «teoria» implichi in un certo senso l'abbandono della dimensione della pura datità. Nel disconoscere tale conflitto tra teoria e fenomenologia, Husserl ha premesso l'artificioso gesto dell'epoché come se fosse un necessario presupposto teoretico che acconsenta all'accoglienza del dato. Invertendo l'orientamento del sapere, in un certo senso Husserl ha fatto precedere la «teoria» alla «fenomenologia» tradendo il senso autentico del principio dei principi da lui formulato. Quando pretendiamo di cogliere l'oggetto d'esperienza soltanto tramite l'innaturale gesto husserliano di sospendere, neutralizzare la realtà, non stiamo anticipando la teoria ad un'evidenza ancor più originaria, disattendendo il rispetto a quella medesima datità che ci eravamo ripromessi?

L'esigenza hartmanniana, fondata sulla necessità di sottrarre la fenomenologia al razionalismo sottaciuto in ogni teoria, lasciando aperta la possibilità di accogliere la datità anche a costo di

---

<sup>711</sup> MdE, p. 36.

<sup>712</sup> MdE, p. 38.

<sup>713</sup> MdE, p. 39.

sacrificarne le premesse razionalistiche, era d'altronde una tendenza comune anche tra gli allievi più vicini a Husserl<sup>714</sup>. Portare allo scoperto il valore non innocuo e deformante del momento teoretico significava, allo stesso tempo, rivelare la difficoltà insita al mantenimento della presupposta neutralità di ogni configurazione che oltrepassi la semplice dimensione del dato, al fine di rivestirlo di un significato speculativo. Se rimaniamo soltanto presso la datità, possiamo accogliere in una modalità passiva le varie colorazioni e sfumature offerte, ma non appena ci impegniamo a formulare teoreticamente le modalità del darsi, le sue forme gerarchiche, siamo in qualche modo costretti ad abbandonare la sola dimensione della datità, disattendendo la promessa di fedeltà inizialmente impegnata. Ma in cosa consiste per Hartmann il conoscere? Invece di condensare uno dei due termini a discapito dell'altro, la fenomenologia della conoscenza dovrà ammettere, quasi al limite dell'ingenuità, come il conoscere presupponga la frontalità dei due termini (*das Gegenüber beider Glieder*), in cui soggetto e oggetto si manifestano nella loro correlazione pur mantenendo al loro eterogeneità<sup>715</sup>. Più specificatamente, conoscere significa afferrare (*Ergreifen*) un oggetto trascendente, in una gestualità che trascina il soggetto a uscire da sé stesso al fine di spingersi e «sporgersi» verso l'oggetto, per rimanere fuori di sé, e infine ritornare presso la propria soggettività<sup>716</sup>. Se infatti nell'accoglienza della datità Hartmann esaudiva la sollecitazione fenomenologica, nel mantenere l'insistente opposizione tra soggetto e oggetto egli rimaneva irrimediabilmente ancorato all'impostazione del Neokantismo marburghese. Era un problema che si era già prefigurato nella recensione di Natorp ai *Prolegomeni*, allorché dove Husserl esplicitava l'embrionale esclusività dell'evidenza del vissuto, poiché esiste solo il vissuto e questo si consuma nella correlazione tra l'ideale e il reale, Natorp vi riproponeva l'opposizione di soggetto e oggetto, del formale e del materiale.

Ma tale estraneità ontologica tra soggetto e oggetto – opposizione tipicamente natorpiana – avanzava immediatamente agli occhi di Hartmann la necessità di richiamarsi ad un elemento terzo, l'immagine, implicando come la risoluzione del conoscere fosse possibile soltanto tramite tale «determinazione mediata»<sup>717</sup>. La stabilita indipendenza dell'oggetto d'esperienza rende tuttavia immediatamente chiaro come si sia guadagnato una forma di inseità dell'oggetto, riguardo al quale seppur non si sia ancora deciso se esso sia reale o ideale, si è perlomeno stabilito la sua solida autonomia gnoseologica (*das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes*), la quale lungi da identificarsi con la cosa in sé o un'entità ideale, si esprime soltanto tramite la formula negativa di un'indipendenza dalla soggettività<sup>718</sup>. Ma vi era un problema: se Hartmann aveva insistito nel definire la conoscenza come una correlazione all'interno della quale oggetto e oggetto assumono entrambi un ruolo necessario, come garantire la trascendenza dell'oggetto liberandolo da intrusioni soggettivistiche? Il carattere d'essere (*Seinscharakter*) dell'oggetto irrompe proprio nel momento in

---

<sup>714</sup> Si veda ad esempio G. FRÉCHETTE, *Daubert e i limiti della fenomenologia*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico*, Quodlibet, Macerata, 2000, in particolare p. 300, in cui viene citato espressamente un passo di Daubert: «la fenomenologia come dottrina delle essenze, cioè dottrina di ciò che è evidente, deve rimuovere il razionalismo o più esattamente limitarlo al suo dominio formale, che è solo un caso particolare della fenomenologia».

<sup>715</sup> MdE, p. 44.

<sup>716</sup> MdE, p. 45.

<sup>717</sup> MdE, p. 48.

<sup>718</sup> MdE, p. 51.

cui non è più possibile l'oggettivazione tramite la struttura intelligibile dell'immagine<sup>719</sup>, cioè nel manifestarsi di uno scarto posto «dietro» all'oggetto<sup>720</sup>. Ma riconoscere tale residuo ontologico, non significa ancora una volta rendere oggetto anche ciò che vi si suppone giacere dietro? Non avevano ragione i Neokantiani nel definire l'oggettualità sempre e soltanto nel senso di una «posizione» del pensiero, precludendo per definizione l'assurda ambizione di porre qualcosa estraneo al pensiero stesso? A tali obiezioni Hartmann reagiva rilevando come tale scarto ontologico, seppur indisponibile al sapere e dunque impossibilitato ad assumere la forma conoscibile di un oggetto, può tuttavia essere espresso «in analogia con l'oggetto», e dunque venir inteso nella formula di un «transobiettivo»<sup>721</sup>. Se infatti il Neokantismo marburghese operava un'assimilazione della filosofia allo sfondo delle discipline matematico-scientifiche, ammesso che per la scienza non esiste un non-oggettivo in quanto questo è impiegato soltanto come supporto cui legare le relazioni e le funzioni, Hartmann rivendicava la necessità di tematizzare il non-oggettivo e l'irrazionale nella loro autonomia, a costo tuttavia di sforzarsi di tradurre tale non-oggettività tramite un'analogia con l'oggettività. In un certo senso, l'impegno di tale traduzione soltanto analogica costava la rinuncia all'oggettività nonché la destituzione del primato della scienza. Possiamo tradurre il non-oggettivo e l'irrazionale come se fossero degli oggetti, ma dobbiamo essere consapevoli che non sono oggettivabili. In definitiva, designata positivamente, la conoscenza non è altro che un rapporto incrociato di diverse linee attraverso le quali diversi oggetti vengono connessi, in fili che si intersecano in un groviglio aporetico: il rapporto tra soggetto e oggetto che costituisce la relazione conoscitiva fondamentale (*Erkenntnisrelation*), l'«immagine dell'oggetto» presente nel soggetto (*Erkenntnisgebilde*), la tendenza all'avvicinamento dell'immagine al contenuto dell'oggetto che determina il graduale progresso conoscitivo (*Erkenntnisprogress*), e infine la concordanza dell'immagine con l'oggetto che è produttrice di verità<sup>722</sup>. Nel sezionare in modo così analitico la conoscenza in base ai propri oggetti si è prodotto un universo affollato di relazioni dalle quali risulta difficile districare i nodi.

### Intrecciare e sciogliere i nodi

A complicare la questione sarà la ricucitura dei problemi gnoseologici in un tessuto puramente aporetico, che Hartmann propone in una scansione di interrogativi apparentemente irrisolvibili. Come può esservi un qualsiasi tipo di relazione di congiuntura tra soggetto ed oggetto, se essi sono stati definiti in principio come distinti e dunque trascendenti l'un altro? Quando la coscienza trascende sé medesima al fine di giungere all'oggetto, essa non è pur sempre intrappolata in sé (*Gefangensein in sich*), nel vicolo cieco delle sue posizionalità intenzionali? Il criterio della verità è nella coscienza o è esterno ad essa? Se definiamo la verità sempre come l'adeguazione del percepire alla cosa, come potrà tale concordanza, che è sempre immanente, assumere un valore trascendente? Come può la coscienza, intesa da Hartmann alla stregua di una circonferenza chiusa e riflessa su sé

---

<sup>719</sup> Cfr. L. GUIDETTI, *Il Kant di Nicolai Hartmann*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del criticismo*, Vellechi, Firenze, 1997, p. 90: «L'immagine è infatti l'indice rappresentativo non dell'oggetto, ma dell'obiettività, cioè del grado a cui si è spinto il processo di obiettazione in ambito conoscitivo».

<sup>720</sup> MdE, p. 52.

<sup>721</sup> MdE, p. 52.

<sup>722</sup> MdE, p. 58.



stessa, uscire fuori da sé medesima? Questo “stare fuori di sé” della coscienza, che rappresenta l’enigma della conoscenza<sup>723</sup>, si configura nell’inconveniente secondo cui appena essa pone qualcosa come un oggetto che la trascende, sorge la possibilità che tale porre (*Setzen*) rimanga in realtà ancorato all’interno della sua stessa sfera. Si presenta una circostanza fenomenologicamente irrisolvibile ed aporetica, dal momento che «l’immanenza del porre è forte tanto quanto l’intenzione verso la trascendenza»<sup>724</sup>. Tali ed altre aporie si stagliano nel cuore della conoscenza, alla quale non si sottrae la hartmanniana concezione della verità intesa sempre come «concordanza» tra l’immagine e l’oggetto, della quale va tuttavia chiarito se il criterio della verità si configuri in un elemento interno alla conoscenza medesima, innescando un’inflessione nel soggettivo, oppure se essa sia esterna al soggetto, nel qual caso si ripropongono le problematiche di un criterio posto sempre al di là della coscienza, impedita ad evocare una qualsivoglia relazione con l’oggetto dato. Un’ulteriore aporia si manifesta nel progresso conoscitivo, che si incaglia nella domanda che interroga come sia possibile il configurarsi di un sapere positivo a partire dal sapere del non sapere<sup>725</sup>. Ma a rivelarsi enigmatica rimane la correlazione e l’opposizione – tutta neokantiana – di soggetto e oggetto, che Hartmann assume come irrimediabile, mossa dal duplice movimento implicato dall’estendersi dell’oggetto (*Übergreifen des Objekts*) ad una soggettività, la quale deve necessariamente sporgersi fuori da sé (*das Heraustreten des Subjekts aus sich*). Si rileva immediatamente, a nostro avviso, come la piattaforma comune dei nodi aporetici si stringa intorno al contrasto apparentemente irrisolvibile tra immanenza e trascendenza, che Hartmann estremizza impedendo da principio il loro possibile contatto. Al di là del catalogo aporetico esibito, il punto terminale al quale sembra voler giungere Hartmann è la superficie condivisa delle aporie, legate tutte dall’inevitabile inclinazione a travalicare dalla gnoseologia all’ontologia, cioè come la produzione delle aporie, intarsiata tutta all’interno del circolo dell’immanenza tra immagine ed oggetto, costringa in tal senso a varcare il confine della gnoseologia per giungere al «transobiettivo»<sup>726</sup>. Significava, nientemeno, ammettere come «il centro di gravità della relazione conoscitiva giace al di fuori di sé stessa, al di là del limite differibile di oggettivazione, nel transobiettivo, certo, come mostrano le ultime prospettive, anche al di là del secondo, indifferibile limite, nell’irrazionale»<sup>727</sup>. L’esigenza di non ripiegare la ricerca al solo cortile interno dell’immanenza coscienzialistica preannunciava come il limite del conoscibile ci indichi che la via da seguire sia sempre al di là, verso un transobiettivo che apriva la gnoseologia all’orizzonte dell’ontologia, costringendoci all’essere e a constatare, come dicevamo, che la gnoseologia non basta più a sé stessa<sup>728</sup>.

Ma che ne è, dunque, della fenomenologia evocata da Hartmann? In seguito ad una lunga scansione di aporie, già nella prima edizione del 1921 Hartmann rilevava le problematiche interne alla descrizione fenomenologica – intesa come l’offerirsi di un dato spogliato di qualsivoglia sovrastruttura intellettualistica<sup>729</sup> – problematiche derivanti in qualche modo dal suo essere

---

<sup>723</sup> MdE, p. 61.

<sup>724</sup> MdE, p. 62.

<sup>725</sup> MdE, p. 72.

<sup>726</sup> MdE, p. 74.

<sup>727</sup> MdE, p. 74.

<sup>728</sup> Si veda anche F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, p. 63.

<sup>729</sup> MdE, p. 77: «...was am Phänomen unmittelbar und ohne Interpretation der Einsicht gegeben ist».

soffocata nell'immanenza del fenomeno, impedita a cogliere l'autentica trascendenza dell'oggetto<sup>730</sup>. Nondimeno, è cruciale comprendere quanto agli occhi di Hartmann, l'affermazione dell'oggetto trascendente non sia da desumere a partire da un assunto metafisico, ma sia da circoscrivere ad un'evidenza fenomenologica: «la trascendenza dell'oggetto di conoscenza appartiene al fenomeno (*gehört mit zum Phänomen*) e deve essere descritta con essa. In tal senso tramite la fenomenologia viene aperto l'accesso al metafisico nel problema della conoscenza»<sup>731</sup>. Nel momento in cui la pura datità offerente ha mostrato il riferimento materiale ad una trascendenza, non si rispetta il fenomeno se si opera una sospensione della medesima trascendenza manifestata. Nell'ignorare la trascendenza oggettuale, o nel ridurla in ultima istanza ad un dominio soggettivo, la fenomenologia limita il peso stesso del fenomeno, antepoendo un momento teoretico, l'*epoché*, all'accoglienza del puro dato<sup>732</sup>. In tal senso, si interrogava in modo più ampio il già citato rapporto tra fenomenologia e teoria, secondo cui se da una parte la prima precede necessariamente la seconda<sup>733</sup>, nell'atteggiamento husserliano è tuttavia presupposto un gesto teoretico di sospensione della realtà che non è deducibile dall'esperienza. Non è d'altronde un'evidenza assoluta quella che mostra come la conoscenza sia diretta verso un essere indipendente da essa? Perché sospendere tale evidenza tramite un artificioso gesto teoretico? Che ne è di questa evidenza originaria nella fenomenologia di Husserl? Assunto come la conoscenza sorga (*hebt an*) e permanga (*verbleibt*) nell'esperienza<sup>734</sup>, non siamo sempre rimandati all'evidenza che le cose che percepiamo siano realmente poste fuori di noi? La presenza di un essere in sé dell'oggetto non viene postulata da Hartmann in un momento successivo all'evidenza del fenomeno, ma è essa stessa «innanzitutto e soltanto fenomeno»<sup>735</sup>. Il realismo della trascendenza<sup>736</sup>, pur se posto su un piano puramente referenziale e dunque a-metafisico, è in tal senso il fenomeno originario (*Urphänomen*) che si manifesta nell'atteggiamento naturale e che viene ereditato nell'atteggiamento scientifico<sup>737</sup>. Il richiamo alla teoria delle immagini – che è forse il punto che allontana maggiormente Hartmann dalla fenomenologia husserliana – non intende produrre tuttavia quel raddoppiamento ontologico denunciato da Husserl e implicato dalla presenza di un elemento terzo. In fondo, sostiene Hartmann, un'immagine rimane sempre quel che è, e non un secondo oggetto posto vicino all'originale, col

---

<sup>730</sup> MdE, p. 77: «Diese (die Phänomenologen) halten sich ausschliesslich an das Immanente im Phänomen und lassen das Transzendente in seiner Eigenart nicht zu Worte kommen».

<sup>731</sup> MdE, p. 77.

<sup>732</sup> MdE, p. 79.

<sup>733</sup> Come scriveva M. GEIGER, *La posizione metodica di Alexander Pfänder*, p. 229: «Da questo punto di vista la fenomenologia non è ancora filosofia (infatti la questione della realtà non si può eliminare dalla filosofia); essa fornisce piuttosto alla filosofia, come anche a tutte le scienze, i *dati di partenza* colti conformemente alla loro essenza».

<sup>734</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 10; tr. it. p. 13.

<sup>735</sup> MdE, p. 79.

<sup>736</sup> Su Hartmann si è espresso D. SERON, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Presses universitaires de Liège, 2006, p. 125: «Pertanto, il conoscere di un albero o di un teorema geometrico è per definizione una certa relazione a un'altra cosa, cioè un carattere esterno del soggetto conoscente. Vi è una caratterizzazione minimale sulla quale non vi è da ritornare. Ma se la conoscenza è una certa relazione del soggetto all'oggetto trascendente, allora è evidente che essa stessa è trascendente, e che essa è l'oggetto delle stesse incertezze che affettano l'esistenza di tutti gli altri oggetti trascendenti».

<sup>737</sup> Come scriveva M. GEIGER, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 11: «le scienze non sono andate a prendere il loro campo d'indagine dal cielo».

quale ha da condividere un rapporto di somiglianza<sup>738</sup>. Eppure, la teoria delle immagini profilata da Hartmann sembrava pronunciarsi sempre troppo poco sulla natura della relazione tra oggetto ed immagine. Nel suo intento, d'altronde, la teoria delle immagini si impegnava, in termini puramente negativi, a precludere la possibilità di collocare l'oggetto di conoscenza all'interno del circolo dell'immanenza, all'interno della coscienza<sup>739</sup>. Nel negare la spontaneità della soggettività nella costituzione dell'oggetto, e nel rilevare nella soggettività niente di più che una passività aperta ad una trascendenza posta sempre altrove, Hartmann non chiarisce i rapporti di relazione tra soggetto, oggetto ed immagine, ma sembra postularli come presenti e coinvolti, nella finalità di non ricondurre l'oggetto ad un capovolgimento nel riflessivo. Nel relegare la trascendenza in un luogo sempre distante ed indipendente dalla soggettività, la grande difficoltà consisterà nel recuperare, riesumare tale trascendenza dal mare della sua autonomia al fine di porla finalmente in relazione alla soggettività<sup>740</sup>. È già nelle difficili argomentazioni di queste pagine che si configura la difficoltà di mantenersi in tale sorta di «realismo neutrale» della indipendenza ontologica, e che costringerà Hartmann a modificare parzialmente la sua impostazione iniziale. Postulare uno scarto d'essere posto alle spalle dell'immagine offerta – il «transobiettivo» – significava lasciare al di là della comprensibilità tale sconosciuto, del quale purtuttavia noi esperiamo la presenza, il suo esserci (*Dasein*). Ma nel riconoscere la struttura eminentemente ontica dell'oggetto di conoscenza, non si era forse fatto alcun passo in avanti nella gnoseologia, non si era spiegato come, infine, noi penetriamo nel cuore delle cose. L'appello all'atteggiamento naturale non sarà che l'ultimo tentativo hartmanniano di salvare tale trascendenza collocata sempre sulla soglia del conoscere, ma mai realmente inserita nelle sue stanze.

Dietro allo specchio.  
Il giudizio di Ernst Cassirer

Cassirer non poteva che assumere una postura polemica nei confronti del «primato dell'ontologia» evocato dal collega. In tale anticipazione dell'ontologia alla critica della conoscenza, Cassirer notava come Hartmann avesse effettuato una fatale deviazione dalla via maestra disegnata da Kant, dando adito al sospetto di aver inaugurato niente di più che un'ontologia precritica. In tal senso Hartmann aveva evocato la fenomenologia al fine di rendere conto della sua singolare forma di realismo<sup>741</sup>. Ma quello con Cassirer non poteva che risolversi in un dialogo tra sordi di due prospettive filosofiche ormai troppo eterogenee. In un certo senso, essi si ponevano agli estremi della medesima linea neokantiana dalla quale discendevano, Cassirer nell'approfondire la gnoseologia integrandola alla sua genesi storica, Hartmann nel tentare un sovvertimento del Neokantismo stesso, pur prendendo avvio dall'impostazione gnoseologica che intendeva rovesciare.

---

<sup>738</sup> MdE, p. 80: «Auch ein "Bild" des Dinge ist ja nicht ein zweites, dem ersten ähnliches Ding, ist nicht eine "Verdoppelung" seines Daseins, sondern eben nur ein Bild dasselben».

<sup>739</sup> F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, p. 77: «Ma per Hartmann il concetto di "immagine" è veramente ineliminabile, poiché solo attraverso ad esso è salvabile la trascendenza dell'oggetto e la sua asceità».

<sup>740</sup> Ivi, p. 77.

<sup>741</sup> E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und der Denkpsychologie*, «Jahrbücher der Philosophie», III Jahrg., 1927, p. 82.

Il merito di Hartmann – se così si può definire – si profilava, secondo Cassirer, nell’aver valorizzato le aporie manifestatesi nel conoscere in modo tale da non essere ricaduto del tutto in una metafisica dogmatica, ma di aver dato vita ad una «metafisica della rassegnazione», generando una sorta di accettazione aporetica in virtù della quale è lecito affermare che «l’ontologia di Hartmann non vuole più risolvere gli “enigmi del mondo”»<sup>742</sup>.

La pretesa hartmanniana di definire la conoscenza a partire dai suoi oggetti e dalle relazioni interne che questi stabiliscono si consumava, tuttavia, in una circolarità viziosa. Quando Hartmann faceva uso di determinati rapporti quali «uguaglianza», «somialianza», «tutto e parte», «causa ed effetto», egli disconosceva come tali concettualità si fondavano sul ben più fondamentale concetto di conoscenza che le comprendeva e – nel fondarle – ne rappresentava l’autentica condizione di possibilità. Non è lecito rendere conto delle condizioni della conoscenza a partire dai suoi strumenti derivati interni. Al fine di applicare tali categorie – prosegue Cassirer – non dobbiamo già fondarci su quel «fondamentale rapporto trascendentale» che costituisce il cuore pulsante del conoscere? A Hartmann era mancato di identificare quella «relazione originaria» (*Urrelation*) impressa nel trascendentale dalla quale discendono le determinazioni concettuali derivate. Il fiume del conoscere ha una fonte, una sorgente trascendentale precisa, e Hartmann pretendeva di seguirne il flusso soltanto a partire dai suoi affluenti. Valevano dunque le parole di Goethe secondo cui noi, nella conoscenza della natura come del logico, perveniamo ad un punto soltanto, il quale non si lascia ulteriormente schiarire: «ma abitualmente agli uomini non è mai abbastanza la contemplazione di un fenomeno originario; essi pensano si debba procedere ulteriormente, e sono simili ai bambini che vedendosi riflessi nello specchio, lo girano per vedere cosa vi è dietro». Hartmann, insoddisfatto delle soluzioni neokantiane e vittima della sua pulsione metafisica, come quel bambino coltivava l’infantile ambizione di scoprire cosa vi fosse dietro allo specchio del conoscere<sup>743</sup>. Ma la polemica di Cassirer aveva esposto la gnoseologia hartmanniana ad una questione fondamentale, che si avvolge attorno alla radice della sua metodologia. Hartmann sembrava fare un uso particolare delle espressioni metaforiche, le quali seppur evocate al fine di descrivere il processo conoscitivo, si rivelavano come l’autentico protagonista dell’inchiesta. Cassirer rilevava come egli interpreti «letteralmente» le espressioni metaforiche, attribuendo un valore inedito alla spazialità implicita nel conoscere. Non si dispiegava tutta la gnoseologia hartmanniana in un’evocazione di figure ed immagini reali? Non si era riferito al «comprendere (*Ergreifen*) dell’oggetto attraverso l’io», «l’impronta (*Eindruck*) della cosa alla coscienza», «il passaggio (*Übergang*) dell’una verso l’altro, come se si trattasse qui di realtà invece che di mere immagini»?<sup>744</sup> Nel registro «letterale» delle espressioni figurate – ineliminabili dall’impiego linguistico – Hartmann ha inteso gli oggetti del conoscere come se fossero delle «cose» inserite nel loro proprio orizzonte spaziale<sup>745</sup>, ma soprattutto ha fatto della conoscenza una compenetrazione di spazi reali che si intersecano in un’apparente successione causale. In tale «costrizione al pensare figurato», che d’altronde Cassirer rilevava essere una sorta di pericolo implicito del criticismo trascendentale<sup>746</sup>, si è consumata la

---

<sup>742</sup> Ivi, p. 83.

<sup>743</sup> Ivi, p. 87.

<sup>744</sup> Ivi, p. 88.

<sup>745</sup> Sulla capacità hartmanniana di esprimere i suoi concetti in termini plastici si veda W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, pp. 282-283.

<sup>746</sup> Si veda E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, Pgreco, Milano, 2016, p. 21, in cui si rilevava come «(il criticismo) è infatti costretto a prendere i suoi mezzi d’espressione

reificazione dei concetti realizzata da Hartmann, ancora inconsapevole dei vantaggi della nozione di «simbolo» introdotta da Cassirer, intesa come una «relazione sui generis» che seppur spazialmente figurata non comporta necessariamente implicazioni ontologiche. Ma è qui che la critica a Hartmann si interrompe al fine di dar vita a quella filosofia delle forme che Cassirer sviluppava nella sua originale autonomia.

### 1.3. Alla prova della fenomenologia

Perché turgide di realtà sono le immagini, perché una realtà può essere simboleggiata sempre e soltanto da un'altra realtà: immagini e ancora immagini, realtà e ancora realtà, nessuna veramente reale finché resta isolata, ma ciascuna simbolo di una realtà ultima e inconoscibile, che è la loro totalità  
H. BROCH<sup>747</sup>

#### Immagine e conoscenza La recensione di Paul Linke

Ad offrire un agile riassunto della fenomenologia hartmaniana sarà la prima brevissima recensione di Paul Ferdinand Linke<sup>748</sup> alla prima edizione della *Metafisica della conoscenza* del 1921, che provocò l'integrazione di un intero paragrafo (§10) nell'edizione del 1925 da parte di Hartmann al fine di replicare alle «obiezioni fenomenologiche». Seguì un'ulteriore e più ampliata recensione da parte di Linke, il quale non fece altro che riproporre la polemica integrandovi ora la stessa replica offerta da Hartmann, acutizzando in tal senso l'esigenza hartmanniana di assumere una posizione precisa nei confronti della fenomenologia. Nel solco delle argomentazioni husserliane della quinta ricerca, Linke rilevava la necessità di evitare le opposizioni fisiche tra dentro e fuori, trascendenza e immanenza<sup>749</sup>. Nel riprendere la critica husserliana alla teoria delle immagini, Linke sottolinea come ci si possa riferire all'immagine soltanto nella misura in cui la si considera per sé stessa, nella sua evidenza e chiarezza, e non come un rimando a un oggetto che le è posto dietro. L'immagine (*Bild*) che si presenta quando vedo un albero nella nebbia, non va confusa con la copia (*Abbild*) della percezione, poiché nel vedere l'albero, io non vedo un surrogato dell'albero, bensì ho coscienza di vedere l'albero stesso. Il criterio per la definizione dell'immagine non risiede dunque nel suo rapporto con l'ente trascendente, come se esso fosse l'originale a partire dal quale si fonda in un rapporto causale l'immagine, ma soltanto nella «chiarezza» attraverso la quale l'immagine si dona<sup>750</sup>. Come aveva scritto Husserl nella quinta ricerca, l'alternativa gnoseologica tra percezione interna ed esterna è una falsa opposizione che va sostituita dall'«autentica opposizione» tra percezione adeguata e inadeguata<sup>751</sup>. La funzione dell'immagine, quale elemento terzo introdotto da

---

nell'ambito del linguaggio e nel mondo concettuale ad esso corrispondente. Ma la caratteristica propria di questo mondo concettuale è di essere fatto principalmente per designare cose e rapporti di cose».

<sup>747</sup> H. BROCH, *La Morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 114.

<sup>748</sup> Nato nel 1876, Paul Ferdinand Linke studia dapprima da Theodor Lipps all'università di Monaco e poi con Wilhelm Wundt a Lipsia. Dal 1907 insegna a Jena dove si occupa di psicologia sperimentale e fenomenologia.

<sup>749</sup> P. LINKE, *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie im kritischen Anschluss an Nicolai Hartmann Lehre von Satz des Bewusstseins*, in «Philosophischer Anzeiger» n. 1 (2), 1926, p. 300.

<sup>750</sup> Ivi, p. 316.

<sup>751</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 366; tr. it. p. 476.

Hartmann al fine di operare una mediazione tra coscienza e realtà, risulta totalmente superflua: «il rappresentare non può venir chiarito tramite la funzione dell'immagine (*Abbildfunktion*). Piuttosto, mi rappresento l'oggetto stesso in quanto tale in modo immediato»<sup>752</sup>. L'immagine è dunque la manifestazione (*Erscheinung*), ovvero l'oggetto stesso (*der Gegenstand selbst*), che si dà «nella misura in cui viene percepito, rappresentato o compreso (*erfasst*), quindi l'oggetto intenzionale o fenomenale, l'oggetto che appare». In tale prospettiva, la polemica ruotava attorno al fulcro dell'immediatezza percettiva evocata dalla fenomenologia. Poiché nel far valere una fondamentale funzione di mediazione al dispositivo dell'«immagine» come *medium* tra la coscienza e l'oggettualità intenzionata, Hartmann destituiva il diritto ad un accesso diretto alla cosa stessa. Ma se la teoria delle immagini hartmanniana provocava un regresso infinito verso una datità irraggiungibile, poiché ogni «dato» rimanda in ultima istanza ad un'ulteriore «immagine», ma ogni immagine non può fare a meno di essere data, non meno problematica rimaneva – secondo Hartmann – la chiusura dell'oggetto intenzionale all'interno dell'angusto dominio della coscienza costituente. Hartmann aveva per così dire preannunciato come il rifiuto husserliano della teoria delle immagini costringesse a giustificare lo statuto dell'oggetto intenzionale in virtù delle sole modificazioni intenzionali della soggettività. Una volta negato che l'immagine possa fungere nel suo ruolo di componente neutrale, nella sua indifferenza ontologica e nel ruolo di congiuntura sia con la cosa che con la coscienza, non siamo costretti a comprimere l'oggetto di conoscenza nel recinto della sola coscienza?

Ma che cos'è, in definitiva, un'immagine? Come rendere conto di quello che Natorp definiva lo strano intreccio che avvolge l'immagine tra l'essere e il non-essere?<sup>753</sup> La risoluzione hartmanniana provocava, secondo Linke, una circolarità tra l'elemento originale e la copia, presupposto in quel rapporto di «somiglianza con l'originale», allo stesso modo in cui una carta geografica «restituisce» (*wiedergibt*) l'immagine del paesaggio, o come il disegno del modello di una macchina a vapore rimanda alla macchina a vapore reale. Linke rilevava, in tal senso, come la funzione primaria dell'immagine fosse apparentemente quella di soddisfare un determinato scopo (*Zweck*). Sotto tale profilo, le immagini sono una sorta di oggetti-effetto (*Wirkungsgegenstände*) in quanto rispondono di una necessità finalistica<sup>754</sup>. L'orologio ha il fine di restituire l'indicazione del tempo, la sedia ha come scopo la possibilità di potersi sedere. Ma tale definizione di «immagine» come riproduzione dell'originale in una materia eterogenea e con mezzi eterogenei non sembrava tuttavia soddisfare Linke, il quale constatava come in tal senso rientrerebbe all'interno di tale descrizione il legno che costituisce materialmente la locomotiva del bambino. Eppure, non diremmo mai che il legno è immagine della locomotiva. Nell'attribuire una funzione rappresentativa all'immagine – dal momento che essa rappresenta un oggetto trascendente – Hartmann era caduto in una fatale confusione. Tra l'originale e l'immagine sussiste dunque un rapporto di affinità (*Gleichartigkeit*) che merita di essere indagato. Quando, girando per il mio quartiere, vedo una persona simile al mio vicino di casa, posso dedurre egli sia il fratello gemello, il quale funge, in qualche modo, da

---

<sup>752</sup> P. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 315.

<sup>753</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, p. 346-347: «Se diciamo che l'arte del sofista consiste nel dare un'immagine falsa della verità, allora il sofista giustamente pretenderà da noi una definizione di «immagine», ma ogni tentativo di definizione provocherà nel concetto di immagine quello strano intreccio del Non-essere con l'Essere: poiché l'immagine *non è* ciò che raffigura, essa è, in modo non reale (*non-essente*), l'immagine di ciò che è».

<sup>754</sup> P. F. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 307: «Wir nennen Wirkungsgegenstände solche Gebilde, die (unter absichtlicher Vernachlässigung ihrer sonstigen Beschaffenheiten) in erster Linie als entscheidende Teilursachen einer bestimmten Wirkung aufgefasst werden, so dass sie als Mittel zur Herbeiführung dieser Wirkung gebraucht werden können».

immagine del mio vicino di casa<sup>755</sup>. Ma accade la medesima cosa quando, osservandomi allo specchio, vedo il riflesso di me stesso? Se nel primo caso il gemello funge soltanto in virtù della sua funzione rappresentativa, nel secondo io percepisco me stesso nell'immediatezza della datità sensibile in un'unità oggettiva. Io non rappresento me stesso nello specchio tramite la mediazione di un'immagine. Semplicemente, vedo me stesso, senza alcun rimando.

La risoluzione del concetto di immagine tramite la sua presunta funzione rappresentativa non ne esauriva il significato, ma al contrario, non faceva che riprodurre la nociva circolarità tra immagine e rappresentazione, perché al fine di rappresentarmi il gemello nella sua relazione di somiglianza devo precedentemente aver percepito, in un'evidenza indubitabile, il suo primo fratello. Ma ne conseguiva, soprattutto, l'imprescindibile necessità di prendere avvio da un oggetto offerto dalla sensibilità percettiva alla quale era lecito – soltanto in seconda istanza – attribuire una funzione rappresentativa. Linke non faceva che rimettersi alla fenomenologia delle *Ricerche*, che nel rovesciare la gnoseologia del tempo, ammettendo la modalità della percezione sensibile come fondamento della sfera intellettuale, destituiva qualsiasi tentativo di sdoppiamento della datità ad una presunta immagine nella coscienza.

Linke rilevava come l'immagine fosse sempre fondata, in ultima istanza, sull'immediatezza di una datità percettiva, la quale non fa che restituire un'oggettualità<sup>756</sup>. Scongiurata la possibilità di intendere l'immagine soltanto nella sua funzione rappresentativa, era necessario soffermarsi sul concetto di manifestazione (*Erscheinung*), il quale era qualificato a restituire quell'elemento ultimo, l'oggetto, alla quale perveniamo nell'esperienza concreta. Quando vedo un albero nella nebbia o un viso dietro ad un velo, pur ammettendo esse siano "immagini", in virtù della loro manifestazione "figurata", non posso certo dire che siano copie (*Abbild*) di un elemento eterogeneo. Io vedo pur sempre un albero ed un viso, della quale evidenza mi è impossibile dubitare. A connotare essenzialmente tali "immagini", non è dunque il rimando della figura interna alla cosa esterna, bensì soltanto la chiarezza (*Deutlichkeit*) e la certezza del loro apparire. Immagine, dunque, non significherebbe altro che la «manifestazione» di un oggetto, «solo certamente l'oggetto stesso, purché esso venga percepito o rappresentato, o in generale colto o "avuto", dunque l'oggetto manifestantesi, intenzionale o fenomenale»<sup>757</sup>. Ma è lo stesso termine manifestazione (*Erscheinung*) ad essere affetto da un'ambiguità originaria<sup>758</sup>, poiché come nel caso di una fotocamera possiamo distinguere l'oggetto posto fuori dalla camera e l'immagine ripresa, allo stesso modo potremmo dedurre che l'oggetto manifestantesi (*erscheinender Gegenstand*) sia disgiunto da una parte nella cosa (*Ding*) e dall'altra nella manifestazione (*Erscheinung*) stessa, da una parte l'oggetto e dall'altra il vissuto dell'oggetto. Ma tale presunta opposizione – prosegue Linke – tra la cosa fuori dalla coscienza e la manifestazione al suo interno implicata dall'analogia con la fotocamera – non andrebbe esagerata<sup>759</sup>, allorché la differenza si annulla nel caso della procedura intenzionale, all'interno della quale «la manifestazione è semplicemente la cosa, fintantoché e come essa è "data", colta o avuta»<sup>760</sup>.

---

<sup>755</sup> Ivi, p. 308.

<sup>756</sup> Ivi, p. 315.

<sup>757</sup> Ivi, p. 317.

<sup>758</sup> Sull'equivocazione del termine «manifestazione» si veda Husserl, *Hua XIX/1*, p. 359; tr. it. p. 472.

<sup>759</sup> P. F. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 318: «Wir dürfen das Gleichnis aber nicht überspannen».

<sup>760</sup> Ivi, p. 318: «Die Erscheinung ist einfach das Ding, so weit und so wie es "gegeben" ist oder erfasst oder gehabt wird».

Nondimeno, la riduzione effettuata da Linke dell'immagine alla manifestazione lasciava tuttavia irrisolto il problema di predeterminare un criterio adibito alla distinzione tra oggetti reali e irreali, allorché ammesso che tutto è dato, non è lecito riconoscere l'irrealtà di un oggetto, se non posteriormente al suo offrirsi percettivo<sup>761</sup>. Le analisi di Linke dedite alla decostruzione dell'immagine come elemento terzo tra coscienza ed oggetto<sup>762</sup>, giungevano all'esito – agli occhi di Hartmann imbarazzante quanto insostenibile – di non poter più distinguere la realtà dall'irrealtà; ma noi, nell'esperienza, sappiamo già in anticipo, congenitamente alla datità materiale dell'oggetto, cosa è reale e cosa non lo è. Nelle sconsolate parole di Linke: «un oggetto è “dato” (apparente, fenomenale, intenzionale); ma della realtà e irrealtà non posso scoprire nulla dall'oggetto, non posso in nessun modo stabilire se esiste realmente o no, come ad esempio non so se ho a che fare con una cosa reale o con un'entità allucinatoria. Non trovo in esso la caratteristica “reale” come non trovo il suo opposto»<sup>763</sup>. La beatitudine ontologica all'interno del quale si collocavano gli oggetti della fenomenologia aveva tuttavia provocato la reazione di Hartmann, secondo cui – conformemente alla legge del terzo escluso – non si danno oggetti che si innalzino al di sopra o al di là dell'opposizione reale-ideale. L'oggetto dato della fenomenologia pretendeva di collocarsi – ed è questo il punto fondamentale – «in qualche modo in sospenso» (*irgendwie in der Schwebe*). Ritroveremo spesso questa formula, che Hartmann condannerà ossessivamente. Nondimeno, Linke aveva specificato, tradendo forse un'ambiguità che non abbandonerà mai gli sviluppi della prima fenomenologia, come tale posizione di «indifferenza ontologica» non implicava l'impossibilità di fatto di identificare lo statuto di un oggetto, «ma come tutto sia naturalmente fin dall'inizio (*von Anbeginn*) reale o irreali. Soltanto io in quanto soggetto cogliente o avente non so nulla di sicuro al riguardo»<sup>764</sup>. In tal senso, Linke rilevava come lo statuto degli oggetti fosse necessariamente portatore di una caratura ontologica, reale o irreali, indifferente ed impassibile alla sospensione fenomenologica che tentava senza successo di sopprimere tale primordiale deliberazione sulla realtà. Ne conseguiva tutta l'impraticabilità dell'epoché. Ma se l'ontologia è dunque – in qualche modo – costantemente presupposta dall'inizio (*von Anbeginn*) all'indagine fenomenologica, perché non integrare ontologia e fenomenologia in una fruttuosa contaminazione, come suggeriva Hartmann? Se l'essere è costantemente premesso alla datità in quanto si configura tramite questa, allora l'intenzionalità non può assumere una connotazione esclusivamente procedurale, ma dovrà acquisire l'incarico di mostrare, illuminare quell'autonoma eterogeneità che la riempie.

#### La quinta ricerca

La disposizione quasi ovvia del funzionamento coscienziale, la quale «particolarità» si sostanzia proprio nel riferimento che le conferisce la natura di essere «coscienza di qualcosa», provocava la difficoltà di definire tale referenzialità da un punto di vista ontologico, referenzialità sulla quale la fenomenologia husserliana sembra continuamente spostare, modificare il proprio asse teoretico, attenta a scongiurare errori fatali, derivanti in qualche modo dalla natura labirintica

---

<sup>761</sup> Ivi, p. 319: «Denn ich kann ihm seine Irrealität nicht von vornehin ansehen, wie ich ebenso auch einem Gegebenen die Realität nicht ansehen kann».

<sup>762</sup> Si veda anche L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, p. 52.

<sup>763</sup> P. F. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 320.

<sup>764</sup> Ivi, p. 319.



dell'intenzionalità<sup>765</sup>. Già nel testo del 1894 dal titolo *Intentionale Gegenstände* Husserl si era espresso in merito alla natura dell'oggetto di coscienza. Questo scritto è importante non soltanto perché traccia le prime impronte del percorso attraverso cui Husserl è giunto alla fenomenologia delle *Ricerche*, ma anche perché decreta il primo esplicito rifiuto della teoria delle immagini in polemica con Twardowski. Se ad ogni rappresentazione corrisponde un oggetto, si affacciava l'annoso problema delle rappresentazioni senza oggetto, che contaminavano non soltanto l'ambito del discorso mitologico, ma anche il preciso paradiso della matematica al quale Husserl non rinuncerà mai di attingere come ad un paradigma privilegiato<sup>766</sup>. Come nell'esempio dei numeri immaginari, i quali sembrano infiltrarsi, insinuarsi nella realtà dell'esistente modificandone la struttura, si potrebbero prendere in prestito le parole del Törless di Musil, secondo cui «la cosa strana è appunto che con quei valori immaginari o in qualche modo impossibili si possano tuttavia compiere le ordinarie operazioni e alla fine ottenere un risultato tangibile!»<sup>767</sup>. Al fine di integrare tali singolari oggettualità nella propria filosofia, era tuttavia necessario scongiurare la soluzione offerta dalla teoria delle immagini, la quale nel suo «falso raddoppiamento»<sup>768</sup> ontologico non rendeva conto di come l'oggetto inteso sia sempre connotato da una sorta di unicità obiettiva che non si assoggetta a duplicazioni rappresentative. Nel conoscere noi intendiamo sempre un'oggettualità originale dotata di una peculiare unità, in merito alla quale il richiamo al dispositivo dell'immagine non è che una «finzione teoretica»<sup>769</sup>.

Ma in base a quale criterio bisogna dunque configurare la topologia degli oggetti intenzionali? Nell'estendere il dominio delle rappresentazioni agli oggetti proposizionali, in quella progressiva estensione del dominio coscienziale che andava effettuando e che affascinava i giovani fenomenologi, Husserl rilevava la necessità di evitare di rintracciare l'eterogeneità del riferimento intenzionale in base ad una presunta ontologia, che avrebbe condotto inevitabilmente ad esiti inflazionistici: «non vi è qui una suddivisione di oggetti, ma una suddivisione delle rappresentazioni»<sup>770</sup>. Nel provvedere all'allargamento del dominio oggettuale, a tale estensione del vedere non corrispose mai il riversarsi in cataloghi ontologici presupposti e descritti, ad esempio, dall'affollato «museo» meinonghiano<sup>771</sup>. In tal senso, era necessario precludere la possibilità di collocare le eterogeneità referenziali al dominio del mondo esterno. Quando affermo «c'è un leone» evocando l'esistenza di un leone indeterminato, esso non va certo inteso come se fosse un leone reale a spasso nel mondo: «La suddivisione dei leoni in determinati e indeterminati non è una suddivisione dei leoni – come ad es. quella in [leoni] africani e asiatici – ma una suddivisione delle rappresentazioni»<sup>772</sup>. In un passaggio essenziale, Husserl da una parte introduce «assunzioni

<sup>765</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 217; tr. it. p. 223: «L'espressione «coscienza di qualche cosa» è dunque qualcosa di molto ovvio, ma nello stesso tempo profondamente incomprensibile».

<sup>766</sup> Sul tema si veda J. ENGLISH, *La phénoménologie est-elle axiomatisable?*, in *Phénoménologie et logique*, Presses de l'école normale supérieure, 1996.

<sup>767</sup> R. MUSIL, *I turbamenti del giovane Törless*, p. 107.

<sup>768</sup> E. HUSSERL, *Hua XXII*, p. 308.

<sup>769</sup> E. HUSSERL, *Hua XXII*, p. 305.

<sup>770</sup> E. HUSSERL, *Hua XXII*, p. 313; tr. it. p. 95.

<sup>771</sup> Su questo punto si veda J. BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, p. 186: «per Meinong, si potrebbe dire, il catalogo degli oggetti preesiste al loro impiego [...]. Per Husserl [...] l'impiego preesiste agli oggetti nel senso che questi sarebbero fondati trascendentalmente al loro impiego»; sul rapporto con Meinong si veda lo stesso E. HUSSERL, *Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)*, §7.

<sup>772</sup> E. HUSSERL, *Hua XXII*, p. 313; tr. it. p. 94.

generali mai espresse» sotto le quali rientrano le possibilità di riferirsi ad oggetti anche se non immediatamente percepiti, ma dall'altra rifiuta una possibile interpretazione ontologica che costerebbe una differenziata moltiplicazione di domini ontologici:

non approveremo dunque l'oscuro parlare di differenti domini di esistenza, di differenti *universes of discourse*, di differenti "mondi" che dispongono in maniera diversa dell'esistenza e della non-esistenza del medesimo oggetto. Il "mondo" del mito, il mondo della poesia, il mondo della geometria, il mondo reale non sono cioè "mondi" allo stesso titolo. C'è solo una verità e un mondo, ma molteplici rappresentazioni, convinzioni religiose o mitiche, ipotesi, finzioni, e l'intera distinzione porta al fatto che spesso, ad. es. per ragioni di comodità pratica, parliamo come se i giudizi, che formuliamo, fossero incondizionati, e che utilizziamo enunciati assoluti, mentre l'espressione corretta richiederebbe proposizioni ipotetiche con questi enunciati esistenziali come conseguenti (o anche altre forme proposizionali riducibili in maniera equivalente a proposizioni ipotetiche di questo tipo)<sup>773</sup>.

Un proseguimento quasi naturale di tali argomentazioni si riscontra nella quinta ricerca, contro la quale si imbatte la riflessione gnoseologica hartmanniana. Tale ricerca, d'altronde, ha subito probabilmente le maggiori modifiche nel passaggio dalla prima alla seconda edizione, le quali testimoniano la transizione dall'analisi psicologico-empirica a quella fenomenologico-ideale<sup>774</sup>. Si trattò, in realtà, del tentativo parziale di una vera e propria «riscrittura»<sup>775</sup>, nutrita dalla possibilità iniziale, ma poi abbandonata, di operare una modificazione completa tramite una riedizione integrale del testo<sup>776</sup>. Stabilito come la proprietà intrinseca della coscienza consista nel direzionarsi dell'intenzionalità verso un'oggettualità specifica, rimaneva una questione aperta stabilire una definizione dell'oggetto intenzionale. In prima istanza, il «riferimento intenzionale», compreso in termini puramente descrittivi, deve essere affrancato da una serie di fraintendimenti, primo fra tutti la determinazione dell'intenzionalità nel senso di un accadimento reale. Il dispositivo della neutralizzazione (*Ausschaltung*) sarà – ancora una volta – fondamentale al fine di operare una descrizione puramente fenomenologica che escluda qualsiasi posizione esistenziale (*Daseinssetzung*)<sup>777</sup>, eludendo dunque il rischio di far ricadere la fenomenologia in quelle scienze di dati di fatto dalla quale Husserl prendeva le distanze. Nelle *Ricerche Logiche*, in definitiva, la realtà verrà definita in termini propositivi soltanto tramite la connotazione della temporalità obiettiva, dal momento che «l'essere reale e l'essere temporale non sono concetti identici, ma concetti che hanno la stessa estensione (*umfangsgleiche Begriffe*)»<sup>778</sup>.

Ma che cos'è, dunque, l'oggetto intenzionale? Nel prendere posizione – nella prima edizione – contro Natorp in riferimento alla presunta inaccessibilità all'io, Husserl rilevava il carattere

---

<sup>773</sup> E. HUSSERL, Hua XXII, pp. 328-329; tr. it. p. 106.

<sup>774</sup> Come ha notato la curatrice U. Panzer nell'introduzione dell'Hua XIX/1, p. LI.

<sup>775</sup> Secondo J. BENOIST, *Intentionalité du langage dans les Recherches logiques de Husserl*, p. 116 tale riscrittura testimonia il passaggio da una certa forma di "realismo" della prima edizione all'idealismo trascendentale della seconda.

<sup>776</sup> Si veda la prefazione alla seconda edizione del 1913; al fine di rilevare il tentativo di smarcarsi dalle accuse di psicologismo, basterebbe soffermarsi su come Husserl modificò il titolo del secondo capitolo della quinta ricerca, che da «coscienza in quanto atto psichico» (*Bewusstsein als psychischer Act*) divenne «coscienza in quanto vissuto intenzionale» (*Bewusstsein als intentionaler Erlebnis*).

<sup>777</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 382; tr. it. p. 485.

<sup>778</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 129; tr. it. p. 299.

puramente procedurale dell'intenzionalità: «secondo noi la cosa è affatto chiara: ci sono degli atti che «si dirigono» (*richten sich*) verso il carattere peculiare degli atti in cui qualcosa si manifesta»<sup>779</sup>. Niente di più che il riferirsi della coscienza ad un oggetto. In un primo momento, tuttavia, Husserl ammetterà come il concetto di fenomeno (*Erscheinung*) sia perseguitato da quell'«equivocazione» (*Äquivokation*) – già incontrata nella recensione di Linke – derivante dalla sua natura duplice, dispiegata da una parte nel vissuto nel quale l'oggetto si manifesta, dall'altra nell'oggetto che si manifesta come tale, come nel caso del rosso di questa sfera, che è un *oggetto* sempre identico ed omogeneo rispetto alle modificazioni percettive sempre mutevoli nel mio *vissuto*<sup>780</sup>. Tuttavia, alla ripresa del dispositivo brentaniano dell'intenzionalità corrispondeva il rifiuto di impiegarne la terminologia pervasa dalle originarie ambiguità dell'internalismo e del naturalismo<sup>781</sup>. Andrebbe infatti operata un'opportuna chiarificazione terminologica che sostituisca all'opposizione interno ed esterno, l'autentica opposizione tra «adeguato» ed «inadeguato» all'ambito della percezione, eludendo la possibilità di intendere la coscienza «come un sapere» (*als eine Art von Wissen*) del proprio vissuto, in merito al quale andrebbe innescandosi un regresso all'infinito che «sorge dal fatto che la percezione interna è essa stessa un vissuto, e che richiede quindi una nuova percezione per la quale si ripete la stessa situazione»<sup>782</sup>. Seguendo il filo delle argomentazioni husserliane, d'altronde, va evitata in modo più assoluto la qualifica spaziale secondo cui tra la coscienza e l'oggetto vi sia un rapporto di contenente e contenuto: «è molto discutibile e può abbastanza spesso indurre in errore dire che gli oggetti percepiti, immaginati, desiderati [...] “entrano nella coscienza” (*ins Bewusstseins treten*) o, viceversa, che “la coscienza (o l'io) entra in rapporto (*in Beziehung treten*)” con essi oppure che essi “sono assunti nella coscienza (*ins Bewusstseins aufgenommen werden*)” secondo questa o quella modalità»<sup>783</sup>. Gli equivoci celati dietro a tale concezione non derivano soltanto dal considerare il processo intenzionale un evento reale che farebbe riscendere la fenomenologia in una scienza di dati di fatto, ma anche nel presupporre la presenza di due «cose» interne alla coscienza, l'oggetto intenzionale e l'atto, come se si trattassero di un «in scatolamento» dell'uno nell'altro.

L'intimo carattere dell'intenzionalità non si consuma dunque in una relazione esterna o estrinseca con un oggetto trascendente, ma nella proprietà intrinseca che inerisce alla vita di coscienza. In tal senso, già in questi anni l'intenzionalità husserliana si dissemina internamente al dominio di coscienza, preannunciando la condensazione della fenomenologia in quella sorta di internalismo che intendeva eludere<sup>784</sup>. L'intenzionalità è una relazione irta di difficoltà, dal momento che è una relazione che si direziona verso oggetti che sussistono soltanto in virtù di tale direzionarsi. Da ciò si comprende l'ossessività husserliana di depurare l'intenzionalità da qualsiasi contaminazione ontologica: «benché non si possa evitare di parlare di riferimento (*Beziehung*), debbono comunque essere evitate quelle espressioni che contengono un invito formale al fraintendimento di questo

---

<sup>779</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 375; tr. it. p. 480.

<sup>780</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 359; tr. it. p. 472.

<sup>781</sup> Sulle accuse al naturalismo di Brentano si veda E. HUSSERL, *Hua VI*, §68; tr. it. p. 254.

<sup>782</sup> E. Husserl, *Hua XIX/1*, p. 366; tr. it. p. 476.

<sup>783</sup> E. Husserl, *Hua XIX/1*, p. 385; tr. it. p. 487.

<sup>784</sup> Su ciò si veda D. ZAHAVI, *Intentionalität und Bewusstsein*, in V. MEYER (Hrsg.), *Logische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, p. 147.

rapporto come se esso fosse psicologico-reale e appartenesse al contenuto reale del vissuto»<sup>785</sup>. Possiamo definire l'intenzionalità soltanto a costo di deprivarla di qualsiasi riferimento ontologico, o meglio, rilevare come l'oggetto intenzionale "esista" soltanto coestensivamente e contemporaneamente all'intenzione che la costituisce essenzialmente<sup>786</sup>, e cioè come l'oggetto intenzionale – come farà eco criticamente Hartmann – esista soltanto «in grazia dell'atto»<sup>787</sup>. Qui si stagliano le difficoltà nel definire l'intenzionalità, che se non è ascrivibile ad una relazione in senso proprio – in quanto ciò condurrebbe appunto a parlare di rapporti reali tra gli oggetti che connette – non può fare a meno di invocare tale primitiva forma relazionale, la quale lungi dall'esaurirsi – come vorrebbe Hartmann – negli oggetti che congiunge, la coscienza e l'oggetto, si attua nel fatto che essa stessa si consuma nell'oggetto verso il quale si rivolge<sup>788</sup>.

La semantica ingenua implicita nel dispositivo intenzionale, estesa a qualsiasi forma di oggettualità, lasciava tuttavia aperta la questione della verità, poiché una volta neutralizzato il mondo delle cose trascendenti che concedono, nello stretto riquadro dell'atteggiamento naturale, di concepire la verità come una concordanza tra le immagini coscienziali e il mondo esterno, ed accordato al contrario che tutte le intenzionalità sono legittime, come definire, allora, un oggetto vero? La sofisticata strategia husserliana consisterà nel rilevare come la percezione restituisca l'oggetto in sé stesso soltanto a condizione che si effettui quella «sintesi di riempimento», passibile di progressive gradualità ed adombramenti, il cui caso estremo di «pienezza» ed adeguazione è incarnato dal dispositivo di quella coincidenza totale che è l'evidenza<sup>789</sup>. Il rifiuto husserliano di attribuire qualsiasi posizione "reale" al processo intenzionale e soprattutto al suo correlato oggettuale dava voce alla vocazione idealista – insita nel seme della prima fenomenologia – poiché se l'oggetto intenzionale non è né nella mente né fuori, se ne poteva affermare soltanto la sua peculiare caratura di idealità, pur tenendo conto dell'assurdità di ipostatizzare metafisicamente l'idealità in un mondo altro, e della definizione dell'idealità nei limiti della proporzione a quattro termini indicata della seconda ricerca, secondo cui l'idealità del significato si trova rispetto agli atti singoli del significare in una relazione simile a quella che il rosso in specie stabilisce verso queste strisce rosse di carta<sup>790</sup>. È dunque legittimo leggere la prima fenomenologia tramite lo sguardo retrospettivo di Husserl, secondo il quale l'autentico senso delle *Ricerche* fu di compiere quel primo passo nel riconoscere la «legittima autonomia dell'eidetico»<sup>791</sup>? Eppure, se come è stato pertinentemente notato, la prima

---

<sup>785</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 385; tr. it. p. 487.

<sup>786</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 386; tr. it. p. 488. «Se questo vissuto è presente, allora – in forza, si noti, dell'essenza sua propria – è anche *eo ipso* effettuato il «riferimento intenzionale ad un oggetto», un oggetto è *eo ipso* «intenzionalmente presente»; nella prima edizione il passo era differente.

<sup>787</sup> MdE, p. 111.

<sup>788</sup> Si veda anche J. BENOIST, *Intentionalité du langage dans les Recherches logiques de Husserl*, p. 118: «Questa è la difficoltà della teoria dell'intenzionalità: una teoria che non è una teoria delle relazioni (perlomeno se, come Russell, si intende la teoria delle relazioni come una teoria delle relazioni esterne), e che tuttavia si presenta sotto l'apparenza di una tale teoria».

<sup>789</sup> Sul concetto husserliano di verità si veda E. HUSSERL, XIX/2, p. 645; Hua XXIV, §49c; Hua XVII, §46.

<sup>790</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 105; tr. it. p. 278.

<sup>791</sup> E. HUSSERL, Hua III, p. 146; tr. it. p. 151, si riferirà al «Eigenrecht des Eidetischen»; si veda anche Hua XXIX §68, tr. it. p. 255: «La loro (delle *Ricerche logiche*) novità non sta soltanto nelle ricerche meramente ontologiche, le quali semmai hanno agito unilateralmente a scapito del senso intimo dell'opera, bensì nelle ricerche orientate soggettivamente (in particolare la V e la VI del II volume del 1901), in cui, per la prima volta, vengono rilevati, quali momenti essenziali di qualsiasi *Erlebnis* di coscienza così come si dà nell'autentica esperienza interna, i *cogitata qua cogitata*, che poi determinano tutto il metodo dell'analisi intenzionale».

edizione delle *Ricerche* non indica in alcun senso la legittimità di tale lettura<sup>792</sup>, la stessa storia biografica dei circoli dovrebbe far dedurre il processo inverso, in direzione cioè di quella forma di «realismo» evocata dai giovani allievi, non certo un realismo del mondo esterno, ma perlomeno una forma di realismo semantico di fronte al quale la riflessione teoretica di Hartmann possa ergersi per pronunciare la sua voce.

La variazione fondamentale che permette di rendere conto come a tale identità unica corrispondano modalità differenti di accesso all'oggetto è da attribuire alla modificazione dei caratteri d'atto. Husserl riprenderà le argomentazioni già esposte nel 1894 secondo cui sono le modalità di accesso che operano l'autentica modificazione fenomenologica. Come nel caso in cui sentiamo, avvertiamo di sfuggita un rumore lontano che assomiglia ad una parola, e successivamente, in un secondo tempo, intendiamo nuovamente quel termine che è diventato ora familiare. Che cosa è accaduto? Si è compiuta una modificazione dell'atto, della nostra modalità di accesso all'oggetto intenzionale. Seppur dunque l'affermazione della trascendenza oggettuale non verrà mai meno<sup>793</sup>, a rendere possibile l'eterogeneità dell'esperienza sono dunque le modalità di coscienza (*Weisen des Bewusstseins*), allorché il carattere intenzionale si modifica a seconda che si profili nel senso della percezione, della presentificazione o della rappresentazione di immagine, le quali sono tuttavia passibili di operare il riferimento nei confronti del medesimo oggetto<sup>794</sup>.

La definizione husserliana dell'oggetto intenzionale – sempre vulnerabile all'ambizione di riferirsi ad un oggettualità in virtù di un direzionarsi che vuole dirsi imprescindibilmente irreal e puro – si esporrà tuttavia costantemente al rischio di presupporre ciò che intendeva dimostrare: «dire che l'oggetto è un oggetto intenzionale significa che vi è un atto con una intenzione determinatamente caratterizzata, la quale costituisce proprio in questa determinatezza proprio ciò che noi chiamiamo intenzione diretta a questo oggetto»<sup>795</sup>. Ma cosa succede, dunque, quando mi rappresento il dio Giove?<sup>796</sup> L'indeterminazione ontologica del riferimento lasciava in qualche modo «in sospenso» l'oggettualità intenzionata. L'oggetto che viene intenzionato, il dio Giove, non è propriamente né immanente né reale. L'oggetto d'altronde non può trovarsi nemmeno fuori dalla coscienza. Nelle parole di Husserl: «esso semplicemente non è»<sup>797</sup>. Ma di cosa parla, allora, la fenomenologia? Quali sono i suoi oggetti e qual è il loro statuto ontologico? Cosa accade quando mi rappresento il dio Giove? Pur partendo da una prospettiva fenomenologica, l'insoddisfazione percepita da Hartmann in merito a quella che avvertiva come un'ambiguità della fenomenologia stessa lo costringerà ad introdurre la logica delle immagini al fine di garantire l'indipendenza dell'oggetto intenzionale, e conseguentemente rendere conto della possibilità dell'errore e dell'illusione. Nella percezione di un errore, ad esempio, vi è una mancata corrispondenza tra la cosa e l'immagine della cosa, la quale si

---

<sup>792</sup> Si veda anche J. BENOIST, *Intentionalité du langage dans les Recherches logiques de Husserl*, p. 123; secondo l'autore non si può parlare di idealismo «almeno nella prima edizione», cfr. p. 127.

<sup>793</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 427; tr. it. p. 515 in cui si specifica che l'oggettualità «è, per dirla in termini generali, trascendente rispetto l'atto (*dem Akte transzendent*)»; in aggiunta alla seconda edizione, ancora una volta: «indipendentemente dal senso e dalla legittimità eventuale in cui si parla del suo "essere", e indifferentemente dal fatto che essa sia reale o ideale, vera, possibile o impossibile, l'atto è in ogni caso "diretto a essa"».

<sup>794</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 400; tr. it. p. 497.

<sup>795</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 427; tr. it. p. 515.

<sup>796</sup> Sulla problematica attuale di tale passaggio si veda anche C. ERHARD, *Denken über Nichts. Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 258-284.

<sup>797</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 387; tr. it. p. 488.

rivela dunque «un elemento essenziale della relazione conoscitiva»<sup>798</sup>. Nell'introdurre la differenza tra la qualità e la materia d'atto, Husserl ribadiva la possibilità di definire la «stessità» dell'oggetto, in merito al quale, tuttavia, «per la considerazione fenomenologica reale, l'oggettualità stessa non è nulla (*ist die Gegenständlichkeit selbst nichts*)»<sup>799</sup>. Ma che senso aveva introdurre la trascendenza oggettuale, il riferimento verso il quale l'intenzionalità è costantemente orientata, per poi ridurlo ad un «nulla»?

La critica husserliana alla teoria delle immagini (*Bildertheorie*) si levava dal più ampio sfondo di destituzione del naturalismo secondo la quale si perviene, ancora una volta, nell'opposizione tra la cosa stessa che sta “fuori”, e l'immagine nella coscienza, che sta “dentro”, come sostituto della cosa<sup>800</sup>. Quale sarebbe, d'altronde, il rapporto tra la cosa e l'immagine? Richiamarsi a una presupposta somiglianza – come abbiamo visto nella recensione di Linke – non aiuta, dal momento che la coscienza, possedendo soltanto l'immagine, non saprebbe nulla della cosa che sta fuori. Per la fenomenologia pura risulta insensato riferirsi a immagini interne contrapposte alle cose esterne, come se le cose entrassero nella coscienza, come se, scrive Husserl, la coscienza fosse una stanza nella quale sia esposto un quadro<sup>801</sup>. Secondo Husserl vi è all'opposto un'immediatezza della datità oggettuale, in merito alla quale non si dà cioè alcuna immagine, alcuna mediazione: «ognuno ammetterà invece [...] che l'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale e effettivo, che le è eventualmente dato come esterno»<sup>802</sup>. Parlare di oggetto immanente, come se vi fosse un oggetto *nella* coscienza o immanente ad essa, sarebbe soltanto l'esito dell'abitudine modellata nel corso dell'ingenua naturalità della vita, di un parlare metaforico (*die bildliche Rede*)<sup>803</sup> che va evitato in quanto carico di equivoci.

La trasparenza dell'intenzionalità delineata nelle *Ricerche*, da concepire come il semplice donarsi del qualcosa alla costitutiva apertura coscienziale<sup>804</sup>, in virtù della quale «è presente soltanto il vissuto intenzionale, il cui carattere descrittivo essenziale è appunto l'intenzione corrispondente»<sup>805</sup>, non faceva che lasciare tale correlazione in un territorio irreperibile, cosicché coloro che come Hartmann lottavano per definire lo statuto ontologico di tale correlazione, si trovavano di fronte a due possibilità, consistenti o nell'ammettere tale sofisticato paradiso della correlazione sospeso tra realtà ed idealità, oppure reperire le sottese radici idealistiche della fenomenologia che avrebbero dato i suoi frutti più maturi con le *Idee*, notificando come l'idealismo fosse l'inevitabile esito della fenomenologia. Hartmann non seguirà nessuna di queste strade. O meglio, rimasto deluso dall'esito idealistico della fenomenologia, tenterà di estrarre da essa una forma di realismo, prendendo avvio dalla problematica fenomenologica.

## Reazioni critiche

---

<sup>798</sup> MdE, p. 48.

<sup>799</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 427; tr. it. p. 515.

<sup>800</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 436; tr. it. p. 522.

<sup>801</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 437; tr. it. p. 523.

<sup>802</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 439; tr. it. p. 524.

<sup>803</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 388; tr. it. p. 489.

<sup>804</sup> A. SCHNELL, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Inschibboleth, Roma, p. 90.

<sup>805</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/1, p. 386; tr. it. p. 488.

Molto volentieri avrei eliminato anche il termine reale,  
così malamente sovraccarico di sensi (*das arg belastete Wort Real*),  
se mi fosse offerto un surrogato conveniente  
E. HUSSERL<sup>806</sup>

L'impossibilità di assumere una posizione intermedia o neutrale nei confronti degli sviluppi storici della fenomenologia husserliana deriva dalla constatazione secondo cui da qualsiasi lato si colga la questione, non ci si sottrae all'alternativa che contempla da una parte la tesi della svolta, secondo cui la declinazione trascendentale resa pubblica con le *Idee I* presenti un orizzonte rinnovato e per certi versi antitetico rispetto alle *Ricerche*, e dall'altra la tesi della continuità, in virtù della quale le stesse *Ricerche* contenevano già in sé il seme inespresso dell'idealismo, il quale si articola come l'esito fisiologico nonché inevitabile della fenomenologia<sup>807</sup>. Se nella prima prospettiva esposta si è costretti all'imbarazzante constatazione che contempla l'esistenza di due fenomenologie, rilevando nell'idealismo trascendentale niente di più che una sorta di spostamento collaterale rispetto alla prima «psicologia descrittiva», nella seconda ipotesi si è inclini a considerare l'idealismo trascendentale la soluzione naturale della fenomenologia husserliana, assumendo come essa fosse stata sempre idealista<sup>808</sup>. Ma accogliere tale questione significa, allo stesso tempo, rispondere della

---

<sup>806</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 9; tr. it. p. 8.

<sup>807</sup> Ad esempio H. PHILIPSE, *Transcendental Idealism*, in B. SMITH, D. W. SMITH (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, pp. 239-322.

<sup>808</sup> La bibliografia su questo punto è sterminata. Riguardo alla neutralità metafisica delle *Ricerche* si è espresso anche Dan Zahavi, il quale ha notato come l'ambita neutralità venga disattesa dal medesimo Husserl nelle aggiunte della seconda edizione (D. ZAHAVI, *Husserl's Legacy*, Oxford University Press, 2017, p. 43), sollevando inoltre obiezioni in riferimento alla lettura di Jocelyn Benoist, il quale aveva evidenziato in diversi passaggi la ricchezza interpretativa al fondo della fenomenologia della prima edizione delle *Ricerche*. Secondo Zahavi, non soltanto l'evocazione del trascendentale (prettamente non kantiano, sottolinea Zahavi) è stata necessaria al fine di risolvere problemi inerenti alla psicologia descrittiva, e in tal senso risulta ingiustificato enfatizzare l'importanza della prima edizione delle *Ricerche* rispetto alle opere seguenti (ivi. p. 47), ma egli si mostra disponibile anche ad eventuali letture metafisiche della fenomenologia. Nel rilevare la necessità, dunque, di identificare i tratti caratteristici che connotano lo sviluppo storico della fenomenologia, nella sua ampia ricostruzione storica che va dalle *Ricerche* alle *Idee*, Lavigne riconosce in tre principi fondamentali le eredità husserliane: l'esigenza intuizionista del ritorno alle cose stesse, il principio dei principi esposto al §24 di *Idee I*, e infine la riduzione fenomenologica (J. F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p. 22). L'autore, inoltre, nel riconoscere come la «questione più difficile e più decisiva» sia iscritta nella relazione tra l'oggetto intenzionale dell'atto e l'essente stesso (ivi, p. 24), giunge a rilevare come il progetto delle *Ricerche* dovette concludersi in un fallimento (*échec*), in particolare allorché venne disattesa la neutralità metafisica auspicata, soprattutto in merito alla questione che più coinvolge Hartmann, cioè la natura dell'oggetto intenzionale. Nondimeno, nello sforzo di rispondere in merito a tale questione – in merito cioè alla essenziale natura della fenomenologia, posto ve ne sia una – non si tratta soltanto di operare una ricostruzione del pensiero husserliano, bensì di rilevare come intorno a tale cardine si dispieghino anche le vicende filosofiche neokantiane e quelle degli allievi di Husserl. Secondo il dettagliato studio di G. MANCUSO, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Led, Milano, 2007, p. 256 «a seconda dal lato in cui ci si schiera, dovrebbe naturalmente cambiare il modo in cui intendere il rapporto tra neokantismo e fenomenologia». Andrebbe tuttavia rilevato come lo sviluppo della fenomenologia husserliana non si configura seguendo binario totalmente indipendente dalle vicende neokantiane, ma si intreccia nel tessuto stesso del Neokantismo, in particolare nella figura di Paul Natorp. Che poi Neokantismo e fenomenologia si siano disarticolate in esiti inconciliabili, non annulla il fatto che in un certo momento storico esse abbiano tentato il dialogo, tessendo un drappo comune di storia della filosofia, anche tramite la riflessione di figure minori come il giovane Hartmann. Inoltre, va rilevato – come suggerisce la stessa Mancuso – come la matassa di tale vicenda sia da dipanare anche attraverso le vicende dei protagonisti del cosiddetto “realismo fenomenologico”, poiché se da una parte è vero come nessuno dei giovani allievi di Husserl sia mai giunto ad una forma di realismo estremo, una sorta di realismo del mondo esterno (si veda ad esempio M. TEDESCHINI, *Aldolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*, Quodlibet, Macerata, 2015) – come tuttavia potrebbe essere interpretato quello di Hartmann – rimane per certi versi problematico pretendere di destituire le numerose testimonianze degli allievi di Husserl (come ha ben rilevato M. TEDESCHINI, *La controversia idealismo-*

legittimità della declinazione realista della fenomenologia hartmanniana, poiché se l'idealismo trascendentale si sostanzia come l'esito in un certo senso congenito alla fenomenologia husserliana, allora la curvatura eminentemente ontologica della fenomenologia disegnata da Hartmann non consisterà che in una fatale deviazione da alcuni assi teoretici fondanti, dai quali egli stesso riconoscerà di sentirsi ormai troppo distante. L'aggiunta del 1925 alla seconda edizione della *Metafisica della conoscenza* di un paragrafo specifico non farà che inasprire il contrasto tramite una duplice strategia, da una parte nel tentativo di ribattere alle legittime obiezioni di P. F. Linke, e dall'altra nell'assumere una postura ora nettamente polemica nei confronti della svolta idealistica che Husserl rese pubblica con *Idee I*. Si tratta, tuttavia, di due direttrici polemiche che si condensavano in un unico diluito critico, poiché nella constatazione fenomenologica assunta da Linke dell'erroneità del riferimento ad una trascendenza assoluta e la conseguente destituzione della teoria delle immagini, Hartmann insisteva nel rilevare come tali chiodi teoretici avessero fissato definitivamente la fenomenologia nel senso di un «rudimento delle vecchie teorie dell'immanenza del diciannovesimo secolo»<sup>809</sup>. La nozione husserliana di immanenza, d'altronde, sembrava soffrire di un'ambiguità strutturale, allorché se in virtù del suo statuto psicologico è soltanto descrittiva, ovvero registra quasi passivamente il riferimento a ciò che è immediatamente offerto, dall'altra è allo stesso tempo normativa, nella misura in cui si profila nella produzione dalla sintesi operante, prefigurando cioè la regola teleologica tramite cui si disegnerà il progressivo riempimento. Da una parte l'oggetto è dato per come esso è, dall'altro viene riempito in virtù della sua essenziale teleologia che le inerisce<sup>810</sup>.

Il procedimento argomentativo di Hartmann – estremamente legato a quella spazialità reale implicita agli oggetti del conoscere rilevata da Cassirer – si sostanzialmente nel rilevare la mobilità del soggetto, sempre inclinato verso fuori, e la presenza dell'oggetto, il quale vive, per così dire, in virtù di stesso, e si «comporta indifferentemente nei confronti del soggetto, mentre questo non è indifferente all'oggetto»<sup>811</sup>. Già nel solco di tale analisi apparentemente «neutrale», si recepisce l'asimmetria ontologica a favore di un'oggettualità indipendente, poiché se la soggettività si pone in modo eminentemente recettivo (*rezeptiv*) nei confronti di un oggetto dato<sup>812</sup>, in ultima istanza essa non partecipa in alcun modo attivamente al suo darsi, ma al contrario subisce il suo offrirsi. Il termine «terzo» adibito al ruolo di mediazione è attribuito all'immagine, la quale funge al medesimo tempo da riflesso delle connotazioni oggettuali, quanto da figura intelligibile e decifrabile per la coscienza. Che Hartmann abbia sostenuto una teoria delle immagini apparentemente tanto triviale, imputabile al costante richiamo al modello imposto

---

*realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum» 2, 2014) che nelle *Ricerche* scoprirono la possibilità di una forma di realismo, seppur irriducibile ad una definizione univoca. Sembra cioè problematico ambire a comprendere la fenomenologia husserliana meglio degli allievi che presenziavano alle lezioni di Husserl stesso, al quale forse andrebbe imputata quella sorta di confusione produttiva che ha costretto la fenomenologia a ripensare eternamente i propri fondamenti, trascinandone il destino verso esiti sempre diversificati.

<sup>809</sup> MdE, p. 109.

<sup>810</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, p. 721: «L'oggetto come essere "lo stesso" appare nelle intuizioni originariamente donative (*in originär gebenden Anschauungen*) e, se è oggetto individuale, nelle percezioni. Il percepire progressivamente soddisfacente, il passaggio cioè dalle percezioni in soddisfacenti identificanti è un processo della produzione dello Stesso (*ein Prozess der Erzeugung der Selbst*) per l'oggetto di percezione, dello "stesso" cioè come *telos* ultimo cui è diretta tutta l'attività giudicativa».

<sup>811</sup> MdE, p. 45.

<sup>812</sup> MdE, p. 48.



dall'atteggiamento naturale (*natürliche Einstellung*) che egli non abbandonerà mai, può certo apparire sorprendente alla luce dei progressi tentativi husserliani di svincolarsi da qualsiasi tipo di reduplicazione dell'oggetto intenzionale. Da una prospettiva opposta, tuttavia, si potrebbe sostenere come il mito dell'immediatezza evocato da Husserl si sia imbattuto in ultima istanza in una risoluzione impossibile che provocò da una parte la riduzione dalla trascendenza oggettuale fino alla sua propria idealità<sup>813</sup>, e dall'altra il conseguente risalire all'intenzionalità alle fonti del suo stesso suo operare (*Rückgang auf die leistende Intentionalität*)<sup>814</sup>, cioè alla sua genesi soggettiva. Non soltanto, in definitiva, nell'impossibilità di attingere immediatamente al «dato», Husserl fu condotto a rievocare un elemento terzo tra atto ed oggetto, rappresentato dal noema<sup>815</sup>, ma ascrivendo alla datità sempre e comunque il vivere concreto di un «senso», il compito ultimo della medesima fenomenologia si condensò nell'approfondimento soggettivo di tale donazione di senso che in ultima istanza determina la vita dell'esperienza.

L'accusa mossa da Hartmann alla fenomenologia fu d'altronde quella di essersi arrestata soltanto nel recinto dell'immanenza, sottraendo lo sguardo intenzionale proprio nel momento in cui c'era da rilevare il peso ontologico dell'oggetto (*das ontologische Gewicht des Gegenstandes*), finendo così per vedere soltanto la «metà del fenomeno»<sup>816</sup>. Proprio nel riconoscere all'intenzionalità il fungere medesimo del processo conoscitivo, Hartmann attribuisce al dispositivo dell'evidenza una sorta di primordiale ingenuità, data proprio dall'oggetto offerente e non intaccata da alcuna forma di attribuzione soggettiva. Escludere il mondo reale tramite la neutralizzazione fenomenologica (*Ausschaltung*) significava già rifiutare l'evidenza che manifesta come la relazione conoscitiva si configuri nell'incontro da un soggetto ed un oggetto, oggetto che non si riduce tuttavia al riflesso offerto tramite l'immagine di coscienza, ma che eccede inevitabilmente oltre tali limiti. In tal senso, Hartmann ammette come la problematica gnoseologica si incardini proprio attorno all'aporia dell'oggetto trascendente<sup>817</sup>, il quale se da una parte si sottopone ad apprensione soltanto tramite l'intenzionalità, dall'altra *manifesta* uno statuto assolutamente autonomo rispetto al direzionarsi intenzionale. L'oggetto intenzionale rimane soffocato nell'immanenza<sup>818</sup>, allorché non si riconosce l'autentico miracolo (*Wunder*) del conoscere, consistente nello scavalcare il solo oggetto intenzionale per raggiungere infine un oggetto in sé, spezzando così il circolo dell'immanenza<sup>819</sup>. In tale constesto, Hartmann, perfettamente consapevole del prospetto a-metafisico della fenomenologia, faceva eco alle obiezioni husserliane di Linke: «è in generale falso portare all'opposizione l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale. Qui non vi è alcuna frattura divisiva (*keine schiedende Kluft*). È piuttosto così: ogni oggetto che noi intendiamo (*meinen*) è intenzionale. Ma esso può oltre a ciò (*ausserdem*) essere anche reale e poi eventualmente esistere anche senza atto

<sup>813</sup> E. HUSSERL, Hua XVII, p. 194; tr. it. p. 195: «questo essere ideale significa una ben particolare trascendenza: esso trascende l'evidenza volta a volta vissuta, in quanto è questo giudizio, giunge a darsi attualmente in esso».

<sup>814</sup> E. HUSSERL, Hua XVII, p. 214; tr. it. p. 215.

<sup>815</sup> Si veda R. ROLLINGER, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Springer, 1999, p. 151: «In this regard it can even be said that Husserl's standpoint in "*Intentionale Gegenstände*" is preferable to the theory of intentionality which was later put forward in *Idee I*, where a noema is interposed between act and object, resulting in a duplication and thereby reminding us of the old immanentism which he tried to pin on Twardowski».

<sup>816</sup> MdE, p. 107: «De Phänomenologie, sofern er bei der intention stehen bleibt, sieht nur das Hälfte des Phänomens».

<sup>817</sup> MdE, p. 109: «Die Aporien hängen eben alle an diesem einen Punkt: an der Transzendenz».

<sup>818</sup> MdE, p. 110: «Gnoseologisch betrachtet ist der intentionale Gegenstand also ganz und gar immanent».

<sup>819</sup> MdE, p. 110: «Das Wunder (das Metaphysische) ist dieses, dass gerade die Erkenntnisrelation selbst nicht auf den intentionalen, sondern auf den ansichseienden Gegenstand geht. Sie durchbricht den ehernen Ring».

intenzionale. Questo “oltre a ciò” (*ausserdem*) è rivelatore (*verräterisch*). In esso vi è infatti già la concessione del medesimo oggetto che veniva contestato»<sup>820</sup>. Invece di restringere il concetto di esistenza ad una «concordanza predicativa»<sup>821</sup> e dunque ad una posizionalità intenzionale, Hartmann rilevava come «se l’oggetto è reale o meno non dipende dall’intenzione»<sup>822</sup>. Nel disconoscere la precedenza ontologica degli oggetti, si è costretti – da una prospettiva esclusivamente fenomenologica – a collocare le cose dell’esperienza in qualche modo in sospenso (*irgendwie in der Schwebe*), in un luogo che non è un luogo, ma che si configura proprio nel rifiuto dell’alternativa tra realtà ed idealità (*indifferent gegen Realität und Irrealität*)<sup>823</sup>. Siamo dunque disposti ad accettare questa nuova collocazione per gli oggetti intenzionali?

Eppure, nell’inserirsi nel difficile reticolo della quinta ricerca, si potrebbe legittimamente sostenere che un *topos* specifico per accogliere gli oggetti intenzionali non si affatto necessario alla geografia fenomenologica. Al contrario, la ricchezza descrittiva della fenomenologia si iscrive proprio nel solco di tale inedita rinuncia, che si configura nel rintracciare nell’intenzionalità soltanto la struttura di riferimento che attraverso l’atto. Quando percepiamo un albero, l’oggetto intenzionale albero, non accade niente di più che un riferimento in virtù del quale il vissuto rimanda all’albero stesso, dal momento che tutti gli oggetti sono, in definitiva, legittimati al riferimento. Ma non era, forse, un esito troppo esiguo? Non si arrestava Husserl ad una forma quasi tautologica dell’intenzionalità e della rispettiva trascendenza, destinando la fenomenologia ad una scienza delle ovvietà?

Sotto tale prospettiva, agli occhi di Hartmann, è proprio la fenomenologia, la logica del fenomeno, a indicare un riferimento estrinseco alla fenomenalità. Ma può la fenomenologia accettare il riferimento ad un’alterità assoluta, l’oggetto trascendente, che proprio in virtù del suo statuto di pura trascendenza eccede i limiti del suo dominio di descrizione? Non siamo qui già fuori dalla fenomenologia? Linke sottolineava quanto dall’angolazione prettamente fenomenologica il riferimento alla realtà esterna sia del tutto insensato, dal momento che non disponiamo di alcun criterio conoscitivo immediato per la realtà. Hartmann, da parte sua, aveva percepito quell’ambiguità della fenomenologia, che pretende di porsi in una posizione di indifferenza sia nei confronti della realtà quanto dell’irrealtà, come se gli oggetti della fenomenologia si collocassero «in qualche modo in sospenso (*irgendwie in der Schwebe*)»<sup>824</sup>, come se pretendessero di porre i propri oggetti al di là dell’alternativa tra realtà e irrealtà. Come scriverà Husserl nella descrizione della genealogia del logico in *Logica formale e trascendentale*, è una caratteristica delle formazioni logiche quella di trovarsi a metà la realtà e l’irrealtà, poiché «esse ondeggiano (*schweben*) in modo oscuro tra soggettività e oggettività»<sup>825</sup>.

Eppure, al termine della sua lunga recensione, Linke ci teneva a specificare il suo rapporto con gli sviluppi della fenomenologia husserliana. Dalla pubblicazione delle *Ricerche Logiche* erano passati molti anni, e la nuova impostazione di Husserl, declinata ora in favore del concetto di atto e di costituzione, spostava l’intero asse della fenomenologia verso l’ambito della vita coscienziale. Nell’ambito di tale spostamento, Linke esplicitava la necessità di emendare Husserl: «è l’oggetto

---

<sup>820</sup> MdE, p. 111.

<sup>821</sup> E. HUSSERL, Hua XIX/2, p. 656; tr. it. p. 690.

<sup>822</sup> MdE, p. 111.

<sup>823</sup> MdE, p. 111.

<sup>824</sup> MdE, p. 111.

<sup>825</sup> E. HUSSERL, Hua XVII, p. 86; tr. it. p. 95.

che costituisce l'atto, non viceversa»<sup>826</sup>. In tal senso, non è irrilevante notare come anche gli autori più vicini alla fenomenologia e che ad essa si richiamavano per destituire la “fenomenologia” di Hartmann, prendevano congedo dall'inflessione idealista disegnata da Husserl. In un certo senso, il rifiuto della teoria delle immagini ha parzialmente contribuito al profilarsi dell'idealismo husserliano, poiché nella coincidenza ultima tra realtà e fenomeno<sup>827</sup>, si profila l'esigenza di far risalire il fenomeno ad un sedimentato nucleo di senso. Ma l'atteggiamento di Husserl, delineato nel rifiuto di una terminologia che oppone l'immanenza alla trascendenza invocato nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*, si modificherà gradualmente fino alla pubblicazione delle *Idee I*, allorché il rapporto tra immanenza e trascendenza verrà radicalizzato tramite l'impostazione di una asimmetria ontologica inevitabilmente inclinata a favore dell'immanenza coscienziale: «l'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto [...]. D'altra parte, il mondo della res trascendente è interamente riferito alla coscienza»<sup>828</sup>. In definitiva, si tratta di riconoscere due diverse regioni, la realtà, «un essere che si adombra, che non può mai darsi assolutamente, che è meramente contingente e relativo» e la coscienza, «un essere necessario e assoluto, che per principio non si dà attraverso adombramenti e manifestazioni»<sup>829</sup>. Tra le due si spalanca un vero abisso (*ein wahrer Abgrund*), in cui tuttavia la trascendenza si rivela nel suo senso proprio soltanto relativamente all'essere assoluto della vita coscienziale. Agli occhi di Hartmann, non si tratterà soltanto di discernere un'ontologia nascosta dietro alla fenomenologia, ma soprattutto di indagare se tale abisso – proprio in virtù del fatto che è esclusivamente un «abisso di senso» (*ein wahrer Abgrund des Sinnes*)<sup>830</sup> – spalancato tra le due regioni non sia forse soltanto apparente, data l'imprescindibile funzione svolta dall'immanenza coscienziale, che proprio nel compito di ascrivere il senso alla trascendenza, non fa che integrarla nel suo territorio, estinguendola e dunque annullandola nel suo dominio di senso<sup>831</sup>. Tale asimmetria ontologica fu criticamente avvertita da Hartmann, allorché constatava come «i fenomenologi si fermano esclusivamente all'immanenza nel fenomeno e non lasciano esprimere il trascendente nella sua peculiarità»<sup>832</sup>.

Seppur nel passare degli anni Husserl fosse sempre più incline a operare una tematizzazione dell'operativo accentuando il valore metodologico della «neutralizzazione» (*Ausschaltung*) fino alla formulazione dell'epoché, la distinzione tra fenomeno ed oggetto interna al fenomeno rimarrà un problema fondamentale. Nello stabilire la dicotomia tra l'apparire e ciò che appare, sorgeva la difficoltà di interrogare tale oggettualità, la quale ora si declinava sempre più nel senso di una idealità assimilata al solo significato. L'introduzione della riduzione nelle lezioni del 1906/07 si

<sup>826</sup> P. F. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 356.

<sup>827</sup> Si veda V. DE PALMA, *Il soggetto e l'esperienza*, Quodlibet, Macerata, 2001, p. 105: «una delle motivazioni fondamentali dell'idealismo di Husserl è il rifiuto di considerare l'oggetto reale diverso da quello fenomenico. Tale rifiuto si esprime compiutamente già nelle *Ricerche Logiche*, dove Husserl polemizza contro la «teoria delle immagini» e contro il raddoppiamento dell'oggetto che essa produce, formula la correlazione essenziale tra l'oggetto e la sua datità o intuizione possibile, tra l'essere e il poter essere conosciuto».

<sup>828</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, pp. 115-116; tr. it. p. 121.

<sup>829</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 117; tr. it. p. 122.

<sup>830</sup> *Ibidem*.

<sup>831</sup> Come si interroga R. BOEHM, *Immanenz und Transzendenz*, in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 165: «Wie kann die Rede sein von einem “wahren Abgrund des Sinnes” zwischen einen Sein in absolutem Sinn und solchem, dessen Sein nur relativ zu eben diesem absoluten Sein überhaupt Sinn hat? Muss denn nicht das relative Sein seinen eigenen “Sinn” gänzlich aus jenem als dem absoluten Sein empfangen und mithin an diesem “teilhaben?”».

<sup>832</sup> MdE, p. 77.

staglia intorno alla cornice dell'oggetto trascendente, il cui nucleo rimane enigmatico ma assume un diverso, rinnovato significato. Se nelle *Ricerche* Husserl insisteva nel rilevare come il correlato oggettuale sia in definitiva un «nulla», definibile soltanto a costo di riadottare le opposizioni inautentiche tra interno ed esterno che il «principio di assenza di presupposti» precludeva, ora l'oggetto intenzionale si configura sempre più nella direzione determinante di un nucleo di senso dominato da una struttura teleologica, prospettando già gli esiti trascendentali della fenomenologia husserliana. Nel tentativo di sancire una rottura definitiva con la «psicologia descrittiva» della prima edizione delle *Ricerche*, era dunque necessario disattendere il sospetto di psicologismo, incagliato tutto nel «problema della trascendenza», cioè di un riferimento oggettuale del quale era necessario indagare la natura<sup>833</sup>. Se l'introduzione dell'epoché profilava in tal senso la promessa di mantenersi all'interno di una «sfera di fenomeni puri», la sfera del trascendente veniva del tutto sospesa a vantaggio dei «fenomeni come pure immanenze»<sup>834</sup>. Il diritto descrittivo della fenomenologia si estenderà dunque soltanto «fin dove arriva la possibilità di un'indagine puramente immanente, che mette fuori circuito ogni trascendenza»<sup>835</sup>. L'oggetto trascendente verrà sempre più inteso nel significato di un nucleo di senso che profila la direzionalità percettiva o fantasticante, poiché è soltanto «seguendo il “senso” della percezione o della fantasia» che «noi possiamo descrivere un oggetto determinato nel modo in cui esse lo rendono presente nel loro modo»<sup>836</sup>. Sotto tale prospetto, il privilegio fenomenologico accordato da Husserl alla «correlazione» si dispiegava in una sorta di circolarità – che in forma differente avevamo già incontrato nelle analisi di Natorp – poiché se il «senso» eidetico dell'oggetto prescriveva la sua propria struttura materiale imponendosi alla soggettività, d'altra parte, soltanto all'interno della soggettività si istituisce qualcosa come un senso. Aveva dunque ragione Hartmann a definire la fenomenologia una teoria gnoseologica soffocata nel circolo dell'immanenza? Sarà mai possibile effettuare «un excursus nel campo della trascendenza»<sup>837</sup> senza per questo abbandonare la fenomenologia?

La trascendenza dell'oggetto, dunque, lungi da soddisfare l'esigenza fenomenologica, reclamava la necessità husserliana di «scendere alle matrici della conoscenza»<sup>838</sup>, poiché al fine di indagare il «senso che risiede realmente in essi, dobbiamo studiare l'oggettualità così come in essi si presenta realmente ed è realmente presa di mira, osservando e riflettendo sul significato»<sup>839</sup>. Se l'oggetto trascendente si configurava sempre più come un costituito nucleo di significato, allora l'indagine fenomenologica non soltanto doveva regredire ai processi soggettivi, alle fonti genetiche che prefigurano il significato nella loro legalità propria, ma doveva escludere dal vissuto tutto ciò che non fosse ascrivibile ad un nucleo di senso, provocando allo stesso tempo l'«esclusione dell'irrazionale» (*die Ausschaltung des Irrationalen*)<sup>840</sup> che Hartmann non rescinderà mai dall'intricato tessuto dell'esperienza. La declinazione del primo volume delle *Idee* aveva radicalizzato tale vocazione, ascrivendo la trascendenza oggettuale a «qualcosa come un senso», e

<sup>833</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 203; tr. it. p. 241: «Appena si presenta, il problema della trascendenza rende problematica l'intera natura: essa deve restare in sospeso».

<sup>834</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 209; tr. it. p. 247.

<sup>835</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 219; tr. it. p. 257.

<sup>836</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 231; tr. it. p. 271.

<sup>837</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 223; tr. it. p. 262.

<sup>838</sup> E. HUSSERL, *Hua XXIV*, p. 233; tr. it. p. 272.

<sup>839</sup> *Ibidem*.

<sup>840</sup> MdE, p. 109.

relegando l'intera attività coscienziale alle operazioni di conferimento di senso (*Sinngebung*)<sup>841</sup> che riconducevano tuttavia tale operatività fenomenologica ad una piattaforma puramente trascendentale. L'ambiguità e la difficoltà fondamentale non derivano soltanto dall'impostazione innaturale della fenomenologia, ma anche dal medesimo dispositivo della neutralizzazione (*Neutralisierung*) al quale si ricorreva come rimedio. Se infatti tramite la neutralizzazione si giunge a definire un'operazione che «non effettua nulla»<sup>842</sup>, essa era pur sempre una forma di attività, una modificazione operativa della quale era necessario rendere conto. Ma tutte le determinazioni attive della modificazione neutralizzante – il dispositivo essenziale della fenomenologia – ricadevano nel sospetto di averla reclusa in un'attività, un «fare» della coscienza: «in effetti, tutti i termini appena messi insieme al fine di una indicazione provvisoria contengono un sovrappiù di senso. In essi è sempre sottinteso un fare arbitrario, mentre questo è fuori questione»<sup>843</sup>. L'artificioso gesto dell'epoché non consisteva dunque – agli occhi di Hartmann – in una gestualità neutrale, implicava bensì un impegno ontologico che bramava di estrarre l'idea dal reale, escludendo tutto ciò che di reale vi fosse nell'idea<sup>844</sup>. Come scriveva Scheler, «si tratta di un punto che è stato giustamente messo in luce anche da Nicolai Hartmann. Quando si derealizza il mondo, il residuo è certamente il mondo essenziale delle idee; non si tratta di qualcosa, tuttavia, che sarebbe da ritenere al contempo solo “immanente alla coscienza”»<sup>845</sup>.

Si ripresenta quella distanza siderale, quell'«abisso» che si interpone tra l'*eidōs* del vissuto e l'esigenza naturale di ogni scienza fisica<sup>846</sup>. Ma il senso immanente che costituisce la natura intima del vissuto, non implicava tuttavia la constatazione di due realtà, una dell'oggetto reale, e una della presunta immagine immanente<sup>847</sup>. Al contrario, si vive soltanto di vissuti, della loro struttura di senso, della loro verità. Non soltanto il richiamo all'immagine assume la cattiva infinità di un regresso interminabile<sup>848</sup>, ma si fonda soprattutto sull'ipostatizzazione di un mondo esterno, che al vissuto non è mai dato. Nondimeno, il riferimento alla realtà esterna rimaneva per Husserl una sorta di modello referenziale negativo, al quale seppure fosse inevitabile attingere, da esso non si poteva sottrarsi. La «cosa là fuori»<sup>849</sup>, l'oggetto trascendente, assume la forma spettrale di un'oggettualità indeterminata alla quale non possiamo fare a meno di riferirci, seppur in via puramente negativa, mediante l'esigenza della sua perentoria e costante espulsione dall'indagine fenomenologica<sup>850</sup>.

In prima istanza, Hartmann rilevava come privarsi del dispositivo dell'immagine significava non soltanto rimanere ancorati ad una posizione di statica frontalità di due enti che sono impossibilitati a toccarsi, soggetto ed oggetto, ma soprattutto, significava collocare l'oggetto trascendente o nell'uno

---

<sup>841</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 219; tr. it. p. 224.

<sup>842</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 265; tr. it. p. 269.

<sup>843</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 265; tr. it. p. 270.

<sup>844</sup> Inutile dire come Hartmann non accetti quella «inseparabilità» tra dato di fatto ed essenza esposta strategicamente in *Hua III* §2.

<sup>845</sup> M. SCHELER, *Idealismo – realismo*, p. 91.

<sup>846</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 222; tr. it. p. 228.

<sup>847</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 224; tr. it. p. 230.

<sup>848</sup> *Ibidem*: «La copia come parte effettiva nella percezione psicologico-reale sarebbe di nuovo qualcosa di reale, e questa realtà *fungerebbe* da immagine per un altro reale».

<sup>849</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 225; tr. it. p. 231.

<sup>850</sup> *Ibidem*: «ma non tolleriamo alcun giudizio che faccia uso della tesi della cosa “reale” come di tutta la natura trascendente o che “prenda parte a questa tesi”».

o nell'altro, sprofondando nell'annosa alternativa tra idealismo e realismo che si intendeva scavalcare. In un atteggiamento molto più esplicito che segna un troncamento perentorio dalla fenomenologia<sup>851</sup>, Hartmann affermava come il fungere dell'intenzionalità non fosse sufficiente a cogliere «il miracolo» del conoscere, ovvero come la coscienza sia esposta ad una realtà che trascende la stessa intenzionalità<sup>852</sup>. La pretesa fenomenologica di includere nella sua ontologia soltanto il vissuto, i quali oggetti erano «come sospesi» (*irgendwie in der Schwebe*) tra realtà ed irrealtà, circoscriveva, ancora una volta, la realtà al solo perimetro coscienziale. Hartmann riconoscerà come il limite della fenomenologia delle *Idee* sia da rintracciare in quell'idealismo che soffoca l'oggetto nell'immanenza, limitando l'intuizione all'essere puramente eidetico<sup>853</sup>, rilevando come non fosse affatto sorprendente che gli esiti ultimi della fenomenologia husserliana nei meandri dell'idealismo<sup>854</sup>. Ma tale idealismo che ha tormentato i primi interpreti di Husserl, è una conseguenza necessaria della fenomenologia?<sup>855</sup> È essa costretta necessariamente all'idealismo dell'immanenza, un idealismo che, come scrive Hartmann, ora «scorre nel sangue»<sup>856</sup> della fenomenologia stessa? Già nella prima dizione del 1921, Hartmann rilevava come appartenga all'essenza del fenomeno che esso non si esaurisca in sé stesso ma che qualcosa si mostri (*hinausweist*) oltre il fenomeno in quanto tale, qualcosa che all'interno della struttura formale del fenomeno è non-fenomenale (*unphänomenal*)<sup>857</sup>. Ma l'evidenza fenomenologica di un elemento non-fenomenale, di una trascendenza assoluta, non consisterà in un congedo definitivo dalla fenomenologia?

La posizione hartmanniana confluyente in una sorta di realismo fenomenologico non accoglie tuttavia quella metafisica implicita al naturalismo denunciata da Husserl, un realismo causale secondo cui l'eterogeneità tra il manifestato e la manifestazione è da concepire in un rapporto per il quale l'oggetto è *causa* della manifestazione<sup>858</sup>. Al contrario, la fedeltà al vissuto, in un'istanza

---

<sup>851</sup> H. KNITTERMEYER, *Zur Metaphysik der Erkenntnis*, p. 509: «Hartmann hat zwar in der 2. Auflage versucht, seine Stellung zu der phänomenologischen Tradition schärfer herauszuarbeiten. Aber dabei gerade wird ganz deutlich, dass Hartmann in den entscheidenden Punkten die Phänomenologie ablehnt und dass er daher durch sie am allerwenigsten der eigenen Rechtfertigung enthoben sein kann»

<sup>852</sup> MdE, p. 110; si veda anche D. SERON, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, p. 129: «Secondo Hartmann si manca inevitabilmente l'autentico senso del problema della conoscenza, se ci si attiene ai soli concetti di intenzionalità e di oggetto intenzionale. Come tali concetti si rapportino al pensiero e alla coscienza in generale, e non specificatamente alla conoscenza, il vocabolario dell'intenzionalità non può che occultare ciò che rende la conoscenza unica nel suo genere tra tutti gli atti di coscienza. Il conoscere non è solamente un atto intenzionale tra gli altri, ma è anche un «cogliere» (*Erfassen*) dell'oggetto. Ciò che Hartmann chiama un «cogliere» – espressione che egli condivide peraltro con Frege e i brentaniani, compreso Husserl – è un atto che consiste, precisamente, a «trascendere» l'oggetto intenzionale, il noema costituito, l'immanenza del vissuto, in direzione dell'oggetto esistente «in sé». Anche il concetto di intenzionalità sarà principalmente insufficiente ovunque è in questione la conoscenza. L'oggetto intenzionale dovrà cedere il posto all'oggetto esistente in sé, e la teoria della conoscenza a una «metafisica della conoscenza», cioè un'ontologia degli oggetti di conoscenza. Hartmann rigetta l'idea – che è un collegamento essenziale alla critica a Brentano e Twardowski presso le *Ricerche Logiche* – di un'identificazione tra l'oggetto in senso proprio esistente in sé, e l'oggetto «semplicemente intenzionale». La metafisica di Hartmann è complementare a un certo mentalismo: la conoscenza si realizza tramite il modo di una continua inadeguazione, perché l'oggetto intenzionale stesso diventa un'«immagine» irriducibilmente diversa dall'oggetto».

<sup>853</sup> MdE, p. 171.

<sup>854</sup> MdE, p. 117.

<sup>855</sup> Tale è la questione che domina la ricostruzione di J.F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*.

<sup>856</sup> MdE, p. 172.

<sup>857</sup> MdE, p. 172.

<sup>858</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 128; tr. it. pp. 131-132.

ancora precedente alla deliberazione teoretica – e dunque «al di qua» delle teorie – manifesta un’alterità irriducibile al dispiegarsi soltanto logico-fenomenologico del manifestarsi. La deduzione fenomenologica di tale realismo «neutrale» indica come sarebbe più opportuno riferirsi non alla formulazione di un realismo fenomenologico, quanto piuttosto ad una «fenomenologia realista», e spiega d’altronde come Hartmann abbia ritenuto di non aver mai abbandonato una certa forma di fenomenologia. In un certo senso, ad un livello preliminare anche per Hartmann nessun essere reale è necessario all’essere della coscienza<sup>859</sup>, ma poiché il manifestarsi fenomenico indica un costante riferimento ontologico, nel rispetto di tale evidenza è necessario ammettere una forma di realismo gnoseologico. Dunque, agli occhi di Hartmann, Husserl non aveva rispettato la distanza tra «fenomenologia» e «teoria», e nella deduzione della sua forma di idealismo le aveva intersecate in una confusione fatale. In un primo momento Husserl aveva esplicitato l’assoluta, imprescindibile fedeltà al vissuto, la quale testimonianza – in un certo senso – non sta ancora pensando, cioè non è sottoposta ad alcun tipo di dubbio cartesiano in merito alla certezza del suo oggetto. Ripetiamolo: per la fenomenologia esiste soltanto il vissuto. Ma in un atteggiamento diametralmente opposto, Husserl si era interrogato – provocando l’ingiustificato passaggio dalla fenomenologia alla teoria – se sia «pensabile» (*denkbar*) l’ipotesi secondo cui la trascendenza del mondo non esista affatto<sup>860</sup>. Rispondendo affermativamente, egli era pervenuto a rilevare il primato della «coscienza» e del «senso», primato che è tuttavia l’esito di una deduzione teoretica, e non di un’evidenza fenomenologica. Husserl aveva confuso l’evidenza fenomenologica che indica una trascendenza irriducibile – anche alle strutture di senso –, con la pensabilità teoretica di annullare tale trascendenza, sciogliendo la fenomenologia nella teoria. Ma mentre l’evidenza del mondo è fenomenologicamente indubitabile, l’ipotesi – dispositivo neokantiano per eccellenza – del suo annullamento è soltanto eventuale. Sotto tale profilo, Husserl aveva invertito l’ordine del sapere, facendo collassare la simmetria della «correlazione» tra coscienza e realtà, e deducendo il primato della coscienza<sup>861</sup>.

Il tentativo hartmanniano di pervenire ad una trascendenza spogliata da contaminazioni soggettive, che non ricada dunque nella paradossale formulazione husserliana di una «trascendenza nell’immanenza»<sup>862</sup> – la quale rimane per Hartmann condannata ad essere «gnoseologicamente immanente»<sup>863</sup> – dovrà fare i conti con gli sforzi di offrire una definizione dell’oggetto che sporga oltre il suo senso, non soltanto nel limite mobile del transobiettivo, ma fino all’irrazionale. Ammettere un residuo non fenomenale appartenente al fenomeno stesso, significava slegare l’apparenza manifestativa dalla soggettività che le conferisca l’autentico senso, giungendo ad un esito estraneo all’impostazione fenomenologica<sup>864</sup>. Era inevitabile, dunque, sancire una rottura che

---

<sup>859</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 115; tr. it. p. 121.

<sup>860</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 116; tr. it. p. 122.

<sup>861</sup> Come ha notato C. ROMANO, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Puf, Paris, 2019, p. 116, l’ipotesi dell’annullamento del mondo arriva a distruggere la stessa nozione dell’a priori materiale.

<sup>862</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 138; tr. it. p. 144.

<sup>863</sup> *MdE*, p. 115.

<sup>864</sup> D. SERON, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, p. 130: «Ma bisogna concludere la necessità di una «metafisica della conoscenza»? Bisogna risolversi a chiamare conoscenza esclusivamente un certo tipo di relazione esistente in sé tra un soggetto e un oggetto esistente in sé? Un tale punto di vista caratterizza adeguatamente la concezione di Hartmann, ma anche, per citare un altro esempio, la teoria della conoscenza di Russell. A questo genere di considerazioni, tuttavia, si passa completamente accanto alla problematica fenomenologica. Al vissuto di una conoscenza può benissimo non corrispondere alcuna conoscenza «in sé», cioè nessuna relazione sul modo del

ora sembra definitiva con la fenomenologia, o meglio richiamarsi ad essa soltanto al fine di rendere conto del proprio realismo della trascendenza, il quale proprio perché inascrivibile ad un postulato metafisico, rimane il «fenomeno originario (*Urphänomen*) che in quanto tale non può essere superato (*aufgehoben*) da nessuna teoria»<sup>865</sup>. Al di là della fedeltà fenomenologica alla quale Hartmann si attiene al fine di delegittimare l'esito idealista di Husserl, la particolare forma di realismo ha ora assunto una postura inedita, allorché nell'annichilire la dimensione del «senso» e della «coscienza», si è sovvertito l'ordine del razionalismo, o per ricorrere alle espressive parole utilizzate da Knittermeyer nella sua recensione, si è giunti ad una circostanza per cui «la conoscenza non è la vita e la realtà, essa non ha alcuna forza sull'essere, bensì l'essere ha forza sulla conoscenza, la vita»<sup>866</sup>.

## 2. Transizioni

### 2.1. Tra Aristotele e Hegel

Leicht beieinander wohnen die Gedanken,  
Doch hart im Raume stossen sich die Sachen  
F. SCHILLER

Nell'elegante città di Weimar, dove si consumò la storia e il destino della Germania nella celebre riforma costituzionale che diede vita all'esperimento repubblicano, il 22 maggio del 1923 Hartmann tiene una declamazione dedicata alle eminenti figure di Aristotele e Hegel. Non si trattava, tuttavia, soltanto di una ricostruzione storica di due dei più importanti protagonisti della storia della filosofia. Il discorso di Hartmann si collocava all'interno della giornata organizzata dalla *Deutsche philosophische Gesellschaft*, una società filosofica che nasce nel solco di una gravissima frattura polemica tra Hermann Cohen e Bruno Bauch, protagonisti di un dissidio politico-religioso che anticipa moltissimi dei motivi che caratterizzeranno l'oscurantismo filosofico degli anni Trenta<sup>867</sup>. A partire dal primo conflitto mondiale, Hermann Cohen aveva tentato di congiungere in una fusione metafisica l'ebraismo al «germanesimo». Bruno Bauch, uno dei protagonisti del Neokantismo sudoccidentale, tenne a Jena un discorso dal titolo *Vom Begriff der Nation* che trovò le stampe nel 1917 sulle «*Kant-Studien*». In opposizione ai tentativi di Cohen di rintracciare nell'ebraismo la comune radice culturale tedesca, Bauch rilevava come il concetto di nazione fosse da radicare nella «comunità di sangue» (*Gemeinschaft des Blutes*), declinando l'appartenenza nazionale in virtù ad un principio biologico e razziale<sup>868</sup>. Soltanto in base al riconoscimento del «sangue del nostro sangue» diviene possibile la conformazione di una comune identità nazionale. In seguito all'articolo di Bauch, si configurò una serie di aspre polemiche che condusse ad una frattura inconciliabile all'interno della *Kant-Gesellschaft*, il cui esito comportò l'abbandono da parte di Bruno Bauch dal

---

«comprendere» l'oggetto esistente in sé. Ma questo è perfettamente indifferente dal punto di vista fenomenologico, che si interessa soltanto al fenomeno della conoscenza, e non, parlando propriamente, della conoscenza stessa».

<sup>865</sup> MdE, p. 135.

<sup>866</sup> H. KNITTERMEYER, *Zur Metaphysik der Erkenntnis*, p. 514.

<sup>867</sup> Sulla polemica tra Cohen e Bauch si veda F. C. BEISER, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, pp. 317-321; sulla vicenda si veda anche M. SCHÖNING, *Bruno Bauchs kulturphilosophische Radikalisierung des Kriegsnationalismus*, in «*Kant-Studien*»; 99, 2008, pp. 200-219.

<sup>868</sup> B. BAUCH, *Vom Begriff der Nation*, in «*Kant-Studien*» XXI, 1917, p. 11.



ruolo di editore, nonché il progressivo profilarsi di una società alternativa dal carattere eminentemente nazionale, la *Deutsche philosophische Gesellschaft*<sup>869</sup>. In tal senso, tuttavia, la rottura con i neokantiani di Marburgo che Hartmann aveva attuato comportava la necessità fisiologica di legarsi e collaborare con altri autori, altri filosofi. Ma l'avvicinamento alla *Deutsche philosophische Gesellschaft* non si sostanziò in un immediato adattamento della propria filosofia al disegno nazionalista profilato dalla società nascente, composta da sfumature di razzismo biologista e culturale. E seppur la società emergeva espressamente da motivi antisemiti prospettando un'operazione di valorizzazione della filosofia tedesca in diretta opposizione all'astratto concetto di umanità del Neokantismo marburghese, non è inverosimile che Hartmann vi abbia visto – perlomeno in un primo momento – niente di più che la possibilità di attuare una ripresa teoretica di autori che per un certo verso furono declassati dai maestri nel corso della sua formazione neokantiana, quali appunto Aristotele e Hegel<sup>870</sup>.

Avvicinarsi ad Aristotele significava infatti, allo stesso tempo, prendere la giusta distanza dal Kant neokantiano, oggetto pesante quanto scivoloso. Nondimeno, lo stesso Aristotele andava sempre spogliato e purificato dalle sedimentazioni interpretative neokantiane secondo cui egli avrebbe operato, perlopiù, una serie di erroneità nei confronti di Platone<sup>871</sup>. Quando Hermann Cohen, orgogliosamente ebreo, giudicava la fenomenologia husserliana una «nuova scolastica», non faceva che esprimere il distillato di una diatriba che si articolava anche in virtù di ragioni politico-religiose, identificando in Husserl il prolungamento teoretico ed accademico della Scuola di Brentano, che proprio nella fusione di cattolicesimo ed aristotelismo trovava la sua felice combinazione<sup>872</sup>. La figura di Aristotele, spesso assimilata dai neokantiani ad uno sfondo di imprescindibile dogmatismo, non godeva di buona reputazione a Marburgo<sup>873</sup>. D'altronde, la *Einleitung in die Psychologie* di Natorp del 1888 prendeva avvio immediatamente da un licenziamento del riduzionismo implicito alla psicologia aristotelica, che nell'operare un'ingiustificata sovrapposizione tra lo psichico e l'organico, non soltanto finiva per annullare tale differenza, allorché lo psichico si manifesta soltanto come una funzione di grado superiore dell'organico, ma aveva precluso qualsiasi tematizzazione della coscienza purificata e trascendentale, dando vita a quella che Natorp ritiene si potrebbe battezzare in termini moderni una «biologia generale»<sup>874</sup>.

Il tentativo di riabilitazione aristotelica da parte di Hartmann significava, dunque, un ulteriore motivo di attrito verso il Neokantismo, che si consumava nel prospetto di rintracciare le proprie fonti in due autori ampiamente sottostimati dai maestri, appunto Aristotele e Hegel<sup>875</sup>. Il contrasto tra le diverse interpretazioni di Kant e di Aristotele, rispettivamente da parte di Neokantiani e Neotomisti, era per certi versi irriducibile. Seppur vi furono tentativi di instaurare un confronto ed

---

<sup>869</sup> Sulla nascita della “*Deutsche Philosophische Gesellschaft*” si veda C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, pp. 473-491.

<sup>870</sup> Quando Heinz Heimsoeth fa presente all'amico la circostanza che ha condotto alla scissione polemica e alla seguente nascita della *Deutsche Philosophische Gesellschaft*, Hartmann non risponde nel merito; cfr. BW, pp. 286-287.

<sup>871</sup> Si consulti la voce “Aristotele” in A. GÖRLAND, *Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1906.

<sup>872</sup> Sulla questione si veda D. MÜNCH, *Il contesto della svolta trascendentale di Husserl*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, pp. 522-528.

<sup>873</sup> Si veda ad esempio P. NATORP, *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme*, p. 34.

<sup>874</sup> Si veda P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, §2.

<sup>875</sup> Come ha rilevato H. HEIMSOETH, *Nachruf an Nicolai Hartmann*, p. 18, le figure di Aristotele e Hegel «hanno accompagnato il lavoro di una vita di Hartmann».

un dialogo tra Kant e Aristotele da parte di autori provenienti da entrambe le scuole, in definitiva il contraddittorio defluiva in un *aut aut* secondo cui o si stava dalla parte di Aristotele o di Kant<sup>876</sup>. L'allontanamento di Hartmann dal Neokantismo, ormai consumato in seguito alla pubblicazione della *Metafisica della conoscenza*, provocò dunque il conseguente interessamento da parte di un autore neotomista come Joseph Geysler nei confronti dell'ontologia hartmanniana, in particolare nel momento in cui, apparentemente spogliata dai problemi gnoseologici, sembrava toccare il suo culmine speculativo confluyente, dunque, nel cuore del problema ontologico negli scritti degli anni Trenta. Come rilevò Geysler, se per la tradizione aristotelica la nozione di verità si configura immediatamente in una concordanza (*Übereinstimmung*) dei contenuti conoscitivi con lo stato di cose inteso, la verità di radice kantiana concepiva tale concordanza in una autoreferenzialità della posizione del pensiero con le leggi a priori della ragione<sup>877</sup>. Ancora una volta, la lotta tra aristotelismo e kantismo ruotava intorno al cardine gnoseologico dell'oggetto di conoscenza; per i primi esso si trova (*vorfindet*), per i secondi viene prodotto (*erzeugt*)<sup>878</sup>. Autore affine alla neoscolastica, Geysler propendeva inevitabilmente per la prima nozione di verità nel senso di adeguazione, rilevando l'impossibilità di ridurre la semantica dell'esperienza ad un «prodotto logico del pensiero»<sup>879</sup>. Come sarebbe possibile, d'altronde, che il prodotto del pensiero possa mai deviare dalle medesime leggi nelle quali si radica legalmente, al fine di cogliere finalmente la realtà? D'altra parte, non disponendo di alcuna testimonianza certa in merito alla sua esistenza reale (*Dasein*), il concetto kantiano di oggetto trascendente era rilevabile – secondo Geysler – soltanto «per analogia», circoscritto nell'ampio quanto torbido spettro del «qualcosa in generale» che rischiava di risultare vuoto di fronte alla concretezza individuale alla quale ci rimanda la tangibilità dell'esperienza<sup>880</sup>. Ma ridurre il conoscere ad una compagine di «mere analogie» significava, nientemeno, rinunciare all'autentico mandato filosofico di comprendere la realtà<sup>881</sup>. In una movenza tipicamente fenomenologica, Geysler rilevava come al pensiero fossero necessariamente premessi dei dati di percezione, ai quali è rimesso l'autentico compito di indicare riferimento oggettuale<sup>882</sup>. La mansione del pensiero, tanto osannata da Kant – ma soprattutto dai neokantiani – non consisteva in altro che nel posteriore collegamento associativo di tali primitivi dati di sensibilità. Ma ancora più interessante, Geysler prendeva posizione in merito al testo che aveva reso noto al mondo accademico il giovane Hartmann, assimilato da Geysler immediatamente come un prodotto influenzato non poco dalla fenomenologia. Se da una parte Geysler si diceva in sintonia con il concetto di conoscenza hartmanniano – poiché in definitiva esso non era altro che quello aristotelico<sup>883</sup> – egli sollevava tuttavia le sue perplessità in merito all'impiego e al significato della

---

<sup>876</sup> Riguardo ai diversi tentativi del periodo di far dialogare in modo costruttivo e propositivo Kant e Aristotele, si veda S. POGGI, *Aristotele, le néo-kantisme et la philosophie catholique allemande au début du XX<sup>e</sup> siècle*, in D. THOUARD (Ed.), *Aristotele au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve s'Ascq, 2005, pp. 313-325.

<sup>877</sup> J. GEYSER, *Auf dem Kampffelde der Logik*, Herder & Co., Freiburg, 1926, p. 28: «So wird die Wahrheit der Erkenntnis eines Gegenstandes zur Übereinstimmung seiner Setzung durch das Denken mit den apriorischen Gesetzen des Verstandes».

<sup>878</sup> Ivi, p. 28.

<sup>879</sup> Ivi, p. 32.

<sup>880</sup> Si veda J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants*, Herder & Co., Freiburg, 1923, p. 6.

<sup>881</sup> Ivi, p. 7: «Folglich ist jede theoretische Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit für uns prinzipiell unmöglich».

<sup>882</sup> Ivi, p. 11.

<sup>883</sup> J. GEYSER, *Auf dem Kampffelde der Logik*, p. 262: «Er ist ja auch kein anderer als der aristotelische».

«trascendenza gnoseologica» verso la quale è intenzionalmente direzionata la coscienza. Pur dichiarandosi esplicitamente affine all'attitudine hartmanniana, tutta dedita a rilevare la trascendenza implicita nel conoscere, secondo Geysler, Hartmann ricamava in un unico tessuto due differenti concetti di trascendenza, che non gli era riuscito di distinguere. Da una parte ciò che è dato immediatamente che viene trovato (*vorfindet*) prima di ogni riflessione, penetrabile senza alcun rivestimento intellettuale, ma disponibile alla conoscenza nella forma del puro vedere (*schauendes Erkennen*), ancora impassibile della formulazione linguistica adempiuta nel giudizio. Quando vedo il rosso di una mela che giace sul tavolo accanto a me, assumo la validità di tale conoscenza ben prima dell'affermazione di un giudizio come "la mela è rossa", che si rivela del tutto ininfluenza al fine di pervenire alla conoscenza di tale stato di cose<sup>884</sup>. Ma accanto a tale forma di conoscenza ne sussiste una seconda, determinata dalla funzione rappresentativa (*vorstellendes Erkennen*) e dunque inevitabilmente indiretta, mediata cioè dalla figura di quell'elemento terzo incarnato dal peso dell'immagine evocato da Hartmann, nel qual caso l'oggetto trascendente si comporta similmente ad un paesaggio a noi sconosciuto presente su una fotografia. In tal caso, la trascendenza può essere colta soltanto per approssimazione tramite la funzione intermedia della rappresentazione<sup>885</sup>. E tuttavia – rileva Geysler – il primo concetto di trascendenza, al quale non è accordato alcun tipo di mediazione, è rilevabile tramite il dispositivo fenomenologico dell'evidenza. Cosa accade quando accogliamo tramite la limpida evidenza le proposizioni "il tutto è più della parte" e "2+3=5"? Geysler notava come Hartmann non accettasse l'evidenza come la scaturigine ultima del conoscere, bensì la relegasse ad una forma di modalità della certezza (*Gewisstheitsmodus*), riconoscendo la difficoltà oggettiva di definire un criterio di adeguatezza per l'evidenza che sia interamente sottratto alla soggettività. Al contrario, per Geysler l'immediata evidenza di uno stato di cose trova la propria ragione sufficiente in sé stessa, in quanto essa è fondata nella chiarezza stessa del vedere. Ma l'impostazione di Hartmann, avviluppata parzialmente in quell'intellettualismo che intendeva scalfire, non si appagava del dispositivo ultimo dell'evidenza, ma vi ricercava la possibilità di definizione di un criterio per la conoscenza vera, che tuttavia la tautologica autodatià dell'evidenza non era in grado di fornire. Proprio perché l'evidenza non eludeva la possibilità dell'errore, Hartmann non poteva attribuirle un ruolo fondativo come faceva Geysler, secondo il quale nel nudo trovare (*vorfinden*) di uno stato di cose – ad esempio che rosso e verde sono due colori differenti – veniva garantita una funzione gnoseologica primaria. In tal senso, Geysler rilevava come la realizzazione della conoscenza vera sia ascrivibile da Hartmann all'incrocio di diverse fonti, differenti «istanze di conoscenza» (*Erkenntnisinstanzen*), tutte necessarie ma che conducono ad una certezza che è in ultimo soltanto approssimativa e mai del tutto apodittica. Per tale motivo Hartmann non riuscirà mai a sciogliere i nodi aporetici del conoscere, in merito ai quali egli non ha superato lo scetticismo<sup>886</sup>.

Ma che tipo di fenomenologia poteva essere quella di Hartmann, se essa non si diceva disposta ad accogliere l'impiego filosofico dell'evidenza, della quale egli faceva purtuttavia un pervasivo utilizzo nel suo testo?<sup>887</sup> Agli occhi di Hartmann, tuttavia, la riabilitazione di Aristotele non entrava in contrasto con l'assunzione fenomenologica dell'osservanza alla datià, ma sembrava offrirle, al

---

<sup>884</sup> Ivi, p. 267.

<sup>885</sup> Ivi, p. 266.

<sup>886</sup> Ivi, p. 272.

<sup>887</sup> Ivi, p. 269.

contrario, una sorta di compimento ontologico. Su uno sfondo generalissimo, egli avverte con Aristotele come la transitività del conoscere ponga il riferimento oggettuale sempre esternamente alla coscienza stessa, assumendo come la trama del conoscere si snodi nel fatto che gli oggetti muovono il soggetto. Declinare il gesto conoscitivo all'autoriflessione coscienziale non significava altro che abbandonarsi a quella che Hartmann chiamerà la *intentio obliqua*, la «conoscenza di una conoscenza» che ha ormai smarrito la sua originarietà referenziale. Seppure il progetto giovanile di scrivere un grande libro su Aristotele fu abbandonato al termine del primo conflitto bellico, quando ormai «è come se tutto sia stato cancellato dalla testa» (*es ist alles wie weggewischt aus dem Kopf*)<sup>888</sup>, la presenza dell'ontologia aristotelica diviene in un certo senso congenita alla metodologia filosofica. Vi sarebbe tuttavia da indagare se e in che misura la dottrina categoriale di Hartmann – della quale la *Metafisica della conoscenza* del 1921 doveva costituire da premessa – si riaffacci ad Aristotele attraverso il sofisticato e diversificato riverbero ottocentesco delle categorie aristoteliche<sup>889</sup>. A tal riguardo, sembra essere assente in Hartmann qualsiasi considerazione in merito alla funzione logico-grammaticale delle categorie, a dispetto della quale Hartmann riconosce ad Aristotele il merito di aver ritagliato la possibilità di una verità non ancora predicativa – come d'altronde gli riconosceva Geysler – non passibile di presentazione linguistica, ma nemmeno riducibile all'accoglimento di una concezione di verità dal taglio esistenzialistico, cornice all'interno della quale si configurerà la riflessione heideggeriana su Aristotele.

La pervasiva presenza di Aristotele<sup>890</sup> trova dunque la sua espressione nel lungo discorso dedicato a “*Aristoteles und Hegel*” del 1923, nel quale Hartmann rileva come il progressivo ritorno a Hegel (*zurück zu Hegel*) conseguente all'esautoramento dei vari Neokantismi vada letto nella sua «intima affinità ad Aristotele» (*die innere Nahstellung Hegels zu Aristoteles*)<sup>891</sup>. Il primo rilievo necessario consiste nell'ammissione di come il metodo filosofico non si fondi sulla definizione dei principi, ma trovi al contrario le sue radici nella natura dell'oggetto medesimo. In Aristotele è assente un «pensiero del metodo puro»<sup>892</sup>, poiché il procedere metodologico è immediatamente, per definizione, deliberato dall'oggetto in questione. In tal senso, in tale capacità di penetrazione metodologica fondata esclusivamente dalla natura dell'ente e della sua manifestatività – o come dirà Heidegger proprio nel corso del 1923-24, in tale «lasciar vedere le cose» (*das Sehenlassen der Dinge*)<sup>893</sup> – Aristotele si iscrive nella postura fenomenologica che rilevava la necessità di gettare luce sugli oggetti del conoscere<sup>894</sup>. In un contesto più esteso, il richiamo ad Aristotele da parte di autori radicati nel terreno fenomenologico come Hartmann e Heidegger testimoniava la necessità di

---

<sup>888</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 26.01.1919).

<sup>889</sup> Al riguardo si è espresso G. HARTUNG, *Genese und Geltung der Kategorien. Nicolai Hartmann und das Programm der Kategorienforschung*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), in *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie*, pp. 45-65.

<sup>890</sup> Si veda anche G. D'ANNA, *Hartmann interprete di Aristotele*, in E. DE BELLIS (a cura di), *Aristotele e la tradizione aristotelica. Atti del convegno internazionale di Studi*, Rubettino, Lecce, 2008.

<sup>891</sup> N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, p. 216.

<sup>892</sup> Ivi, p. 219: «Es gibt kein “reines Methodendenken” vor der funktionierenden Methode, kein in diesem Sinne apriorisches Methodenbewusstsein».

<sup>893</sup> M. HEIDEGGER, HGA 17, p. 8; tr. it. *Introduzione all'indagine fenomenologica*, p. 39.

<sup>894</sup> N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, p. 219: «Das Verfahren, das hier überall ohne Unterschied des Gegenstandes wiederkehrt, ist das einer rein apriorischen Wesensanalyse; es steht am nächsten dem, was die heutige Phänomenologie an den Anfang aller Untersuchung zu stellen pflegt, der Sinnklärung der Begriffe, die auch zumeist von Äquivokationen ausgeht».

eludere la declinazione soggettivistica di Husserl al fine di dare vita al progetto di un'ontologia fenomenologica<sup>895</sup>. Così Hartmann intravede nel metodo aristotelico ciò che aveva inizialmente avvertito nella fenomenologia: l'indifferenza metafisica che concede di porsi al di qua delle teorie al fine di lasciar essere gli enti<sup>896</sup>. Ma in tale forma di fedeltà alle cose date, si manifesta tutta la problematicità interna incastonata nel loro essere, che rende la ricerca filosofica il precipitato di innumerevoli aporie. Maestro per eccellenza della tecnica artistica dell'aporetica (*die Kunst der Aporetik*), la fenomenologia di Aristotele, in virtù della sua autentica devozione all'oggetto, permette al medesimo tempo il lasciar sussistere le antinomie (*es lässt die Antinomie gelten*)<sup>897</sup>. Constatato come l'apporto soggettivo al conoscere non arrechi niente di più che il nostro porgere lo sguardo sulle cose offerte, si profila la possibilità concreta secondo cui l'ente non si risolve in un esito razionalistico. L'aporia non è più riducibile, infatti, al «problema» neokantiano, ripiegato all'ordine di una razionalità ideale passibile di progressiva risoluzione, bensì è essa stessa un'eccedenza ontologica che va riconosciuta come essente. Ora la metodologia filosofica non è definita a priori, ma si disegna in una sorta di mimesi dell'ente, un'aderenza imitativa ad esso<sup>898</sup>.

Il rivestimento dialettico che Hartmann attribuisce alla metodologia aristotelica, che egli intraprende da una parte distante dalla riflessione logico-grammaticale e dall'altra aliena dalle interpretazioni brentianiane in funzione di una sofisticata formulazione psicologica, non consisterà in altro che nella concreta possibilità di lasciar vedere le aporie medesime che si manifestano e si snodano nel processo di conoscenza del mondo<sup>899</sup>. L'intima parentela tra Aristotele e Hegel si riscontra laddove il primo, nel definire il metodo soltanto in conformità al suo oggetto, ha aperto la via al secondo, il cui merito è di aver raffinato il procedere della dialettica portandolo ad una maturità concettuale. Il riferimento oggettuale che la fenomenologia aveva parzialmente indicato nel riconnettere la coscienza ad un'alterità trascendente viene ora trasformato in una adesione assoluta all'oggetto stesso (*die tiefsinnige Anschmiegung der Dialektik an ihren jeweiligen Gegenstand*)<sup>900</sup>, provocando per certi versi l'insorgere di un'asimmetria sempre inclinata a favore del peso degli oggetti, dal momento che il sapere è ora totalmente «assorbito dalla cosa»<sup>901</sup>.

Proprio nella culla di tale assonanza mimetica tra «metodo» e «cosa» si intrecciano le comuni radici di logica e ontologia. Impregnata fin dal principio dal peso dell'ente, la logica aristotelica è in definitiva un'ontologia materiale dedita alla scomposizione e all'analisi delle tonalità ontologiche manifestate nello scioglimento dei nodi aporetici via via presenti. Svuotare la logica dal peso ontologico che la determina in principio significa insinuarsi in quel «malinteso capitale» che ha tracciato la trama della logica negli ordinati quanto vuoti grovigli di una mera «grammatica del

---

<sup>895</sup> Nondimeno, al di là delle ingenerose accuse dal timbro polemico da parte di Cohen di aver edificato niente di più che una «nuova scolastica», la prima fenomenologia di Husserl non era affatto incompatibile con alcuni temi aristotelici; si veda ad esempio R. COBB-STEVENS, "Aristotelian" Themes in Husserl's Logical Investigations, in D. ZAHAVI AND F. STJERNFELT (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Springer, 2002.

<sup>896</sup> N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, p. 220.

<sup>897</sup> Ivi, p. 222.

<sup>898</sup> Ivi, p. 227: «Die Methode passt sich genau dem Gegenstande an, ihr Sichanschiemigen an ihn ist ihre Art des Erfassens».

<sup>899</sup> Ivi, p. 223: «Dialektische Lösungen bestehen eben nichts anderem als im Geltenlassen des Widerspruchs im realen Sachverhalt».

<sup>900</sup> Ivi, p. 228.

<sup>901</sup> Ivi, p. 228: «Ihr Wissen ist von der Sache absorbiert».

pensiero»<sup>902</sup>. Al contrario, la logica trova propria origine materiale nel giudizio sintetico, il quale è sempre riferito al «*τί ἦν εἶναι*», nient'altro che la catena chiusa delle differenze «di ciò che è presupposto (*was vorausgesetzt ist*), di ciò che in un senso atemporale “è stato” (*τί ἦν*)»<sup>903</sup>. Ma è così naturale e pacifica tale concordanza tra logica ed ontologia, tra la forma e la materia? Non si mostra anche un irriducibile iato tra le due, tra l'idea (*Eidos*) e il concreto (*Konkretum*)? Se Hegel ha fatto coincidere logica ed ontologia sovrapponendone i domini nella forma ultima di un totalizzante panlogismo, Aristotele ha lasciato spazio ad un principio illogico definito dal ruolo della materia, alla quale Hartmann attribuisce un valore inedito, cioè l'autentico compito di operare l'individuazione singolare<sup>904</sup>. Significava, nientemeno, ammettere che le cose sono ciò che sono in virtù di un principio illogico. Il cuore delle cose, la loro incarnata essenza materiale, è ciò che manifesta la frattura ontologica (*die ontologische Kluft*) all'interno della razionale corrispondenza tra l'idea individuale e la cosa, rivelando i limiti impliciti in ogni livellamento “assoluto” tra logica e ontologia<sup>905</sup>. Nel riconoscere, infine, come sia la materia individuale quella componente in virtù della quale un oggetto coincide con sé medesimo, e di fronte al quale mancano le parole al fine di rilevare le differenze ultime, Hartmann interrompe il concatenamento razionalista che congiunge l'«ente» al «pensiero», interrando il seme di un elemento «allogico», il quale rende inevitabile il rifiuto della direzione teleologica, che è il grande pregiudizio al quale Aristotele non è riuscito a sottrarsi. Ma come è dunque possibile raggiungere un eventuale equilibrio tra il sapere e la cosa, se come rileva Hartmann, la bilancia del conoscere non fa altro che protendere inevitabilmente verso uno dei due termini, e la neutralità si rivela sempre più insostenibile? Seppur pervasa dalla direttrice teleologica, l'ontologia aristotelica ha trovato nel concetto di materia una «limitazione del logico»<sup>906</sup>, un contrappeso assente nell'iperrazionalismo hegeliano.

Alcuni anni più tardi, nel secondo volume de *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Hartmann tentava di chiarire la postura contemporanea nei confronti di Hegel, oggetto di una vera e propria rifioritura comprovata – ad esempio – da un altro importante testo come quello di Richard Kroner<sup>907</sup>, il quale nel mentre era diventato editore dell'autorevole rivista *Logos*. In una breve introduzione – dall'espressivo titolo “Hegel e noi” – Hartmann ridimensionerà la portata del presunto panlogismo hegeliano. Ad assumere un ruolo fondamentale non sarebbe più il suo pervasivo idealismo, bensì l'accento sul versante della sua «fenomenologia», espressione di un'obiettività collocata – ancora una volta – «al di qua di idealismo e realismo», totalmente indifferente alla chiusura in un sistema<sup>908</sup>. La dialettica, più simile alla gestualità di un artista che ad una sterile tecnica procedurale, proprio in virtù della congenita «vicinanza alla cosa» che si esprime in un'imprescindibile fusione tra il disegnare e il disegnato, consisteva nientemeno che in un

---

<sup>902</sup> Ivi, p. 231.

<sup>903</sup> Ivi, p. 231.

<sup>904</sup> Ivi, p. 234: «Die Individuation ist Sache der Materie».

<sup>905</sup> Ivi, p. 235: «Hier also hat die Gleichsetzung des Logischen und Ontologischen ihre Grenze».

<sup>906</sup> Ivi p. 237.

<sup>907</sup> La testimonianza dell'affinità con Hartmann è riportata da J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, p. 151: «A Friburgo Gadamer è giunto non soltanto per Heidegger. Non si può dimenticare che Hartmann gli aveva consigliato di rivolgersi a Richard Kroner».

<sup>908</sup> N. HARTMANN, *Die Philosophie der deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, 1960, p. 258.

«rovesciamento dell'idealismo stesso» e nell'apertura alla possibilità dell'ontologia<sup>909</sup>. Poiché una volta stabilito come il metodo non possa prescindere dalla natura della «cosa», era inevitabile invertire l'ordine del conoscere attribuendo alla cosa stessa un'indipendenza tale da ascriverle il ruolo di unica guida egemonica al fine di istituire un metodo.

Ma il ravvicinamento ad Aristotele e Hegel – autori che lo hanno accompagnato sin dagli anni giovanili – era d'altronde troppo intimo e personale per configurarsi nell'inserimento di una “scuola” o perlomeno di una tendenza filosofica. Sottrarre Aristotele alla direttrice teleologica e Hegel all'esito idealistico significava estrarre dalle rispettive filosofie soltanto ciò che interessava alla propria esclusiva aspirazione, cioè quella concreta vicinanza all'ente che nel divenire sempre più pressante si svelava, allo stesso tempo, sempre più problematica. La solitudine teoretica di Hartmann, convergente nel severo rifiuto dell'orientamento teleologico implicito tanto in Aristotele quanto in Hegel, provocò un isolamento che impedirà l'assimilazione dell'ontologia hartmanniana tanto nel tessuto neoaristotelico di autori cattolici come Joseph Geysler, quanto all'orientamento della *Hegelrenaissance* che si consumava in quegli anni<sup>910</sup>. Lo stesso Hermann Glockner – profondo conoscitore di Hegel – rilevava come seppur il testo di Hartmann dedicato a Hegel fosse parzialmente più ricco e multiforme di quello di Kroner, l'interpretazione di Hartmann era per certi versi contaminata dalla sua stessa «ostinata» filosofia, che gli impediva di penetrare appieno nell'opera hegeliana<sup>911</sup>. In definitiva, Hartmann rimaneva un filosofo apolide, seppur sottoposto alle molteplici influenze del tempo che egli tenterà di catalizzare in un'unica, personalissima direzione: il primato dell'ontologia sulla gnoseologia, a partire dalla gnoseologia medesima.

Si configurava tuttavia il disegno di un'alternativa impossibile, dipinta sulla tela dell'ontologia hartmanniana, in base alla quale nella riconosciuta necessità di rilevare l'ente nella forma del suo *logos*, si incorre in un duplice rischio, da una parte di ridurre l'essere alla forma, disconoscendone in tal senso il residuo ontologico, e dall'altra si incorre nel forse più drammatico mutismo, conseguentemente al quale non si può pronunciare altra formula che quella indicata da Natorp, il miracolo che qualcosa sia (*es ist*)<sup>912</sup>. Tale labirintico percorso non verrà risolto, ma parzialmente rinnegato, e il filo per ritrovare la strada verso l'ente consisterà nell'abbandonare – seppur mai definitivamente – la gnoseologia, per considerarla non più una questione pendente, bensì una faccenda conclusa, prescritta. Se la *Metafisica della conoscenza* del 1921 doveva essere nelle intenzioni soltanto un lavoro preliminare per l'ontologia, quest'ultima, per come si configurerà negli anni Trenta, tenterà in tutti i modi di aggirare la riflessione gnoseologica giudicandola alla stregua di una vecchia questione risolta. Ma tale dinamica irrequietezza stabilita tra l'oggetto e il soggetto – eredità tutta neokantiana della quale Hartmann, pur nel suo tentativo di sovversione rimane debitore e discendente – non sarà forse nient'altro che la testimonianza stessa del rapporto di

---

<sup>909</sup> Ivi, 259-260; da una lettera di Plessner in H. PLESSNER, J. KÖNIG, *Briefwechsel 1923-1933* (H. Plessner an J. König 23.12.1925), Alber Verlag, Baden-Baden, 1994, p. 108, sappiamo che Hartmann tenne un discorso dal titolo inequivocabile “Hegel und die Erneuerung der Ontologie in unserer Zeit” che non trovò pubblicazione.

<sup>910</sup> Si veda ad esempio l'articolo del 1931 di H. GLOCKNER, *Hegelrenaissance und Neuhegelianismus*, in «Logos», Vol. 20, 1931, in cui si rilevavano somiglianze e limiti con l'ormai tramontato Neokantismo; ma anche la sintetica voce “Der Neuhegelianismus” in G. LEHMANN, *Geschichte der Philosophie X*, De Gruyter, Berlin, 1957, pp. 64-75.

<sup>911</sup> H. GLOCKNER, *Hegelrenaissance und Neuhegelianismus*, p. 190: «Der Grund, auf welchen Hartmann seine Hegeldarstellung aufsetzt, ist vielgestaltiger und breiter als bei Kroner, der sich sozusagen immer “auf der Linie des Systemfortschrittes” bewegt. Aber es wäre falsch, darin nur einen Vorzug zu erblicken. Eine restlose Durchdringung des Stoffes bleibt Hartmann versagt, weil sein eigenes Denken zu eigenwillig-spröde ist, als dass es jemals mit einem “anderen” Denken wirklich intim werden könnte».

<sup>912</sup> P. NATORP, *Philosophische Systematik*, p. 30.

tensione (*Spannungsverhältnis*) deposta dall'inflessione ontologica della gnoseologia, interna alla gnoseologia, in merito alla quale Hartmann avrebbe suggerito niente di meno – e niente di più – che seppur l'ente è irriducibile al suo apparire, esso è nondimeno attestabile soltanto tramite il suo affacciarsi fenomenico.

### Com'è possibile l'ontologia?

La tesi secondo cui Hartmann non si sia in fondo mai dislocato dall'angolazione prospettica dei maestri neokantiani ha trovato le sue ragioni. In definitiva, la *Metafisica della conoscenza*, lungi dal limitarsi alla fenomenologica fedeltà del dato e rintracciando un'ontologia strutturata «dietro» al fenomeno, non soltanto prendeva avvio dall'opposizione tutta neokantiana tra soggetto e oggetto, ma la conduceva alle sue conseguenze estreme tramite una reificazione concettuale dei suoi due termini, ipostatizzando come la relazione conoscitiva fosse composta appunto da due essenti. Forse Hartmann non si congedò mai dal trascendentalismo che intendeva sovvertire<sup>913</sup>. Nondimeno, l'originalità della declinazione teoretica che Paul Natorp configurava in quegli anni – e alla quale abbiamo già fatto cenno – apriva un'inedita prospettiva in direzione dell'ontologia. Ma di che tipo? «L'essere si manifesta: è questo, dunque, il problema che Natorp pone ora come fondamentale alla filosofia»<sup>914</sup>. La nuova impostazione di Natorp, tracciata in un riquadro definito con la breve *Allgemeine Logik* del 1918, con la quale si aspirava a dare vita ad una logica della concretezza, profilava un rinnovato rapporto tripartitico tra la «teoretica», la «pratica» e la «poietica», rapporto restituito dall'analogia con l'immagine di «un'illuminazione di uno spazio buio», in virtù della quale la teoria si distende come il raggio che a partire da un singolo punto si dirige verso una determinata direzione, la prassi come l'inoltrarsi dell'illuminazione da punto a punto, e la poietica come la fonte di luce (*Lichtquelle*) che in tutto lo spazio effonde la sua illuminazione e attraverso la teoria e la prassi accoglie la sua stessa luce<sup>915</sup>. Da tale nuova immagine della logica si deduce l'avvertita necessità di integrare il momento “pratico” implicito nella teoria stessa, al fine di rendere conto e di penetrare direttamente «nel fare del Logos» (*in der Tat der Logos*)<sup>916</sup>, inciso in un'origine, un fare trascendentale. Si trattava, in definitiva, di articolare una logica che si estenda a tutto, a tutte le eterogenee manifestazioni culturali, diffusa dunque fino all'ultimo estremo dell'ambito dell'intervento umano, e non più al troppo stretto perimetro della scienza esatta<sup>917</sup>.

Sul finire del 1915, negli anni in cui Natorp iniziava a meditare tale nuovo disegno in seguito alla pubblicazione della *Allgemeine Logik* (1912), Hartmann scriveva a Heimsoeth: «un paio di settimane fa ho ricevuto una lettera da parte sua [di Natorp], la prima in tutto questo tempo. Scrive

---

<sup>913</sup> Sulla continuità con il Neokantismo ha insistito M. BRELAGE, *Studien zu Transzendentalphilosophie*, p. 175.

<sup>914</sup> G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, p. 325; cfr. p. 329: «Il rovesciamento metodologico che Natorp voleva realizzare muovendo dal centro alla periferia si configura allora come un'identificazione di tale centro non più come *focus* ideale, verso il quale si concentrano le direzioni differenzianti, bensì come luogo da cui si *diramano* quelle direzioni medesime. Perché si diano i modi deve essere presupposto il *che* (*Dass*). Questo *che*, *come tale*, è ineffabile: l'essere è ciò che rende possibile il senso, ma che non può esprimersi come essere, ma sempre e soltanto come senso».

<sup>915</sup> P. NATORP, *Allgemeine Logik*, p. 240.

<sup>916</sup> P. NATORP, *Selbstdarstellung*, p. 173.

<sup>917</sup> Ivi, p. 157, in cui riporta come per la prima volta nella “Allgemeine Logik” venne meno il primato della scienza positiva.



di ciò che egli ritiene essere importante: del seminario, dei suoi sforzi di tenere “filosofia pratica” che gli sembra difficile, del nuovo *Doktor-Jubiläum* di Cohen, della sua dottrina delle categorie e dei suoi dubbi riguardo la sua nuova formulazione della correlazione tra soggettivazione e obiettivazione. In breve, un fedele ritratto di sé. Sì, ora sta diventando sempre più una caricatura, ed è talmente consumato, come è diventato»<sup>918</sup>. Ma se la nuova curvatura teoretica natorpiana che si stava profilando non fu certo ben accolta da Hartmann, non fu certo favorevole neanche l'immediata reazione di Natorp alla *Metaphysik der Erkenntnis* del 1921. In una lettera a Görland, Natorp scriveva: «che cosa dice Lei del libro di Hartmann? Mi aspetto che molti lo giudicheranno nel senso di un rifiuto. Certo mi sembra che egli si inganni in merito al grado del suo allontanamento rispetto a ciò che ha imparato da noi vecchi. Egli ha compreso il mio «Idealismo» nel senso di un soggettivismo. Ho dato realmente motivo in tal senso? Credo proprio di no! Piuttosto Cohen può aver dato l'apparenza di soggettivismo»<sup>919</sup>.

La riflessione di Natorp in merito al testo del giovane allievo si profilava dunque nel rilevare come egli sia rimasto totalmente assorbito dall'impostazione della prima logica neokantiana che pretendeva di sradicare, assumendo quella opposizione tra soggetto ed oggetto come assoluta ed irrimediabile, interdetto in tal senso alla visione di quella incredibile, «miracolosa» correlazione convergente tra pensiero ed essere che era diventata, ora, l'autentica protagonista della filosofia natorpiana. Che cosa intendeva dire Natorp, adducendo al fatto che se Hartmann avesse approfondito il *Sofista* di Platone non sarebbe pervenuto ad una tanto ingenua concezione dell'essere, di un essere considerato nella sua solitudine, di un essere che sta di fronte al conoscere?<sup>920</sup> Il difetto della gnoseologia di Hartmann sarebbe da rintracciare, agli occhi di Natorp, nell'aggravante di non aver colto come all'apparente alterità degli oggetti in questione, essere e non-essere, quiete e movimento, soggetto e oggetto, sia dominante la correlatività dei termini in virtù della quale l'oggettività dell'esperienza è sempre un medesimo sentiero, ma percorribile in due movimenti, due direzioni, che corrispondono all'accesso soggettivo verso l'oggetto e il riferimento oggettuale a cui è rimandata la soggettività. Come rilevava proprio nell'analisi del *Sofista*, per l'uomo greco l'alterità non è mai assoluta, bensì la forma di più intima di reciprocità<sup>921</sup>. Il difetto di Hartmann e della sua «metafisica della conoscenza» sarebbe dunque da rintracciare in quella opposizione tra essere e pensiero che egli reifica e tratteggia come assoluta, omettendo il riconoscimento della loro correlatività, ovvero di come essi siano soltanto l'uno per l'altro: «in ultima analisi, la bilateralità di essere e pensiero, e quindi la loro insormontabile correlatività, non è altro, appunto, che un'ulteriore espressione della bilateralità e correlatività di quiete e movimento che si esprime tanto nell'essere quanto nel pensiero»<sup>922</sup>.

Ma l'inflessione “ontologica” delineata dall'ultimo Natorp lasciava dubbi anche tra i giovani allievi. Il 22 marzo 1922 esce sul «Kölnische Volkszeitung» un articolo firmato da Peter Wust dal titolo

---

<sup>918</sup> BW, p. 210.

<sup>919</sup> H. HOLZEY, *Cohen und Natorp II* (P. Natorp an A. Görland 30.12.1921), p. 495: «Was sagen Sie zu Hartmanns Buch? Ich bin darauf gefasst dass viele es als eine Art Abfall beurteilen werden. Doch scheint mir dass er selbst sich ein wenig täuscht über den Grad s. Entfernung von dem, was er bei uns Alten gelernt hat. Er hat meinen «Idealismus» als Subjektivismus verstanden. Habe ich dazu wirklich Grund gegeben? Ich meine doch nicht! Viel eher kann Cohen den *Schein* des Subjektivismus erwecken».

<sup>920</sup> La circostanza è riportata da H. KNITTERMEYER in P. NATORP, *Philosophische Systematik*, p. XXXIV.

<sup>921</sup> Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, p. 373: «Se A è l'altro di B, allora B non è meno l'Altro di A, il suo altro. Con ciò è già dato il fatto che l'alterità non divide, ma piuttosto collega».

<sup>922</sup> P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, p. 368.

*Paul Natorps geistige Wandlung*, in cui si rilevava come fosse accaduto qualcosa che fino a pochi anni addietro si sarebbe detto impensabile, e cioè come – sulla scia delle riflessioni di Emil Lask e dello stesso Hartmann – anche Natorp si fosse dichiarato infedele nei confronti della «vecchia bandiera» neokantiana virando verso una direttiva eminentemente metafisica<sup>923</sup>. Similmente a Hartmann, agli occhi di Wust, Natorp si era reso conto dell'impossibilità di stanziare soltanto presso gli argini della teoria della conoscenza, giunta in questo periodo ad una vera e propria «bancarotta», in seguito alla *Metafisica della conoscenza* di Hartmann, il cui merito di aver rilevato il carattere di sostrato (*Substratcharakter*) nonché le inondazioni irrazionali (*die Fluten des Irrationalen*) che ineriscono il conoscere, elementi a partire dai quali si è configurata proprio l'ultima riflessione natorpiana. Ammesso cioè come l'idea fosse l'autentica protagonista della filosofia natorpiana, Wust rilevava come l'inflessione eminentemente pratica dell'ultima logica di Natorp lo costringesse a rivedere la natura soltanto funzionale dell'idea. Perché se l'idea del bene indicata da Platone veniva collocata in una dimensione di trascendenza assoluta (*epekeina*), ne conseguiva che l'intera riflessione meritava di venir dislocata su una piattaforma eminentemente metafisica, fino allo sconfinamento nel religioso<sup>924</sup>.

Un mese dopo, il 26 aprile 1922, sullo stesso giornale compare un articolo dal titolo “*Paul Natorps geistige Wandlung*” – questa volta tra le virgolette – firmato da «von einem, der ihm sehr nahe steht», e che abbiamo buone ragioni ritenere essere lo stesso Natorp. Nell'ammissione che il «Natorp di oggi non è certo quello di ieri né quello dell'altro ieri», nella replica si annunciava l'illegittimità di ogni opposizione disgiuntiva tra «criticismo» e «metafisica», che in fondo Kant non aveva mai sostenuto. La congiunzione armonica tra criticismo e metafisica confluiva proprio in quella formula richiamata da Natorp dell'«es gibt», il *Dasein*, che si consuma appunto nella definizione di una «esperienza possibile». Il *Dasein*, che le cose sono, indica sia l'esigenza critica in quanto inerisce alla possibilità d'esperienza, sia a quella metafisica dal momento che l'«essere in sé» pur essendo stato definito da Kant inconoscibile nella sua totalità, rimane tuttavia come un riferimento costante in quanto veicola la possibilità del conoscere<sup>925</sup>. L'errore fatale di Wust sarebbe stato di aver disconosciuto come il criticismo contemplasse già in sé la disponibilità di contestualizzare la trascendenza metafisico-religiosa, ammesso tuttavia come la possibilità di attingere a tale trascendenza sia costantemente interna ai confini del criticismo e dunque ai limiti della ragione. Se infatti Wust rilevava come fosse inevitabile abbandonare la piattaforma del criticismo al fine di attingere a quell'«al di là» verso il quale la metafisica contrungeva, l'articolo contemplava la possibilità di una religione intrinseca al terreno della critica: non possiamo stare al di là del criticismo, poiché ciò implicherebbe eccedere oltre l'umano e dunque al di là della ragione, ma non possiamo nemmeno stanziare soltanto presso l'immanenza dell'al di qua della ragione, se

---

<sup>923</sup> P. WUST, *Paul Natorps geistige Wandlung*, in «Kölnische Volkszeitung» (Mittwoch, 22.03.1922): «Nun aber, und das ist etwas für den Eingeweihten beinahe Unfassbares, ist auch Paul Natorp, neben Hermann Cohen der Hauptführer des verwegens Kantianismus, der alte Fahne untreu und Metaphysiker geworden».

<sup>924</sup> Ibidem: «Aber dieses rein immanente “Epekeina”, da nur ein erstes Jenseits und Undurchdringlichkeitsphänomen unseres Erkennens ist, wird nun erst recht ein Fingerzeig für uns, dass der innerweltliche Logos für unser prüfendes Auge zum Spiegel für eine neue, völlig andersartige Realität werden muss: erst in diesem Jenseits des Jenseits ist die Sicherung für die Welt des “Geistes” zu suchen, die ohne eine solche “letzte Einheit”, wie heute Natorp sagt, bei ihrem kontingenten Charakter zu völliger Haltlosigkeit verurteilt wäre. Diese letzte Sphäre der Absolutheit, des eigentlichen platonischen “Epekeina”, wird gewonnen auf dem Wege der “Durchschau”, wie Natorp sich ausdrückt».

<sup>925</sup> “*Paul Natorps geistige Wandlung*”, in «Kölnische Volkszeitung» (26.04.1922): «Daraus versteht sich sofort, was so viele nicht begriffen, sondern ihm als kaum begreiflichen Widerspruch angerechnet haben, dass er alle Erkennbarkeit eines “An sich” verneint, und dennoch sie hat nie beifallen lassen, das “An sich” selbst auch nur in Frage zu ziehen».

questa indica il riferimento di un'eccedenza. Il luogo della filosofia si disegna proprio nella linea che dipinge il «confine» tra queste due dimensioni apparentemente inconciliabili. Era un problema che Natorp aveva già evocato nella polemica con Cohen, allorché rilevava come il ruolo della logica filosofica, smarcata dall'ambito della sola oggettività scientifica e dunque ora cosciente della necessità di tematizzare il problema religioso, si disegnava proprio nell'assicurarsi il «confine» tra dentro e fuori, tra immanenza e trascendenza, tra critica e metafisica<sup>926</sup>. Lungo tale linea di confine o di continuità tra criticismo e metafisica che contaminava le riflessioni constestualmente al Neokantismo, Hartmann era tra coloro che marcavano la necessità di ridefinire il loro rispettivi domini. Circa un anno dopo, quando l'amico Paul Wust interrogò Hartmann riguardo al suo rapporto di filiazione con Natorp, introducendo il sospetto che a Hartmann non sia effettivamente riuscito di slegarsi dall'ultima inflessione teoretica del maestro, Hartmann replicò incalzante:

prima di tutto vorrei precisare in merito a ciò che Lei dice sulla “scuola di Marburgo” e la sua dissoluzione. La scuola sopravvive ad Amburgo con Cassirer e Görland. Vorrei anche includere completamente Natorp. Le sue concessioni alla speculazione contemporanea non sono molto originali. Non trovo in lui una trasformazione fondamentale. Egli è e rimane il vecchio idealista. Egli ha cambiato soltanto il lavoro esterno. [...]. È boriosità. Abbigliamento esterno. Per ciò che mi riguarda, io ho già abbandonato la scuola in modo evidente negli articoli del 1914/1915 (“*Logische und ontologische Wirklichkeit*” “*Erkennbarkeit des Apriorischen*”), sono considerato come un loro avversario, verrò combattuto in quanto tale e messo a tacere, e non vedo che tipo di decorazione mi conferisca ancora di nuovo venir nominato (come ora da parte Sua) in relazione a tale scuola, sia soltanto in qualità di eretico (*Abschwenker*). L'ontologia si può chiamare, Dio solo sa, nient'altro che una deviazione (*Abschwenkung*) dall'idealismo. È una rivalità aperta, secca. A che scopo si dovrebbe abbellirla? Che Natorp cerchi di mediare non è una sorpresa. Egli si sente minacciato. Ma Lei non si dovrebbe far accecare! Questo è un punto sul quale Lei si è fatto un'immagine sbagliata. Lei scrive: «Natorp ha per primo effettuato la deviazione; N. Hartmann lo segue con la sua *Metafisica della conoscenza...*». Questo è un errore. Non ho mai seguito Natorp, né nel bene né nel male. Piuttosto lui ha seguito me in alcuni punti; perché egli si impossessa di tutto di ciò di cui crede di aver bisogno<sup>927</sup>.

---

<sup>926</sup> Ivi: «Was menschliche Religion jenseits der Grenze besagen sollte, ist in der Tat unerfindlich. Aber zwischen draussen und drinnen liegt noch etwas: eben die Grenze».

<sup>927</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 05.07.1923): «Vor allem möchte ich richtigstellen, was Sie über die “Marburger Schule” und ihre Auflösung sagen. Die Schule besteht in Hamburg fort, bei Cassirer und Görland. Auch Natorp möchte ich voll und ganz dazurechnen. Seine Concessionen an die zeitgenössische Spekulation sind wenig originell. Eine grundlegende Wandlung kann ich bei ihm nicht finden. Er ist und bleibt der alte Idealist. Nur Aussenwerk hat er gewechselt. Ebensowenig kann ich bei Behnert (?) eine ernstliche “Wendung” finden. Das ist Getue. Aufmachung. Was mich anlangt, so haben ich mich schon in den Aufsätzen von 1914/1915 (“*Logische und ontologische Wirklichkeit*” und “*Erkennbarkeit des Apriorischen*”) sichtlich von der Schule losgesagt, gelte als ihr Gegner, werde als solcher bekämpft resp. totgeschwiegen, und sehe nicht ein, was mir die Auszeichnung verschafft, immer wieder (wie jetzt von Ihnen) im Zusammenhang dieser Schule genannt zu werden, und sei es auch nur als *Abschwenker*. Ontologie kann man doch, weiss Gott, nicht eine “*Abschwenkung*” von Idealismus nennen. Das ist offen, schroffste Gegnerschaft. Wozu sollte man das beschönigen? Dass Natorp zu vermitteln suchte, ist kein Wunder; er ist bedroht dadurch. Aber Sie sollten sich doch nicht blenden lassen! Hier ist ein Punkt, in dem Sie sich offenbar ein falsches Bild machen. Sie schreiben: “Natorp hat zuerst die *Abschwenkung* vollzogen; N. Hartmann folgte mit seinem Werk *Metaphysik der Erkenntnis* ...”. Das ist ein Irrtum. Ich bin Natorp nie gefolgt, nicht im Guten, nicht im Bösen. Eher schon er mir in einigen Punkten; denn er nostrificiert ja alles, was er brauchen zu können meint. [...]. Vor allem wäre es mir lieber zu wissen, dass Sie versuchen, wie Natorps idealistisch-spekulativer Eklekticismus nichts mit meiner ontologischen Intention zu tun hat. Die letzteren mögen nun gut oder schal sein, eine solche Parallele lassen sie doch wirklich nicht zu!».

Se infatti vi era un'apparente confluenza nella constatazione di un'eccedenza ontologica rappresentata dalla formula – sulla quale Natorp insisteva ossessivamente – che qualcosa è (*es ist*), tale evidenza veniva ritagliata da Natorp alla dimensione del senso, o meglio di quella correlazione tra pensiero ed essere, per la quale i due termini non si sottraevano alla loro complementarità secondo cui nel conoscere si dispone imprescindibilmente di un «essere significativo» (*sinnhaftes Seins*) ed un «senso affetto dall'essere» (*seinhaftes Sinn*)<sup>928</sup>. Ma tale unità indistinta, tale ultima formulazione di un monismo assorbito in un «tutto che non ha un fuori»<sup>929</sup>, non registrabile tramite i soli strumenti filosofici, era più adeguatamente ravvisabile dallo sguardo del poeta, il quale per primo si rende conto, di come tale totalità viva già nel fondo della sua anima. Era inutile – seguendo tale ultimo scorcio natorpiano imbevuto da infiltrazioni mistiche – interrogare l'ente come presupposto ontologico del sapere al modo di Hartmann, se ogni essere si configurava infine nel «rischio della posizione» (*im Wagnis der Setzung*), e ogni pensiero viveva soltanto in virtù di un imprescindibile fondo ontologico. Come Natorp ribadirà più esplicitamente: «dal libro di Hartmann [*Metafisica della conoscenza*] mi è divenuto chiaro come sia sbagliato prendere avvio da oggetto e soggetto, pensiero ed essere, o razionale ed irrazionale. Non gli è riuscito di trovare il punto di partenza realmente indipendente»<sup>930</sup>.

Agli inizi del 1924 uscirà una miscellanea di articoli dedicati a Paul Natorp in occasione del suo settantesimo compleanno<sup>931</sup>, tra i quali vi compare il contributo di Hartmann dal titolo: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*. In una lettera che testimonia come la risolutiva distanza assunta nei confronti di Natorp, simile al testardo cammino di chi non vuole voltarsi lungo il proprio intimo percorso anche quando la propria traiettoria sembra incrociarsi alla strada di un maestro che si considera già varcata, Hartmann scriverà a Peter Wust: «l'ultimo articolo che le ho nominato è un capitolo della parte introduttiva al mio prossimo lavoro principale, dell'«ontologia». Che io lo abbia dedicato a Natorp, è forse audace, poiché esso prende a pugni in faccia le sue intenzioni idealistiche. Ma tutte le mie cose hanno questo punto, non posso cambiarlo»<sup>932</sup>.

In realtà, seppur fosse presente il delinarsi comune di una piattaforma «ontologica» sulla quale si collocavano tanto l'ultimo Natorp quanto Hartmann, il tentativo di quest'ultimo era proprio di destituire qualsiasi conferimento esclusivamente «logico» all'ontologia, sia pure nel senso amplissimo in cui la intendeva Natorp<sup>933</sup>. Era necessario, in definitiva, destituire il «dogma

---

<sup>928</sup> P. NATORP, *Philosophische Systematik*, p. 72.

<sup>929</sup> P. NATORP, *Selbstdarstellung*, pp. 12-13.

<sup>930</sup> P. NATORP, *Philosophische Systematik*, p. XXXIV. «An Hartmanns Buch (*Metaphysik der Erkenntnis*) ist mir recht klar geworden, wie es falsch ist, gleich von Objekt und Subjekt, oder Denken und Sein, oder Rationalem und Irrationalem auszugehen. Den wirklich unabhängigen Ausgangspunkt zu finden ist ihm nicht gelungen».

<sup>931</sup> La premessa al volume collettaneo dedicato al maestro, scritta da Cassirer e Görland riporta la data 24 gennaio 1924. Natorp morì il 17 agosto dello stesso anno.

<sup>932</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 07.02.1924): «sowie ein Aufsatz zur Kategorienlehre als Beitrag zur Festschrift für Natorp, unter dem Titel “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?” Alle drei Sachen sind schon durch die Correctur gegangen und müssen in absehbarer Zeit erscheinen. [...]. Der letztgenannte Aufsatz ist ein Kapitel aus dem einleitenden Teil meines zukünftiges Hauptwerkes, der “Ontologie”. Dass ich dieses Kapitel Natorp widme, ist vielleicht etwas kühn, da es seinen idealistischen Intentionen ins Gesicht schlägt. Aber diese Spitze haben nun einmal alle meine Sachen, das kann ich nicht ändern. [...] ».

<sup>933</sup> Riguardo a questo contributo dedicato a Natorp, scrive G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, pp. 256-257: «potrebbe in effetti essere interessante studiare e mettere a confronto come si viene a stabilire nell'ultimo Natorp e nel primo Hartmann il rapporto tra problema ontologico e problema delle categorie. Nel saggio in questione Hartmann (che ha già pubblicato i *Grundzüge*), muove dal problema dell'ontologia per arrivare a quello delle categorie, perché la *Seinsfrage* è posta subito al centro: «das Grundproblem ist überhaupt ontologisches». Ma siccome l'ontologia

dell'identità tra la forma dell'essere e il Logos» sedimentato dalla e nella tradizione filosofica. Quella di Natorp, per quanto estesa al limite della vita del concreto fino a trovare il proprio fondamento ultimo nel momento pratico-religioso, rimaneva infine una logica, e non certo una logica dell'essere in senso autentico, bensì sottoposta all'inevitabile precedenza del senso sull'essere. Dalla prospettiva di Hartmann era indispensabile, in un certo senso, rovesciare i termini della questione, prefigurando un'ontologia in cui la logica dell'ente non si restringa nelle maglie della sola configurazione logica, ma sia disposta ad includere gli esiti aporetici ed alogici alla quale l'ente ci costringe<sup>934</sup>. Al fine di realizzare tale manovra, era inevitabile configurare una nuova dottrina categoriale spogliata tuttavia dai numerosi postulati pregiudizievole del razionalismo, disaminati da Hartmann in una lunga scansione critica che ritroveremo nei testi della maturità. «È dunque necessario che le antinomie si risolvano?» «Quale diritto abbiamo noi, di abbandonare la cosa stessa alla sua comprensibilità?»<sup>935</sup>. Se la logica dell'ente si dispiega in un assortimento di aporie, il gesto consequenziale consisterà nel lasciare aperta la possibilità del profilarsi di un'aporia che non sussista soltanto nel bacino della ragione o dell'intelletto, ma di ammettere come essa viva in virtù di un proprio carattere ontologico, cioè di come «la contraddizione si trovi nell'essere stesso», nel qual caso la forma dell'essere si disegnerà nell'espressione di un disarmonico conflitto<sup>936</sup>. Ma a dispetto di tale disordine ontologico – che si configura sempre più distintamente nella riflessione hartmanniana – l'esercizio della *ratio* non si risolverà in una passiva rassegnazione, bensì si sostanzierà sempre nel «vedere che è presente una contraddizione reale, ma che essa non la può accettare, non la può riconoscere, ammettere, non può crederle, perché la sua essenza si oppone a tale presenza»<sup>937</sup>.

Nondimeno, le modificazioni e le deviazioni da parte delle diversificate interpretazioni neokantiane – a dispetto delle quali si configurò il giudizio secondo cui «sempre più chiaro si mostrò, che Kant stesso non era un Neokantiano»<sup>938</sup> – coincisero non soltanto con il rispettivo avvicinamento ad Aristotele e Hegel – nonché alla rottura definitiva con l'ultima inflessione “ontologica” di Natorp – ma anche nel tentativo di riscoprire una sorta di intima parentela con Kant, spogliato tuttavia dagli assunti pregiudizievole del Neokantismo. In un articolo apparso nel 1924 sulla “*Kölnische Zeitung*”, Hartmann spiegherà in termini chiarissimi come fosse necessario rievocare la questione del rapporto con Kant in merito alla prepotente esigenza di «rinascita della metafisica» che si stava attuando da diverse istanze in quegli anni. Nel deplorare da una parte la troppo ingenua opposizione tra «critica» e «metafisica», e dall'altra nel destituire l'erronea equivalenza tra «critica» e «idealismo»<sup>939</sup>, Hartmann rilevava nel momento critico non il diniego della metafisica, bensì la possibilità di una sua rinnovata fondazione (*nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Neubegründung*). Riproponendo

---

cui si deve guardare non è quella pregiudizialmente fatta coincidere con il logico, bensì quella della *Sache*, e del suo primato, il problema dei principi o della dottrina delle categorie si pone subito nel senso in cui Hartmann interpreta la deduzione trascendentale kantiana, vale a dire nel senso di provare singolarmente la «competenza dei concetti della ragione rispetto ai reali oggetti empirici». Di qui la necessità di una dettagliata e rigorosa dottrina delle categorie. In Natorp il procedimento è in qualche modo rovesciato, nel senso che è dal multiforme, (e presupposto), riferirsi della coscienza al mondo che nasce l'idea della coincidenza ultima di logica e ontologia».

<sup>934</sup> N. HARTMANN, *Wie ist Ontologie überhaupt möglich?*, in KS III, p. 273.

<sup>935</sup> Ivi, p. 308.

<sup>936</sup> Ivi, p. 311.

<sup>937</sup> Ivi, p. 311-312.

<sup>938</sup> H. GLOCKNER, *Hegelrenaissance und Hegelianismus*, p. 178.

<sup>939</sup> N. HARTMANN, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, in KS III, p. 339

l'annosa questione della «cosa in sé» nella sua dicotomica relazione con il fenomeno (*Erscheinung*), Hartmann rivendicava come lo scarto ontologico implicato nella fenomenalità dell'apparire fosse irriducibile alla fisionomia della manifestazione<sup>940</sup>. Se possiamo distinguere il fenomeno dalla mera apparenza (*Schein*) è proprio in virtù del contatto con la cosa in sé, la quale inconoscibilità non precludeva tuttavia una possibilità di accostarsi ad essa tramite un avvicinamento approssimativo e graduale<sup>941</sup>. La dimostrazione del fatto che le cose siano inconoscibili nella loro «totalità», l'impossibilità di pervenire al momento ultimo in cui sono conosciute fino in fondo, non implicava necessariamente l'affermazione secondo cui la conoscenza si arresti soltanto presso la superficie fenomenale. In cosa consisteva, dunque, la presunta negazione della metafisica che Kant avrebbe realizzato, se non nella nociva tendenza a travestire i propri concetti di una veste idealistica? Ma diversamente dai modelli di Aristotele e Hegel, che si levavano a partire dalla comune radice di logica ed ontologia, l'apporto positivo di Kant sarà tracciato da Hartmann soltanto in via negativa, cioè nella scarna concessione di non aver interdetto la possibilità dell'ontologia. In seguito all'attestazione della necessità del riferimento oggettuale implicito al conoscere, si configurava una graduale quanto inevitabile transizione filosofica che implicava l'abbandono della gnoseologia per inserirsi, finalmente, nel cuore dell'ontologia medesima, di fronte alla quale l'esclusività della gnoseologia diventava obsoleta. Poco prima della pubblicazione della seconda edizione del 1925, Hartmann scrive: «sto rammendando la “Metafisica della conoscenza”. Onestamente non mi piace più. Ma certo non posso cambiarla del tutto!»<sup>942</sup>.

## 2.2. Verso Colonia. L'etica

Siamo nel giugno del 1925 quando Hartmann comunica all'amico Friedrich Mauch: «sono accadute delle cose che hanno spezzato la mia vita in due. Assy mi ha lasciato. Siamo separati. A breve si sposa nuovamente: un tale Dr. Haendy di Bonn, che non conosci, e che un anno fa è comparso nella nostra vita e ha capovolto tutto. Non ho da rimproverare nulla ad Assy. Ma la mia vita è finita. E se in ottobre vado a Colonia, allora questa è l'unica cosa che mi rimane, il compito intellettuale che il mio destino mi ha affidato»<sup>943</sup>. Il concetto di «destino», pervasivo nel carteggio hartmanniano fino all'ossessività, sembra determinare un tratto fondamentale della sua psicologia ma soprattutto – come vedremo – della sua filosofia. Il divorzio dalla moglie Alice Stephaniz, che per certi versi assume sfumature drammatiche, ripropone d'altronde l'antica opposizione tra vita e filosofia, giustapposte sempre in una forma contrastiva, in un'opposizione che esorta, tuttavia, a formulare l'esigente possibilità di armonizzarle, fonderle in un composto in cui non si possa più distinguere la

---

<sup>940</sup> Ivi, p. 342: «In der Erscheinung “erscheint” eben ein Etwas, das selbst nicht wieder Erscheinung ist».

<sup>941</sup> Ivi, p. 343: «Dass das Ding an sich “unerkennbar” ist, kann hiernach niemals heissen, dass es überhaupt gar nicht erkennbar sei. Es kann nur heissen, dass es in seiner Totalität unerkennbar ist».

<sup>942</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 07.02.1924): «Ich flicke eifrig an der Metaphysik der Erkenntnis. Sie gefällt mir gar nicht mehr recht. Aber ich kann doch nicht alles “ummachen”!».

<sup>943</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 20.06.1925): «Es sind Dinge geschehen, die mein Leben in zwei Hälften scheiden. Assy hat mich verlassen. Wir sind geschieden. Sie heiratet in nächster Zeit wieder: einen Dr. Haendly in Bonn, den du nicht kennst, der erst vor Jahresfrist in unser Leben getreten ist und alles auf den Kopf gestellt hat. Ich habe Assy nichts vorzuwerfen. Aber mein Leben ist aus. Und wenn ich nun im Oktober nach Cöln gehe, so ist das einzige, was mir bleibt, die wissenschaftliche Aufgabe, in die mich nun einmal mein Geschick hineingestellt hat».

vita dalla filosofia, la filosofia dalla vita. In tal caso, scrive Hartmann, è stata scelta la filosofia a discapito della vita. Nondimeno, la cruda asprezza che i fatti della vita propongono all'uomo nell'aderenza di un attrito, in quella che Hartmann designerà in termini filosofici come la «durezza del reale», assumerà nel carteggio privato sempre la forma cogente di un destino, un accadimento necessario ed inevitabile, contro il quale è irragionevole opporsi: «non mi fraintenda! Non vi è alcun dissidio tra noi. Nulla separa Assi da me se non il suo nuovo, più bel destino. Sì, si può chiamare veramente soltanto un destino. Assi è finalmente del tutto sana, e con il risveglio della forza da una malattia durata quattordici anni si è risvegliato in essa anche questo nuovo amore, questo intimo destino, che sembra averla aspettata per tutti questi anni, per assalirla nel momento opportuno»<sup>944</sup>.

Ma il trasferimento a Colonia non è certo ascrivibile ad un'univoca ragione sentimentale. Se infatti la vicenda marburghese fu avvertita come esaurita sotto il profilo teoretico, il divorzio non fece che accentuare la curvatura del suo «destino», imbevuto, come dirà, di quel compito intellettuale che ora avverte nella sua impellente esclusività. Indubbiamente, a svolgere un ruolo essenziale sarà la presenza a Colonia di Max Scheler, definito da Heidegger – notoriamente restio a profondere giudizi positivi nei confronti dei colleghi – come «la forza filosofica più potente dell'odierna Germania»<sup>945</sup>. Scheler era un autore rispetto al quale era difficile restare indifferenti. A Colonia, d'altronde, Hartmann ha la possibilità di confrontarsi con personalità filosofiche rilevanti, non soltanto Scheler e Plessner<sup>946</sup>, ma anche Peter Wust, lo psichiatra Kurt Schneider. Ed è a Colonia che Hartmann sposerà nel gennaio del 1929 Frida Rosenfeld, dal quale matrimonio nasceranno un figlio ed una figlia. Proprio alla nuova moglie, da poco giunto a Colonia, rievocando la pervasiva questione del destino, scriverà: «mi sento come se il capitolo dei “20 anni a Marburgo” della mia vita dovesse chiudersi proprio così. A posteriori mi sembra quasi che Marburgo sia stato un grande errore nella mia vita, e sia stato per una sorta di giustizia del destino che abbia dovuto perdere tutto quello che lì avevo guadagnato – gli allievi, coloro che mi seguivano, gli amici uno dopo l'altro e persino le amiche – così da farmi ripartire nuovamente come uno sconosciuto»<sup>947</sup>. Il trasferimento a Colonia fu dunque ispirato anche dal profilarsi della possibilità concreta di collaborare con un autore vicino alla fenomenologia, possibilità che era stata disattesa a Marburgo con Heidegger<sup>948</sup>. Scheler, d'altronde, era stato colui che – secondo la sua versione – aveva introdotto Hartmann alla fenomenologia convincendolo a recensire il primo volume dello *Jahrbuch*, sicché l'incursione fenomenologica di Hartmann era filtrata immediatamente dalle curvature del cosiddetto “realismo

---

<sup>944</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 20.06.1925): «Versteh mich nicht miss! Es ist kein Streit bei uns. Es trennt Assi von mir nichts als ihr neues schöneres Geschick. Ja, man kann es wirklich nur ein Geschick nennen. Assi ist endlich vollkommen gesund, und mit dem Erwachen der alten Kraft von 14-jähriger Krankheit ist auch diese neue Liebe in ihr erwacht, dieses innere Geschick, das all die Jahre auf sie gewartet zu haben scheint, um sie im günstigen Augenblick zu überfallen».

<sup>945</sup> M. HEIDEGGER, HGA 26, §2; tr. it, p. 68.

<sup>946</sup> Plessner aveva già incontrato Hartmann a Marburgo, dove ebbe di lui una positiva impressione; cfr. J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie, Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber Studienausgabe, Freiburg-München, 2011, p. 39.

<sup>947</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Rosefeld 11.11.1925): «Es ist mir, als hätte das Kapitel der “20 Jahre Marburg” in meinem Leben gerade so schliessen müssen. Fast will es mir hinterher schienen, als wäre Marburg überhaupt ein grosser Irrtum in meinem Leben gewesen, und als wäre es eine Art Gerechtigkeit des Schicksals, dass ich alles, was ich dort gewonnen, auch dort wieder verlieren musste, um als Fremder wieder fortzugehen: Die Schüler, den Wirkungskreis, die Freunde einen um den anderen, die Freundinnen nicht weniger».

<sup>948</sup> Si veda il nostro capitolo II. 3.2.

fenomenologico”, i cui protagonisti erano raccolti intorno a temi impellenti per Hartmann, quali la diffidenza nei confronti dell’epoché e il rifiuto dell’esito idealista della fenomenologia<sup>949</sup>. Su tale sfondo, l’autonomia intellettuale e il carisma di Scheler prospettavano la possibilità di una fenomenologia alternativa, differente se non antitetica da quella husserliana. Ma l’avvicinamento a Scheler fu graduale e nutrito da un’iniziale diffidenza. Quando al termine del primo conflitto bellico Heimsoeth offriva all’amico un impietoso affresco della filosofia del presente rilevando con riserva l’eccezionalità di Scheler, Hartmann dimostrava tutto il suo scetticismo per questo autore divenuto celebre principalmente in virtù dei suoi scritti polemici<sup>950</sup>. Ma le cose mutarono presto, innescando un vivo interessamento per questo nomade della filosofia. L’affinità tra Scheler e Hartmann non si limiterà ad una conformità meramente teoretica, bensì ad una similitudine di un percorso segnato nel solco divisivo con la tradizione neokantiana<sup>951</sup>, nonché nel comune profilarsi di un’architettura ontologica dei valori d’impronta oggettivistica e non formale. Ma oltre dalle evidenti confluenze teoretiche che i due autori faranno affluire nel progetto etico, sono molti i passi estraibili dalle lettere in cui Hartmann esplicita la sua ammirazione per Scheler:

io lo venero sinceramente e devo a lui più lo stimolo scientifico che rispetto a qualsivoglia contemporaneo; in particolare nella teoria dei valori. Certamente non sono d’accordo su molti punti; ma egli ha certo un potere intuitivo di vedere i problemi come nessun altro. La sua dispersione è certo per lui una spina nel fianco – a me può essere indifferente; [...]. Non ho mai “lavorato” con lui. Lo conosco a malapena soltanto dai suoi libri. L’ho conosciuto superficialmente un anno fa, quando era qua [a Marburgo] per tenere un discorso. Ai tempi tratteggiai qualcosa di ontologia e trovò una felice approvazione. [...]. E che io sia stato “influenzato da lui”, con questo egli ha certamente ragione<sup>952</sup>.

---

<sup>949</sup> J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, p. 112: «In un primo tempo Hartmann aveva accolto con molto interesse anche la fenomenologia, ma con questo nome non si riferiva a Husserl (e ancor meno a Heidegger), quanto piuttosto a Scheler, la cui etica materiale dei valori ha avuto il significato di un considerevole accrescimento della realtà rispetto a Kant».

<sup>950</sup> BW, p. 287: «Che Lei si tenga stretto così testardamente a Scheler, è per me sorprendente. E Lei stesso dice, egli sarebbe diventato un insegnante nomade che scrive soltanto della guerra, che presumibilmente conosce soltanto dai giornali [...]. Io non ho letto le sue cose, ma non posso farci niente, ho un pregiudizio nei suoi confronti».

<sup>951</sup> Sul Neokantismo di Scheler si veda G. MANCUSO, *Il giovane Scheler (1899-1906)*.

<sup>952</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust. 01.01.1922): «Was Sie mir von Scheler schreiben, wundert mich eigentlich ein wenig. Ich verehere ihn aufrichtig und verdanke ihm mehr wissenschaftliche Anregung als irgendeinem Zeitgenossen sonst; insbesondere in der Werttheorie. Freilich bin ich mit vielem nicht einverstanden; aber er hat doch ein intuitives Vermögen, Probleme zu sehen, wie kein zweiter. Seine Zersplitterung ist ihm, glaube ich, selbst ein Dorn im Auge – mir kann sie ja gleichgültig sein; die Anregungen, deren einzigartiger Träger er ist, kommen ja doch irgendwie ans Licht. Und ein strenger Systematiker wird er wohl nie werden. “Gearbeitet” habe ich allerdings nicht bei ihm, kenne ohne fast nur aus seinen Büchern; vor einem Jahr lernte ich ihn flüchtig kennen, als er zu einem Vortrag hier war. Damals deutete ihm einiges Ontologische an und fand sehr freudige Zustimmung. Dasselbe höre ich auch jetzt von verschiedenen Seiten. Vermutlich haben ihm auch ähnliche Formulierung vorgeschwebt wie die meinigen. Dass er aber mit seinen Sphären des Philosophierens etwas anderes meint als ich mit dem Unterschied der logischen, ontologischen etc. Sphäre, darüber bin ich mir ja ganz klar. Was Sie von seiner “Eitelkeit” sagen, könnte leicht darauf beruhen, dass er tatsächlich von seinen ehemaligen (Münchener) Schülern aufs Sachloseste um seine Idee bestohlen worden ist. Ich kann es ihm nicht verdenken, dass er ja ein wenig misstrauisch geworden ist. Er wirft ja wohl auch garzu freigebig um sich mit seinen Gedanken – wie mir alle sagen, die im Verkehr mit ihm gestanden haben. In Bezug auf mich wird ihm wohl nur eine Verwechslung untergelaufen sein, die bei seiner grosszügiger Art erklärlich ist. Und dass ich “von ihm beeinflusst” bin, damit hat er ja ganz recht».



Complementarmente, Scheler accolse positivamente il progressivo distacco dal Neokantismo giovanile di Hartmann<sup>953</sup>. Certo l'immagine di Hartmann restituita da Gadamer, un riservato baltico dallo stile freddo e distante, era per certi versi complementare alla figura di Scheler, un "invasato dalla filosofia" che appena sveglia iniziava a parlare ininterrottamente con sé stesso, cercando, respingendo, osando, portando alle estreme conseguenze le più varie possibilità del pensiero<sup>954</sup>. Si configurò in tal senso l'incontro di due personalità filosofiche poste in un certo senso agli antipodi, la cui combinazione tra il genio scheleriano e la testarda disciplina di Hartmann avrebbero dovuto concretizzare un fecondo frangente della filosofia a Colonia. Ma l'apprezzamento di Scheler per la *Metafisica della conoscenza* era contaminato da alcune considerazioni capitali.

### Scheler – Idealismo e realismo

Ad offrire una attenta disamina delle tesi hartmanniane fu il denso scritto dedicato alla questione ontologica pubblicato nel 1927 sulla rivista che fungeva da organo della nascente antropologia filosofica, il *Philosophischer Anzeiger*. Seppur Scheler, nell'anteporre il «sapere» alla stessa coscienza si ponesse sul medesimo piano della gnoseologia hartmanniana, considerando cioè il sapere come «un rapporto ontologico ultimo tra due enti»<sup>955</sup>, l'asse della questione gnoseologica si definiva inevitabilmente in riferimento alla natura della trascendenza oggettuale al quale l'atto intenzionale rimandava essenzialmente. Definita cioè l'intenzionalità nella sua funzione di menzione universale ad ogni tipologia di oggetto<sup>956</sup>, Scheler attribuiva a Hartmann il merito di aver «rilevato, del tutto a ragione, che il fatto che l'oggetto intenzionale vada oltre il contenuto della coscienza e il contenuto dell'atto non ha benché la minima rilevanza per poter prendere una posizione univoca a proposito del problema del realismo. Se qualcosa è un oggetto intenzionale, sulla sola base di questo semplice fatto non si può mai stabilire se a questo qualcosa spetta la realtà oppure no»<sup>957</sup>. Si trattava di un problema già incontrato nelle analisi di Linke: l'intenzionalità non è un indice sufficiente al fine di designare la realtà. Il riferimento intenzionale, dunque, porta allo scoperto soltanto l'«identificabilità dell'oggetto», lasciando indefinita la sua natura ontologica propria, poiché se «anche il Faust di Goethe, anche Apollo e Cappuccetto rosso sono identificabili da parte di esseri umani diversi e anch'essi sono oggetti su cui vertono comuni asserzioni di validità generale»<sup>958</sup>, è nondimeno impossibile stabilirne la realtà in base a tale sola oggettualità unificante. Ma nel disgiungere il porre dell'intenzionalità dall'autentico problema della realtà, Scheler – riallacciandosi esplicitamente alla polemica tra Hartmann e Linke – rilevava: «con ciò, tuttavia, si esaurisce il contributo che la coscienza della trascendenza può offrire al problema della realtà. Per

---

<sup>953</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 21: «L'altezzoso Scheler, che aveva accolto molto favorevolmente soprattutto la *Metaphysik der Erkenntnis* (1921) di Hartmann, deve avergli detto una volta: "La sua diligenza unita al mio genio, ecco che cosa farebbe un filosofo"».

<sup>954</sup> Ivi, p. 62: «(Scheler) strappava infatti intere pagine del libro che stava leggendo e le ficcava in mano al malcapitato. In questo modo deve aver straziato parecchi esemplari della *Metaphysik der Erkenntnis* di Nicolai Hartmann, che stimava in modo particolare».

<sup>955</sup> M. SCHELER, *Idealismo-realismo*, p. 60.

<sup>956</sup> Ivi, p. 64: «"Intentio", in effetti, significa esattamente un movimento finalizzato, rivolto verso qualcosa che non si "possiede" o che si "possiede" in modo solo parziale o incompleto».

<sup>957</sup> Ivi, p. 66.

<sup>958</sup> Ivi, p. 67.

quanto giustamente Hartmann sostenga anch'egli quanto appena detto nel ribattere alle critiche che Linke ha mosso alla sua teoria della realtà [...], va tuttavia rilevato che la trascendenza dell'oggetto *nemmeno esclude* la realtà dell'oggetto, e proprio in senso rigoroso *dello stesso* oggetto che è *anche* oggetto intenzionale»<sup>959</sup>. Nell'introdurre un'eterogeneità ontologica tra le differenti sfere dell'essere, Scheler destituiva quella che riteneva essere un'equivalenza effettuata da Hartmann troppo superficialmente tra la «sfera del mondo esterno» e la «realtà». Un'ombra, un arcobaleno sono – prosegue Scheler – indubbiamente «fenomeni del mondo esterno, senza che per questo, tuttavia, si possa attribuire loro realtà»<sup>960</sup>. In tal senso, interdetto da una concezione univoca di esistenza, Hartmann ha disconosciuto la «relatività dell'essere», ovvero la poliedrica modalità di potersi riferire all'essere-così (*Sosein*) di un medesimo oggetto come – ad esempio – il sole, il quale può essere sia la sfera rossa che tramonta dalla mia finestra, sia la stella del pianeta solare che corrisponde all'insieme delle nostre conoscenze astronomiche<sup>961</sup>. La perfetta solitudine e indifferenza nella quale Hartmann relegava l'ente, portava allo scoperto come la sua riflessione fosse affetta da una concezione ontologica piatta secondo cui «tutta l'esistenza si trova ad un livello assolutamente identico, il livello dell'esistenza assoluta»<sup>962</sup>.

Seppur si dicesse d'accordo con Hartmann nel definire la conoscenza come «un'unità reciproca di coincidenza di immagine e pensiero»<sup>963</sup>, Scheler prendeva distanza dalla «teoria delle immagini» ribadita da Hartmann nella seconda edizione della *Metafisica della conoscenza* anche in seguito alla spigolosa recensione di Linke, teoria che implicava inevitabilmente – come abbiamo già visto – un raddoppiamento dell'oggetto nonché una conoscenza pregressa del rapporto tra copia ed originale, tale che l'esito ultimo della teoria delle immagini non chiariva il problema del conoscere, bensì lo rimandava soltanto più in là<sup>964</sup>. Eppure, a discolpa dell'ingenuità della teoria delle immagini sostenuta da Hartmann, Scheler ne identificava la possibile genealogia nel tentativo di giustificare il fenomeno dell'illusione. Quando ci illudiamo di aver visto una figura umana nel riflesso dell'acqua, assunto che il suo essere-così (*Sosein*) non possa essere né soltanto in mente, poiché rimanda pur sempre ad una trascendenza oggettuale seppur erronea, né ovviamente extra-mentem in quanto si tratta appunto di un'illusione, Hartmann ne desumeva la presenza di una dimensione terza, l'immagine, ontologicamente indipendente tanto dalla coscienza quanto dalla realtà. Inutile ritornare sulla critica fenomenologica di Husserl che Scheler ripropone: anche l'illusione presuppone una preliminare «comprensione della cosa stessa». Ma ben più profondamente, Scheler rilevava come tutte le determinazioni hartmanniane dell'«oggetto reale» non siano formulate che in definizioni del tutto negative, rompendo nondimeno l'incanto prospettato da Hartmann di pervenire a quell'attimo in cui le cose si possano svelare nel loro segreto ontologico. Come aveva descritto positivamente Hartmann l'oggetto reale, se non nell'indipendenza dalle affezioni della vita

---

<sup>959</sup> Ibidem.

<sup>960</sup> Ivi, p. 71.

<sup>961</sup> Notiamo che la tesi scheleriana della relatività dell'essere si fonda sull'assunto – contestato da Hartmann negli anni Trenta – secondo cui il l'essere così (*Sosein*) può essere in mente, mentre l'esistenza (*Dasein*) non può essere in mente e non lo è mai; Ivi, p. 57.

<sup>962</sup> Ivi, p. 76.

<sup>963</sup> Ivi, p. 80.

<sup>964</sup> Ivi, p. 82: «in ogni teoria delle immagini, abbiamo semplicemente a che fare con un'immagine metaforica, che traspone il rapporto di un dipinto con l'oggetto dipinto proiettandolo sul rapporto che la conoscenza ha con l'essere, senza considerare che un rapporto come quello tra un dipinto e la cosa già presuppone la conoscenza – per la precisione la conoscenza di entrambi gli oggetti».

soggettiva? E in tal senso, sarà sufficiente tale «indipendenza» a determinare la «realtà» dell'oggetto stesso? Vi sono, d'altronde, diversi significati del termine indipendenza. Se Scheler assumeva come valida la tesi secondo cui l'indipendenza è una *conseguenza* della realtà, non poteva dirsi d'accordo con la declinazione hartmanniana secondo cui l'indipendenza *costituisce* da principio la realtà dell'oggetto<sup>965</sup>. Scheler, nel constatare come «la non-dipendenza del sapere, tuttavia, non è una “indipendenza”», pronunciava la sua insoddisfazione per le tesi di Hartmann, che sembravano aver raggiunto l'ontologia soltanto in un processo di decostruzione della gnoseologia, senza giustificare effettivamente come a partire dal sapere tocchiamo l'essere. Le analisi di Hartmann avevano condotto ad una gnoseologia che procedeva esclusivamente per sottrazione in merito alla quale si è giunti ad un'arida e negativa certezza secondo cui «l'oggetto reale, al contrario, ha per così dire una lancia in mano con cui tiene alla larga ogni conoscenza rivolta ad esso»<sup>966</sup>.

### Un Platonismo rovesciato

La composizione dell'etica, pubblicata nel 1926 ma meditata già a partire dal periodo del primo conflitto bellico, provocò un'ulteriore incursione di Hartmann sul palco filosofico del periodo. Se infatti da un occhio esterno, in seguito alla *Metafisica della conoscenza* si traeva l'abiura del Neokantismo giovanile e l'affinità per certi versi fumosa con la fenomenologia, l'*Etica* rese chiaro come ora Hartmann avesse seguito la strada, disegnata e battuta da Scheler, dell'etica materiale dei valori. Ma questo lungo e sontuoso scritto di Hartmann non andava colto come un ramo indipendente e parallelo agli esiti dell'ontologia. L'etica non era altro che una sorta di prolungamento della teoria ontologica nell'ambito del policromo mondo dei valori, talché non risulta inidoneo riferirsi ad una vera e propria «etica ontologica»<sup>967</sup>. Hartmann aveva iniziato a riflettere sulla possibilità di una fondazione ontologica dell'etica già ai tempi in cui era soldato a Bütow. «Mi disturba tutto ciò che non è etica», affermerà in una lettera durante la prima guerra<sup>968</sup>. Seppur a causa dell'avvenimento bellico non ebbe mai luogo, il semestre invernale del 1914/16 era progettato in quattro ore dedicate all'etica, durante le quali, scrive Hartmann, utilizzerà come testo molto probabilmente l'etica di Scheler<sup>969</sup>. La riflessione etica segue dunque un percorso decennale che si sviluppa parallelamente a quella che aveva definito la «lotta» (*Ringem*) per l'ontologia. Al di là delle sottili analisi che si snodano nel testo, ci limitiamo a rilevare nel concentrato dell'opera il rapporto tra etica ed ontologia, che si dispiega ancora una volta nella relazione tra realtà ed idealità<sup>970</sup>. A configurare la graduale conformazione hartmanniana dell'etica contribuì in

---

<sup>965</sup> Ivi, p. 84: «In questo senso anche noi affermiamo che l'indipendenza dell'essere è conseguenza della realtà. Le cose stanno diversamente in Hartmann. Nella sua riflessione, infatti, l'“indipendenza” dell'essere costituisce da principio (*erst konstituiert*) la realtà dell'oggetto».

<sup>966</sup> Ibidem.

<sup>967</sup> Si veda A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano, 1996, p. 35.

<sup>968</sup> BW, p. 185.

<sup>969</sup> BW, p. 185.

<sup>970</sup> Si veda A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, p. 143: «si può senz'ombra di dubbio affermare che il rapporto tra idealità e realtà è il vero centro problematico attorno al quale ruota la sua ricerca».

modo fondamentale la riflessione sull'essere ideale, assente nella prima edizione della *Metafisica della conoscenza* ed integrato nella seconda edizione del 1925. Non a caso Hartmann rileverà in una tarda premessa dell'etica come l'introduzione dell'«essere ideale in sé» avesse provocato una sorta di scandalo nei lettori<sup>971</sup>. A dominare l'intera trattazione sembra essere quel filo rosso che si estende lungo tutta l'opera hartmanniana e che fissa la scissione assoluta tra realtà ed idealità, in una lacerazione che deve tuttavia sospendersi nell'ambito dei valori al fine di trovare una manovra di mediazione, la quale è ascrivibile interamente all'opera della persona, ontologicamente divisa tra un mondo reale interamente determinato da una serie di causalità naturali, e il mondo del dovere (*Sollen*) incarnato dal sistema ordinato di valori. Si tratta, in definitiva, della difficile questione di armonizzare il mondo della natura determinato causalmente, e il mondo della persona e della sua difficile libertà.

Ma in che senso, dunque, i valori erano ascritti a delle idealità? La modalità tramite cui Hartmann fa coesistere nel perimetro dell'essere ideale categorie così eterogenee come le oggettività logiche, i valori morali e le essenze fenomenologiche deriva da una tendenza contrastiva nei confronti del vituperato spettro dello psicologismo, tendenza che aveva caratterizzato la formazione neokantiana degli anni giovanili. In definitiva, Hartmann non aveva mai contestato il carattere totalmente autonomo delle idealità sostenuto dai maestri Cohen e Natorp, rifiutando cioè la soluzione di ridurre le idealità logiche e valoriali ad un'attività di tipo fisico-biologico. E poiché a Hartmann non interessa delineare una psicologia, cioè determinare sotto un profilo psicofisico come dalla sensazione (*Empfindung*) si produca conoscenza, le analisi dedicate alle idealità psichiche di carattere percettivo nella *Metaphysik der Erkenntnis* ricoprivano un interesse marginale<sup>972</sup>. I valori esposti da Hartmann sono per certi versi equivalenti alle idee platoniche in virtù della loro indipendenza ed «autarchia» assoluta nei confronti del reale quanto dalla coscienza<sup>973</sup>. Similmente alle idee, i valori sussistono in sé indipendentemente dalla possibilità di essere pensati o realizzati, e tuttavia, tale autonomia ontologica li rende per così dire difettosi, mancanti nei confronti della realtà ontologica dominata da un serie di eventi legati dalla causalità naturale. La natura prettamente ideale del valore lo relegava ad una dimensione totalmente indipendente dalla vita del soggetto e dalla pensabilità, in una indecisa circostanza in cui il valore attende soltanto di prendere vita reale, similmente a come un cristallo attende di assumere la propria forma nel processo di lavorazione che lo costituisce<sup>974</sup>. Ma il valore – in tale costante lotta al fine di fissarsi, penetrare ontologicamente nella realtà – non dispone di alcuna necessità vincolante al fine di inserirsi nel reale: esso può realizzarsi ma può allo stesso tempo rimanere irrealizzato<sup>975</sup>. A testimoniare quest'evidenza è d'altronde l'incontestabile richiamo al fatto che «il bene morale non è mai assolutamente reale nella vita, e l'uomo non è mai assolutamente come deve essere»<sup>976</sup>. Ma tale constatazione empirica doveva tener conto di come al «fatto dell'etica» – per riprendere la coheniana espressione del «fatto

---

<sup>971</sup> E I, p. 8.

<sup>972</sup> Si veda MdE, pp. 381 e seguenti.

<sup>973</sup> Su ciò si veda W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, p. 275; ma anche A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, p. 36.

<sup>974</sup> E I, p. 79: «L'idea vive già prima della scoperta operata da un pensiero consapevole. La sua vita attende solo il momento in cui vi prende forma, per subitamente fissarsi, come cristallo e acquistarsi il suo definitivo volume».

<sup>975</sup> E I, p. 85.

<sup>976</sup> E I, p. 86.

della scienza» – si giunga tramite una consapevolezza apriorica<sup>977</sup>. L'acquisizione del sentimento di valore non è empirica, ma si fonda a partire da un sentire che è eminentemente a priori e immediato (*Wertgefühl*). Il merito di Scheler consisteva, in tal senso, nella riconquista di un a priori spogliato dalla veste del formalismo kantiano, che aprisse alla possibilità inedita di configurare i valori nel loro contenuto proprio, un contenuto previamente informato da una materia a priori<sup>978</sup>. Ma tale disegno di una «logica del cuore», proprio in virtù della sua conoscibilità immediata, dato che il sentire è irriducibile alla riflessività del pensiero e del giudizio, doveva eludere anche l'insidioso pericolo dell'intellettualismo, dal momento che l'«apriorismo del sentimento» non è certo riconducibile all'artificioso gesto del pensare giudicante, che si rivela approdare sempre troppo tardi rispetto all'immediato sentire che uno stato di cose è eticamente giusto o meno<sup>979</sup>. La declinazione «materiale» dell'etica che Hartmann assumeva nell'eredità dell'insoddisfazione scheleriana nei confronti della dimensione del formale, non produrrà tuttavia una negazione dell'autonomia assiologica dell'etica. In fondo, seppur nella vita non siamo esposti ad interfacciarci con un dovere astratto spogliato dall'abito della concretezza, seppur vi siano soltanto decisioni reali, piene di contenuto morale, si rivela tuttavia possibile produrre degli enunciati in merito ai valori che non scadano nella contingenza dell'empirismo, ma che riferiscano del contenuto che inerisce la loro natura essenziale. In un contesto più ampio, si trattava di riprendere la possibilità di riferirsi al contenuto materiale (*sachhaltige*) dell'esperienza, delineata espressamente da Husserl nella terza ricerca, che attraverso la legalità delle relazioni mereologiche stabilite dai rapporti di fondazione concedeva l'inedita possibilità di istituire un'ontologia materiale in virtù della quale l'apparente vuotezza della logica era immediatamente permeata ed informata dalla concretezza del vissuto. Nel riprendere la nozione dell'a priori materiale dispiegata magistralmente da Scheler nel *Formalismus*, Hartmann ne seguiva le direttive che profilavano la possibilità di un a priori ancora indisponibile alla forma del giudizio, ma appartenente all'esclusiva dimensione del «dato» eminentemente materiale d'esperienza.

Irriducibile al disegno composto da mere forme universali prive di contenuto quanto alla conformazione del giudizio intellettualizzante, il mondo dei valori appartiene di diritto a quel regno di essenze che Platone aveva disvelato per primo. In merito alla costitutiva indipendenza dalla soggettività, allorché «i valori non nascono al momento dello sguardo, non sono punti di vista come non sono pensieri o rappresentazioni»<sup>980</sup>, essi sono un essere in sé ideale che lotta per inserirsi nella realtà. I valori non sono reali ma possono essere realizzati. Ma alla debolezza ontologica dei valori, posti sempre sulla soglia dell'essere, andava integrato come tale forza ideale determini la realtà medesima alla quale aspira. La persona si trova così scissa tra due mondi ai quali appartiene in egual misura: «pienamente ed interamente sottostà alle leggi della realtà, partecipa del suo nascere e del suo perire, ma tuttavia è allo stesso tempo distinto da ogni altro essere per il suo mondo

---

<sup>977</sup> E I, p. 88.

<sup>978</sup> E I, p. 150: «Tutti i principi hanno anche materia in sé stessi, altrimenti sarebbero privi di contenuto. E siccome tutti i principi, nella misura in cui essi sono conoscibili soltanto a priori, e segue in modo del tutto evidente che si dà una materia a priori».

<sup>979</sup> E I, p. 158: «Ogni presa di posizione morale è per contro intuitiva, è immediatamente presente, ed è già sempre contenuta in quel primario cogliere una realtà data (sia essa la situazione o il tipo di azione consumato): non se ne sta ad aspettare, prima, l'intelletto giudicante».

<sup>980</sup> E I, p. 201.

interiore, il suo essere consapevole, che ha una sua propria legalità»<sup>981</sup>. Questi due mondi si fondono nella struttura della persona, che proprio nel ruolo di amministratrice del dovere nel mondo reale, permette di dare vita a quel contatto tra due dimensioni altrimenti disgiunte, il reale e l'ideale. Grazie alla persona «il dovere si innesta nell'essere» (*das Sollen ins Sein greift*)<sup>982</sup>. Ma all'autonomia dei valori e del dovere, sarà necessario rilevarne sempre la loro dimessa caratura ontica<sup>983</sup>, che fa sì che la persona morale sia costretta a lottare per la loro realizzazione. Alla platonica autarchia dei valori ideali andava cioè giustapposta la loro costitutiva debolezza di fronte alla prepotente forza del reale empirico<sup>984</sup>.

### Un ateismo complicato

Se da una parte è stato riconosciuto come l'evocazione di un regno di valori assoluto in un certo senso precluda la possibilità di un Dio o perlomeno non ne implichi necessariamente la presenza<sup>985</sup>, è stato nondimeno rilevato come nel rispetto dei più generali presupposti ontologici hartmanniani, secondo i quali una parte dell'essere è sempre posta al di là del confine della conoscibilità, la possibilità di Dio non viene affatto negata<sup>986</sup>. Ma la riflessione etica sembrava consumarsi, in definitiva, in un contrasto assoluto con la tesi della presenza di un Dio. In prima istanza, il licenziamento del pensiero teleologico conduceva alla destituzione di un presunto disegno divino dipinto nella trama della predestinazione. Se la realtà fosse assorbita ad una ultima destinazione finalistica, allora la libertà positiva dell'uomo sarebbe impossibile. Con quale audacia potrebbe egli dipingere il quadro già disegnato da un Dio? D'altronde, se la riflessione etica si dispiegava soltanto «al di qua» dell'esperienza, la religione costringeva ad una fuga dal mondo verso l'al di là che eccede i limiti dell'esperibile. Agli occhi di Hartmann, il motivo religioso avrebbe annullato del tutto l'autonomia dell'etica. In seconda istanza, la differenza strutturale tra religione e etica si disegna nel rispettivo dominio d'interesse, poiché se nell'ambito religioso l'autentico oggetto d'indagine è Dio – mentre nell'etica è al contrario l'uomo – ciò implica che la religione si preoccupi dell'uomo soltanto in una seconda istanza<sup>987</sup>. In tal senso, comprimere la questione etica all'ambito religioso significa attuare una deformazione dell'originarietà del problema etico allorché il bene diviene un bene per Dio e soltanto successivamente per l'uomo. La provvidenza di un Dio assorbe con ciò la libertà umana in una sorta di determinismo finalistico. Ma se con la destituzione dell'assolutismo di Dio, vi si sostituisce il regno di valori, come garantire che questo non sia appunto assoluto, e abbia indefinitiva sostituito soltanto nominalmente il dispotismo di un Dio? La

---

<sup>981</sup> E I, p. 236.

<sup>982</sup> E I, p. 237.

<sup>983</sup> E I, p. 238: «Il dovere non ha originariamente in sé alcuna energia ontica (*keine Seinsenergie*)».

<sup>984</sup> A. KINNEGING, *Hartmann's Platonic Ethics*, In R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Ed.), *The philosophy of Nicolai Hartmann*, p. 205: «Hartmann is somewhere in the middle: with Plato he argues that there is a sphere of Ideas, and this is important, but with Nietzsche he argues that what is truly valuable can only be found in the sphere of real i. e. empirical being».

<sup>985</sup> W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, p. 278.

<sup>986</sup> Si veda J. GALECKI, *Der Atheismus Nicolai Hartmanns*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 25, 4, 1971, p. 557.

<sup>987</sup> E III, p. 242.

differenza si disegna nel fatto che mentre la religione è impersonale, come impersonale sarebbe d'altronde il suo assolutismo, l'etica e i valori necessitano della figura di mediazione della persona al fine di operare quelle realizzazioni dei valori stessi<sup>988</sup>. Ma la particolare forma di ateismo di Hartmann si disegna sullo sfondo di una più ampia destituzione della cornice teleologica che accorda un'attribuzione finalistica al mondo naturale. Nell'ascrivere un disegno finalistico a processi che in realtà sono soltanto causali, si ipostatizza la presenza di una mano divina, nascosta ma attiva, responsabile della trama reale disegnata<sup>989</sup>. Ma se esiste un Dio che determina teleologicamente la natura, agli occhi di Hartmann non vi può essere alcuna libertà per l'uomo. L'alternativa di carattere disgiuntivo che Hartmann dispone vede da una parte la presenza di Dio, nel qual caso l'uomo verrebbe privato della sua responsabilità e dunque della sua libertà, e dall'altra l'assenza di Dio, unica circostanza in cui l'uomo può effettivamente esercitare la propria libera azione. Soltanto se Dio non esiste l'uomo può essere libero<sup>990</sup>. L'alternativa non contempla mediazioni: «in un mondo ovunque teleologicamente determinato, un'essere morale è impossibile»<sup>991</sup>.

Tale disgiunzione radicale stabilita da Hartmann provocò la reazione critica di Max Scheler, le cui esplorazioni consacrate al progetto antropologico nella scansione delle cinque differenti «idee fondamentali» ereditate dalla storia restituisce un quadro dal quale sembra impossibile espungere la dimensione del religioso dalla figura dell'uomo. Nella prospettiva scheleriana, l'ateismo hartmanniano rappresenterebbe un sintomo dell'irriducibile conflitto tra l'autonomia dell'etica e la possibilità della religione inaugurato dall'avvento del concetto di “superuomo” di Nietzsche<sup>992</sup>. È lo stesso Scheler a riportare le parole di Nietzsche che si adattano perfettamente al sistema di Hartmann: «se ci fossero Dèi, come potrei sopportare di non essere un Dio? Dunque non ci sono Dèi»<sup>993</sup>. L'accusa di «ateismo postulatorio» mossa da Scheler si richiama all'apparente inconciliabilità definita da Hartmann tra la possibilità della libertà dell'uomo e la necessità della non esistenza di Dio. In tal senso, il tentativo hartmanniano di garantire l'autonomia dell'etica implica, come condizione necessaria, la destituzione della religione<sup>994</sup>. Ma che cosa intende Scheler con l'espressione «ateismo postulatorio», e perché vi attribuisce una collocazione tanto fondamentale nella sua ricostruzione storico-antropologica? Se le forme di ateismo ereditate dalla tradizione si fondavano sulla circostanza secondo cui la presenza di un Dio era auspicata e tuttavia

---

<sup>988</sup> Su ciò si veda le riflessioni di A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, p. 352.

<sup>989</sup> E I, p. 263: «Se il processo cosmico è attività allo scopo allora deve stargli senz'altro nascosto dietro “qualcuno” che vi è attivo allo scopo. La metafisica teleologica conduce inevitabilmente a “Dio”, e cioè a quella ipotesi che si colloca come nessuna altra al di là di ogni dimostrabilità».

<sup>990</sup> E I, p. 266: «Si deve scegliere: o la teleologia della natura e dell'ente in genere, o teleologia dell'uomo. Questa alternativa è una piena e autentica disgiunzione; non la si può risolvere in un “così come anche”, né aggiungervi il terzo caso possibile».

<sup>991</sup> E I, p. 265.

<sup>992</sup> M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in *Späte Schriften, Gesammelte Werke 9*, Bouvier Verlag, Bonn, 1995, p. 141: «Diese neue Form von Anthropologie hat die Übermenschensidee Nietzsches wieder aufgenommen und sie neuartig rational unterbaut. In streng philosophischer Gestalt geschieht dies vor allem bei zwei Philosophen, die sehr gekannt zu sein verdienen: bei Dietrich Heinrich Kerler und Nicolai Hartmann».

<sup>993</sup> Ivi, p. 141-142.

<sup>994</sup> Cfr. A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, pp. 344-345.

indimostrabile o perlomeno confutabile<sup>995</sup>, l'eccezionalità dell'ateismo hartmanniano si disegna nella constatazione che al fine di garantire assoluta autonomia all'etica e all'agire dell'uomo, ora, in principio, «un Dio non *può* e non *deve* esistere»<sup>996</sup>. Alla luce di tale prospettiva, agli occhi di Hartmann la negazione di Dio corrisponde al raggiungimento della massima sovranità, responsabilità e libertà della persona, la quale si trova ora in un'autonomia quanto «gelida solitudine», divisa tra il mondo meccanico naturale e il regno di valori ideali ed obiettivi<sup>997</sup>. Ma perché Hartmann radicalizza in modo così estremo l'opposizione tra etica e religione fino a concepire tra le due soltanto la figura di una disgiunzione? Dalla prospettiva di Scheler, d'altronde, l'alternativa hartmanniana che contemplava l'impossibilità di coesistenza tra la dimensione etica e quella religiosa si collocava sullo sfondo di una pervasiva mitologia meccanicista, per la quale veniva postulata l'illimitata egemonia dell'uomo sulla natura, al fine di eludere qualsiasi limite che possa arginare la libertà dell'uomo. Ma perché tale libertà deve essere illimitata? Perché non possono coesistere la libertà dell'uomo e la presenza di un Dio?<sup>998</sup>

D'altronde, la considerazione per certi versi pregiudizievole che Hartmann coltivava nei confronti del sentimento religioso si riscontra nell'esclusione del valore del sacro. Se infatti i valori vanno reperiti non per mezzo dell'arida applicazione di una schematizzazione postulativa, bensì in una prospettiva fenomenologica, e quindi prendendo avvio dalle apparizioni contenutistiche d'esperienza che dispongono di una propria autonomia e di una propria "logica", perché omettere l'evidenza di tale valore primitivo, il sentimento religioso, che concederebbe d'altronde di elevare quel ponte che congiunge l'uomo all'idea – affrancandolo da quella «gelida solitudine» rilevata da Scheler – sia pur nella sua istanza più estrema, l'idea di Dio? Una critica simile a quella effettuata da Scheler si ritrova nelle analisi di Rudolf Otto<sup>999</sup>, il quale rimprovera a Hartmann di aver ommesso quel valore originario che è il sentimento del sacro<sup>1000</sup>. In prima istanza, Otto rileva l'erroneità della disgiunzione sostenuta da Hartmann in merito agli ambiti di interesse secondo cui la religione si occupa dell'«al di là» mentre l'etica dell'«al di qua». D'altronde, l'amore per il prossimo e il gesto di carità realizzati dal samaritano sono perfettamente mondani e dunque al di qua (*diesseitiger*), nonostante il loro precetto sia religioso e dunque collocato in una dimensione trascendente<sup>1001</sup>. Sotto

---

<sup>995</sup> M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, p. 142: «In allem bisherigen Ateismus (im weitesten Sinne) der Materialisten, Positivisten usw. galt das Dasein eines Gottes an sich für erwünscht, aber entweder nicht nachweisbar oder sonst direkt oder indirekt nicht erfassbar, oder aus dem Weltlauf widerlegbar».

<sup>996</sup> Ibidem: «[...] ein Gott *darf* und *soll* nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe – um des Sinnes von Dasein des Menschen willen».

<sup>997</sup> Ivi, p. 143: «In eisiger Einsamkeit und absolut auf sich gestellt – und unableitbar – steht die Person bei beiden Philosophen, bei Hartmann wie bei Kerler, zwischen den zwei Ordnungen des realen Mechanismus und dem frei in sich schwebenden Reiche der objektiven Wert- und Ideenordnung, die durch keinen lebendigeistigen Logos gesetzt ist».

<sup>998</sup> Si vedano anche le riflessioni dedicate a Hartmann contenute in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. Band III*, in *Gesammelte Werke 12*, Bouvier Verlag, Bonn, 1997, pp. 51-52: «Der Glaube der Allbeherrschbarkeit der Welt durch den Menschen ist ja die geschichtliche und psychologische Wurzel der mechanischen Welt. Ich frage: Warum muss den die Freiheit des Menschen an keine "Schranke" stossen, warum muss alles beherrschbar sein?».

<sup>999</sup> R. OTTO, *Autonomie der Werte und Theonomie* (1937), in *Freiheit und Notwendigkeit*, Tübingen, 1940.

<sup>1000</sup> Per un confronto approfondito e incrociato alle analisi di Scheler, si veda C. BRENTARI, *Rudolf Otto e la Wertethik di Nicolai Hartmann*, in «Archivio di Filosofia», A. AGUTI e S. BANCALARI (a cura di), *Il sacro. A cento anni dalla pubblicazione di Das Heilige di Rudolf Otto*, N. 3, 2018, p. 91: «Otto non recede mai dalla sua convinzione che l'etica di Hartmann sia una forma di fenomenologia del valore che ha tradito la (scheleriana) apertura ai fenomeni religiosi, ma la linea di critica che nasce da questa convinzione può essere sintetizzata così: il sacro non è solo un valore da collocare alla pari con gli altri valori, esso è in realtà il valore connotato a ogni altra esperienza assiologica e fondativo di essa».

<sup>1001</sup> R. OTTO, *Autonomie der Werte und Theonomie*, p. 6.



tale profilo, proprio in virtù di tale facoltà di incarnare la trascendenza religiosa, il sentimento del sacro è un fenomeno originario irriducibile allo spettro degli altri valori considerati da Hartmann. In seconda istanza, Otto sottolinea come dal momento che il determinismo cristiano non è riducibile in nessun modo al fatalismo<sup>1002</sup>, il comandamento di Dio non corrisponde affatto al comando di un despota che esige un'obbedienza cieca. Al contrario, proprio in virtù del fatto che il credente condivide uno spazio comune con la trascendenza divina, egli non si sottomette alla volontà di un minaccioso essere onnipotente, ma al contrario accoglie tramite un'intima approvazione interiore il messaggio di Dio, facendolo proprio<sup>1003</sup>.

Alla luce di tale imprescindibile linea di confine tra il religioso e l'etico, sarà dunque necessario indagare in che misura l'uomo possa effettuare quella realizzazione dei valori di fronte ad una realtà che sembra delineata – seppur nell'assenza di un disegno teleologico divino esterno – da un'architettura interna distesa in una trama causale in senso drammaticamente deterministico<sup>1004</sup>.

### La tirannia dei valori

Siamo già nel 1959 quando, ormai anziano, Carl Schmitt dà vita ad un brevissimo intervento, mutuando un'espressione proprio di Nicolai Hartmann, la tirannia dei valori<sup>1005</sup>. Agli occhi di Hartmann, la stesura di una tavola di valori sollevava un problema fondamentale, allorché la sussistenza eminentemente plurale del regno valoriale provocava l'insorgere di antinomie apparentemente irrisolvibili tra gli stessi valori, ad esempio nel caso in cui nella contingenza di una situazione concreta ci si ritrovi costretti a effettuare una scelta tra valori che pur nella loro pari elevatezza, sembrano entrare in una relazione di contrasto, o perlomeno non sembravano poter sussistere contemporaneamente. Bisogna privilegiare i valori che innescano la nostra autentica personalità o piuttosto i valori universali? È necessario dare precedenza ai valori che producono un bene immediato per il presente, o che rimandano ad un più esteso bene ma che sarà realizzato soltanto nel futuro? Sotto tale difficile prospetto, Hartmann rilevava la necessità di non perseguire la regola imposta dal valore sullo sfondo di un rigorismo assoluto, in una rigidità che avrebbe condotto appunto al configurarsi di una tirannia dei valori e di un vero e proprio fanatismo morale. L'amore del prossimo, ad esempio, pur essendo effettivamente un valore elevato, se perseguito in

---

<sup>1002</sup> Ivi, p. 5: «Christlicher Determinismus ist *nicht* Fatalismus».

<sup>1003</sup> Ivi, pp. 11-12; è in merito a tali riflessioni che si riscontra forse l'esito di un'eterogeneità ora radicale con la tradizione scolastica e cristiana. Come si evince dal confronto con Rudolf Otto dispiiegato da C. BRENTARI, *Rudolf Otto e la Wertethik di Nicolai Hartmann*, dal momento che il mondo hartmanniano è diviso da una parte tra una sfera ideale di valori autosussistenti, e dall'altra da una sfera reale costantemente determinata da una serie di cause pregresse, all'uomo compete di operare quella mediazione e «modificazione progettuale dell'esistente (naturale e sociale)» (p. 90), in virtù del fatto che soltanto l'uomo vive di finalità e progetti che ne determinano l'azione. In tal senso, Hartmann presuppone la debolezza ontologica del valore ideale da una parte, e la «completa neutralità teleologica e assiologica della natura e della storia» (p. 90). Ma se nella visione di Rudolf Otto l'incontro tra Dio e Natura è favorito dalla logica della *analogia entis*, per la quale «il fenomeno, in questo caso l'apparire del valore, è letto come rimando a un livello originario dell'essere» (p. 90), nel caso di Hartmann tale spazio condiviso sembra precluso proprio sotto il profilo ontologico: «dal punto di vista ontologico, la visione del mondo di Hartmann e di Otto sono con tutta probabilità incompatibili. Per il primo, natura e storia sono assiologicamente e teleologicamente neutri; nella prospettiva analogica del secondo, invece, essi sono intrinsecamente permeati di valore, progettualità e percorribili linee di senso».

<sup>1004</sup> Ivi, p. 310: «Sin da ora si può tuttavia anticipare che la difficoltà di Hartmann risiede tutta nella sua visione della realtà, che al di là delle critiche rivolte al determinismo causale, rimane segnata in senso deterministico».

<sup>1005</sup> Sullo scritto si veda R. MEHRING, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C. H. Beck, München, 2009, pp. 519-523.

termini ossessivi può condurre fino all'annullamento della persona individuale, o può contraddire la giustizia, allorché al fine di cagionare il bene a qualcuno potrei seguire tale massima fino a infrangere le leggi imposte. A tale deprecabile scenario era necessario opporre la dottrina aristotelica della sintesi di valore. Se infatti ogni valore preso isolatamente può condurre ad una sorta di tirannia, come ad esempio l'uomo che in nome della giustizia annulla il valore dell'amore per il prossimo, Aristotele aveva esplicitato la necessità di operare una sintesi tra due valori in opposizione, al fine di agire seguendo la direttiva di una virtuosa medietà<sup>1006</sup>. D'altronde, lo scritto di Schmitt sembrava avere come obiettivo polemico non tanto la teoria dei valori disegnata da Scheler e Hartmann, nel qual caso si dovrebbe tener conto della loro genesi sulla comune piattaforma fenomenologica che non sembrava interessare Schmitt, quanto la loro applicazione sul piano giuridico, che provocherebbe da parte del giudice una trasposizione immediata – e dunque per Schmitt impossibile – di alcuni valori a discapito di altri. Se infatti in seguito al 1945 era divenuto irrilevante proporre di rifondare il problema della giustizia richiamandosi all'osservanza formale della legge – dal momento che in fondo anche nazisti avevano obbedito alle disposizioni legislative, seppur fondamentalmente perverse – era necessario legittimare il diritto su una base valoriale oggettiva<sup>1007</sup>.

Sembra piuttosto che la critica di Schmitt alla teoria dei valori vada interpretata immediatamente in riferimento alla loro applicabilità, nel qual caso si rivelava inevitabile assumere una determinata posizione prendendo avvio da quel «punto di attacco» (*Angriffspunkt*) che rende inevitabile operare una squalificazione di ciò che non ha valore. In tal senso – ed è forse questo il cuore della critica di Schmitt – la teoria dei valori si trascinava dietro quel formalismo neokantiano che pretendeva di aver scavalcato tramite il richiamo alla materialità dei valori. In fondo, nel sondare le varie sfumature della logica dei valori, Hartmann ipostatizzava una gerarchia valoriale indipendente dalla realtà, inconsapevole del fatto che la presunta neutralità oggettiva di tale gerarchia consisteva, nientemeno, nella negazione del politico: «ma non appena si è consapevoli del fatto che qui sono in gioco anche i punti di attacco, le illusioni neutralistiche cadono»<sup>1008</sup>. La critica schmittiana si incarnava nella decostruzione dell'aspetto formale che trovava il suo vaglio nell'estremo termine della concretezza: «l'ambivalenza dei valori fa sì che diventi sempre più virulenta non appena i valori in quanto tali vengono fatti valere da uomini concreti nei confronti di altri uomini altrettanto concreti»<sup>1009</sup>. Nella pretesa di porsi su una piattaforma neutrale, la teoria dei valori non ha soltanto ripetuto i noti errori del formalismo neokantiano, ma ne ha ereditato anche quell'illusione neutralistica incarnata dalla scienza. Sotto il velo dell'invocata oggettività dei valori ispirata da una falsa parzialità scientifica, si protrae imperterrita la lotta nascosta che costituisce, in ultima istanza, l'essenza del politico<sup>1010</sup>. Ma disconoscere la natura eminentemente «polemica» del politico

---

<sup>1006</sup> E II, p. 399.

<sup>1007</sup> C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008, p. 16: «solo dopo la seconda guerra mondiale i tribunali tedeschi fondarono in larga misura le loro decisioni su punti di vista ispirati a una filosofia dei valori»; su questo tema si veda anche I. AUGSBERG, *Materiale Wertethik und Strafrechtsdogmatik. Zum Einfluss der Lehren Max Scheler und Nicolai Hartmann auf die deutsche Strafrechtswissenschaft*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Vol. 89, No. 1, 2003, p. 60, in cui si specifica come il ripensamento dei fondamenti del diritto nell'immediato secondo dopoguerra prese avvio sia da parte cattolica sia contestualmente alla filosofia fenomenologica dei valori.

<sup>1008</sup> C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, p. 56.

<sup>1009</sup> Ivi, p. 57.

<sup>1010</sup> Ivi, p. 58: «tramite la loro affermazione del carattere oggettivo dei valori da essi stessi posti, i nuovi valori non hanno fatto altro che introdurre – senza accrescere minimamente la loro evidenza oggettiva per chi la pensa in modo

significa paradossalmente – secondo Schmitt – ricaderne in un grado maggiore, ridiscendere nella sua “logica” in un coinvolgimento superiore, poiché chi nel porre i propri personali valori come giusti e li riveste di un’apparente oggettività non fa escludere ciò che egli stesso non ha posto, trasformando la sua nobile pretesa di neutralità in un’autentica, imperdonabile ostilità<sup>1011</sup>.

Al di là delle critiche di Schmitt, il nucleo problematico dell’opera hartmanniana non è da localizzare in quella intrusione antinomica secondo cui la realizzazione di determinati valori si rivela potenzialmente annientatrice di altri valori, bensì nella struttura ontologica del valore stesso, il quale in virtù della sua costitutiva debolezza effettuale, si trova sempre sulla soglia del non essere, seppur predisposto alla «realizzazione» (*Verwirklichung*) da parte di quel libero «amministratore» che è l’uomo. Lungi dal sostenere – secondo la critica di Schmitt – l’applicabilità assoluta ed immediata dei valori, Hartmann sembra aver insistito, all’opposto, sulla necessità della mediazione ad opera della persona, la quale in ultima istanza è tuttavia sempre avvolta da un mondo di cose, di idee e di valori dotati di autonomia propria. In tal senso, l’opera di mediazione è perennemente minacciata dalla struttura degli oggetti medesimi, tramite i quali si istituisce un commercio col mondo. Ma se l’essere del reale è «deciso» nella catena di condizioni spazio-temporali<sup>1012</sup>, il mondo delle idee e dei valori è sempre incagliato in una difficoltà primordiale, quella di dover perennemente lottare al fine di realizzarsi. In definitiva, Schmitt e Hartmann sembravano pervenire ad un esito simile nel rilevare la necessità della mediazione (*Vermittlung*). In entrambi i casi, d’altronde, tale constatazione ultima si fondava sulla condivisione di una piattaforma comune, quella che rilevava nell’idea e nel valore, una sorta di impossibilità per principio all’inserimento nel tessuto del reale. La politica si assumeva esattamente tale compito di mediazione e, come vedremo, di compromesso.

### La libertà difficile

A giustificazione di come ad emergere come protagonista del testo rimanga infine l’impalcatura ontologica, va rilevato come la libertà si profili come possibile soltanto in virtù di quella peculiare posizione dell’idealità del valore. Se il valore fosse reale, all’uomo non spetterebbe che accettarne passivamente l’accadere nel dominio spazio-temporale. Al contrario, proprio perché il valore è in prima istanza irrealizzato, soffre cioè di una sorta di carenza ontologica, il compito dell’uomo si sostanzia in un concreto lottare, combattere per la realizzazione. Scissa tra due mondi che essa doveva congiungere, la legge di natura e la legge del dovere, la realtà causale e l’idealità finalistica, la persona rimarrà tuttavia circoscritta ad un residuo irrazionale indisponibile ad una giustificazione della sua autonomia<sup>1013</sup>. I risultati positivi dell’etica di Hartmann sembravano perciò molto scarni rispetto alle aporie che avevano innescato. La persona, mediatrice dell’idealità nella realtà, doveva tuttavia poter dirsi libera sia nei confronti della realtà della legge di natura, sia di fronte al tribunale

---

diverso – un nuovo elemento di autodifesa nel conflitto di valutazioni, un nuovo aggeggio dell’arroganza che può solo fomentare e inasprire la lotta».

<sup>1011</sup> Ibidem: «non appena l’imporre e il far valere diventano davvero una cosa seria, la tolleranza e la neutralità illimitate dei punti di vista e dei punti di osservazione intercambiabili a piacere si ribaltano subito nel loro opposto, cioè in ostilità».

<sup>1012</sup> Nel testo del 1938 MuW, p. 204 Hartmann parlerà, appunto della “legge della risolutezza (*Entschiedenheit*) del reale”, sulla quale ritorneremo.

<sup>1013</sup> E III, p. 190.

ideale dei principi del dovere. Nel caso non venisse soddisfatta la prima condizione, l'uomo si ritroverebbe costretto nella catena di condizioni reali e la sua libertà sarebbe impossibile, dal momento che il suo agire sarebbe costantemente ascritto alla natura causale. Nel secondo caso, l'uomo deve poter essere libero di disobbedire anche di fronte alla legge morale, poiché la sua libertà consiste nel fatto che egli possa disattendere la stessa voce del dovere che gli avverte nel sentimento morale. Incastrata tra ontologia e assiologia, l'autonomia della persona rimaneva un problema irrisolvibile, in merito al quale, tuttavia, Hartmann non rinuncerà ad affermarne la libertà, che rimane un presupposto ineliminabile, un fatto dell'etica<sup>1014</sup>. In definitiva, la libertà non va assunta come un postulato metafisico, va bensì riconosciuta a partire dalle situazioni concrete del nostro vivere in cui siamo costretti alla decisione. Se l'uomo è sempre esposto alla libertà in quanto può sempre decidere come agire, egli è tuttavia costretto alla libertà, poiché non potendo decidere se agire o meno, egli è costantemente obbligato a decidersi. Se l'esito delle analisi aveva condotto alla struttura della persona, poiché soltanto questa è disposta a porre scopi e valori al fine di realizzarli, rimaneva in ultima istanza un residuo irrazionale irrisolto definire cosa la persona fosse in sé, nella sua autonomia.

Ma la grande sfida si delineava nel tentativo di eludere la cornice deterministica all'interno della quale si trattenevano le analisi ontologiche. In definitiva, la realtà (*Realität*) rimaneva fissata, ancorata in una catena di determinazioni causali, all'interno del quale si rivelava problematico inserire la libertà della persona agente. Nel rivoluzionario prospetto di trasformazione delle categorie modali, egli aveva mostrato come sia ingiustificato riferirsi alla possibilità come se essa fosse una sfera d'essere sospesa, come una nuvola, sopra alla realtà effettiva. Quest'ultima, dunque, guadagnava un peso ontologico inedito, dal momento che secondo la legge di determinazione del reale, la realtà non può essere diversa da ciò che è, determinata com'è dalle condizioni materiali che la compongono. Ne conseguiva, in una riproposizione della logica megarica, la spaventosa rivelazione di come tutta la realtà effettiva fosse in definitiva necessaria. E che ne è della libertà della persona, della quale evidenza Hartmann non cesserà mai di dubitare? Avevamo già incontrato questo problema in un giovanile articolo di Hartmann, dedicato non a caso alle categorie modali.

Nel confutare la teoria indeterminista della libertà, secondo cui la libertà si delinea in una sorta di casuale indeterminatezza possibile, Hartmann riprenderà la definizione del reale stretto nelle maglie della necessità<sup>1015</sup>. Se è possibile la libertà, questa non può rimanere indeterminata, ma deve determinarsi nella catena delle condizioni reali. Ma come? Ben più problematica era invece l'analisi del concetto di determinismo, che Hartmann confuta soltanto nella sua variante teleologica. Il determinismo teleologico prende avvio dal «fine», dallo «scopo» dell'azione per operare una «determinazione a ritroso» in virtù della quale la libertà diviene impossibile, dal momento che il libero agire, determinato in anticipo dal nesso finale verso il quale è teleologicamente orientato, non sarebbe più libero. Ma pur nella critica al teleologismo – per la quale Hartmann afferma che «l'uomo è solamente possibile in un mondo non teleologicamente determinato»<sup>1016</sup> – rimaneva pressoché incontaminato il concetto di determinismo del reale che pervade l'ontologia hartmanniana, e che rende problematico il concetto di libertà. Hartmann aveva distinto tra il nesso causale come proprio della legalità naturale alla quale anche l'uomo è sottoposto, e il nesso finale

---

<sup>1014</sup> E III, p. 224: «E già il più piccolo frammento di un effettivo esser libero convalida la realtà della sua libertà».

<sup>1015</sup> E III, p. 55: «In senso rigoroso, qualcosa è “realmente possibile” solo quando l'intera serie si presenta insieme, fino al suo ultimo elemento. Ma d'altra parte è proprio allora non solamente possibile, ma anche necessario».

<sup>1016</sup> E III, p. 60.

che determina il suo agire libero in quanto «persona». In quanto essere biologico e animale l'uomo è determinato da una legalità di natura causale; ma l'uomo è anche una persona che deve decidere come affacciarsi a determinate situazioni, e per fare ciò deve inserirsi nella teleologia spirituale implicita in ogni decisione personale. In quanto persone, noi agiamo sempre illuminati dallo spettro di una finalità. Se la legge causale è più forte, come per noi è più forte la fame fisica rispetto, ad esempio, alla volontà di guadagnarsi un ampio riconoscimento sociale o al desiderio di fare del bene, questi valori più “nobili” sono totalmente indipendenti rispetto ai più bassi. I valori più bassi sono i più forti, ma i più alti sono i più liberi. In tal senso, l'introduzione da parte di Hartmann delle leggi categoriali serviva esattamente a destituire un modello univoco di leggere la realtà, sia nella forma del monismo di tipo «causale» che quello «teleologico». E tuttavia, la stringente necessità che domina la concatenazione reale, rendeva problematico inserirvi la libera volontà della persona, se non al prezzo di ammettere una sorta di «anomalia ontologica», di una libertà che rompa la stretta catena del reale, di una libertà che sia ascrivibile, infine, ad una sorta di eccezione all'interno dell'altrimenti determinato ordine del mondo reale<sup>1017</sup>.

### 2.3. Tra fenomenologia, antropologia e “nuova realtà”

Nel 1926 Hartmann pubblica sulla rivista *Philosophischer Anzeiger* un importante articolo dal titolo “*Kategoriale Gesetze*”. Ma ancor più rilevante al fine di inquadrare la posizione per certi versi apolide di questo periodo di transizione, era il fatto che tale contributo fosse seguito da due articoli che facevano diretto ed ampio riferimento a Hartmann. Oltre alla lunga recensione fenomenologica di P. F. Linke, il secondo contributo era di Ferdinand Weinhandl, che stimava in modo positivo lo sforzo ontologico hartmanniano. La pubblicazione dell'*Etica*, d'altronde, sollevava non pochi dubbi in merito alla presunta purezza della fenomenologia adottata da Hartmann. Come fu notato da Ernest Wood Edwards proprio in una lettera a Husserl, «[...] egli è stato ovviamente influenzato dalla fenomenologia; in effetti credo si possa dire che abbia tentato di scrivere una fenomenologia dei valori ma senza disporre di una comprensione completa dei principi fenomenologici stessi, o, in verità, nulla di vicino ad una comprensione [...]»<sup>1018</sup>. Era chiaro cioè che la sua declinazione della fenomenologia aveva assunto una postura ormai troppo personale per confluire nell'assorbimento in una scuola quanto nel movimento fenomenologico. D'altra parte, il trasferimento di Hartmann a Colonia provocò un'inevitabile quanto fruttuosa contaminazione teoretica con la nascente antropologia filosofica che prendeva vita in quegli anni. Quando nel gennaio del 1928 Plessner pubblicò “*Die Stufen des Organischen und der Mensch*”, Scheler – che a Colonia rivestiva il ruolo di professore ordinario – mosse a Plessner l'accusa di plagio, innestando un'aspra polemica in

---

<sup>1017</sup> M. MORGENSTERN, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, München, 1992, p. 208.

<sup>1018</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel VII* (E. W. Edwards an E. Husserl 03.04.1933), p. 70-71: «I have lately been studying Nicolai Hartmann's “Ethics”. I don't know whether you have had time to read it. It is well thought of in this country, but it seemed to me a curious mixture of superficial and even commonplace ideas with others that are wise and profound. He has obviously been influenced by phenomenology; in fact I suppose one might say that he has tried to write a phenomenology of values but without having a complete grasp of the principle of phenomenology itself, or, in truth, anything near such a grasp. I have not read his “Metaphysik der Erkenntnis” and, therefore, do not know how far he has taken his view of phenomenology simply from Scheler and ignored your “Ideen” and later works, or whether he has attempted to answer these».

merito alla paternità della nascente antropologia filosofica<sup>1019</sup>. Il ruolo di Hartmann si sostanziò nel tentativo di approdare ad una mediazione, da una parte invitando Plessner a chiarificare la situazione nella premessa del testo<sup>1020</sup>, e dall'altra nel tentare di convincere lo stesso Scheler dell'insensatezza dell'accusa di plagio<sup>1021</sup>. Il compromesso si raggiunse con l'impegno di Plessner a configurare il suo testo nel senso di un'introduzione all'antropologia filosofica, rinunciando alla pretesa di costituirne una sua fondazione, fino al trasferimento di Scheler a Francoforte nell'estate del 1928, dove morì, concludendo una delle carriere filosofiche più movimentate del Novecento. La morte di Scheler fu avvertita da molti come una tragedia per la filosofia. Se ne era andato uno degli autori più originali del tempo. Le parole con cui Hartmann comunica a Wust il decesso dell'amico sono inequivocabili: «da quando Scheler è morto, la facoltà è orfana»<sup>1022</sup>. Agli occhi di Hartmann, la filosofia aveva perso un autore che aveva vissuto più nel futuro che nel suo stesso presente<sup>1023</sup>. In un certo senso, Scheler aveva realizzato quell'esigenza avvertita da Hartmann di istituire una metodologia in cui il pensiero e la cosa si disegnavano in un processo mimetico: «per lui, la filosofia sgorgava in primo luogo dalla pienezza della vita. Per lui, vivere e filosofare non erano due cose diverse»<sup>1024</sup>.

La nascita della rivista "*Philosophischer Anzeiger*" si prospettava un esplicito dialogo con le scienze empiriche, divenendo in tal senso un organo privilegiato al fine di consolidare le sollecitazioni teoretiche evocate dalla nascente antropologia filosofica<sup>1025</sup>. Nel maggio del 1924 Plessner comunica al collega Joseph König di aver informato del progetto diversi autori, tra i quali lo stesso Hartmann<sup>1026</sup>. Nell'introduzione inaugurale al primo numero del 1925, Plessner, l'editore della nascente rivista, rilevava la necessità di istituire un rinnovato confronto con le scienze su una piattaforma comune, in cui il ruolo della filosofia non si sostanziasse più nella duplice operazione di ispirazione neokantiana di critica e giustificazione del sapere scientifico, che provocava il paradosso di ascrivere al metodo trascendentale da una parte la costruzione e la «produzione» dei principi scientifici, e dall'altra nell'acclarare come la filosofia stessa sia in ultima istanza condizionata proprio dai risultati scientifici che intende fondare<sup>1027</sup>. Al contrario, la disposizione antropologica

---

<sup>1019</sup> J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie*, p. 49; C. DIETZE, *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner (1892-1985)*, Wallstein, Göttingen, 2006, p. 63.

<sup>1020</sup> Si veda la lettera dello stesso Plessner in J. KÖNIG, H. PLESSNER, *Briefwechsel 1923-1933* (H. Plessner an J. König 02.06.1927), p. 150.

<sup>1021</sup> J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, p. 81: «Max Scheler, der Ordinarius, verdächtige Plessner des Ideendiebstahls, Bedeutsam im Konflikt wurde nun die Vermittlung Nicolai Hartmanns, des anderen Ordinarius, der den Respekt Schelers und das Vertrauen Plessner besass. [...]. Hartmann betonte Scheler gegenüber die Eigenständigkeit von Plessners Konzept».

<sup>1022</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 13.06.1928): «Da ist nun bei uns mancherlei geschehen. Das Fach ist verwaist, seit Scheler tot ist. Es ist noch schwer zu fassen, dass nun niemand mehr wirklich voranschreitet, dass die vorderste Linie auf uns - ich meine 5-6 Leutchen gleich mir - zurückgegangen ist. Ein sonderbares Geschick! Soll die Welle, die vor 10 Jahren anhob, schon verebben».

<sup>1023</sup> N. HARTMANN, *Max Scheler*, in KS III, p. 350. «Er selbst, der noch nicht voll 54-jährige, sah es weit mehr in der Zukunft als in der Vergangenheit liegen».

<sup>1024</sup> Ivi, p. 352: «Er brauchte das Leben nicht erst zum Gegenstände zu machen, nicht "über" das Leben zu philosophieren; bei ihm strömte die Philosophie von vornehin aus der Lebensfülle. Ihm war Leben und Philosophieren nicht zweierlei».

<sup>1025</sup> Sulla rivista si veda J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, p. 43.

<sup>1026</sup> J. KÖNIG, H. PLESSNER, *Briefwechsel 1923-1933* (H. Plessner an J. König 16.05.1924), p. 42.

<sup>1027</sup> Su tale critica scheleriana al Neokantismo si veda in particolare G. MANCUSO, *Il giovane Scheler*, p. 94.

integrava progressivamente i rilievi offerti dalle scienze al fine di offrire una rinnovata definizione dell'umano, che non risultasse soffocata da alcun principio formale, sia esso trascendentale o metafisico. Non è un caso, dunque, che Hartmann dedichi l'articolo consacrato alla rivista il tema delle «leggi categoriali», assumendo come gli sforzi degli anni giovanili al fine di guadagnare il tessuto ontologico implicato alla gnoseologia possa essere ora intrecciato al sapere delle scienze positive. Sotto tale aspetto, la prima formulazione da parte di Hartmann delle leggi categoriali esplicitata in questo articolo è diventata uno strumento indispensabile per l'antropologia filosofica<sup>1028</sup>. Nondimeno, il confronto teoretico con l'antropologia sancito dal trasferimento di Hartmann nel 1925 a Colonia non si sostanzierà mai in un assoggettamento dell'ontologia hartmanniana al tessuto teoretico antropologico, bensì in una sorta di prestito concettuale che Hartmann riteneva di concedere, fornendo una teoria ontologica coerente sia per l'auspicato confronto con le scienze, sia per l'essenziale configurazione non riduzionistica del concetto di uomo alla quale i protagonisti dell'antropologia filosofica intendevano pervenire. Si verificherà la circostanza secondo cui la riflessione di Hartmann, irriducibile in ultima istanza a ripiegamenti esclusivamente antropologici, concretizzerà una sorta di piattaforma ontologica comune per l'antropologia<sup>1029</sup>. In fondo, l'intento programmatico delle «leggi categoriali» che Hartmann introduceva in questo numero del *Philosophischer Anzeiger* si fondava nella volontà di mantenere un equilibrio tra le categorie che determinano l'umano; nel riconoscere l'eterogeneità delle composite strutture dell'essere, dall'inorganico all'organico e dallo psichico allo spirituale, Hartmann introduceva le leggi categoriali il cui compito essenziale era di prescrivere rapporti di simmetria ontologica, precludendo in tal senso l'eventualità di scadere nella assolutizzazioni dei vari «-ismi» derivanti da arbitrari criteri di preferenza categoriale, in base alla quale una categoria prendeva il sopravvento ontologico sulle altre. L'intersezione dell'ontologia con l'antropologia filosofica non si disegnava soltanto nel riconoscimento dell'eterogeneità di strati che componevano l'umano, il quale pur nella sua origine biologica ed animale poteva pervenire alla riflessione coscienziale nonché alla dimensione dello spirito, ma soprattutto in un rovesciamento della vecchia ontologia secondo cui il mondo era relativo soltanto ad una coscienza. Ora, assodato come il mondo esista indipendentemente dalla possibilità di venir tematizzato da punto di vista gnoseologico, era possibile affrontare il problema dell'uomo soltanto a costo di inserirlo in un mondo la cui complessità andava restituita scientificamente<sup>1030</sup>. Se infatti il merito di Hartmann si delineava nell'aver dimostrato da un punto di vista gnoseologico che la coscienza sia costantemente eccentrica, nella misura in cui è costretta a sporgere verso un'eccedenza ontologica ed un mondo

---

<sup>1028</sup> J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, p. 54-55.

<sup>1029</sup> La possibilità di disegnare le linee teoretiche di un'antropologia prendendo avvio dalla filosofia hartmanniana non dovrebbe tuttavia correre il rischio di ridurre l'intero progetto della sua ontologia ad una logica dell'uomo. Non andrebbe mai dimenticato, infatti, come il progetto dell'ontologia può certamente essere messo a disposizione dell'antropologia, ma non può venir ridotto integralmente ad essa. Sotto tale profilo, mi sembra che la necessità di declinare alcuni tratti tematici in senso antropologico non sia possibile prendendo avvio dai testi prettamente ontologici (come riconosce e tuttavia tenta ad esempio A. GRÖTZ, *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989), bensì a partire dalla sua imponente *Philosophie der Natur*, in cui la trattazione specifica del passaggio dallo strato inorganico a quello organico concede una definizione del concetto di uomo proprio in rapporto alla natura, come è stato illustrato in particolare nello studio di C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile. Identità, organismo e persona nella Philosophie der Natur di Nicolai Hartmann*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019.

<sup>1030</sup> Sul rapporto con l'antropologia si veda N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, in N. HARTMANN (Hrsg.), *Systematische Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1942, p. 225.

abbandonando il suo centro di immanenza coscienziale, sotto il profilo antropologico ciò significava che non era più legittimo considerare l'uomo isolatamente, bensì soltanto come una parte del mondo che egli abita e con il quale si interfaccia in un processo di graduale adattamento: «non è il mondo a essere progettato per l'uomo, ma lui per esso; tutto nell'uomo è relativo al mondo e può essere inteso come un adattamento alla situazione generale complessiva in cui deve affermarsi»<sup>1031</sup>. In questo senso, la filosofia hartmanniana costituiva una premessa generalissima che nel rendere conto dell'apertura al mondo della coscienza, snodava le varie letture dell'antropologia filosofica e dei suoi protagonisti<sup>1032</sup>.

Il terzo articolo della rivista, scritto da Ferdinand Weinhandl, filosofo austriaco che diventerà uno dei protagonisti attivi durante il dodicennio nero, si dispiegava in un apprezzamento della gnoseologia hartmanniana che aveva in un certo senso riacquisito il diritto di riferirsi alla dimensione realtà. Nel marcare la differenza radicale con la disposizione kantiana, Weinhandl rilevava come mentre per Kant l'oggetto di conoscenza corrisponde ad una manifestazione che seppur regolata oggettivamente non eccede mai i limiti definiti della soggettività, per Hartmann la dimensione dell'oggetto si dipinge proprio in ciò che si manifesta nella manifestazione (*das in der Erscheinung Erscheinende*), nell'oggetto trascendente<sup>1033</sup>. Se pertanto sussiste la possibilità che un oggetto trascendente venga conosciuto a priori, ciò significa che una parte delle categorie dell'essere debba coincidere con le categorie conoscitive. Poiché lo stesso Hartmann ammetteva come tale parziale identità tra le categorie conoscitive e quelle dell'essere non fosse indisponibile ad essere descritta nel senso di una sorta di analogia, nella quale si configura appunto un'identità di un tratto essenziale dei due momenti<sup>1034</sup>, Weinhandl interpretava tale concetto analogico ripiegandolo integralmente al concetto di simbolo. A dispetto di tale variazione concettuale, l'apprezzamento nei confronti di Hartmann – per avere evocato un rinnovato rapporto con il reale – sarà tuttavia reciproco, nonché modulato sulla questione della concretezza, che assumerà negli anni seguenti una sfumatura anche politica. Così il riconoscimento del valore filosofico nei confronti di Weinhandl si accompagna al deprezzamento dell'«ebreo» Karl Löwith: «Non conosco il “libro” di Löwith<sup>1035</sup>. Non sento parlare bene di lui. Un imitatore, un ebreo, uno che fa lezione su ogni genere di cose semipopolari senza nemmeno averne padronanza. [...] Vorrei lodare Weinhandl: forte radicamento concreto nei problemi della vita, unito a un fermo atteggiamento teorico; abile nelle questioni descrittive-ontologiche. Il calore vincente dell'esecuzione, senza concessioni agli effetti e una bella posizione fondamentale, seria, etico-umanistica»<sup>1036</sup>.

---

<sup>1031</sup> N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, p. 226: «nicht die Welt ist auf den Menschen hin angelegt, sondern er auf sie; alles in ihm ist relativ auf die Welt und lässt sich als Angepasstheit an die allgemeine Gesamtsituation verstehen, in der er sich durchsetzen muss».

<sup>1032</sup> Sulla posizione di Hartmann in questo senso si veda J. FISCHER, *Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without Belonging to the Paradigm*, in R. POLI, F. TREMBLAY, C. SCOGNAMIGLIO (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011.

<sup>1033</sup> F. WEINHANDL, *Zum problem der Realtranszendenz in der modernen Ontologie*, in «Philosophischer Anzeiger», 1926, p. 273-274.

<sup>1034</sup> MdE, pp. 372-373.

<sup>1035</sup> Con molta probabilità si tratta del testo del 1928 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*.

<sup>1036</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 03.09.1931): «Löwith's “Buch” kenne ich nicht. Ich höre nichts Gutes von ihm. Ein ziemlich blinder Nachtreter, Jude, einer der über alle möglichen halbpopulären Dinge liest, ohne im mindestens die Sachen zu beherrschen (u.a. sein Lieblingsthema: Psychoanalyse – nicht ohne sensationelle



### 3. Un incontro quasi mancato. Heidegger e Hartmann

La ricostruzione del rapporto storico e filosofico tra Martin Heidegger e Nicolai Hartmann deve tener conto di alcuni aspetti preliminari che hanno reso problematico il tentativo di ricostruire il contesto dell'incontro tra i due. Se un primo problema riguarda l'interpretazione esistenzialistica dell'opera di Heidegger, che ha spostato il confronto con Hartmann su tematiche che hanno mancato il cardine della questione, in seconda istanza, a tale tratto è legato un fattore fondamentale che riguarda la storia degli effetti delle rispettive opere, ovvero il contrasto che sussiste tra l'oblio nel quale è caduta l'opera di Hartmann dopo la sua morte, in confronto al consenso che ha riscosso l'opera di Heidegger, proprio nella sua peculiare variante esistenzialistica. Se in vita furono considerati autori dal medesimo spessore intellettuale<sup>1037</sup>, il giudizio postumo degli storici della filosofia non poté che constatare l'asimmetria in favore del maestro di Messkirch, rilevando che «certamente Hartmann ha *determinato* la sua epoca, ma Heidegger ha *fatto* epoca»<sup>1038</sup>. Un ultimo punto – dal quale ci sembra valga la pena prendere avvio – riguarda la formulazione offerta da Gadamer secondo cui la storia dell'incontro e dello scontro tra i due autori è esemplificabile in quella una radicale differenza di abitudini che contemplava da una parte Heidegger tenere lezioni la mattina presto, mentre Hartmann si intratteneva con i membri dei suoi circoli serali fino a notte inoltrata<sup>1039</sup>. Tale aneddoto, il quale restituisce il resoconto di un incontro mancato, rappresenterebbe in realtà il sintomo di una profonda, incolmabile distanza teoretica tra i due, che avrebbe impedito in principio la possibilità di un dialogo. Nelle pagine che seguono tenteremo – senza pretesa di esaustività – di mettere in rilievo come ad un iniziale interesse reciproco, si sia poi configurata una differenza radicale dal punto di vista teoretico, che si è gradualmente concretizzata in una vera e propria rivalità<sup>1040</sup>.

#### 3.1. A Marburgo. Tra le “storie” e le “cose”

Al fine di ricostruire le tappe di questo incontro è necessario fare un salto indietro nel tempo. Quando agli inizi degli anni Venti Martin Heidegger e Nicolai Hartmann si trovarono ad insegnare nella medesima università, Helmuth Plessner non poté non constatare come «a Marburgo stia accadendo qualcosa che merita grandissima attenzione»<sup>1041</sup>. L'itinerario filosofico di Hartmann e

---

Aufmachung). Soll auch viel leeres Pathos im Vortragen haben – Nachahmung Heideggers ohne den Sach-Kern. [...] An Weinhandl würde ich rühmen: starke konkrete Verwurzelung in Lebensproblemen, gepaart mit straffer theoretischer Einstellung; geschickt in deskriptiv-ontologischen Dingen. Gewinnende Wärme des Vortrags, ohne Concessionen an Effekte und schöne, ernste, menschlich-ethische Grundhaltung».

<sup>1037</sup> Si veda la testimonianza di Pannenberg citata in J. FISCHER, G. HARTUNG (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Dialoge. 1920- 1950*, De Gruyter, p. 4.

<sup>1038</sup> H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt, 2013, p. 259.

<sup>1039</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 21.

<sup>1040</sup> N. MORGENSTERN, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, p. 22.

<sup>1041</sup> Plessner an Cohen, 31.10.1924, Nachlass Plessner, Mappe 112, citato in J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, p. 55: «In Marburg ist etwas im Werden, dass überhaupt grösste Aufmerksamkeit verdient».

Heidegger era segnato da passaggi comuni che si sostanziavano nella derivazione dalla scuola neokantiana<sup>1042</sup>, dalla seguente sollecitazione ad un nuovo rapporto con la realtà nonché da una determinata apertura alle questioni metafisiche<sup>1043</sup>. Le vicende biografiche e filosofiche che condussero a Marburgo il giovane Martin Heidegger sono certamente più note. L'ampio spazio delle lezioni friburghesi dedicato ad Aristotele dovette originariamente confluire nel progetto di un libro, il quale non fu pubblicato ma prese la forma definitiva del "*Natorp-Bericht*". Al fine di ottenere l'abilitazione, il testo fu inviato alle Università di Gottinga e Marburgo nel novembre 1922. Il comitato di valutazione di Gottinga non ritenne di dover conferire lo Straordinariato, preferendo Moritz Geiger, mentre un mese più tardi la Facoltà di Marburgo si espresse favorevolmente. Nel dicembre 1922 la facoltà marburghese deliberò la lista nella quale Heidegger ottenne il primo posto, e con la chiamata definitiva del giugno 1923 fu nominato "professore straordinario con i diritti di professore ordinario"<sup>1044</sup>.

Il "*Natorp-Bericht*" contribuì in maniera significativa a delineare la misteriosa figura di Martin Heidegger<sup>1045</sup>, il quale, giunto a Marburgo, non veniva tuttavia ancora considerato un fenomenologo puro, quanto piuttosto uno storico della filosofia che aveva applicato proficuamente il metodo fenomenologico alla ricerca storica<sup>1046</sup>. Nell'ottobre del 1922 Paul Natorp riferirà a Edmund Husserl di aver letto il testo su Aristotele con grande interesse, come Hartmann: «E ora Heidegger! [...]. Noi, io e Hartmann, abbiamo letto l'estratto di Heidegger con altissimo interesse, e vi abbiamo trovato ciò che ci aspettavamo in base alle Sue prime comunicazioni»<sup>1047</sup>. Heidegger, da parte sua, fu certo consapevole dell'apprezzamento espresso da parte di Natorp<sup>1048</sup>, in merito a questo testo che d'altronde anticipava moltissimi tratti peculiari di *Essere e Tempo*<sup>1049</sup>. Eppure, sembra legittimo sostenere come la comune lettura del "*Natorp-Bericht*" defluisse in due direzioni eterogenee, poiché ove Natorp intravedeva in Heidegger una sorta di comunanza con la sua ultima declinazione filosofica incentrata nel cuore della vita – termine pervasivamente tematizzato da Heidegger proprio nel contesto del "*Natorp-Bericht*"<sup>1050</sup> – di una «vita che si nasconde a sé

---

<sup>1042</sup> Sulla comune reazione al Neokantismo di Hartmann e – seppur in misura differente – di Heidegger si veda A. PIETRAS, *Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian*, pp. 237-252.

<sup>1043</sup> S. KLUCK, *Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers*, p. 200.

<sup>1044</sup> M. HEIDEGGER – K. LÖWITH, *Carteggio 1919-1973*, (18.06.1923), p. 149; H. OTT, *Martin Heidegger: Sentieri biografici*, Sugarco, Milano, 1990, p. 112;

<sup>1045</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 22: «di Heidegger negli ambienti studenteschi si parlava già da parecchio tempo. I marburghesi, che erano stati a Friburgo, riferivano del modo insolito di esprimersi e della forza suggestiva del giovane assistente di Husserl, e quando Heidegger inviò a Natorp un manoscritto, che costituì la ragione della sua chiamata a Marburgo, ed io presi visione di esso, rimasi subito come incantato».

<sup>1046</sup> C. TILITKZI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik un im Dritten Reich*, p. 141.

<sup>1047</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel V*, p. 161 (30.10.1922) «Nun Heidegger! [...] Wir, Hartmann wie ich, haben Heideggers Auszug (*Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles*) mit höchsten Interesse gelesen und ganz darin gefunden, was wir nach Ihren früheren Mitteilungen erwarten dürfen».

<sup>1048</sup> M. HEIDEGGER K. LÖWITH, *Carteggio 1919-1973* (22.11.1922), Ets, Pisa, 2017, p. 126: «A Marburgo si parla anche di me. Natorp, il quale ha sia l'introduzione che la traduzione di Aristotele, è "colpito" e dice che sono andato ben oltre ciò che un ordinariato tedesco oggi sia in grado di produrre. Il vecchio ora ovviamente è fiero di me».

<sup>1049</sup> S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006, p. XXII.

<sup>1050</sup> M. FERRARI, *Categorie e a priori*, p. 164: «E del resto, proprio in questo passaggio cruciale che caratterizza la riflessione dell'ultimo Natorp sul problema della categorie, si delinea non solo una ricollocazione – al limite della frattura – nei confronti della tradizione del Neokantismo, ma uno spettro di questioni che nello sviluppo della nostra ricostruzione ci porterà nei pressi dell'«ontologia fondamentale» di Heidegger».

stessa»<sup>1051</sup>, è verosimile che Hartmann, al contrario, vi avesse intuito una sfocata tendenza verso quell'inflessione ontologica interna alla fenomenologia – attuata proprio tramite la figura di Aristotele – che si profilava ora nel confronto diretto con un fenomenologo. Al fine di comprendere l'entusiasmo espresso da Natorp per il breve scritto heideggeriano dedicato ad Aristotele, non è superfluo richiamarsi ad un articolo apparso sulla rivista “*Logos*” nel 1913, in cui Natorp, dopo aver riproposto il ruolo della filosofia come il gesto di inesauribile ricostruzione che dalla periferia dell'esperienza procede verso il centro del metodo al fine di attingere alla tanto agognata unità, si interrogava: «sono ora esaurite le concezioni possibili del compito della filosofia? Da quanto posso riconoscere, rimane soltanto un'ultima cosa (*ein Letzes*). Tutta la ricostruzione teoretica, empirica come meta-empirica, si fonda in qualche modo da ultimo su una datità (*auf Gegebenem*), ma si allontana allo stesso tempo da tale dato, non esaurisce mai il suo intero contenuto, bensì lo presenta soltanto in un estratto (*in einem Extrakt*), in una riduzione»<sup>1052</sup>. Sotto tale profilo, Natorp riconosce una nuova dimensione del conoscere, non più modellata sul paradigma della scienza, bensì fondata sul «vivere immediato»<sup>1053</sup>, il quale tuttavia – seppur nel solco di tale immediatezza – sembra costantemente inabissarsi, sottrarsi alla possibilità di descrizione. Se infatti l'esito ultimo della riflessione gnoseologica di Natorp era giunto alla necessità di effettuare un'approfondimento della vita immediata, era necessario constatare quella tendenza altrettanto forte ma diametralmente opposta – implicita in ogni gesto teoretico – che provoca un allontanamento da tale immediatezza, provocandone una trasfigurazione tramite l'impiego di strumenti esclusivamente teoretici<sup>1054</sup>. Se infatti il processo di «descrizione» scientifica impiegava la sussunzione sotto concetti astratti, ciò implicava che il metodo descrittivo si dispiegasse in una necessaria «mediazione», che provocava – nientemeno – un'inevitabile «allontanamento dall'immediato del vissuto»<sup>1055</sup>.

Il nuovo senso dell'unità della conoscenza precludeva la possibilità di mirare le «vaste campagne della vita» tramite l'esclusività di uno sguardo che osserva sempre dall'alto, non più dunque tramite la mera teoria (*blosse Theorie*), esigeva bensì di ri-scendere sul piano dell'esperienza, lì dove la vita si sente per così dire a casa<sup>1056</sup>. In questo scritto, d'altronde, Natorp effettuava una mutazione terminologica non innocente, allorché al fine di tematizzare tale nuova «altissima e concreta unità», verrà deposto il termine «coscienza», e al fine di descrivere l'unità della molteplicità e la molteplicità nell'unità, sarà impiegato appunto il termine «vita» (*Leben*)<sup>1057</sup>. Alla luce di tale rinnovata prospettiva, lo scritto di Heidegger sembrava soddisfare quell'esigenza – avvertita proprio da Natorp – di attingere all'unità del conoscere senza tuttavia abbandonare il terreno dell'esperienza (*ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen*)<sup>1058</sup>, ovvero di collocare la piattaforma della ricerca

---

<sup>1051</sup> M. HEIDEGGER, HGA 62, p. 358; tr. it. p. 173.

<sup>1052</sup> P. NATORP, *Philosophie und Psychologie*, p. 180.

<sup>1053</sup> Ivi, p. 181.

<sup>1054</sup> Ibidem: «Aber in fast diametralen Gegensatz zu dieser zuletzt aufs Leben gerichteten Absicht scheint sie dem Leben sich nur mehr und mehr zu entfremden, es in toten Begriff zu verwandeln».

<sup>1055</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, p. 176.

<sup>1056</sup> P. NATORP, *Philosophie und Psychologie*, p. 182: «in die Ebene der Erfahrung wieder herabsteigen und sich ganz wieder in ihr heimisch machen».

<sup>1057</sup> Ivi, p. 183.

<sup>1058</sup> Ivi, p. 177.

filosofica all'interno di quell'aristotelica «motilità fondamentale» (*Grundbewegtheit*) della vita fattuale contestualizzata da Heidegger<sup>1059</sup>.

In una prospettiva differente da quella natorpiana, Hartmann sembrava salutare positivamente l'apparente inflessione ontologica attuata da Heidegger, in merito alla quale la reintegrazione di Aristotele assumeva – agli occhi di Hartmann – un significato inedito. In merito a tale fruttuosa intersezione tra fenomenologia e ontologia aristotelica, l'esito più proficuo si configurava in una rinnovata definizione di verità, il quale significato si profilava nella constatazione che la verità, irriducibile ad una corrispondenza soltanto formale, si realizza in prima istanza nel disvelamento dell'ente, e cioè come la verità stessa sia immediatamente connotata da un congenito carattere d'essere<sup>1060</sup>. Nel solco di tale radicamento ontologico della verità, in un primo momento anche Nicolai Hartmann sembrò accogliere favorevolmente l'arrivo di Heidegger a Marburgo, allorché si prospettava la concreta possibilità di stabilire un confronto con un autore la cui riflessione era germogliata all'interno del movimento fenomenologico. Come scriverà esplicitamente in una lettera indirizzata a Peter Wust: «con la chiamata di Heidegger e la partenza di Heimsoeth qui sicuramente cambierà qualcosa. Mi aspetto moltissimo dalla collaborazione con un fenomenologo»<sup>1061</sup>. Pochi mesi dopo Hartmann ribadirà il suo entusiasmo, che si interseca d'altronde a quello per l'apparente comune passione aristotelica:

da quando ho qui Heidegger a Marburgo, un nuovo treno è giunto nel nostro traffico filosofico. È una testa grandiosa, e anche un uomo dalla personalità particolare. Lei certo sa che è in preparazione da parte sua una grande opera su Aristotele. In generale, è un uomo del futuro. Egli starebbe bene, in realtà, in un'università ben più grande. Le sue ricerche vanno in una direzione molto diversa rispetto alla mie, anche rispetto ad Aristotele. Ma dal mio punto di vista, questo non è che uno stimolo in più. Egli è un fenomenologo soltanto nelle fondamenta, ha peraltro un occhio assai attento per le cose sistematiche<sup>1062</sup>.

Un interesse, seppur più timido e formale, fu espresso anche da parte di Heidegger, il quale proprio nel primo corso tenuto a Marburgo nel semestre invernale del 1923/24 dal titolo *Einführung in die phänomenologische Forschung*, citava uno dei primi articoli di Hartmann<sup>1063</sup>, riconoscendo come il «merito della scuola di Marburgo», si stato quello di «aver destato (all'interno delle possibilità di

---

<sup>1059</sup> M. HEIDEGGER, HGA 62, p. 351; tr. it. p. 170.

<sup>1060</sup> F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 47: «Allo stesso titolo della tesi husserliana – sviluppata anch'essa come la precedente nelle *Ricerche Logiche* – secondo la quale gli atti categoriali sono 'atti fondati', cioè poggiano in ultima analisi sul fondamento dell'intuizione sensibile, Heidegger pensa di poter scoprire una corrispondenza con la tesi aristotelica, formulata in De an. III, 431a 16-17, secondo la quale, come egli stesso traduce, "l'anima non può intendere (*vermeinen*) nulla, se prima non le si è mostrato qualcosa"».

<sup>1061</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a P. Wust 05.07.1923): «Mit Heideggers Berufung nach Marburg und Heimsoeths Abgang wird sich hier bei uns manches ändern. Ich verspreche mir viel von der Zusammenarbeit mit einem Phänomenologen. Ich bin tief in meine Ethik. Ich schreibe sie jetzt».

<sup>1062</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an P. Wust 07.02.1924) «Seit ich Heidegger hier in Marburg habe, ist neuer Zug in unseren philosophischen Betrieb gekommen. Das ist ein ganz famoser Kopf, und auch als Mensch eine ganze Persönlichkeit. Sie wissen wohl, dass von ihm ein grosses Aristoteles-Werk in naher Aussicht steht. Überhaupt ist er ein Mann der Zukunft. Der gehörte eigentlich an eine grössere Universität. Seine Forschungen gehen in sehr anderer Richtung als die meinen, auch in betreff des Aristoteles. Aber das ist in meinen Augen nur ein Reiz mehr. Er ist Phänomenologe nur in den Grundlagen, hat im Übrigen ein sehr offenes Auge für systematische Dinge».

<sup>1063</sup> N. HARTMANN, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «Kant-Studien», XV, Heft 4, 1909; ora in KS III.

allora) la sensibilità per una viva considerazione storica»<sup>1064</sup>. Ma è interessante notare come nella medesima pagina Heidegger metta in rilievo, annunciando il costante movimento tra storia della filosofia e fenomenologia che andava compiendo in questi anni, che «un'indagine veramente libera dai punti di vista conosce soltanto le “cose” (*Sachen*) quali possibili fonti e motivi del domandare e della conformazione di prospettive della questione»<sup>1065</sup>. In effetti, Hartmann e Heidegger sembrano muoversi, nei medesimi anni, su traiettorie parallele; il tentativo di impadronirsi di un metodo filosofico autentico si colloca da una parte all'interno della cornice dell'approfondimento della storia della filosofia, e dall'altra in un imprescindibile confronto con le filosofie del loro tempo, in particolare attraverso un'inevitabile riflessione della fenomenologia<sup>1066</sup>. Senza entrare nel complesso rapporto tra Heidegger e la fenomenologia husserliana, val la pena di evidenziare la particolarità della manovra heideggeriana, che si configurerà in una vera e propria riappropriazione della fenomenologia a partire dall'interrogazione dei suoi stessi fondamenti. Nel corso friburghese del semestre invernale del 1919/20, il tema strategico dell'inizio rivelava da una parte la necessità di una riflessione metodologica interna alla stessa fenomenologia, dal momento che essa «ricade, in quanto sua manifestazione, nel suo proprio oggetto, ricade indietro su sé stessa»<sup>1067</sup>, dall'altra, preannunciava una distanza irriducibile dall'impostazione husserliana, la quale rimaneva ancora avvinghiata ad un modello troppo affine a quello disegnato dalle scienze naturali<sup>1068</sup>. Se da una parte si riconosceva come soltanto il radicalismo della fenomenologia, la «scienza dell'origine della vita»<sup>1069</sup>, sia in grado di manifestare la vita di fatto, dall'altra si rilevava l'impossibilità di cogliere quella stessa originarietà della vita tramite l'imitazione delle «impostazioni problematiche e i metodi di altre scienze che si trovano su un cammino sicuro»<sup>1070</sup>. Come dirà nel primo corso di Marburgo, l'impostazione husserliana che concepisce «l'essere nel senso dell'essere regione per la scienza, contraffà (*verstellt*) ancora di più la possibilità di far incontrare l'ente nel suo carattere d'essere»<sup>1071</sup>. La fenomenologia verrebbe tradita nel momento in cui, abbandonando la dimensione preteoretica dell'esperienza fondamentale (*Grunderfahrung*) della vita, prende a modello la metodologia della scienza naturale: «qui inizia l'inautenticità»<sup>1072</sup>. Si trattava, in un sol gesto, di effettuare quella che negli anni successivi diventerà una “critica immanente della

---

<sup>1064</sup> M. HEIDEGGER, HGA 17, p. 78; tr. it. p. 179.

<sup>1065</sup> Ibidem.

<sup>1066</sup> Come ha rilevato S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla*, p. 194, in riferimento agli anni immediatamente precedenti all'arrivo a Marburgo «Heidegger è convinto che il carattere del tutto particolare della attività filosofica possa essere messo in evidenza e salvaguardato lavorando alla sua rifondazione su un duplice registro. Ciò significa che, da un lato è necessario mettere in discussione tutto quanto si è in essa stratificato lungo il corso della tradizione, da un altro, va invece tenuto fermo al proposito di non perdere il contatto – e ciò comporta ovviamente una specifica radicalizzazione dell'approccio fenomenologico – con “le cose stesse”».

<sup>1067</sup> Ibidem.

<sup>1068</sup> Riguardo alla critica al modello scientifico della fenomenologia cfr. C. STRUBE, *La sfida di Heidegger per un ritorno dietro la teoretizzazione. Un confronto con l'ideale di scienza di Husserl e del Neokantismo della scuola di Marburgo*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 249-258.

<sup>1069</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 80; tr. it. p. 64.

<sup>1070</sup> Ivi, p. 93; tr. it. p. 75.

<sup>1071</sup> M. HEIDEGGER, HGA 17, p. 270; tr. it. p. 561.

<sup>1072</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 92; tr. it. p. 73.

fenomenologia”<sup>1073</sup>, configurandosi nello sforzo di porsi all’interno della cornice fenomenologica al fine di riformarla in una doppia direzione, che va dalla tematizzazione dell’*Urfaktum* della vita, fino alla critica della costituzione “scientifica” della fenomenologia, la quale, nella misura in cui prende le mosse dalle scienze naturali, «non è acquisita fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse, bensì nel ritorno ad un’idea tradizionale di filosofia»<sup>1074</sup>. L’impossibilità di collocarsi fuori dalla fenomenologia per riformarla dall’esterno, provocava la necessità di riappropriarsi del metodo proprio a partire dal contenuto stesso che la determinava, poiché se la fenomenologia è la scienza della vita che noi stessi siamo, non possiamo collocarci su una piattaforma estrinseca ad essa: «dal momento che ci troviamo noi stessi nella linea, non riusciamo mai a porci sul suo primo punto partendo da un luogo esterno ad essa»<sup>1075</sup>. Come abbiamo già osservato, la fascinazione di Hartmann per il metodo fenomenologico deve tener conto di una postura duplice nei confronti della fenomenologia. Se da una parte la concretezza invocata da una scienza che prometteva l’accesso alle “cose stesse” consentiva di liberarsi dal pregiudizio neokantiano della “produzione” dell’oggetto di conoscenza, dall’altra, l’alterazione della postura husserliana provocata con la pubblicazione del primo volume delle *Idee* nel 1913, faceva presagire una ricaduta della fenomenologia nel soggettivismo che si intendeva originariamente sovvertire. Nell’ascrivere al metodo fenomenologico un ruolo inaugurale, Hartmann prospettava come il passaggio dalla fenomenologia all’ontologia si rivelasse un momento ineludibile, proprio in virtù di quella struttura formale dell’oggettualità, che, seppur accolta nella pura evidenza del fenomeno, manifesta, essenzialmente, un elemento non fenomenale: «nell’essenza del fenomeno vi è qualcosa, che si mostra (*hinausweist*) oltre il fenomeno (*über das Phänomen*), qualcosa di non-fenomenale (*unphänomenal*)»<sup>1076</sup>. Ed è in tale comune transizione dalla fenomenologia all’ontologia in consumerà il confronto tra Heidegger e Hartmann.

In entrambi i casi, gli anni precedenti all’arrivo di Heidegger a Marburgo si erano prefigurati nel senso di una vera e propria lotta che si polarizzava in una duplice direzione, tramite una riflessione sul peso della tradizione, e attraverso un confronto con la fenomenologia, che in ambedue i casi è corrosa da un tratto immediatamente critico nei confronti della stessa fenomenologia husserliana<sup>1077</sup>. La riflessione sul metodo fenomenologico si sostanzierà dunque in una costante lotta per appropriarsene in maniera autentica. Nel corso del semestre invernale del 1919/20 Heidegger scriveva che «ogni autentica filosofia è nelle sue forze propulsive una lotta alla ricerca del metodo (*ein Ringen um die Methode*)»<sup>1078</sup>. Non dissimilmente si disegna la riflessione di Hartmann, il quale nel 1918 espliciterà all’amico Heimsoeth quanto il lungo periodo marburghese sia stato vissuto come una «lotta (*Ring*) durata molti anni per il guadagno di punto di vista puramente ontologico»<sup>1079</sup>. Sulle modalità di tale lotta per il metodo, tuttavia, si configureranno le ragioni profonde del conflitto.

---

<sup>1073</sup> M. HEIDEGGER, HGA 20, § 11.

<sup>1074</sup> Ivi, p. 147.

<sup>1075</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 4; tr. it. p. 5; come ha sottolineato C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell’essere*, Dedalo, Bari, 1984, p. 107 «qui la “metodicità” comporta già sempre una comprensione ed un’interpretazione del contenuto».

<sup>1076</sup> Ivi, p. 172.

<sup>1077</sup> Riguardo alla critica a Husserl cfr. il primo corso di Heidegger a Marburgo cfr. M. HEIDEGGER, HGA 17, §§ 48-50.

<sup>1078</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 134; tr. it. p. 108.

<sup>1079</sup> BW, p. 299.

### 3.2. Tra le “fenomenologie”

Una volta giunto a Marburgo, l’atteggiamento di Heidegger nei confronti dei colleghi sembra essere dominato da un’intonazione di ostinata superiorità. In una lettera a Jaspers del 14 luglio 1923, Heidegger scriverà «Kroner si è piazzato a Marburgo al terzo posto – a gennaio si è recato egli stesso a Berlino per andare a bussare piagnucolando a tutte le porte, dopodiché si è addirittura presentato di persona a Marburgo. Non avevo mai visto tanta miseria umana – adesso si fa commiserare come una vecchietta; Kroner gli (a Hartmann) aveva espressamente promesso che, in caso di una sua chiamata a Marburgo, sarebbe andato con lui al corso. Io non farei mai la stessa cosa, gli renderei anzi – tramite la mia presenza – la vita difficile; una truppa d’assalto di sedici uomini, tra i quali concorrenti innegabilmente assai seri e capaci, verrà con me»<sup>1080</sup>. Tale postura critica nei confronti dei colleghi oltre che verso il maestro Husserl, si manifesta come il sintomo dell’incondizionata indipendenza ed autonomia filosofica alle quali Heidegger reputa di aver attinto in questo periodo, in opposizione al suo stesso presente nonché nei confronti all’intera tradizione<sup>1081</sup>. I rapporti tra Hartmann e Heidegger inizieranno a farsi sempre più tesi. Karl Löwith riferisce come prima della partenza di Hartmann verso l’università di Colonia nel 1925, quest’ultimo dovette assistere alla detrazione dei propri allievi, i quali si spostavano progressivamente alle lezioni di Heidegger<sup>1082</sup>. Tra coloro che disertarono le lezioni di Hartmann, ben prima della partenza di quest’ultimo per Colonia, al fine di passare a quelle di Heidegger, si distingue il nome del giovane Hans-Georg Gadamer, il quale negli anni successivi rammenterà quell’evento come una “colossale delusione” alla quale il maestro Hartmann fu sottoposto: «venne meno la fedeltà dell’antico scolaro verso Hartmann e mi incamminai sulle vie di Heidegger»<sup>1083</sup>. Il distacco da Hartmann troverà la sua formulazione esplicita nella recensione di Gadamer alla *Metafisica della conoscenza* di Hartmann<sup>1084</sup>. Dato il tono sorprendentemente critico della recensione<sup>1085</sup>, ad evocare il dubbio che l’effettivo contenuto provenga esclusivamente dalla penna di Gadamer vi è la testimonianza dello stesso Heidegger, il quale riferirà in una lettera a Löwith, che «attualmente Gadamer scrive una recensione alla “*Metafisica*” di Hartmann – i concetti li ha

---

<sup>1080</sup> M. HEIDEGGER – K. JASPERS, *Briefwechsel* (14.07.1923), p. 41.

<sup>1081</sup> Ibidem: «Husserl è andato del tutto fuori di testa, sempre che sia mai stato in sé, cosa della quale ultimamente dubito sempre più»; ma si veda anche M. HEIDEGGER - K. LÖWITH, *Carteggio 1919-1973*, (20.02.1923), p. 137: «Se adesso mi guardo indietro in direzione delle “Ricerche Logiche” mi convinco che Husserl non è mai stato un filosofo per un solo secondo della sua vita».

<sup>1082</sup> K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano, 1988, p. 94 «Nicolai Hartmann era stato chiamato a Colonia, la qual cosa gli procurò le critiche maligne di noi allievi di Heidegger, che disertammo le sue lezioni. Heidegger attirava allievi, mentre gli altri professori li perdevano».

<sup>1083</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 29; riguardo a tale episodio, nella sua biografia su Gadamer, J. GRONDIN, *Gadamer. Una Biografia*, p. 120: «quando Heidegger, nel semestre invernale 1923/24, è stato chiamato proprio a Marburgo, Gadamer lo ha seguito per necessità. Originariamente si era prefisso di fare da mediatore tra i due maestri, ma la relazione tra i due stava peggiorando a vista d’occhio. L’entrata in scena di Heidegger a Marburgo è stata come un terremoto che ha scosso quasi tutti gli allievi che Hartmann aveva a quel tempo».

<sup>1084</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, in «Logos», 12, 1923/24, pp. 340-359.

<sup>1085</sup> Come nota J. GRONDIN, *Gadamer. Una Biografia*, p. 117: «Avendo presente la vicinanza che c’era tra Gadamer e Hartmann, può meravigliare la severità della posizione assunta dallo stesso Gadamer in quella recensione».

presi da me»<sup>1086</sup>. Ma che il contenuto polemico provenga anche, seppur non esclusivamente, da Gadamer non è del tutto improbabile, data l'avversione per le «grossolanità didattiche» che in qualità di allievo ascriveva alle competenze d'insegnamento di Hartmann<sup>1087</sup>. Ma al di là della paternità nominale della recensione firmata in ultimo da Gadamer, il documento rimane di fondamentale importanza al fine di comprendere la ricezione dell'opera hartmanniana agli occhi di Heidegger, la cui presenza teoretica non sarà d'altronde difficile da rinvenire proprio nella trama teoretica della recensione. È di fondamentale importanza rilevare come la recensione si soffermi con ripetuta insistenza sulla declinazione operata da Hartmann del termine «fenomenologia» e della presunta legittimità del suo impiego. Il cardine della critica al testo attorno al quale ruota la recensione si trattiene infatti sull'evocazione del metodo fenomenologico che pervade il testo di Hartmann, il quale «contrassegna il suo procedere come fenomenologico e inizia con una “fenomenologia della conoscenza”. Con ciò intende l'accoglienza del semplice dato libera dai punti di vista, per come è presente allo sguardo senza pregiudizi»<sup>1088</sup>. La recensione ha principio proprio con la delucidazione del concetto di datità (*Gegebenheit*), il termine che nel corso del 19/20 Heidegger aveva definito la «parola magica della fenomenologia, che per gli altri rappresenta la “pietra dello scandalo”»<sup>1089</sup>. Hartmann pretende di trovare risposta riguardo al problema della datità in una “fenomenologia della conoscenza”<sup>1090</sup>. Viene specificato cioè come la questione della datità sia da rintracciare – in Hartmann – nella dimensione ontologica, dal momento che il «dato», rimandando essenzialmente ad un contenuto ontologico, rivela essere soltanto una parte dell'ente (*Auschnitt des Seienden*)<sup>1091</sup>. Nondimeno, se nella recensione si riconosce come l'analisi di Hartmann consacrata al fenomeno del conoscere consista in uno sconfinamento (*Hinübergreifen*) del soggetto dalla sua stessa sfera, si rileva come al fine di cogliere la trascendenza dell'oggetto di conoscenza, la determinazione di tale oggetto è tuttavia mediata dalla struttura dell'immagine (*Bild*) dell'oggetto nel soggetto. In tal senso, nel polemizzare con l'impostazione hartmanniana, la recensione non fa che seguire l'argomentazione delle *Ricerche Logiche* di Husserl, il quale aveva esplicitamente analizzato l'inconsistenza alla quale conduceva ogni teoria dell'immagine, la quale confluiva, in definitiva, in un regresso all'infinito<sup>1092</sup>. Nella recensione non si potrà che riconoscere, con tono polemico, come: «anche questa (l'immagine) sia – secondo Hartmann – fenomeno»<sup>1093</sup>. Il pervasivo impiego da parte di Hartmann del termine «fenomenologia» aveva provocato un'interrogazione in merito all'appropriatezza con la quale egli pretende di richiamarsi al metodo fenomenologico: «Hartmann si sente qui in armonia con il metodo di lavoro della fenomenologia. Il

<sup>1086</sup> M. HEIDEGGER – K. LÖWITH, *Carteggio. 1919-1973*, (23.08.1923), p. 161.

<sup>1087</sup> H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, p. 20; secondo J. GRONDIN, *Gadamer. Una Biografia*, p. 119 «durante i colloqui Gadamer sosteneva che la recensione di Gadamer su Hartmann del 1923 avrebbe avuto origine *indipendentemente* da Heidegger. La recensione sarebbe stata scritta poco prima del trasferimento a Friburgo dallo stesso Heidegger. Le espressioni di sapore heideggeriano che in essa affiorano, come ad esempio l'idea di una “distruzione critica della tradizione filosofica”, sarebbero state aggiunte durante la correzione delle bozze».

<sup>1088</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 341: «Er bezeichnet sein Eingangsverfahren als das phänomenologische und beginnt mit einer “Phänomenologie der Erkenntnis”. Er versteht darunter die standpunktfreie Aufnahme des schlichten Befundes, wie er für den unvoreingenommenen Blick vorliegt».

<sup>1089</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 5; tr. it. p. 6.

<sup>1090</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 342.

<sup>1091</sup> *Ibidem*.

<sup>1092</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 436-440.

<sup>1093</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 343.



profondo rispetto per i fenomeni è anche per lui determinante»<sup>1094</sup>. Ma che cosa intende Hartmann con il termine fenomenologia? Proprio in virtù della sua funzione inaugurale e allo stesso tempo fondamentale, nella recensione verrà dunque sottolineato come «con “fenomenologia” venga qui infatti designato soltanto ciò che per primo, preliminarmente, è dato ancora a un guardare aperto ad ogni possibile interesse problematico e ogni tendenza di soluzione»<sup>1095</sup>.

Ma la “fenomenologia” evocata da Hartmann – ed è qui il punto fondamentale – presenterebbe una divergenza non soltanto terminologica, bensì concreta (*eine sachliche Differenz*) rispetto alla fenomenologia vera e propria. Se nella recensione viene infatti riconosciuto come il momento fenomenologico venga legittimamente invocato da Hartmann in opposizione ad ogni interpretazione idealistica, tale motivo polemico provocava una congenita distorsione (*Verzerrung*) del concetto di fenomeno. In prima istanza, veniva nuovamente ribadita l’ininfluenza dello statuto dell’immagine (*Bild*) al fine di restituire l’assoluta originarietà del fenomeno (*Phänomen*), poiché come si esprimerà Heidegger nel corso del semestre estivo del 1925: «noi intendiamo le cose stesse, non le immagini o le rappresentazioni di queste»<sup>1096</sup>. Ma ancor più profondamente, ad essere destituita era l’impostazione generale di Hartmann secondo cui si possa operare un’autentica descrizione fenomenologica usufruendo delle categorie neokantiane di soggetto e oggetto, come se queste rappresentassero due sfere tra loro totalmente disgiunte, le quali si possano incontrare in un momento soltanto posteriore tramite un tendere fuori (*Hinausgreifen*) della soggettività dal suo stesso confine: «secondo Hartmann il soggetto si dovrebbe occupare soltanto del suo mondo delle immagini, rinunciando ad ogni immediato riferimento al mondo reale»<sup>1097</sup>.

La nota positiva del testo sarebbe da rintracciare, paradossalmente, nella *pars destruens* attuata da Hartmann nei confronti dei pregiudizi stratificati nella tradizione. Il suo lavoro è in tal senso «un contributo acuto e fruttuoso nel senso di una distruzione (*Destruktion*) della tradizione filosofica»<sup>1098</sup>. Ma se il merito del libro di Hartmann si sostanzia nell’aver ridotto le teorie gnoseologiche della tradizione al loro contenuto essenziale, conducendole infine all’inconsistenza delle loro estreme conseguenze, è tuttavia caratteristico che si riconosca come Hartmann stesso rimanga in definitiva ancorato alla medesima tradizione che intendeva decostruire. Richiamandosi cioè al momento dell’«irrazionalità», inteso come il limite della conoscibilità, Hartmann non fa altro che ricadere nella moda della «filosofia popolare dei nostri giorni dominata da motivi irrazionalisti e intuizionisti»<sup>1099</sup>. In generale, dunque, la «fenomenologia» di Hartmann non si rivela più colpevole di quanto non lo sia l’impostazione gnoseologica ereditata e stratificata dalla tradizione, alla quale manca il «fondamento sufficiente», finché, ancora soffocata nell’opposizione delle categorie di «soggetto» e «oggetto», si sottrae all’analisi della totalità (*Gesamtheit*) dei comportamenti dell’uomo verso il mondo, fronteggiando il pieno *Esserci* dell’uomo (*das volle menschliche Dasein*)<sup>1100</sup>. L’originaria scissione operata da Hartmann tra soggetto e oggetto, tra

---

<sup>1094</sup> Ivi, p. 356: «Hartmann sieht sich hierin im Einklang mit der Arbeitsweise der Phänomenologie. Die Ehrfurcht vor den Phänomenen ist auch für ihn bestimmend».

<sup>1095</sup> Ivi, p. 346.

<sup>1096</sup> M. HEIDEGGER, HGA 20, p. 54: «Wir meinen die Sachen selbst, nicht Bilder oder Vorstellungen von Ihnen».

<sup>1097</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 348.

<sup>1098</sup> Ivi, p. 350; difficile non pensare al paragrafo di *Essere e tempo* (M. HEIDEGGER, HGA 2, §6) riguardo al tema della «distruzione».

<sup>1099</sup> Ivi, p. 351.

<sup>1100</sup> Ivi, p. 353.

l'uomo e il mondo, rientrerebbe all'interno di quell'impostazione gnoseologica dalla quale derivano le «domande prive di senso» – indicate già nel corso 1919/20<sup>1101</sup> – che interrogano, ad esempio, se il mondo esista indipendentemente dal mio pensiero su di esso. La postura fenomenologica di Hartmann rappresentava, in realtà, la trivialità della domanda gnoseologica riflessa dalla tradizione, la quale dimentica come nell'impostazione conoscitiva dell'uomo, vi sia già presupposto un più originario comportamento (*Verhalten*) nei confronti del mondo, un rapportarsi originario precedente ad ogni tematizzazione gnoseologica in cui uomo e mondo sono assimilati da un inscindibile quanto intima affinità. È inutile domandarsi come l'uomo giunga all'oggetto, se entrambi sono già qua, uomo e mondo, e in essi, con essi, si profila la preliminare presenza di «comportamenti» che legano l'uomo al mondo in un'istanza originaria<sup>1102</sup>. Indipendentemente dall'impostazione del soggetto – sia esso conoscente o agente – non ha senso parlare di una trascendenza del soggetto rispetto al suo atteggiamento, se entrambi si modellano in un movimento originario e simbiotico: «l'uomo è nel mondo e nel suo atteggiamento verso esso consiste il suo *Dasein*»<sup>1103</sup>. Pretendendo di porsi su un piano fenomenologico più fondamentale, la recensione mette in rilievo come sia soltanto in base al rapporto originario (*Urbeziehung*) tra uomo e mondo che trova terreno la relazione conoscitiva. Il richiamo di Hartmann alla fenomenologia, seppur inaugurale e per questo non definitivo, sarebbe, seguendo l'argomentazione della recensione, non soltanto ingiustificato, ma anche alterato da una preliminare incomprendimento della fenomenologia. A partire dalla datità del fenomeno, Hartmann individuava nell'essenza del fenomeno un elemento non-fenomenale, fondato sull'eccedenza dell'oggetto rispetto alla sua manifestatività. Ma una fenomenologia di tale exteriorità soltanto apparente, di tale trascendenza fenomenale, non poteva risolversi all'interno della fenomenologia. Nell'ultimo corso marburghese, Heidegger sondava la nuova concezione della verità fenomenologica ormai matura dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, e in un diretto riferimento a Hartmann, ribadiva come nel riconsiderare la relazione soggetto-oggetto nel senso di una «relazione ontologica», egli era scaduto nelle maglie di un banale «realismo critico», il quale «è certamente la meno filosofica delle impostazioni di questo problema»<sup>1104</sup>. La riflessione heideggeriana, d'altronde, si condensava nel denunciare come l'impostazione gnoseologica che opponeva soggetto ed oggetto si fondasse sul più originario concetto di «relazione», scandagliato in quel «fenomeno unitario» ed inscomponibile che è l'essere nel mondo<sup>1105</sup>. Nel sondare il tema cardinale dell'intenzionalità, Heidegger realizzava una movenza dall'esito duplice: da una parte aggirava le concezioni ingenuie dell'intenzionalità, tra le quali non a caso citerà il realismo critico di Hartmann, e dall'altra sottoporrà il tema dell'intenzionalità a quella intima curvatura teoretica che ricuciva il rapporto intenzionale in un tessuto differente, legato dalla disposizione dell'esserci e del suo atteggiamento (*ein Verhalten-zu*) nei confronti del mondo, provocando una rinnovata declinazione della fenomenologia, forse non meno distante da Husserl di quanto non lo fosse quella di Hartmann. Nel risalire al carattere neutrale dell'intenzionalità percettiva evocato da Husserl, Heidegger rilevava nel dispositivo intenzionale niente di più che quel direzionarsi verso un'oggetto (*dieses Sichrichtens-auf*), introducendo tuttavia la struttura inedita dell'esserci, alla luce del quale rilevare il

<sup>1101</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 105; tr. it. p. 84.

<sup>1102</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 353 «Beide sind da, Mensch und Welt, in und mit ihnen auch die Verhaltungen selbst».

<sup>1103</sup> Ivi, p. 353.

<sup>1104</sup> M. HEIDEGGER, HGA 26, p. 164; tr. it. p. 156.

<sup>1105</sup> È lo stesso Heidegger a rimandare ai §§ 12 e 13 di *Essere e tempo*.

carattere intenzionale della coscienza diventava una sorta di pleonasmo<sup>1106</sup>. Se tuttavia la critica heideggeriana al “realismo” di Hartmann si condensava nel disegno a chiare linee della struttura eminentemente direzionale dell’intenzionalità, in virtù della quale le aporie esposte da Hartmann riproponevano una falsificata topologia del «dentro» della coscienza e del «fuori» della trascendenza, l’indagine heideggeriana non si accontenterà di tale rilievo quasi «banale» del dispositivo intenzionale husserliano, secondo cui la percezione si relaziona al percepito, e che rimaneva – seppur necessaria di fronte alle distorsioni hartmanniane – una definizione ancora troppo esigua<sup>1107</sup>.

Una volta rinvenuto come l’intenzionalità non fosse altro che la struttura comportamentale dell’esserci stesso, era necessario, cioè, sondare quella «tendenza» congenita all’esserci di presentificare l’ente, disconoscendo l’autentico carattere trascendente dell’essere. Ed è di dinanzi a tale tendenza che «i malintesi non sono accidentali»<sup>1108</sup>, ma rivelano al contrario una disposizione quasi fisiologica dell’esserci a nascondere, a inabissarsi a sé stesso e trasfigurare il proprio mondo, disconoscendone il senso più profondo, che è in definitiva quello dell’essere dell’esserci. Seppur dunque le curvature fenomenologiche di Heidegger e Hartmann fossero dirottate verso esiti troppo eterogenei, entrambi rivelavano nella fenomenologia una sorta di logica del nascondimento, rinvenibile a partire dalla struttura formale del fenomeno che sembra – in un’unica movenza – tenere coperto ciò che manifesta, poiché se per Hartmann l’intenzionalità rimandava alla sobria constatazione di un’eccedenza ontologica che il fenomeno indica ma che non è rilevabile nella sua ostensione e lascia aperto ad un residuo transobiettivo, Heidegger si addentrava in quella trascendenza assoluta di un essere al quale è ascritto l’autentico senso dell’esserci, il quale è tuttavia sempre sottoposto ad un’intima inclinazione a «scadere» e nascondere sé medesimo, proprio in virtù di una fondamentale «modalità intenzionale» della vita fattiva<sup>1109</sup>.

Al di là delle variazioni specifiche interne alle interpretazioni degli immediati lettori di Husserl, sembra profilarsi dunque un tratto comune fondato nell’insoddisfazione della trasparenza coscienziale del maestro, alla quale fu opposto il progressivo virare verso rotte ontologiche, segnate non soltanto dall’affermazione dell’indipendenza oggettuale in riferimento alla coscienza, ma anche – ed è questo il punto fondamentale – dalla constatazione di come la struttura formale del fenomeno inerisca ad una sorta di congenito nascondimento. In una procedura simile a quella hartmanniana, Moritz Geiger rilevava da una parte la metafisica implicita della psicologia fenomenologica, la quale indagine inerisce esclusivamente ai vissuti di coscienza (*Bewusstseinerlebnisse*) e su essi fonda la sua ontologia, e dall’altra ne rilevava le problematicità, allorché il teatro della coscienza – per riprendere la sua efficace metafora – si organizza tramite procedure nascoste, che si predispongono appunto «dietro alle quinte» della coscienza medesima<sup>1110</sup>. A tal riguardo era inevitabile indagare quei processi coscienziali celati in cui l’«inconscio» giocava un ruolo

---

<sup>1106</sup> M. HEIDEGGER, HGA 24, p. 85.

<sup>1107</sup> Ivi, p. 92: «Angesichts der genannten Missdeutungen ist es nicht selbstverständlich, was mit der trivialen Rede: Wahrnehmung bezieht sich auf ein Wahrgenommenes, gemeint ist.»

<sup>1108</sup> Ivi, p. 92.

<sup>1109</sup> M. HEIDEGGER, HGA 62, p. 356; tr. it. p. 172: «Lo scadere non va compreso come accadere oggettivo e come qualcosa che soltanto “succede” nella vita, bensì come una modalità intenzionale».

<sup>1110</sup> M. GEIGER, *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die Psychische Realität*, in «Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung» IV, Max Niemeyer, Halle, 1921, p. 14, rilevava tuttavia come nel considerare l’inconscio soltanto in virtù dei processi consci, nell’attribuire cioè soltanto a questi l’autentico «senso del teatro», si mancava di assicurare «autonomia metodica» all’inconscio.

altrettanto determinante rispetto ai processi consci, senza tuttavia aderire al modello fisicalista e dunque dover sottoporre a misurazione quantitativa e qualitativa la dimensione inconscia<sup>1111</sup>. Analogamente a Hartmann, Geiger prendeva avvio dalla disposizione dell'atteggiamento naturale, nel quale contesto tali processi inconsapevoli predisponavano la coscienza all'assunto di un «imparziale realismo metafisico» in virtù del quale accanto al percepito viene sempre riconosciuto un non-percepito<sup>1112</sup>. Nel solco di tale logica del nascondimento, nell'ammissione cioè di una coscienza che Geiger mostrava estranea a sé stessa in virtù dei suoi processi inconsci, e da parte di Hartmann di una realtà totalmente trascendente allo spettro coscienziale, la fenomenologia si profilerà nell'approfondire, sondare la possibilità di definire quella complessa intersezione tra conosciuto ed inconosciuto che si radica ora nella struttura formale del fenomeno<sup>1113</sup>.

Al fine di comprendere quanto il dissidio tra Heidegger e Hartmann emerso nella recensione si fondi su due diverse interpretazioni della fenomenologia, nonché sul diritto di assoggettarla, fletterla alla propria personale declinazione teoretica, sarà necessario richiamarsi alla delucidazione del concetto di fenomeno del §7 di *Essere e tempo*. Una comprensione autentica del «concetto fenomenologico di fenomeno» (*phänomenologischer Phänomenbegriff*)<sup>1114</sup> deve marcare la differenza e l'irriducibilità di questo concetto con quello di «manifestazione» (*Erscheinung*), allorché se il fenomeno è l'autentico mostrarsi in sé stesso (*das sich-an-ihm selbst zeigen*), un modo eminente quanto originario di incontrare qualcosa, lo statuto della manifestazione è irrimediabilmente ridotto ad una relazione di rimando ontica, e proprio per questo si profila – paradossalmente – nel senso di «un non-mostrarsi»<sup>1115</sup>. Allorché si dispiega esclusivamente nella dimensione degli enti, la manifestazione omette la domanda riguardo al senso dell'essere, e si limita alla forma paradossale dell'annunciarsi di qualcosa che non si mostra tramite qualcosa che si mostra<sup>1116</sup>. Seguendo questa linea argomentativa, Hartmann sarebbe scaduto nell'impiego di un concetto volgare di fenomenologia, allorché ha effettuato una fatale confusione tra la pura apertura del mostrarsi in sé stesso del fenomeno, «ciò in cui qualcosa può farsi palese, in sé stesso visibile»<sup>1117</sup>, con la logica della manifestazione, la quale implica una serie di rimandi circoscritta al piano ontico, la quale, invece di manifestare il suo essere, si nasconde, paradossalmente, nel suo annunciarsi. Hartmann, dunque, non avrebbe compreso che la manifestazione è resa possibile da un elemento ben più originario, quello del fenomeno, poiché il rimandante della manifestazione «può adempiere la sua possibile funzione solo se si mostra in sé stesso, se è “fenomeno”. Manifestazione e apparenza sono entrambe, in diversa maniera, fondate nel fenomeno»<sup>1118</sup>.

---

<sup>1111</sup> Ivi, pp. 13-14.

<sup>1112</sup> Ivi, pp. 16.

<sup>1113</sup> Ad insistere su questo punto è stato un apprezzato allievo di Hartmann, M. LANDMANN, *Nicolai Hartmann als Vollender der Phänomenologie*, Basel, Juni 1941, p. 31: «Erst Geiger hat gezeigt – und Hartmann ist ihm darin gefolgt –, dass die “psychische Realität” “unbewusst” ist, deshalb unserem Wissen ebenso fremd gegenübersteht wie die äussere Realität. Beide stehen prinzipiell auf der gleichen Stufe der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit, und beide können uns anders erscheinen, als sie in Wahrheit sind. Es gibt ebensowenig eine innere wie eine äussere Evidenz».

<sup>1114</sup> M. HEIDEGGER, HGA 2, p. 31; tr. it. p. 55.

<sup>1115</sup> Ivi, p. 29; tr. it. p. 52: «Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen».

<sup>1116</sup> Ibidem.

<sup>1117</sup> Ivi, p. 28, tr. it. p. 51: «das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann».

<sup>1118</sup> Ivi, p. 31; tr. it. p. 54.

Come si esprimerà più esplicitamente nel corso del testo, il tentativo ontologico hartmanniano di provare l'esistenza del mondo esterno – che si configurava nel tematizzare la questione «se il presunto ente trascendente la coscienza in assoluto sia»<sup>1119</sup> – presuppone due premesse errate e strettamente congiunte: da una parte l'omissione di quell'originario rapporto tra uomo e mondo espresso dalla struttura del comportamento (*Verhalten*) e la conseguente riduzione del mondo esterno all'essere-sottomano, e dall'altra, proprio in virtù di tale disconoscimento della struttura dell'esserci come essere-nel-mondo, si assume la possibilità di un soggetto inizialmente privo di mondo, e che al mondo possa accedere soltanto in un secondo momento al fine di assicurarsene uno<sup>1120</sup>. Dunque, la critica da parte di Hartmann ai fenomenologi, colpevoli di disconoscere l'evidenza immediata di quell'elemento non-fenomenale che nel fenomeno si mostra, di non accogliere la datità di una trascendenza assoluta, quella dell'eccedenza dell'oggetto, ricadrebbe in una concezione volgare della fenomenologia, che confonde il «fenomeno» con la «manifestazione». Heidegger non smetterà di ricordare che «i fenomeni non sono mai manifestazioni, sì bene che ogni manifestazione rimanda a dei fenomeni. Definire dei fenomeni tramite un concetto di “manifestazione” [...] significa dunque mettere il carro davanti ai buoi e una “critica” della fenomenologia su tale base sarebbe proprio una bella pretesa»<sup>1121</sup>. Non dissimile da tale impostazione di *Essere e tempo* si profilava l'argomentazione esposta nella recensione di Gadamer, secondo cui è la stessa domanda hartmanniana a presupporre un concetto inautentico di fenomeno: «come Hartmann fissa la questione: come giunge il soggetto al suo oggetto (a tale domanda strutturale si lascia portare la “fenomenologia” di Hartmann), il terreno del fenomeno è in realtà già abbandonato, o meglio: non lo si è affatto ottenuto»<sup>1122</sup>. A tal riguardo non può certo stupire la densa nota di *Essere e tempo* con la quale Heidegger squalifica la fenomenologia di Hartmann, la quale proprio in virtù della concezione volgare di fenomeno adottata «costringe alla sua revisione di principio (*grundsätzlichen Revision*) e non a una mera correzione critica»<sup>1123</sup>. Relegando la pura apertura del fenomeno allo statuto della manifestazione, la «fenomenologia» di Hartmann si orienta sempre e soltanto tra le cose e gli oggetti mondani, anch'egli vittima di quelle «presupposizioni inesprese dei tentativi gnoseologici di risolvere il problema della realtà»<sup>1124</sup>. La delucidazione del concetto volgare di fenomeno operata da Heidegger dischiudeva, tuttavia, al problema di offrire una distinzione precisa tra una fenomenologia volgare e una fenomenologia propriamente fenomenologica. La questione si poneva positivamente nella domanda: «che cos'è che la fenomenologia dovrebbe “lasciar vedere?”»<sup>1125</sup>. La risposta di Heidegger potrebbe far pensare, erroneamente, a una ricaduta nel concetto volgare di fenomeno previamente criticato: «evidentemente, proprio quello che in prima istanza e per lo più non si mostra (*was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt*), ossia quello che, rispetto a ciò che in prima istanza e per lo più si

---

<sup>1119</sup> Ivi, p. 201; tr. it. p. 287.

<sup>1120</sup> Ivi, p. 206; tr. it. p. 294.

<sup>1121</sup> Ivi, p. 30; tr. it. p. 53.

<sup>1122</sup> H. G. GADAMER, *Metaphysik der Erkenntnis*, p. 349.

<sup>1123</sup> M. HEIDEGGER, HGA 2, p. 208; tr. it. p. 297: «Scheler e così Hartmann ignorano però ugualmente, nonostante tutta la diversità della loro base di partenza fenomenologica, che l'“ontologia”, nel suo orientamento tradizionale di fondo, non funziona nel caso dell'esserci, e che proprio il “rapporto d'essere” implicito del conoscere costringe alla sua revisione di principio (*grundsätzlichen Revision*) e non a una mera correzione critica».

<sup>1124</sup> Ibidem.

<sup>1125</sup> Ivi, p. 35; tr. it. p. 60.

mostra, resta al coperto (*verborgen ist*), ma insieme essenzialmente (*wesenhaft*) appartiene a ciò che in prima istanza e per lo più si mostra, anzi ne costituisce il senso e il fondamento»<sup>1126</sup>. Si tratta, per Heidegger, dell'essere dell'ente. Rammentiamo le parole utilizzate da Hartmann al fine di definire il rapporto tra fenomeno ed oggetto che la fenomenologia avrebbe disconosciuto, e che la costringeva ad una filosofia soffocata nel vicolo cieco dell'immanenza: «nell'essenza del fenomeno (*im Wesen des Phänomens*) vi è un qualcosa che indica un elemento oltre al fenomeno, qualcosa di non-fenomenale»<sup>1127</sup>. Lo stesso Heidegger, pur nel rifiuto della gnoseologia tradizionale, non riuscirà mai a privarsi del concetto di «trascendenza» – alla quale la riflessione fenomenologica sull'intenzionalità aveva irrimediabilmente rimandato – che egli declinerà in tal senso: «un ente (l'esserci) si eleva al di sopra di un altro ente (esserci o ente-semplicemente-presente), e precisamente in modo che in questo trascendere, ciò verso cui l'esserci trascende venga per esso svelato in un senso più ampio»<sup>1128</sup>. Allora la preoccupazione heideggeriana si sostanzierà nel tentativo di spogliare tale «fenomeno originario della trascendenza» dai presupposti gnoseologici, al fine di guadagnare una «trascendenza originaria» riposta in un rapporto di fusione dell'esserci con il mondo.

Heidegger e Hartmann sembrano riconoscere – in modalità differenti – come inerisca alla struttura formale del fenomeno la presenza di un resto non fenomenale, che si mostra soltanto velatamente. Entrambi, d'altronde, attribuiranno al compito della fenomenologia l'opera di disvelamento, in merito alla quale, tuttavia, Heidegger specificava che «dietro i fenomeni della fenomenologia non sta per essenza null'altro; può ben darsi, tuttavia, che quello che deve diventare fenomeno sia coperto (*verborgen*). E proprio e perché in prima istanza e per lo più i fenomeni non sono dati, c'è bisogno della fenomenologia»<sup>1129</sup>. Se infatti nel caso di Heidegger si tratterà di disvelare l'essere dell'ente che si esprime sempre nella modalità della significatività, per Hartmann sarà l'ente a non manifestarsi immediatamente, a nascondersi nell'inteleiatura del fenomeno. Prendendo le distanze, ancora una volta, da una fenomenologia volgare, Heidegger specificherà che ciò che nel fenomeno rimane nascosto e continuamente ricade nel nascondimento non è questo o quell'ente (*ist nicht dieses oder jenes Seiendes*), ma piuttosto l'essere dell'ente (*das Sein des Seienden*)<sup>1130</sup>.

Nella conclusione del §7 di *Essere e tempo* l'argomentazione heideggeriana sembrava, tuttavia, costretta a riabilitare il ruolo della fenomenologia di Hartmann al fine di operare quella decisiva transizione verso la fenomenologia autentica: «poiché fenomeno è sempre ciò che costituisce essere, ma essere è ogni volta essere di un ente (*Sein aber je Sein von Seiendem ist*), ai fini di una tematizzazione dell'essere è necessario innanzitutto una corretta acquisizione dell'ente stesso»<sup>1131</sup>. Proprio perché l'essere, l'autentico oggetto dell'ontologia fondamentale heideggeriana, si presenta sempre e soltanto nella modalità dell'essere di un ente, sarà necessario richiamarsi, in definitiva, anche al concetto volgare di fenomeno, il quale è diventato ora – come riconosce Heidegger – «fenomenologicamente pregnante»<sup>1132</sup>. L'immediata irreperibilità dell'essere costringerà, in un

---

<sup>1126</sup> Ibidem.

<sup>1127</sup> MdE, p. 172.

<sup>1128</sup> M. HEIDEGGER, HGA 26, p. 169; tr. it. p. 160.

<sup>1129</sup> M. HEIDEGGER, HGA 2, p. 36; tr. it. p. 61.

<sup>1130</sup> Ivi, p. 35; tr. it. p. 60.

<sup>1131</sup> Ivi, p. 37; tr. it. p. 63.

<sup>1132</sup> Ibidem: «Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant».

certo senso, a riabilitare il concetto volgare di fenomenologia, il quale rivelerà la sua essenzialità proprio nella misura in cui favoriva l'accesso all'essere, il puro e semplice *transcendens*. In definitiva, quindi, pur ammettendo che l'autentico oggetto della fenomenologia sia l'essere dell'ente, in un'istanza precedente, e forse non meno fondamentale, noi abbiamo a che fare, innanzitutto e per lo più, soltanto con gli enti, con le cose, con gli eventi, con le oggettualità alle quali i fenomeni rimandano, proprio in virtù dell'essenziale logica del nascondimento le inerisce intimamente.

Seppur squalificata in quanto complice di una concezione volgare di fenomenologia, la riflessione di Hartmann si rivelava – nella sua ingenua semplicità – necessaria al fine di pervenire ad una fenomenologia che attinga all'autentico problema del senso dell'essere. Ma non ci troveremo, d'altronde, sempre a fronteggiare tale difficoltà apparentemente congenita alla riflessione heideggeriana, di incontrare l'essere, il puro e semplice *transcendens*, difficoltà che accompagnerà tutto il testo di Heidegger, il quale invocherà le esperienze fondamentali dell'esserci che permettono quell'opera di disvelamento (*Unverborgenheit*) dell'essere dell'ente? E non sarà l'esserci sempre tentato da quello scadimento nell'inautenticità, indicata dalla fenomenologia volgare di Hartmann, inautenticità che tuttavia appartiene essenzialmente all'esserci? È in tal senso, forse, che vanno interpretate le parole di Heidegger, il quale concedeva come anche la fenomenologia volgare di Hartmann assumesse un ruolo fenomenologicamente pregnante (*phänomenologisch relevant*). Ma quali saranno, allora, le modalità di tale opera di disvelamento, rispettivamente dell'ente (Hartmann) e dell'essere dell'ente (Heidegger)? Anche alla luce di tale questione, il dialogo si rinnoverà negli anni a seguire.

### 3.3. Berlino. Tentazione e missione

La distanza teoretica delineatasi negli anni cruciali di Marburgo provocherà una fondamentale eterogeneità nei due rispettivi progetti filosofici, radicalizzandosi nel periodo successivo non soltanto in merito riguardo all'inflessione della «fenomenologia», ma soprattutto in relazione al suo fisiologico approfondimento tematico nel contesto dell'«ontologia». In una lettera del 1930 Heidegger chiarirà a Heinrich Rickert come «ciò che Nicolai Hartmann persegue sotto il titolo di “ontologia” con me ha di comune niente più che il “nome”»<sup>1133</sup>. Ma le vicende biografiche di Martin Heidegger e Nicolai Hartmann si incrocieranno nuovamente in occasione della chiamata di quest'ultimo all'Università di Berlino nel 1931. La facoltà di filosofia berlinese veniva considerata la più prestigiosa in Germania, e le notizie riguardo al nome del possibile erede della cattedra lasciata vacante da Ernst Troeltsch a partire dal 1923 rimbalzavano sui quotidiani nazionali. Come aveva scritto Karl Löwith in una lettera a Heidegger, «in sé e per sé, Berlino è la tentazione in persona»<sup>1134</sup>. Nondimeno, le motivazioni tramite cui Hartmann giustificherà il trasferimento a Berlino sono ascrivibili all'adempimento di una missione, un intimo destino che egli si sente eletto

---

<sup>1133</sup> M. HEIDEGGER – H. RICKERT, *Briefe 1912-1933*, Klostermann, Frankfurt, 2002 (26.11.1930), p. 70: «Was übrigens Nicolai Hartmann unter dem Titel “Ontologie” treibt, hat mit meinen Versuchen nur den “Namen” gemeinsam. Diese Art von leerem Scharfsinn, der nur verhärtete Dinge neu zurecht schiebt, lehne ich schon in der Haltung, nicht nur in den “Ergebnissen” ab. Ich habe beim besten Willen nie etwas von seinen Schriften lernen können».

<sup>1134</sup> M. HEIDEGGER – K. LÖWITH, *Carteggio 1919-1973*, (02.04.1930), p. 241: «in sé e per sé Berlino è la tentazione in persona, ma Lei è già riuscito a resistere ad altre tentazioni con successo e posso bene immaginare che Lei anche “in mezzo” all’“ente mondano” “cattedra di Berlino” riuscirà a rimanere la persona che è [...]».

a realizzare. In realtà, la meditazione di abbandonare Colonia sorgerà in seguito all'incrinarsi del rapporto con Scheler nonché dalla prospettiva di quest'ultimo di lasciare l'università, provocando in tal senso – come comunicò a Heimsoeth – un progressivo impoverimento del prestigio della facoltà, al seguito del quale non si prospettava affatto il prosieguo di una «buona situazione»<sup>1135</sup>. Nel marzo del 1930 la commissione giudicatrice di Berlino si esprime favorevolmente nei confronti di Ernst Cassirer, riportando come Heidegger «si trovi ora in una crisi, della quale è necessario attendere la fine. Chiamarlo ora per Berlino, sarebbe fatale»<sup>1136</sup>. Il ministro dell'istruzione Carl Heinrich Becker, tuttavia, aveva manifestato la sua volontà di veder designato Nicolai Hartmann<sup>1137</sup>, il quale, tuttavia, non veniva ritenuto all'altezza, agli occhi della commissione berlinese, di proporre continuità alla tradizione umanistica rappresentata da Ernst Troeltsch. Assodato come la posizione teoretica di Hartmann non fosse segnata da contorni ben definiti, allorché in seguito alla prepotente deviazione dal Neokantismo e all'avvicinamento pieno di riserve verso la fenomenologia, egli sembrava – nel giudizio della commissione – mancare pienamente di un'autonoma originalità<sup>1138</sup>. Nel febbraio del 1931, in una lettera che tradisce un'imprevedibile coincidenza terminologica, Husserl scrive a Landgrebe come Hartmann – il cui confronto con la fenomenologia si era ossessivamente incrinato in merito alla delimitazione precisa di una topologia degli oggetti intenzionali, in quanto relegati dalla fenomenologia «in qualche modo in sospeso» (*irgendwie in der Schwebe*) – Husserl specificherà come la posizione accademica di Hartmann stesso sia, in seguito all'intermezzo di Colonia, in sospeso (*in der Schwebe*)<sup>1139</sup>. Inizialmente, dunque, Heidegger non fu preso in considerazione, ma la sostituzione del ministro uscente C. H. Becker con Adolf Grimme provocò un mutamento radicale. Da parte sua, in una lettera a Heimsoeth, Hartmann fece sapere come la sostituzione del ministro potesse rivelarsi favorevole, data la pregressa conoscenza personale di Grimme nonché la sua ben disposta inclinazione nei confronti di un autore vicino alla fenomenologia<sup>1140</sup>. Ciò nonostante, Grimme decise di designare Heidegger come successore di Troeltsch contro il giudizio della facoltà che era in procinto di eleggere Cassirer. In una lettera a Jaspers, Heidegger riportava l'evento con queste parole: «la facoltà aveva proposto Cassirer unico

---

<sup>1135</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 02.02.1928): «Ich bin recht traurig. Das Prestige des Faches wandert nach Frankfurt ab. Auch geht Scheler Cölner Lehrstuhl ein; er war nur für ihn geschaffen. Ich bleibe mit Schneider (!) allein. Das wird keine gute Situation».

<sup>1136</sup> A. SCHÖLZEL, *Zur Tätigkeit Nicolai Hartmanns an der Berliner Universität*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin», 1984, p. 61.

<sup>1137</sup> Ibidem; V. FARIAS, *Heidegger e il Nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 74.

<sup>1138</sup> Vale la pena di riportare il giudizio della commissione per intero; A. SCHÖLZEL, *Zur Tätigkeit Nicolai Hartmanns an der Berliner Universität*, p. 61: «Er hat einst durch seinen Übertritt von der neukantischen Philosophie der Marburger Schule zur Phänomenologie unter Phänomenologen starkes Aufsehen erregt und gilt heute als wirksamer Vertreter der phänomenologischen Philosophie. Aber die philosophische Originalität fehlt ihm völlig. Wie er früher ein unselbständiger Schüler Natorps war, so arbeitet er jetzt in der theoretischen Philosophie mit den Gedanken Husserls, in den praktischen mit denen Schelers. [...] Wir können und daher nicht entschliessen ihn vorzuschlagen».

<sup>1139</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel*, Band IV, (Husserl an Landgrebe 10.02.1931), p. 252: «Lieder kann ich mich nicht, wie es sonst vielleicht aussichtslos wäre, nach Königsberg wenden. Denn nach allgemeiner und auch meiner Ansicht wird Heimsoeth der Nachfolger von Hartmann in Köln werden, und da er in der Schwebe ist und sicherlich selbst darauf rechnet, wird er sich in Habilitationen nicht einlassen wollen».

<sup>1140</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 04.02.1930): «Dagegen ist es mir sehr lieb, dass die Berliner Sache durch den Ministerwechsel ins Stocken gekommen ist. Adolf Grimme kenne ich gut (aus Hannover 1923/24). Der ist Husserlschüler und wird wohl am ehestens auf einen Phänomenologen dringen. Ein ganz famoser Kerl übrigens, Schulmann, aber gebildet und, wie mir schien, ohne die üblichen Halbheitstendenzen. Hast du ihn nicht auch dort kennengelernt? Also jetzt wird die Rückfrage des Ministeriums an die Berliner Fakultät (sie sollten sich über mich äussern) natürlich auf sich beruhen bleiben».



loco, respinto Hartmann e “nominato” me, esprimendo però dubbi in merito alla mia giovane età e via dicendo»<sup>1141</sup>. Al di là delle folkloristiche motivazioni espresse da Heidegger<sup>1142</sup>, è stato legittimamente notato come il motivo del suo rifiuto vada rintracciato nell'impossibilità avvertita di sentirsi accolto in una facoltà nella quale soltanto un ministro auspicava la sua presenza<sup>1143</sup>. Nel comunicare la sua indisponibilità al ministro Adolf Grimme, Heidegger scriverà: «oggi, giunto al principio di un lavoro saldo e sicuro, non mi sento sufficientemente pronto a soddisfare la cattedra berlinese, nella misura in cui debba essere preteso da me o da chiunque altro»<sup>1144</sup>.

Le ragioni con cui Hartmann si congederà da Colonia per giungere a Berlino sono ascritte non soltanto all'incarico di adempiere a quella sorta di «missione» che egli avverte come impellente, ma soprattutto di assecondare una profonda, intima logica del «destino». Come scriverà allo psichiatra Kurt Schneider:

Perché naturalmente non sarebbe onesto, sparire da Colonia in modo così inosservato. Ma Lei sa certo cosa significhi un anno di lotta interiore con una cosa, che è cresciuta ben oltre la propria testa. Lei dirà anche come sempre più intima e più disordinata diviene tale lotta, più profondamente si vede nell'abisso. Che io mi sia dovuto incastrare nel colossale affare berlinese, è per me una sfortuna (*Missgeschick*); che io non abbia potuto respingere – a causa dello stato delle cose della facoltà berlinese – Lei lo comprenderà bene. Bisogna prendere su di sé i propri destini, non si ha scelta. Si dispone di una scelta soltanto in merito a quale lato si facciano i compromessi<sup>1145</sup>.

Tuttavia, Hartmann era consapevole di come la candidatura berlinese rappresentasse un diretto confronto, nonché una sfida diretta, con Heidegger. Alla constatazione di non ispirare un trascendente carisma, seguiva l'amara ammissione di come la personalità di Heidegger, con i suoi inconcludenti sensazionalismi, abbagliasse e trascinasse i giovani allievi<sup>1146</sup>. Seppur Hartmann insistesse nel

---

<sup>1141</sup> Cfr. M. HEIDEGGER – K. JASPERS, *Briefwechsel. 1920-1963*, (17.05.1930), p. 133.

<sup>1142</sup> M. HEIDEGGER, *Schöpferische Landschaft: Warum Bleiben wir in der Provinz?*, in HGA 13, p. 13, in cui riferirà di aver avuto un colloquio in riferimento al suo possibile trasferimento a Berlino con un anziano amico contadino, il quale, avendo letto la notizia sui giornali, si sarebbe espresso al riguardo con un «inesorabile no».

<sup>1143</sup> V. FARIAS, *Heidegger e il Nazismo*, p. 76.

<sup>1144</sup> M. HEIDEGGER, HGA 16 (10.05.1930), p. 61. «Ich fühle mich heute, wo ich gerade an den Anfang einer sicheren Arbeit gekommen bin, nicht gerüstet genug, die Berliner Professur *so* auszufüllen, wie ich selbst es von mir und jedem anderen verlangen muss». Nella lettera successiva del 17.05.1930 Heidegger ribadisce: «Ich habe unter Voraussetzung gehandelt, dass, wenn ich den Ruf auf die Troetschle Professur annehme, ich es nur tun kann, wenn ich innerlich bereit und stark genug bin, die ganze Kraft für die volle Verwaltung derselben einzusetzen, dass es am wenigsten im Sinne Ihres Rufes gewesen wäre, wenn ich nur loser Zugehörigkeit zur Universität oder gar gastweise in Berlin hätte Vorlesungen halten wollen».

<sup>1145</sup> DLA Marbach (Nicolai Hartmann an Kurt Schneider 20.07.1931) [83.512/1]: «Denn natürlich wäre es nicht anständig, so klanglos aus Cöln zu verschwinden. Aber Sie Wissen es ja, was Jahre des inneren Ringes mit einer Sache bedeuten, die einem weit über den Kopf gewachsen ist. Werden sich auch sagen, wie dieses Ringen immer innerlicher und unübersichtlicher wird, je tiefer man in die Abgründe hereinsieht. Dass ich mich in den riesenhaften Berliner Betrieb hereinwagen musste, ist für mich direct ein Missgeschick; dass ich nicht ablehnen konnte – bei der Sachlage des Faches in Berlin – werden Sie ebenso sehr verstehen. Man muss seine Schicksale auf sich nehmen, da hat man keine Wahl. Nur nach welchen Seiten man seine Compromisse macht, darin hat man die Wahl».

<sup>1146</sup> DLA Marbach (Hartmann an Heimsoeth 29.08.1929): «Der gewaltige Kreis, der sich da um Jaspers schart, läuft ganz in Heideggers Bahn. Sie machen ein Riesengeschrei von “Erweckung” und “Entscheidung”, kurz von Bekehrung, und der Inhalt ist gleich null. Es läuft alles in die Sensation der Ungeduldigen und Unbefriedigten aus, und in einigen Jahren wird es ebenso totgelaufen sein wie alle Sensationsphilosophie. Gelernt wird, wie es scheint, überhaupt nichts mehr. – Freilich, das ist nicht Heidegger selbst. Aber immerhin, die Wirkung ist von ihm ausgegangen. Tragikomisch

sostenere come l'affare berlinese rappresentasse una vera e propria «missione» intellettuale alla quale egli era stato incaricato al fine di disporre un rinnovato ordine nella facoltà di filosofia, non andrebbe sottostimato il configurarsi di un vero e proprio rapporto di forza con Heidegger<sup>1147</sup>. Il 20 gennaio 1931 il ministro Adolf Grimme comunicò ufficialmente la nomina di Hartmann a Berlino, il quale era certamente consapevole della singolare circostanza in cui versava la facoltà berlinese; come scriverà a Friedrich Mauch: «all'università di Berlino la facoltà vive da sette anni in una condizione scandalosa – e ciò è grave, perché le condizioni di Berlino hanno conseguenze ovunque – una sorta di interregno. Poiché sono stato chiamato per ricostruire nel punto centrale le rovine e le macerie, non potevo dire di no»<sup>1148</sup>.

### CAPITOLO III LA FAME DI REALTÀ (1931-1950)

#### 1. Filosofare in tempi bui

##### 1.1. Un'autopresentazione

La lunga vicenda berlinese fu connotata dalle tensioni politiche e dall'inimicizia di buona parte della facoltà con la quale Hartmann sarà costretto ad interfacciarsi<sup>1149</sup>. Se infatti in un primo momento fu reputato inadatto al fine di proporre continuità alla tradizione umanistica lasciata in eredità da Troeltsch, i problemi maggiori deriveranno dalle faide interne alla facoltà che l'avvento del regime nazionalsocialista aveva acutizzato. In una emblematica autopresentazione<sup>1150</sup> che toccherà tutti i contorni della cornice di un pensiero ormai maturo, Hartmann assumerà una specifica postura nei confronti delle scuole del suo tempo, rilevando ora l'intervallo che egli ritiene lo distanzi dal Neokantismo e dalla fenomenologia, quanto dalla tradizione filosofica *tout court*. D'altronde, anche da un'angolazione prettamente fenomenologica era diventato ormai evidente come le differenti declinazioni della fenomenologia si fossero diramate in ramificazioni troppo

---

das Resultat! Er wollte die Geworfeneheit der Neugier und des Geredes bannen, und hat sie vielmehr erst heraufbeschworen. Ich bin sehr abgekommen von Heidegger».

<sup>1147</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 25.11.1930): «Wo die Gesamtsituation im Fach so klar liegt, einem so eine Mission in die Hand spielt, bleibt einem nichts übrig, als sie auf sich nun nehmen. Ich hab seit 7 Jahren zeit gehabt, über einen möglichen Ruf auf den Posten Troetschls nachzudenken. Noch besonders im Frühjahr, als Heidegger ablehnte, und mir das schlechterdings unrecht erschien. [...]. Du wirst diese Überlegung vielleicht schlimmer als allen Ehrgeiz finden? In der That, man muss in der Selbsteinschätzung doch schon recht hoch greifen, um sich für den starken Mann zu halten, der eine verfahrenere Situation im Fach gegen der Widerstand dreier Fachkollegen in Arbeit nimmt, um sie umzugestalten. Denn nur so hat es doch einen Sinn, den Ruf als Mission zu fassen. Ja, Heinzelein, das ist ja auch der Grund, warum ich Heidegger so gern dort gesehen hätte. Ich denke nur; wer ist denn sonst der Stärkere? Es sind nicht viele. Ich schliesse: da muss eben der heran, auf den es fällt».

<sup>1148</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an F. Mauch 28.11.1930): «Es ist ein 7-jähriger Skandalzustand des Faches an der Berliner Universität – und das ist schlimm, weil gerade Berliner Zustände sich überall auswirken – eine Art Interregnum. Da man mich ruft, um das Versiebte und Verrottete an zentraler Stelle neu aufzubauen, so kann ich nicht nein sagen».

<sup>1149</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, p. 299.

<sup>1150</sup> N. HARTMANN, *Systematische Selbstdarstellung*, in KS I.

divergenti rispetto all'impostazione di Husserl, il quale nel prendere progressivamente coscienza di tale eterogeneità, accordava tuttavia a Heidegger una collocazione di privilegio. Se infatti in seguito alla pubblicazione della *Metafisica della conoscenza* Husserl scriveva a Natorp riferendosi a Hartmann come «l'arduo lottatore» (*der schwer Ringende*) che si era guadagnato l'autonomia intellettuale al fine di ereditare l'indivisibile destino della gloriosa filosofia marburghese, nel 1927 riserverà un giudizio molto più severo nei confronti di chi, nel richiamarsi alla fenomenologia, ne aveva deformato, distorto la natura: «N. Hartmann lo ritengo un impostore, e anche Scheler è solo un ingegnoso ispiratore, ma non certo un autentico fenomenologo»<sup>1151</sup>. Giudizio che si ripresenta alcuni anni seguenti, quando Roman Ingarden, nel profilare al maestro la necessità di impedire a tali autori di impadronirsi del titolo di emissari della fenomenologia, scriverà: «ho ricevuto da un paio di giorni un invito dal congresso di Oxford. Vorrei sapere se Lei ha intenzione di venire a Oxford. Secondo il programma la fenomenologia dovrebbe essere un tema centrale nella seduta plenaria di teoria della conoscenza. Può accadere senza di Lei? Potrebbe qualcuno diverso da Lei parlare di fenomenologia? Ad esempio Hartmann, il quale si spaccia per un fenomenologo? Oppure Heidegger?»<sup>1152</sup>. Se infatti ora si assumeva una posizione più netta nei confronti della fenomenologia – sempre da spogliare dal «pretesto di neutralità fenomenologica» che argina la ricerca nel troppo stretto circolo d'immanenza<sup>1153</sup> – diveniva più evidente come la vicenda teoretica hartmanniana si fosse inarcata in un'inflexione eminentemente metafisica, che implicava non soltanto la critica trasversale ai vari “-ismi” della tradizione, ma anche la necessità di rompere, spezzare la postura neutrale che egli stesso aveva assunto in un primo momento nel richiamarsi, negli anni precedenti, proprio alla neutralità della descrizione fenomenologica. Se dunque era inevitabile prendere avvio dai fenomeni, i quali si danno in una limpida e tuttavia incisiva durezza<sup>1154</sup>, era altrettanto necessario ravvisare come ai fenomenologi non fosse riuscito di cogliere il nocciolo problematico interno alla manifestatività, cioè come il fenomeno si dispieghi in una trascendenza che proprio nel suo inabissarsi e nascondersi conduceva all'aporetica constatazione che l'oggetto non viva soltanto in «grazia dell'intenzionalità», ma soprattutto in virtù di un ente. Ma più di ogni cosa, i fenomenologi avevano disconosciuto come l'evidenza della realtà, indisponibile a qualsivoglia rimozione o sospensione tramite un pregiudizievole gesto intellettuale, fosse congenita alla manifestatività del fenomeno<sup>1155</sup>. L'applicazione della descrizione essenziale (*Wesensbeschreibung*) fenomenologica, quella “passione per le differenze” del vedere che costituisce il cuore pulsante della fenomenologia, seppur secondo Hartmann definisca un inizio

---

<sup>1151</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel III* (E. Husserl an R. Ingarden 09.04.1927), p. 232: «Natürlich sind mir von Prof. Twardowski und Ihnen empfohlene Herren willkommen und sollen alle Forderung erfahren. Grüßen Sie auch Dr. Blaustein. Noch Ein – nach Marburg müssen Sie unbedingt, um Prof. Heideggers grosse und ernste Eigenart kennen zu lernen. N. Hartmann halte ich für ein Blender und auch Scheler nur für einen geistreichen Anreger, aber nicht für einen echten Phänomenologen».

<sup>1152</sup> E. HUSSERL, *Briefwechsel III* (R. Ingarden an E. Husserl 18.12.1929), p. 260: «Ich habe vor einigen Tage die Einladung zu dem Oxforder Kongress bekommen. Ich möchte wissen, ob Sie nach Oxford zu fahren gedenken? Es soll ja – nach dem Programm – ein Hauptthema in der Erkenntnistheoretischen Plenarsitzung die Phänomenologie sein. Kann dies ohne Sie geschehen? Dürfte über die Phänomenologie jemand anderer als Sie sprechen? Z. B. Hartmann, der sich für einen Phänomenologen ausgibt? Oder Heidegger?».

<sup>1153</sup> N. HARTMANN, *Systematische Selbstdarstellung*, p. 9.

<sup>1154</sup> Ivi, p. 8: «Die Phänomene kann der Mensch nicht ändern; die Welt bleibt, wie sie ist, was auch der Mensch sich über sie denkt. Der Mensch kann nur sie erfassen oder verfehlen».

<sup>1155</sup> Ivi, p. 18: «Denn die Überzeugung von der Realität des Gegenstandes ist hier überall eine vorgefundene, durchgehende; sie begleitet uns das ganze Leben hindurch, sie gehört fest zum Phänomen».

legittimo dell'indagine, proprio perché preliminare non può che essere parziale: «il vero lavoro finisce quando dovrebbe avere inizio»<sup>1156</sup>. All'impostazione fenomenologica della «descrizione del fenomeno» deve seguire una chiarificazione delle aporie che si manifestano nel fenomeno medesimo. Il terzo stadio si conclude con la formulazione teoretica, che altro non è che il dispiegarsi concettuale di quel mostrarsi originario del fenomeno: «la teoria in senso eminente è il vedere sintetico (*Zusammenschau*) di quella donazione (*Hingebung*) completa (*allseitiger*) della molteplicità dell'oggetto visto»<sup>1157</sup>. La cifra “metafisica” evocata da Hartmann non era d'altronde ascrivibile né soltanto alla «regione contenutistica degli oggetti trascendenti» quali le idee kantiane di Dio e libertà, ma nemmeno al «campo di battaglia dei sistemi speculativi», bensì al risultato di una riflessione prettamente metodologica che profilava le necessità di una «metafisica dei problemi» che abbiamo già visto prendere forma negli anni giovanili, poiché se «i problemi cambiano soltanto il vestito, il loro contenuto rimane il medesimo, essi sono perenni»<sup>1158</sup>, la metafisica non sarà altro che l'approfondimento, la penetrazione concreta nella struttura aporetica del conoscere e dell'essere, di tale «insolubile resto».

A fare la sua comparsa in tale autopresentazione è la dimensione dell'essere spirituale. Il trasferimento all'università di Berlino implicava non soltanto l'insediamento in uno dei centri filosofici più importanti della Germania, ma anche l'avvertita necessità di seguire le orme lasciate dal predecessore Ernst Troeltsch, curvando il proprio arco teoretico in una flessione eminentemente storico-umanistica, e tentando al medesimo tempo di disattendere il severo giudizio della commissione berlinese secondo cui Hartmann aveva – fino ad allora – mancato di originalità ed autonomia filosofica. Sotto tale profilo, trasferirsi nell'università più prestigiosa e più in luce della Germania costava il prezzo di non potersi più dire disinteressato al proprio presente, poiché penetrare nel problema dell'essere spirituale significava allo stesso tempo fare i conti con le mutazioni storiche in atto. Ma nell'introdurre la dimensione dello «spirito», quella «essenza comune» (*Gemeinwesen*) che si leva al di sopra e «contro» le singole individualità tanto quanto le altre comunità<sup>1159</sup>, Hartmann ammetteva come il privilegiato modo di azione dell'essere spirituale fosse da ascrivere non alla disordinata molteplicità espressa dalle voci dell'opinione pubblica, bensì all'inevitabile confluenza in un capo (*Führer*), un uomo di stato o un sovrano, il quale nel guadagnare legittimità dalla massa sottostante, è purtuttavia costretto fisiologicamente ad elevarsi oltre ad essa. È un punto che ritroveremo in un importante estratto de *Il Problema dell'essere spirituale*, in cui Hartmann approfondirà come l'impossibilità per l'opinione pubblica di essere «adeguata espressione» di sé medesima, costringerà la figura del *Führer* a liberarsi ed innalzarsi al di sopra della stessa<sup>1160</sup>. Ma su quale sfondo vanno lette tali affermazioni? Sono da considerare come un'accogliente giustificazione dell'avvento del *Führer*, o sono soltanto le disilluse esternazioni di un conservatore insoddisfatto dell'esperienza weimariana?

---

<sup>1156</sup> Ivi, p. 9.

<sup>1157</sup> Ivi, p. 10.

<sup>1158</sup> Ivi, p. 9.

<sup>1159</sup> Ivi, p. 9: «Das Gemeinwesen nun muss handeln, nach innen wie nach aussen, gegen die Individuen wie gegen andere Gemeinwesen».

<sup>1160</sup> Ivi, p. 35: «Gerade darum aber muss umgekehrt der Führer selbst zu allererst sich freimachen von der öffentlichen Meinung, über sie hinauswachsen».

## 1.2. Il discorso di Magdeburgo. Tesi e contesto

Nell'ottobre del 1933, pochi mesi in seguito alla presa del potere di Adolf Hitler, Hartmann tiene di fronte alla *Deutsche philosophische Gesellschaft* un discorso dal titolo *Sinngebung und Sinnerfüllung*, che troverà le stampe nel 1934 nella rivista di riferimento della società, i "*Blätter für deutsche Philosophie*". Le ambiguità di questo scritto hanno sollevato il tema in merito al rapporto di Hartmann con il Nazionalsocialismo, provocando tuttavia interpretazioni critiche talmente eterogenee da risultare inconciliabili. Se infatti a partire da questa prolusione è stata rintracciata nel contesto critico una celata inflessione teoretica a favore del Nazionalsocialismo<sup>1161</sup>, da un'angolazione prospettica più ampia è stata legittimamente notata la carenza di elementi in merito ad un coinvolgimento con il regime durante il dodicennio nero<sup>1162</sup>. A tal riguardo, è stato fatto valere il dato elementare in base al quale Hartmann non fu mai iscritto al partito, e come la sua insofferenza per il deterioramento teoretico attuato in quegli anni avesse provocato una sorta di «incapsulamento nei confronti degli eventi politici», nonché un progressivo ripiegamento su autori classici della filosofia quali Platone e Aristotele, sintomo di una più profonda «emigrazione interna»<sup>1163</sup>. Alla luce di tali riflessioni, Wolfgang Harich ha rilevato come la volontà di far insediare Hartmann a Berlino esplicitata dal ministro democratico C. H. Becker, rappresenti un sintomo nient'affatto accidentale dell'orientamento fondamentalmente democratico di Hartmann<sup>1164</sup>. Ma a tali rilievi ne andrebbero tuttavia integrati degli altri; il richiamo ai filosofi classici, lungi dal rappresentare motivo di una nobile riflessione solitaria ed apolitica, si è sostanziato in molti e noti casi, durante il regime, in un tentativo di rintracciare negli antichi la giustificazione filosofica proprio di ciò che stava accadendo nella Germania degli anni Trenta. Nondimeno, lo stesso Harich ha segnalato nel caso di Hartmann l'assenza di esplicite dichiarazioni contro l'hitlerismo nonché nei confronti dei provvedimenti attuati dal regime nazionalsocialista<sup>1165</sup>. In una prospettiva più ampia, le difficoltà insite nel fornire una risposta esaustiva in merito al coinvolgimento di Hartmann nel contesto del Nazionalsocialismo derivano in parte dall'impossibilità di formulare un criterio oggettivo univoco al fine di circoscrivere i termini generali della partecipazione e dell'«adattamento» politico<sup>1166</sup>, e dall'altra dalla strutturale eterogeneità teoretica in cui si è diramata la vicenda dei filosofi vicini al regime, in merito alla quale

---

<sup>1161</sup> W. F. HAUG, *Nicolai Hartmann Neuordnung von Wert und Sinn*, in W. F. HAUG (Hrsg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Argument-Sonderband, Hamburg, 1989, p. 184: «Den Nazis hilft Hartmann zunächst durch Abbau der universellmenschlichen Perspektive der Philosophie. Er degeneralisiert, partikularisiert und historisiert das Ideologische».

<sup>1162</sup> Contro Haug si è espresso, tra gli altri, A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, p. 47: «L'ipotesi interpretativa di Haug non convince, perché in "*Sinngebung und Sinnerfüllung*" Hartmann non fa che ripetere tesi già ampiamente sostenute in precedenza, ad esempio nell'*Ethik*. Può essere che Hartmann, come sostiene Haug alle pp. 181-183, utilizzi opportunisticamente termini quali «gioventù» e «rivoluzione», graditi alla retorica nazionalsocialista; dal punto di vista tematico, però, la sua riflessione è fondamentalmente autonoma e si innesta su un itinerario speculativo del tutto personale, avviato oramai da diversi anni».

<sup>1163</sup> W. HARICH, *Nicolai Hartmann. Der erste Lehrer*, Tectum, Baden-Baden, 2018, pp. 144-145.

<sup>1164</sup> Ivi, pp. 131.

<sup>1165</sup> Ivi, pp. 140; s veda anche M. SCHEFCZYK, U. KUCHINSKY, «*Grosse Dinge geschehen, man ist immerhin gewürdigt, sie zu erleben*». *Nicolai Hartmann und der Nationalsozialismus*, in W. KONITZER, D. PALME (Hrsg.), «*Arbeit*», «*Volk*», «*Gemeinschaft*». *Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus*, Campus, Frankfurt-New York, 2016, p. 86.

<sup>1166</sup> Sulle differenti modalità dell'adattamento politico si veda, H. J. SANDKÜHLER, *Vergessen? Verdrängt, Erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, in H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg, 2009, p. 21-22.

sarebbe opportuno riferirsi non ad un monolitico tronco teoretico, bensì a differenti interpretazioni, inflessioni e torsioni speculative interne al Nazionalsocialismo stesso<sup>1167</sup>. Nel caso di Hartmann, dunque, si sono profilate diverse linee interpretative, che ammesse tutte le differenze possono essere tracciate da una parte in quella direttiva più incline a segnalare i tratti confluenti in una sorta di coinvolgimento assoluto<sup>1168</sup>, mentre dall'altra si è profilata la tesi confluyente nel neutralismo politico<sup>1169</sup>, attenta a segnalare elementi di distanza dal regime, in virtù del suo atteggiamento fondamentalmente impolitico<sup>1170</sup>. Di fronte a tali estremità interpretative che sotto questo profilo politico hanno segnato la ricostruzione della vicenda biografica e teoretica di Hartmann, ci proponiamo di evidenziare la postura per certi versi intermedia che egli ha assunto<sup>1171</sup>, e che trova equilibrio da una parte nella sincera insofferenza nei confronti di autori esplicitamente vicini al regime, e dall'altra nella progressiva torsione del gesto filosofico, consistente nell'ascrivere un determinato ruolo alla pratica filosofica, che si sostanzierà sempre di più nello sforzo di giustificare razionalmente il contesto storico che si manifesta e si esplicita spiritualmente. In merito a quest'ultimo punto, sarà inevitabile sondare l'eventualità se – pur tenendo conto dell'indubitabile assenza di tratti teoretici connotati da razzismo biologista o da antisemitismo – alcune fondamentali categorie hartmanniane che portano il nome di «spirito», «necessità» e «destino» non siano state piegate o inconsciamente assoggettate al deterioramento teoretico del tempo. Sotto tale angolazione, un'ulteriore questione riguarderà l'assorbimento interpretativo della filosofia di Hartmann da parte di autori vicini al regime, che proprio nell'ontologia ritroveranno elementi assimilabili ai tratti teoretici sfumati dell'oscurantismo nazionalsocialista.

Il discorso di Hartmann si tenne in occasione della dodicesima giornata della “*Deutsche philosophische Gesellschaft*” che ebbe luogo a Magdeburg nelle giornate dal due al cinque ottobre 1933<sup>1172</sup>. Come abbiamo visto, i rapporti di Hartmann con questa società – che nasceva nel solco di

---

<sup>1167</sup> P. LEO, *Der Wille zum Wesen*, Matthes & Seits, Berlin, 2020, p. 35: «Nicht um “die” nationalistische Weltanschauung kann es dieser Forschung gehen, sondern um Weltanschauung im Nationalsozialismus».

<sup>1168</sup> W. F. HAUG, *Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wer und Sinn*; M. SCHEFCZYK, U. KUCHINSKY, «*Grosse Dinge geschehen, man ist immerhin gewürdigt, sie zu erleben*». *Nicolai Hartmann und der Nationalsozialismus*; M. LESKE, *Philosophen im Dritten Reich*, Dietz Verlag, Berlin, 1990

<sup>1169</sup> Oltre al già riportato giudizio di Wolfgang Harich, si vedano ad esempio i giudizi di A. GAMBA, *In principio era la fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 18: «Nel periodo del dominio nazista Hartmann non lasciò la Germania né fu perseguitato, in quanto il suo campo di ricerca non riguardava direttamente tematiche socio-politiche che potessero apparire minacciose agli occhi del regime hitleriano»; R. CANTONI, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini Editore, Roma, 1972, p. 15: «Questa impressione personale io stesso ebbi di lui, quando lo conobbi a Berlino nel 1942 in piena guerra. Dopo un suo riserbo iniziale, che mi parve fin troppo severo nel nostro primo incontro, si aprì poi schiettamente e coraggiosamente con me, che ero il suo primo traduttore italiano, e non mi nascose, dopo ch'io avevo osato rompere il ghiaccio della prudenza, la sua insofferenza per il nazismo e le condizioni difficili e fastidiose in cui viveva, vigilato da colleghi nazisti, nell'Università di Berlino».

<sup>1170</sup> A. DA RE, *Tra antico e moderno*, p. 45: «Anche per il suo modo di porsi nei confronti del nazismo può essere interpretato in questi termini. Egli non può certo essere considerato un oppositore del regime, ma neppure un suo fiancheggiatore. Non vi sono tracce di una sua qualche adesione pubblica, paragonabile ad esempio a quella di Heidegger e Gehlen. Il suo è piuttosto un atteggiamento pienamente e consapevolmente impolitico, giustificato con la «necessità» che il filosofo si dedichi anima e corpo alla ricerca scientifica, senza lasciarsi influenzare e distrarre dagli avvenimenti esterni».

<sup>1171</sup> Si veda ad esempio il giudizio di A. SCHÖLZEL, *Zur Tätigkeit Nicolai Hartmanns an der Berliner Universität*, p. 62: «Politisch musste sich dies in einer Haltung ausdrücken, die aus einem grundlegenden Konservatorismus heraus weder der Weimarer Republik noch dem Nazireich besondere Sympathien entgegenbrachte. Hartmann leistete so zwar nichts zu aktiven Zerstörung der einen, aber auch nichts für einen aktiven Widerstand gegen letzteres».

<sup>1172</sup> Sulle circostanze del congresso si veda T. LAUGSTEIN, *Philosophie-Verhältnisse im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg, 1990, pp. 127-129.

una gravissima sfaldatura nella “*Kant-Gesellschaft*” – sono attivi già a partire dal 1923 in occasione della prolusione dedicata a “Aristotele e Hegel”. Prima di affrontare il discorso di Magdeburgo, è significativo constatare come esso fu affiancato dalla prolusione di Bruno Bauch consacrata al tema “*Wert und Zweck*”. Nel rilevare l'impossibilità di sovrapporre la dimensione del «valore» a quella dello «scopo» – dal momento che il primo sussiste sovraindividualmente mentre il secondo è indissolubilmente derivato esclusivamente dall'individuo che lo pone – Bauch affermava come il valore della verità fosse indisponibile a qualsiasi deviazione di stampo utilitaristico tipica del pragmatismo. Stabilita cioè l'estensione sovraindividuale del valore e di una scienza che non può ridursi ad essere «schiava della mera utilità» posta dall'individualità singola<sup>1173</sup>, Bauch rilevava non soltanto come tale spassionato amore per la verità fosse un carattere eminentemente tedesco della scienza<sup>1174</sup>, ma riconosceva anche come il valore sovraindividuale della scienza confluisse necessariamente nella dimensione della «nazione». Proprio perché lo «scopo» individuale è costantemente sottoposto al servizio del «valore», il quale si disegna sempre su una piattaforma «obiettiva» e «sovrasoggettiva», si configurava il radicamento sociale del valore, il quale non può mai essere estrinseco alla dimensione del «popolo» tedesco<sup>1175</sup>.

In tale contesto si terrà il discorso di Hartmann, certo molto più sobrio rispetto alle esplicite esternazioni “*völkisch*” di Bauch, ma allo stesso tempo molto più ambiguo, date le numerose allusioni politiche che contaminano il testo<sup>1176</sup>. La rifioritura della metafisica concretizzatasi in seguito al tramonto delle stagioni del criticismo e del positivismo, costringeva ad una ricognizione dell'immagine dell'uomo<sup>1177</sup>, in merito alla quale la questione più pressante si profilava nel problema del valore e del bene<sup>1178</sup>. In una strategia duplice, da una parte Hartmann tenterà di operare una giustificazione del presente storico tramite concettualità filosofiche tratte da Platone, Hegel e Nietzsche, e dall'altra offrirà strumenti filosofici alla pratica politica, tematizzando in particolare l'idea del capo politico (*Führer*). Secondo la celebre formulazione platonica, l'idea del bene non è ascrivibile a condizioni empiriche, ma proprio perché vive in uno statuto eminentemente ideale, costringe a riconoscere come ogni «autentica guida (*Führertum*)»<sup>1179</sup> prenda avvio dalla dimensione astratta. In virtù di tale inedita posizione del bene, dislocato sempre al di là (*jenseits*) dell'esperienza, Platone ha costretto l'uomo ad un'imbarazzante posizione, poiché se l'uomo cerca

---

<sup>1173</sup> B. BAUCH, *Wert und Zweck*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Vol. 8, 1934, p. 51.

<sup>1174</sup> Ivi, p. 52: «Deutsch sein heisse eine Sache um ihrer selbst willen tun»; «Allein der Gedanke der Wissenschaft um der Wissenschaft willen hat für manchen uns Deutschen etwas wesentliches».

<sup>1175</sup> Ivi, p. 59: «Unsere eigene und wahre Freiheit, als Freisein zur Darstellung göttlicher Ewigsbestimmung im lebendigen Leben auf Erden kann darum nie ausserhalb des Volkes liegen, wie die subjektivistische, individualistische Willkür».

<sup>1176</sup> Sulla strutturale ambiguità del discorso di Magdeburgo si veda H. SLUGA, *Heidegger's Crisis*, Harvard University Press, 1993, pp. 157-164; M. SCHEFCZYK, U. KUCHINSKY, “*Grosse Dinge geschehen, man ist immerhin gewürdigt sie zu erleben*”. Nicolai Hartmann und der Nationalsozialismus, in W. KONITZER, D. PALME (Hrsg.), «Arbeit», «Volk», «Gemeinschaft». *Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 2016, pp. 92-93.

<sup>1177</sup> N. HARTMANN, *Sinngebung und Sinnererfüllung*, in KS I, p. 246: «Er scheint, der Mensch steht vor einem neuen Verstehen seiner selbst».

<sup>1178</sup> Sul discorso di Magdeburgo si veda A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, p. 99: «Istituendo consapevolmente una connessione tra senso e valore, la riflessione di Hartmann si colloca all'interno di un vasto e poliedrico movimento di pensiero, nel quale è definitivamente tramontata la fiducia in una comprensione razionale dell'intera realtà».

<sup>1179</sup> N. HARTMANN, *Sinngebung und Sinnererfüllung*, p. 246: «Und alles echte Führertum unter Menschen ist das Erleuchten aus der Idee».

il bene nell'immanenza dell'esperienza, lo cerca dove esso non è; mentre se ricerca il bene nella trascendenza assoluta posta sempre «al di là» dell'essere, allora lo ricerca dove non la può vedere né comprendere in quanto non rientra nell'ordine dell'essente: «in entrambi i casi rimane a mani vuote»<sup>1180</sup>. Seppur Platone riuscì a tematizzare come l'idea del bene fosse necessaria, ne conseguiva l'esito di una definizione estremamente vuota, dal momento che non gli riuscì di riempirla di connotazioni contenutistiche, rinunciando a chiarire «cosa essa realmente sia»<sup>1181</sup>.

In conformità all'urto provocato da Kant nell'affermazione della «legalità autonoma della ragione», l'opera per certi versi decostruttiva dell'illuminismo ha condotto ad una progressiva destituzione della trascendenza assoluta come luogo privilegiato per l'identificazione del valore e del bene<sup>1182</sup>. Nel carattere del «dovere» (*Sollen*) Kant ha prefigurato la possibilità di realizzare il bene prendendo avvio dall'intima essenza dell'uomo<sup>1183</sup>, provocando un radicale mutamento dell'ipostatizzazione platonica: «senso e valore appartengono nuovamente a questo mondo»<sup>1184</sup>. Ma il grande stravolgimento fu messo in atto da Hegel, il cui merito fu quello di rovesciare definitivamente l'impostazione platonica, profilando la possibilità di attingere al bene non più nella dimensione trascendente, ma di orientarlo nell'«al di qua» della storia. Se il guadagno di Hegel fu di avere radicato nell'immanenza storica i processi di conferimento di senso (*Sinngebung*), tale movenza provocò tuttavia una variazione essenziale in merito alla quale la libertà di sondare gli ambiti di valore non sono da ascrivere all'individuo singolo, il quale è soltanto «spirito isolato» (*abgeschiedener Geist*), bensì alla dimensione eminentemente storica dello spirito obiettivo<sup>1185</sup>. Nel contesto di tale radicamento storico, tuttavia, lo spirito si esprime tramite le singole apparizioni contingenti, allorché «ogni popolo porta con la comparsa nella storia il suo “proprio principio”, porta con sé e il conferimento di senso»<sup>1186</sup>. Il compito attuato da Hegel di aver annullato la trascendenza platonica che allontana l'uomo dal senso, di aver spezzato quella trascendenza fatale, verrà da Hartmann adeguata immediatamente su un piano politico, nel rilievo cioè di come l'«idea del “Führer” politico» vada radicata proprio «in ciò che è storicamente reale», e dunque nelle figure dello spirito obiettivo che si esprimono nella sostanziale vita dei popoli<sup>1187</sup>. Seppur nel contesto del «superamento della trascendenza di senso» (*Aufhebung der Sinntranszendenz*) l'idealismo tedesco provocò una traduzione radicale in virtù della quale ora il «riempimento di senso» (*Sinnerfüllung*) assume la forma di una costante realizzazione immanente all'accadere storico, la riflessione etica

---

<sup>1180</sup> Ivi, p. 251.

<sup>1181</sup> Ivi, p. 250: «Platon konnte wohl Gründe anführen, warum es eine solche geben müsse, aber er konnte nicht zeigen, “was” eigentlich sie ist».

<sup>1182</sup> Ivi, p. 252.

<sup>1183</sup> Ibidem: «Es ist nicht das dem Menschen aufgezwungene, sondern das ihm eigene, seinem Wesen entstammende und seinem Willen gemässe Sollen».

<sup>1184</sup> Ivi, p. 253.

<sup>1185</sup> Ivi, p. 255: «Das Individuum für sich genommen ist nur Abstraktion, und wo es sich wirklich isoliert, da ist es “abgeschiedener Geist”; es kommt nur vor im Zusammenhang des geschichtlich lebenden “objektiven Geist”».

<sup>1186</sup> Ibidem: «jedes Volk bringt bei seinem Auftreten in der Geschichte ein “eigenes Prinzip” mit sich, und die Sinnerfüllung, die es in seinem Streben sich gibt, besteht in der Verwirklichung dieses seines Prinzips»

<sup>1187</sup> Ivi, p. 257: «Die Idee des politischen Führers ist bei Hegel eine andere als bei Platon. Dort ist der Führer aus der Idee Erleuchtete; er trägt den in der Finsternis Gefangenen das ewige Licht zu, das er in seiner Jenseitigkeit geschaut hat. Nach Hegel wurzelt er ganz in dem, was geschichtlich wirklich ist; er sieht das Wesentliche in der bereits vorhandenen Tendenz des objektiven Geistes und spricht es aus. Er greift nicht in die Ferne, sondern in das “Substantielle” des Gegenwärtigen».



interna alla storia fu investita dal prorompente avvento di Nietzsche, la cui «trasvalutazione dei valori» provocò un'insanabile alterazione in merito all'idea del bene. Ma la scoperta di Nietzsche secondo cui il bene non si offre più nel senso unitario di un principio – sia esso l'imperativo categorico kantiano o la platonica idea del bene – bensì nella forma di «un'inesauribile molteplicità, un regno dei valori etici», da una prospettiva eminentemente storica ciò comportò che ogni popolo aspiri a divenire nella sua singolarità un possibile scopritore di valori<sup>1188</sup>. Nell'estensione del raggio valoriale attuata da Nietzsche, si configurò una rinnovata «coscienza dell'immenso compito» dell'uomo di diventare egli stesso il senso della terra attraverso la figura del popolo<sup>1189</sup>. Attraverso tale ricognizione storica in merito ai concetti di «bene» e di «valore», Hartmann giungeva ad affermare la necessità di saldare attraverso una «sintesi» la kantiana apriorità e sovratemporalità dell'esigenza morale con la molteplicità dei valori scoperta da Nietzsche, sintesi che l'«etica materiale dei nostri giorni» portava a perfetto compimento<sup>1190</sup>. Se infatti Nietzsche ci ha posto di fronte ad un'inedita molteplicità dei valori, egli era tuttavia «andato troppo in là» nell'ascrivere alla facoltà dell'uomo la possibilità di creare egli stesso la propria serie di valori, disconoscendo in tal senso come il soggetto si muova costantemente su uno sfondo di valori oggettivi già prestabilito, determinato dal «senso della sovratemporalità del valore», che all'uomo competeva soltanto di riconoscere<sup>1191</sup>. Alla molteplicità dei valori non corrispondeva dunque una loro congenita quanto nociva relatività, bensì l'esigenza kantiana di attribuire loro una cifra eminentemente a priori.

In una riflessione che riassumeva gli esiti dell'«*Etica*» quanto quelli già sondati ne «*Il problema dell'essere spirituale*», Hartmann giungeva ad affermare il tratto eminentemente storico dei processi di conferimento di senso, che si esprimono nel «movimento dello spirito obbiettivo». Da tale angolazione, infatti, Hartmann rilevava l'insufficienza di tematizzare il problema del senso, della libertà e del bene prendendo avvio esclusivamente dall'uomo singolo – il quale rimane un'«essenza limitata» – e la necessità di trasporre l'indagine nel contesto dei più ampi «compiti del popolo» che comprendono ed integrano le individualità<sup>1192</sup>. Sotto tale prospetto – che egli stesso riconosce affine alla riflessione hegeliana – Hartmann tenterà tuttavia di emendare Hegel, rilevando come ciò che sfuggì al suo sguardo fu come i radicali mutamenti interni al procedere storico non si soddisfino soltanto tramite la figura del «Volk», bensì già a partire da una singola generazione interna al popolo medesimo, che proprio nell'attuare trasformazioni radicali provoca allo stesso tempo un «rinnovamento spirituale del popolo»<sup>1193</sup>.

Seppur Hartmann si muova all'interno di una piattaforma eminentemente filosofica, le costanti menzioni ai concetti di «popolo» (*Volk*), «spirito» e «capo politico» (*Führer*) non possono non venire ascritti ai mutamenti politici che si concretizzavano in quel periodo storico. Lo stesso concetto di «generazione» evocato da Hartmann, non indica d'altronde un indiretto riferimento ai giovani studenti ed attivisti che stavano per rinnovare dall'interno il «popolo» e il vecchio ordine delle università tedesche? D'altra parte, sarebbe ingiustificato intravedere nel testo una sorta di

---

<sup>1188</sup> Ivi, p. 259: «Jedes Volk der Geschichte und jedes Zeitalter entdeckt hier Neues».

<sup>1189</sup> Ibidem.

<sup>1190</sup> Ivi, p. 260.

<sup>1191</sup> Ibidem.

<sup>1192</sup> Ivi, p. 273: «Der Sinngabe Mensch ist als Individuum ein begrenztes Wesen, die Geschichte bewegt sich in anderen Zeitmassen als sein Leben, die Aufgaben eines Volkes sind von anderer Grössenordnung als die seinen».

<sup>1193</sup> Ivi, p. 274.

decostruzione del discorso filosofico a favore di una «fascistizzazione della filosofia»<sup>1194</sup> conseguente ad un'arrendevole quanto consapevole «inchino al regime»<sup>1195</sup>. Al di là delle numerose allusioni politiche presenti nel testo – che se considerate isolatamente non sono certo sufficienti al fine di definire il contesto delle argomentazioni hartmanniane – le conclusioni ultime del discorso di Magdeburgo ripropongono le riflessioni che indicano la necessità di tematizzare i concetti di «senso» e di «valore» sotto il profilo storico, allorché «la storia è il processo, nel quale l'uomo fa esperienza, di ciò che egli è per sua essenza»<sup>1196</sup>. Nel solco di una differenza ontologica irriducibile tra la legalità della natura e quella della storia, sarà necessario indagare le forme ontologiche di quest'ultima e dei processi di conferimento di senso che la determinano, poiché «l'accadere storico è cieco, finché l'uomo non gli dà direzione e scopo».<sup>1197</sup>

### Il giudizio di Ernst Krieck

Pochi mesi in seguito al discorso di Magdeburgo compare sul “*Volk im Werden*” un breve articolo dal titolo “*Nationalistische Philosophie*”, scritto da Ernst Krieck, il quale assumerà una netta posizione contro le prolusioni di Hartmann e Bauch, appartenenti a quella che definisce in toni dispregiativi la «Kathedersphilosophie». Pur nell'ammissione di uno sfondo eminentemente «tedesco» ed una finalità nazionalista, Krieck rilevava come entrambe le disposizioni teoretiche si elevassero all'altezza di una concettualizzazione ed un'astrazione tale, da rendere anacronistico nonché inefficace il progetto nel suo insieme<sup>1198</sup>. Nel contesto di tale deleterio livello di astrazione, gli intenti nazionalistici che Krieck ascrive a Bauch e Hartmann, non rappresentavano soltanto uno sforzo inutile, bensì un pericolo reale, nella misura in cui occupano lo spazio – accademico e filosofico – che poteva essere impiegato da voci più convinte e concrete<sup>1199</sup>. Il tentativo di Krieck di destituire la legittimità filosofica di Bauch e Hartmann si fonda nella premeditazione di assumere il ruolo di filosofo del regime, incarico che certo non poteva essere soddisfatto da filosofie che pur nella loro variante «nazionale», rimangono infine – prosegue Krieck – espressioni del «dominante tipo di Professore», il quale è legato essenzialmente ad una forma accademica e di un «liberalismo nazionalista» (*Nationalliberalismus*). In un'invettiva che tradiva l'avversione per il mondo professorale dell'accademia, Krieck notava come «essi si confrontano con Platone, invece di fare ciò che Platone ha fatto per il suo tempo e il suo popolo»<sup>1200</sup>. Ma questi professori sono inconsapevoli di essere più vicini ai sofisti contro i quali Platone lottava, che a Platone medesimo.

---

<sup>1194</sup> W. F. HAUG, *Nicolai Hartmann Neuordnung von Wert und Sinn*, p. 184.

<sup>1195</sup> Di «Verbeugung vor dem Regime» hanno parlato M. SCHEFCZYK, U. KUCHINSKY, “*Grosse Dinge geschehen, man ist immerhin gewürdigt sie zu erleben*”. *Nicolai Hartmann und der Nationalsozialismus*, p. 95.

<sup>1196</sup> N. HARTMANN, *Sinngebung und Sinnererfüllung*, p. 278: «Die Geschichte ist der Prozess, in dem der Mensch erst erfährt, was er dem Wesen nach ist».

<sup>1197</sup> *Ibidem*: «Das geschichtliche Geschehen ist blind, solange der Mensch ihm nicht Richtung und Ziel gibt».

<sup>1198</sup> E. KRIECK, *Nationalistische Philosophie*, in “*Volk im Werden*”, 2 Jahrg., 1934, p. 311: «Man spricht zwar dabei auch von nationaler oder deutscher Weltanschauung, aber so, dass auch sie hoch oben in irgendwelchen hergebrachten Begrifflichkeiten und Abstraktionen verschwebt. Auch der nationale Philosoph hat noch nicht in die gegenwärtige Wirklichkeit, in das wirkliche Geschehen heimgefunden».

<sup>1199</sup> *Ibidem*: «Die bestehende “nationale” Philosophie ist nicht nur völlig nutzlos, sonder eine Gefahr, weil sie den Platz besetzt hält und den Boden steril macht, wo etwas wirklich machen und entstehen sollte».

<sup>1200</sup> *Ivi*, p. 312.

Se infatti il Nazionalsocialismo prospettava una «guerra rivoluzionaria per una visione del mondo», Kriek esplicitava l'impossibilità di veder soddisfatta tale esigenza sovversiva all'interno dell'accademia: «si trova la filosofia "nazionale" in guerra contro il liberalismo, contro il romanismo, contro il curialismo? Aiuta essa, a costruire e strutturare questa visione del mondo? No, essa fa filosofia sul senso, sul fine e sul valore, da qualche parte in un mondo di concetti, all'esterno del nostro mondo reale, fatto di guerra e di costruzione»<sup>1201</sup>.

L'insofferenza nei confronti il mondo professorale dell'accademia si riscontra anche in altre circostanze. Nel 1935 Heinz Heimsoeth aveva giudicato negativamente il tentativo di abilitazione del giovane Gerhard Hennemann<sup>1202</sup>, il quale in tale occasione scrive due brevi lettere a Heimsoeth talmente sorprendenti, che quando in seguito quest'ultimo le ritrova, avverte la necessità di dividerle con Hartmann. Nel difendere la qualità della propria produzione accademica, Hennemann rinfaccia a Heimsoeth di appartenere alla stretta cerchia dei filosofi trincerati dietro alla facciata dell'accademia, dalle quali astratte costruzioni di stampo professorale egli si sente in dovere di difendere la «vera filosofia»<sup>1203</sup>. Nondimeno, nel riconoscersi nell'immagine di «un vecchio combattente» del movimento nazionalsocialista, Hennemann avverte con tono intimidatorio – e in un richiamo proprio a Ernst Kriek – come coloro che oggi si riempiono la bocca col nome del "Führer", saranno tuttavia sottoposti ad una vera e propria «verifica», che si sostanzierà nel rilevare «cosa esattamente i professori universitari hanno fatto per il terzo Reich *prima* della rivoluzione»<sup>1204</sup>. Riconoscendo in Heimsoeth la figura di un accademico che si è adattato alla contingenza politica del periodo, Hennemann gli rammenta che «chi nei locali o per le strade non si è picchiato con i comunisti o con quelle nullità dei centristi non ha la competenza di poter parlare di "realtà storica"»<sup>1205</sup>. Non andrebbe dunque sottovalutata tale importante differenza generazionale – richiamata dallo stesso Hartmann nel discorso di Magdeburgo – tra coloro che si affermarono nell'accademia già durante la repubblica di Weimar come Hartmann e Heimsoeth, e coloro che soltanto dopo il 1933 riuscirono – soltanto in seguito ai vari processi di epurazione del corpo docente che presero avvio dall'aprile 1933 – a ritagliarsi una posizione nell'università<sup>1206</sup>. D'altronde, molti tra i giovani intellettuali che aspiravano ad entrare all'università accolsero con

---

<sup>1201</sup> E. KRIECK, *Nationalistische Philosophie*, in "Volk im Werden", 2 Jahrg., 1934, p. 312: «Steht die "nationale" Philosophie im Kampf gegen den Liberalismus, gegen den Romanismus, gegen den Kurialismus? Hilft sie, diese Weltanschauung aufbauen, durchbilden? Nein, sie philosophiert um Sinn, um Zweck und Wert irgendwo in einer Begriffswelt ausserhalb unserer wirklichen Welt des Kampfes und des Aufbaues».

<sup>1202</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, p. 882, riporta l'espressivo titolo della dissertazione "Geschichte des Freiheitsproblems unter besonderer Berücksichtigung rassischer Gesichtspunkte".

<sup>1203</sup> DLA Marbach (G. Hennemann an H. Heimsoeth 22.11.1935): «Aber es entsteht mir die Pflicht, dass ich mich aus der Philosophie mit allen Kräften zu verteidigen».

<sup>1204</sup> DLA Marbach (G. Hennemann an H. Heimsoeth 22.11.1935): «Eine genaue Nachprüfung, was gerade die Hochschullehrer vor der Revolution für das Dritte Reich getan habe, würde ein geradezu erschütterndes Ergebnis zeitigen, was Kriek mit Recht feststellt hat».

<sup>1205</sup> DLA Marbach (G. Hennemann an H. Heimsoeth 22.11.1935): «Wer nicht auf der Strasse oder im Lokale sich mit Kommunisten und Zentrums Lumpen herumgeschlagen hat, hat z. B. kein Recht und nicht die Befähigung über "geschichtliche Wirklichkeit" zu reden».

<sup>1206</sup> M. GRÜTTNER, *Die deutschen Universitäten unter dem Hakenkreuz*, in J. CONNELLY, M. GRÜTTNER (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Anpassung: Universitäten in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn, 2003, p. 76: «Die aktiven NS-Professoren, so lässt sich das Ergebnis knapp zusammenfassen, waren nicht identisch mit den nationalkonservativen Wortführern der Professorenschaft in der Weimarer Republik».

entusiasmo la «decapitazione spirituale» che si stava attuando, intravedendovi una concreta occasione di occupazione lavorativa<sup>1207</sup>.

Ma la vicenda di Hartmann e del collega Heimsoeth non può essere ricondotta soltanto ai sottomessi tentativi di conservare una sorta di sopravvivenza accademica contro le incursioni di coloro che si reputavano a vario titolo gli autentici filosofi del regime. Al contrario, durante il dodicennio nero, Hartmann rimase ad assolvere quella che considerava la «missione» di Berlino, e seppur come vedremo non si esprimerà pubblicamente mai in termini favorevoli al regime, ne rimarrà allo stesso tempo «indisturbato»<sup>1208</sup>; mentre Heimsoeth, nel divenire membro effettivo del partito nazionalsocialista, a partire dal 1933 assumeva il ben più attivo ruolo di decano all'università di Colonia<sup>1209</sup>. La nuova impostazione legislativa interna all'università in seguito alla "Machtergreifung" del gennaio 1933 disponeva un nuovo ordine basato sul "Führerprinzip", che prevedeva che il rettore dell'università non venisse più votato in base alla direttiva dell'amministrazione autonoma, bensì nominato direttamente dal ministero, e che il rettore stesso nominasse a sua volta il decano<sup>1210</sup>. Nel confessarsi positivamente sorpreso che l'amico e collega avesse assunto il ruolo di decano, Hartmann non può non riconoscere come ora «gli avvenimenti siano seri e di una certa grandezza»<sup>1211</sup>, rilevando cioè come la prospettiva di mantenersi su una piattaforma filosofica puramente neutrale e incontaminata da connotazioni politiche si facesse sempre più impraticabile.

Le graduali condizioni di adattamento di Hartmann possono essere d'altronde interpretate anche alla luce di una sorta di illusione di poter riuscire a mantenere una perfetta autonomia intellettuale indipendentemente dalle condizioni politiche, indipendenza che talvolta si sostanziava in un sentimento di superiorità nei confronti degli ideologi di partito<sup>1212</sup>. Quando nel novembre del 1934 si prospetta l'eventualità che Ernst Kriek venga chiamato alla cattedra berlinese di «pedagogia politica», Hartmann comunica a Heimsoeth di aver inoltrato non poche raccomandazioni e valutazioni affinché ciò non si verifichi. In fondo, Hartmann e Heimsoeth avvertivano di appartenere ad una elite intellettuale: erano cresciuti culturalmente nella prestigiosa Marburgo sotto l'ala di Hermann Cohen e Paul Natorp, erano filologi, storici della filosofia, e Hartmann era ormai uno tra i teoreti più considerati in Germania.

## I congressi

---

<sup>1207</sup> Si veda M. GRÜTTNER, *Universität und Wissenschaft in der nationalistischen Diktatur*, in H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg, 2009, p. 40: «Aus der Perspektive der zahlreichen in ungesicherten Verhältnissen lebenden Wissenschaftler, die Anfang 30er Jahre noch guten Grund hatten, sich als "verlorene Generation" zu fühlen, eröffnete sich mit 1933 einsetzenden Massenentlassungen gewissermassen ein zweite Chance, und viele waren offensichtlich fest entschlossen, sie zu nutzen».

<sup>1208</sup> M. LESKE, *Philosophen im 'Dritten Reich'*, Dietz Verlag, Berlin, 1990, p. 7.

<sup>1209</sup> Cfr. F. GOLZCOWSKI, *Kölner Universitätslehrer und der Nationalsozialismus*, Böhlau Verlag, Köln und Wien, 1988, p. 278.

<sup>1210</sup> H. MEIER, *Nationalistische Hochschulpolitik*, in *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, Piper & Co, München, 1966, p.80.

<sup>1211</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 11.04.1933): «Ja Heinz, die Geschehnisse sind ernst und von einer gewissen Grösse. Es hat mich jetzt sonderlich überfallen. Seit ich in Berlin lebe, stehe ich unter dem Eindruck dieses Werdens. Und ich habe es mit wachsender Bejahung anschwellen sehen. Verstehst du: trotz allem, was...».

<sup>1212</sup> Sul tema dell'illusione dell'autonomia intellettuale si veda, W. BIALAS, A. RABINBACH, *Introduction*, in W. BIALAS, A. RABINBACH (Eds.), *Nazi Germany and the Humanities*, Oneworld, London, 2007, p. XIII.

Nell'ambito del congresso di Praga che si tenne dal 2 al 7 settembre 1934, Hartmann sceglie appositamente quello che definisce un tema neutrale, “*Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*”, in cui sono del tutto assenti le allusioni che contaminavano il discorso di Magdeburgo, assenza ascrivibile anche al mancato coinvolgimento degli organi di partito nell'organizzazione della delegazione tedesca al congresso<sup>1213</sup>. Pur appartenendo alla delegazione insieme ad autori come C. A. Emge e Willy Hellpach, la conferenza di Hartmann era infatti estremamente sobria e incontaminata da riferimenti politici<sup>1214</sup>. A creare frizioni fu invece la prolusione di Willy Hellpach, il quale nello stabilire come l'oggetto privilegiato della sociologia si definisse nel concetto del «popolo», provvedeva a richiamarsi ad una fondamentale differenza razziale che divide strutturalmente l'umanità<sup>1215</sup>. Pochi giorni dopo, Hartmann fornisce un espressivo resoconto del congresso a Heimsoeth: «naturalmente non sono mancati attriti politici, piccole malignità, relazioni tendenziose e così via. Hellpach ha parlato da teorico razziale, è stato ascoltato da una folla enorme, poi però è stato lapidato. Imprudente e superfluo – sarebbe stato veramente da evitare. Hanno attaccato anche me – nonostante il mio tema neutrale. Com'era tutto elegante e distinto a Oxford<sup>1216</sup>, così sobrio e armonico! Emge si è comportato bene. Un uomo gentile, comprensivo; molto meno estremo rispetto a Bäumler»<sup>1217</sup>.

Differentemente dal congresso di Praga, nel quale sembrarono essere esigue le incursioni attive del partito, prese forma il decimo congresso internazionale di filosofia che ebbe luogo a Parigi tra il luglio e l'agosto del 1937, il cui capo della delegazione tedesca Hans Heyse si profilava di attuare un'offensiva spirituale tedesca nell'area europea<sup>1218</sup>. In seguito al consolidamento del regime nazionalsocialista, le condizioni politiche erano drammaticamente mutate. D'altronde, l'occasione del congresso coincideva anche con il tricentenario del “Discorso sul metodo” di Cartesio, tale che

---

<sup>1213</sup> È stato sostenuto da V. FARIAS, *Heidegger e il Nazismo*, p. 273: «Nella scelta dei membri della delegazione tedesca a Praga, sicuramente non intervennero né le autorità ministeriali né il partito. [...] In tutto ciò si può cogliere un indubbio indice di indifferenza manifestata dalla burocrazia nei confronti del Congresso di Praga. Del resto i filosofi tedeschi non nazisti approfittarono del margine di manovra che loro derivava da tale disinteresse per escludere dalla deputazione i colleghi più vicini al regime».

<sup>1214</sup> Si veda il giudizio di H. J. DAHMS, *Internationale Philosophie-Kongresse in der Zeit des Nationalsozialismus*, in A. ALBRECHT, L. DANNEBERG, R. KLAUSNITZER AND K. MATEESCU (Eds.), *Internationale Wissenschaftskommunikation und Nationalsozialismus*, De Gruyter, 2021, p. 68: «Außer Emge und Hellpach gehörten der reichsdeutschen Delegation NS-Parteigänger und politisch Indifferente in bunter Mischung an. Die meisten von ihnen blieben aber stumm. Ich nenne als einen aus dieser Schar herausragenden Teilnehmer nur Nicolai Hartmann mit seinem langen Vortrag “Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart”. Diese Rede hätte genauso gut acht Jahre früher oder auch zwölf Jahre später gehalten werden können, enthielt also keinen Bezug auf die »Gegenwart« des »Dritten Reich«.

<sup>1215</sup> W. HELLPACH, *Zentraler Gegenstand der Soziologie: Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung*, in «Actes de huitième congrès international de philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934», 1936, p. 252: «Denn das Volk ist die Ureinheit hominiden Gemeinschaftsdaseins. Man kann die Menschen einteilen in Rassen».

<sup>1216</sup> Riferimento al congresso di Oxford del 1930, in occasione del quale Hartmann tenne una presentazione dal titolo *Kategorie der Geschichte*, ora in KS III, pp. 321-327.

<sup>1217</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 11.09.1934): «Natürlich fehlte es nicht an politischen Reibereien, kleinen Gehässigkeiten, tendenziöser Berichterstattung, usw. Hellpach hatte Rassentheoretisches vorgetragen, er wurde von einer Riesenmenge gehört, dann aber von mausetot gemacht. Unvorsichtig und überflüssig – wäre wirklich zu vermeiden gewesen. Auch mir haben sie was angehängt – trotz meinem neutralen Thema. Wie vornehm und ruhig war im Oxford, wie schlicht und harmonisch! Emge hat sich übrigens gut bewährt. Ein ganz lieber, verständnisvoller Mensch; viel weniger extrem als Bäumler».

<sup>1218</sup> Nelle parole di Hans Heyse riportate in V. FARIAS, *Heidegger e il Nazismo*, p. 276: «il compito della Germania non può che essere in radicale opposizione rispetto alla linea espressa dal congresso di Praga del 1934: si tratta di difendere la volontà intellettuale nazionalsocialista tedesca e di metterla in esecuzione».

lo stesso Heimsoeth rilevava come si sarebbe inevitabilmente virato su declinazioni politiche: «la cosa va considerata positivamente e seriamente. Nessun dubbio, che i nostri cari francesi vorranno rendere questo decimo “congresso internazionale” una pura glorificazione di Cartesio e della Francia»<sup>1219</sup>. Nel marzo del 1937 Hartmann comunica a Heimsoeth di aver disdetto già un anno addietro la sua partecipazione attiva a Parigi, comunicandolo al “Führer” della delegazione Hans Heyse, motivando l’assenza in base ad un’imprecisata «storia col ministero», della quale lo stesso Heimsoeth gli chiederà in seguito precisazioni<sup>1220</sup>. Rimane il fatto che Hartmann fu accolto favorevolmente da Heyse al fine di prendere parte alla delegazione tedesca, dalla quale erano stati esclusi importanti autori ebrei e “non ariani” come Ernst Cassirer e Edmund Husserl, ma comparivano invece i nomi di autori affini al partito come Martin Heidegger e Alfred Bäumler<sup>1221</sup>. Una volta emarginati tutti i filosofi “non ariani”, tra i pochi rimasti Hartmann rappresentava una figura di valore da spendere a Parigi. A quanto pare, pur lasciandosi convincere a partecipare, non tenne alcun discorso ma contribuì soltanto passivamente alle disquisizioni filosofiche che si tenevano nelle giornate del congresso<sup>1222</sup>. Seppur da quanto emerge Hartmann non esprima il desiderio di partecipare attivamente, il che avrebbe comportato la necessità di assumere una posizione netta in merito a temi vicini al regime, le pressioni esercitate durano fino all’ultimo, tale che ancora nel luglio del 1937 la sua presenza attiva al congresso rimane incerta<sup>1223</sup>.

#### La rivista

In seguito alle fatali modificazioni legislative attuate dal regime nazionalsocialista, che trovarono immediata ripercussione all’interno delle università, era diventato a dir poco problematico condividere uno spazio pubblico affiancandosi ad autori ebrei. La centralità assunta dai “*Blätter für deutsche Philosophie*”, del quale Heimsoeth era intanto diventato il curatore, provocò infatti la concreta preoccupazione di pubblicare autori ebrei, i quali abitavano un’ampio spazio nella cornice culturale filosofica europea. Nelle parole di Heimsoeth: «la grande difficoltà sta infatti – come in ogni tentativo nel mantenere o intraprendere rapporti con l’estero – nella questione ebraica. Gli articoli su “*Recherches Philosophiques*”, con i quali io sto in uno scambio, sono per il settanta

---

<sup>1219</sup> DLA Marbach (N. Heimsoeth an H. Hartmann 29.08.1935).

<sup>1220</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 30.03.1937): «Heute nur eins. Hans Heyse schrieb mir, er sei jetzt beauftragt, eine Delegation zum Pariser Kongress zusammenzustellen, deren Führer er sein soll. Ich habe ihm darauf meine Geschichte mit dem Ministerium erzählt und geschrieben, ich hätte schon vor einem Jahr abgesagt. Könnte also jetzt nicht wieder zusagen. Dieses nur zu deiner Kenntnis, da die Anfrage ja wohl auch an dich gekommen ist».

<sup>1221</sup> V. FARIAS, *Heidegger e il Nazismo*, pp. 278-279.

<sup>1222</sup> H. J. DAHMS, *Internationale Philosophie-Kongresse in der Zeit des Nationalsozialismus*, p. 81: «Offenbar befürchteten die offiziellen deutschen Stellen in Berlin, nur mit einer Delegation minderen Gewichts auftreten zu können. Deshalb wurde auf Nicolai Hartmann, der sich zunächst wegen Krankheit entschuldigt hatte, Druck zur Teilnahme ausgeübt. Er war neben Bruno Bauch das einzig übrig gebliebene deutsche Mitglied im ständigen Ausschuss der Internationalen Kongresse, da die anderen deutschen Mitglieder laut Reichserziehungsministerium (REM) »Juden und Emigranten seien« und zwar »Prof. Cassirer« (sic), »Prof. Drisch« (sic) und »Prof. Husserl«. Hartmann ließ sich schließlich zur Teilnahme überreden, hielt aber in Paris keinen Vortrag. Er beteiligte sich immerhin gelegentlich an Diskussionen».

<sup>1223</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 11.07.1937): «Ob ich zum Congress komme, ist immer noch nicht entschieden, noch drängt man mich...»

per cento di autori o editori ebrei: Koyré, Halbwachs e altri “sospetti”»<sup>1224</sup>. A tal riguardo, Hartmann suggeriva all’amico di pubblicare il contributo di Karl Duncker – allievo dello psicologo gestaltista Wolfgang Köhler, il quale intanto era stato destituito del suo ruolo<sup>1225</sup> – sentendosi in dovere, tuttavia, di specificare come non si trattasse di un autore ebreo né «mezzo ebreo»<sup>1226</sup>.

Seppur infatti Hartmann sia indisposto ad accogliere qualsiasi forma di razzismo di stampo biologista radicata in una presupposta inferiorità genetica, si prefigura tuttavia una specifica connotazione teoretica in virtù della quale essere ebreo influisce sostanzialmente nelle modalità dell’attività filosofica. In seguito al progressivo tramonto delle “*Kant-Studien*”, Hartmann riferisce come in occasione della proposta da parte di Arthur Liebert – ebreo costretto all’emigrazione – di prendere parte al progetto di una nuova rivista dal respiro internazionale<sup>1227</sup>, Hartmann riporta a Heimsoeth di aver replicato a Liebert che sarebbe stato pressoché impossibile mantenerla libera da contaminazioni politiche, allertando lo stesso Heimsoeth di non sottovalutare l’influsso ebraico sui “*Blätter*”<sup>1228</sup>. Non si fa attendere l’esplicita reazione di quest’ultimo, secondo cui l’impossibilità di mantenersi in un contesto apolitico avrebbe provocato, al contrario, la conformazione di un «riunificato ebraismo mondiale nella filosofia»<sup>1229</sup>.

È stato rilevato come da una società nata in una cornice teoretica di stampo fortemente nazionalista e “völkisch” come la “*Deutsche philosophische Gesellschaft*” ci si sarebbe aspettati in seguito al 1933 un’immediata simbiosi alle direttive del Nazionalsocialismo. In realtà, la società e dunque il rispettivo organo di pubblicazione – i “*Blätter für deutsche Philosophie*” – subirono alternati giudizi da parte degli organi del partito. Seppur la rivista si manteneva infatti all’interno di una cornice dall’elevato grado teoretico che certo non faceva piacere ai più convinti nazionalsocialisti, i temi e gli articoli della rivista erano teoreticamente consoni alle direttive del regime. A rappresentare il problema maggiore era tuttavia la dominante figura di Alfred Bäumler – professore a Berlino e dunque collega di Hartmann – il quale tenterà sempre di limitare e destituire il grado di influenza della società e conseguentemente della rivista<sup>1230</sup>. Nel giugno 1937 Hartmann comunica a Heimsoeth come Bäumler sia venuto da lui rivendicando il controllo sui “*Blätter für deutsche Philosophie*”. Se infatti dal «gruppo di Rosenberg» erano giunti reclami contro la società e la rivista, reclami che – prosegue Hartmann – avrebbero condotto inevitabilmente allo scioglimento

---

<sup>1224</sup> DLA Marbach (N. Heimsoeth an H. Hartmann 08.12.1935): «Die grosse Schwierigkeit dabei liegt – wie bei allen Versuchen, Ausland-Beziehungen aufrecht zu erhalten oder aufzunehmen – u. A. in der Judenfrage. Die Aufsätze der “Recherches philosophiques”, mit denen ich in Austauschverkehr stehe, sind zu 70% jüdischen Autoren-Herausgeber: Koyré, Halbwachs und noch ein “verdächtiger”».

<sup>1225</sup> Sulla vicenda si veda U. GEUER, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nazionalsocialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 99-102.

<sup>1226</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 10.08.1935): «Nicht verschweigen möchte ich, dass er Köhlerschüler ist und abgewiesener Dozent (Habilitation abgeschlagen – Chikane gegen Köhler) sonst aber durchaus einwandfrei – nicht etwa halbjüdisch oder sowas».

<sup>1227</sup> Si veda G. LEAMAN, G. SIMON, *Die Kant-Studien im Dritten Reich*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pp. 433-469.

<sup>1228</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 15.12.1935): «Den jüdischen Einschlag in Harm’s Zeitschrift unterschätzt du, glaube ich sehr».

<sup>1229</sup> DLA Marbach (H. Heimsoeth an N. Hartmann 27.12.1935): «Gut, dass Du Liebert abschreibst, natürlich muss das sein, es werden, denke ich, auch alle tun. Ist ja natürlich, auch von ihm selbst, eine politische Gründung! Vereinigtes Weltjudentum in der Philosophie».

<sup>1230</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, p. 1011: «Obwohl in REM nach diesen Beurteilungen der Gedanke an die Auflösung der DPhG wohl ad acta gelegt würde, versuchte Bäumler auch in den folgenden Jahren, ihren Aktionsradius nach Kräften einzuschränken und sie ganz im Gegensatz zur Einschätzung Weinhandls als “Sammelpunkt der Reaktion” zu denunzieren».

della società medesima, Bäumler prospettava a Hartmann un'eventualità alternativa, consistente nel mantenere una rivista dall'alto profilo teoretico come i “*Blätter*”, in cui cioè potessero venir pubblicati saggi di natura «puramente teoretica» e che non scadessero dunque nei banali slogan del regime, ma al prezzo che fosse diretta da un uomo di partito. A dir poco preoccupato, Hartmann esplicita che affidare il controllo della rivista esclusivamente a filosofi vicini al regime avrebbe condotto ad un destino comune a quello delle “*Kant-Studien*”: «appena non vi sarà più alcun nome filosofico noto dietro alla rivista, gli abbonati faticosamente raccolti caleranno; una rivista redatta da Grunsky, non la leggerebbe nessuno»<sup>1231</sup>. Ma soprattutto, se nel prospetto di Bäumler la rivista avrebbe dovuto incaricarsi di pubblicare lavori «realmente scientifici», che senso aveva – si interroga Hartmann – affidare la redazione ad uno come Hans Grunsky? Al fine di evitare tale deprecabile scenario, Hartmann consiglia a Heimsoeth di imporsi contro Bäumler al fine di mantenere il comando effettivo della rivista. Le incursioni politiche di Bäumler si ripercuotevano pesantemente all'interno dell'università di Berlino per un consistente periodo, riversandosi sulle attività dei rispettivi dottorandi. Saranno infatti costanti e ripetuti gli esercizi di ostruzione da parte di Bäumler nei confronti dei tentativi di abilitazione dei dottorandi sotto l'ala di Hartmann, le cui tematiche erano incontaminate da connotazioni razziste ed antisemite<sup>1232</sup>: «fortunato te, che in facoltà non hai nessun “cerbero di partito” davanti al tuo naso, non conosci questo tipo di spiacevole preoccupazione, sii felice!»<sup>1233</sup>.

### 1.3. Lo spirito

La scoperta di una nuova dimensione ontologica che Hartmann aveva esposto nel nuovo volume “*Il problema dell'essere spirituale*” pubblicato nel 1933 aveva avuto un ruolo fondamentale nel graduale disvelamento di quell'esistenza storica che Scheler rimproverava a Hartmann essere totalmente assente nell’*“Etica”*<sup>1234</sup>. La rivalutazione della dimensione storico-spirituale, seppur prenda parzialmente avvio dalla necessità di confrontarsi con le tematiche umanistiche che Ernst Troeltsch lasciava in eredità con la sua cattedra, sorge dal costante confronto con Hegel che aveva caratterizzato gli anni di Colonia<sup>1235</sup>. Nelle parole di Hartmann: «ciò che mi è risultato sorprendente è il fatto che la reale svolta ontologica sia venuta dal problema dell'essere spirituale – non del materiale, dello psichico, dell'organico»<sup>1236</sup>. La partecipazione al secondo congresso hegeliano che

<sup>1231</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 16.06.1937): «Weiter habe ich Sachliches vorgehalten: es würde genau so gehen, wie mit den Kantstudien; sobald kein philosophisch bekannter Name mehr hinter der Zeitschrift steht, würden die mühsam zusammengebrachten Abonnenten abfallen; eine Zeitschrift, die Grunsky redigierte, würde kein Mensch mehr lesen».

<sup>1232</sup> Sui dottorandi di Hartmann e le rispettive tematiche si veda C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, p. 1002.

<sup>1233</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 11.07.1937).

<sup>1234</sup> In occasione del centesimo anniversario della morte di Hegel, in un breve articolo comparso sulla “*Vossische Zeitung*” nel 1931, ora in KS III, p. 359: «Denn Hegel steht an der Schwelle einer neuen Auffassung vom Wesen des geistigen Seins überhaupt, an der Schwelle also eines neuen Sich-Selbst Begreifen des Geistes».

<sup>1235</sup> Sugli elementi “hegeliani” di Hartmann fino al 1923 si veda H. LEVY, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Pan Verlag Rolf Heise, 1927, pp. 50-54.

<sup>1236</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 27.02.1935): «Was mir selbst daran erstaunlich geblieben ist, das ist die Tatsache, dass die wirklich ontologischen Wendung schliesslich doch gerade von Problem des geistigen Seins herkam – nicht des materiellen, psychischen, organischen».



ebbe luogo a Berlino dal 18 al 21 ottobre 1931 provocò un ulteriore motivo di dibattito con autori che si erano accostati a Hegel. Seppure nella premessa degli atti viene specificato dal curatore come il contributo di Hartmann “*Denkdialektik und Realdialektik*” non venga trascritto nella raccolta in quanto già affidato alla rivista francese “*Revue de Métaphysique et de Morale*”<sup>1237</sup>, da una lettera inviata da Gyorgy Lukács a Wolfgang Harich emerge che la prolusione di Hartmann provocò delle frizioni, soprattutto da parte della corrente dei “Neohegeliani”, i quali non avrebbero apprezzato la lettura estremamente ontologica ed antidealistica che Hartmann offriva di Hegel<sup>1238</sup>.

Come avevamo già visto, la declinazione estremamente personale di Hegel aveva precluso l’assorbimento di Hartmann tra le fila dei Neohegeliani. Ma avevamo anche visto come il motivo dialettico si era insinuato nel tronco teoretico del Neokantismo già a partire dal testo dedicato a Platone del 1909. La riflessione in merito alla dialettica che aveva progressivamente contaminato il Neokantismo si profilava di rendere conto di come il pensiero produca un’alterità tramite il processo di negazione, il cui ruolo non si sostanzia tuttavia nel totalizzante processo di rimozione hegeliana, bensì nella funzione di legittimare la differenza contenutistica che si produce a partire ed internamente al pensiero medesimo<sup>1239</sup>. Ma come notava Siegfried Marck nella sua ricognizione in merito all’incursione dialettica sulle sponde della filosofia degli anni Venti, il dinamismo dialettico evocato da Hartmann non si risolve internamente al pensiero costituendo un movimento produttivo tra «atto» e «contenuto», bensì tra il pensiero e il non-pensabile, tale che invece di dialettica sarebbe più opportuno riferirsi alla «disperata» constatazione del sussistere delle antinomie<sup>1240</sup>. Dal momento che la dialettica era interamente assorbita dallo sfondo di un realismo ingenuo che egli riteneva inevitabile opporre all’idealismo marburghese, Hartmann trasponeva il movimento dialettico dall’ambito del pensiero a quello dell’essere, provocando con tale manovra l’impossibilità di operare quel momento sintetico proprio del pensiero e conducendo, in definitiva, ad una «dialettica dell’essere» in cui lo statuto eminentemente reale delle antinomie impediva di attingere in definitiva ad un momento di conciliazione sintetica<sup>1241</sup>. Se la dialettica non era più noetica ma

---

<sup>1237</sup> B. WIGERSMA (Hrsg.), *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932.

<sup>1238</sup> W. HARICH – G. LUKÁCS, *Briefwechsel* (G. Lukacs an W. Harich 16.09.1952), in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 45, 1997, n. 2, p. 285: «Was N. Hartmann betrifft, so kenne ich sehr wenig. Ich habe seinen Vortrag auf dem Hegelkongress in Berlin gehört und darin eine gewisse Tendenz zur Objektivität der Wirklichkeit wahrgenommen. Er wurde deshalb auch von den führenden Neuhegelianer scharf angegriffen».

<sup>1239</sup> L. GUIDETTI, *Il problema delle categorie tra Neokantismo e fenomenologia*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 109, 2017, p. 628: «Tale dialettica va letta in diretta opposizione a quella hegeliana. In Hegel la negazione collassa nel negativo, diventando così un predicato ontologico di tipo privativo; perciò ogni qualità del giudizio, sia essa affermativa o negativa, appare immediatamente come una proprietà della sua ‘materia’. Ora invece la negazione, restituita alla sua funzione connettiva, serve a designare il rapporto negativo del contenuto del giudizio con altri possibili contenuti che tracciano la sfera della differenza o ‘alterità’ (*Andersheit*), come ambito delle possibili variazioni relazionali di un contenuto giudicativo dato. La negazione è quindi la traduzione sul piano logico di un aspetto noetico che, nella sua forma originaria, è sempre una determinazione affermativa, al tempo stesso identica a sé e diversa dalle altre. La dialettica non serve a risolvere il negativo nel positivo, ma a render conto dell’eteromorfismo che si genera quando la sintesi noetica si attiene alla molteplicità dell’esperienza».

<sup>1240</sup> S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, p. 148: «Von Hartmann aber wird der Gegensatz zwischen Akt und Inhalt zu dem Gegensatze zwischen Denken und Nichtgedachtem, ja zwischen Denken und Nichtdenkbarem, gemacht. Statt dialektischer Spannung muss dann hoffnungslose Antinomie im Erkennen konstatieren werden».

<sup>1241</sup> *Ibidem*: «Aber an Stelle einer positiven Dialektik zu Überwindung der Antinomien bedeutet Hartmanns endgültige Stellungnahme zum dialektischen Problem die Ausschaltung der dialektischen Methode zugunsten einer Dialektik des Seins».

reale, come si sarebbe potuto attingere a quella sintesi che in definitiva si compie soltanto nel concetto?<sup>1242</sup> Ed è in merito a questo punto che si erano evidentemente prodotte delle frizioni al congresso hegeliano del 1931, poiché alla ripresa della dialettica hegeliana corrispondeva quell'esigenza ontologica di erompere dalla sola dimensione noetica. Come dirà esplicitamente nella lettera a Heimsoeth, «si deve imparare a pensare dialetticamente, [...] e non si può tuttavia rimanere incastrati nella dialettica»<sup>1243</sup>. E a rimanere arenati all'interno del cattivo infinito del pensiero dialettico venivano appunto indicati anche i nomi di coloro che al congresso erano presenti<sup>1244</sup>.

Ma che cos'è, dunque, la dialettica? Se essa ha il vantaggio di rendere conto della struttura dinamica che compone la concretezza dell'esperienza, è possibile individuarne il «principio interno»<sup>1245</sup>? La difficoltà di circoscrivere il procedere dialettico si fonda nella sua natura peculiare, allorché l'impossibilità di disgiungere la dialettica dal suo proprio oggetto rende inutile i tentativi di formalizzazione della stessa. Ma dalla constatazione negativa secondo cui la dialettica non è separabile dal proprio oggetto, ne derivava quella positiva in base alla quale è l'oggetto stesso che determina il movimento interno della dialettica. In tal senso, il processo di ricognizione in merito al quale «il pensiero fa progressivamente l'esperienza, che la cosa è diversa da come veniva compresa»<sup>1246</sup>, dimostra appunto l'impossibilità di risolvere la dialettica all'interno del solo pensiero, e la necessità di trasporla ed estenderla sul piano del reale. Ma nel rilevare l'impossibilità di formalizzare la dialettica, Hartmann non precludeva soltanto una sua traduzione nell'ambito della logica formale, ma ne impediva qualsiasi tentativo di delucidazione in termini metodologici e astratti. Se infatti delle varie «logiche» della filosofia – l'analisi e la sintesi, l'induzione e la deduzione, l'analisi essenziale e la combinatoria – è possibile estrarre lo scheletro metodologico che ne definisce la struttura, il carattere proprio della dialettica si sostanzia nel fatto che essa non è «schematica» (*schematisch*), tratto caratteristico che la rende impossibile da apprendere senza esperirla direttamente nel vivo contesto dell'esperienza<sup>1247</sup>. A tal riguardo, il tentativo di localizzare un luogo privilegiato, un principio formale al fine di rendere conto della derivazione (*Ableitung*) delle singole categorie dovrà condurre ad un esito insoddisfacente. Lo stesso «inizio» col quale Hegel prendeva avvio dalla sua logica non si sostanzia in un «principio» dalla natura metodologica

---

<sup>1242</sup> Sulla natura eminentemente noetica della contraddizione hegeliana si veda V. RASPA, *Sulle origini del concetto di contraddizione nel giovane Hegel*, in «Studi Urbinati», Vol. 68, 1998, p. 150-151: «Il concetto di contraddizione, presente in tutta l'opera hegeliana, è uno strumento per esprimere il più compiutamente possibile la realtà, nel senso di renderla nella sua complessità, senza operare semplificazioni o adattamenti di questa al pensiero che la interpreta. Ciò facendo, però, il discorso hegeliano non cade in contraddizione esso stesso, non si autoannulla, bensì opera contraddizioni, quelle stesse che Hegel scorge essere presenti nella realtà effettuale».

<sup>1243</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 27.02.1935): «es ist sonderbar mit Hegel: man muss ganz selbsttätig "dialektisch" denken lernen, um ihn auszuwerten, und man darf doch in der Dialektik nicht gefangen bleiben, muss wieder herausfinden – und zwar gleichfalls, um ihn auszuwerten».

<sup>1244</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 27.02.1935): «Kroner, Gentile und die holländischen Hegelianer kamen hinein, aber nicht wieder heraus. Die einen wie die anderen haben das, was wirkliche Errungenschaft Hegels war, wirklich Geschautes – ich meine in erster Linie den Gedanken des Objektiven Geistes, – nicht vom Konstruierten abzuheben gewusst. Hier liegt der Punkt meiner Polemik, ohne dass ich freilich jemand von ihnen angegriffen hätte. Der Gedanke ist der, dass es sich hier um eine "Ontologie" des Geistes, des Rechtes, des Staates, der Sitten und der Geschichte handelt».

<sup>1245</sup> N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, 1960, p. 390.

<sup>1246</sup> Ivi, p. 384: «Der Gedanke macht fortlaufend die Erfahrung, dass die Sache doch wieder anders ist, als er sie fasse».

<sup>1247</sup> Ivi, p. 403.

che persiste nel procedere dialettico<sup>1248</sup>. Proprio in virtù del fatto che la dialettica è un processo radicato nell'esperienza concreta, ed è inattuabile fare una sorta di meta-esperienza dell'esperienza poiché ciò presupporrebbe un'inattuabile fuga dall'esperienza stessa, non è possibile un'operazione metodologica di riflessione dialettica «sulla» dialettica medesima, «bensì soltanto nel pensiero dialettico stesso»<sup>1249</sup>.

La costante attenzione per Hegel si era intensificata negli anni di Colonia, sostanziandosi con la pubblicazione del volume a lui dedicato del 1929, e aveva dunque condotto ad una riflessione in merito alla dimensione storica dello spirito. Nell'assumere una posizione critica nei confronti della concezione hegeliana e materialistica della storia, Hartmann tentava di precludere quell'«unilateralità» che ne aveva determinato la genesi di entrambe, la prima nel prendere avvio esclusivamente «dall'alto» culminante nello spirito, la seconda soltanto «dal basso» espresso delle condizioni economiche<sup>1250</sup>. «*Il problema dell'essere spirituale*» si compone di tre sezioni, la prima dedicata al concetto di persona, la seconda allo spirito obiettivo, e la terza allo spirito obbiettivo. La prima figura è principalmente etica, la seconda è eminentemente storica, la terza è sovrastorica e ideale. Gli esiti della riflessione etica avevano disvelato la natura eminentemente metafisica della persona. Se infatti la libertà si fonda sulla decisione dell'uomo, la decisione stessa è a sua volta sottoposta costantemente alla libertà di scegliere il bene come il male. Si tratta dunque di un «pericolo interno» in virtù del quale la libertà di fare il bene presuppone implicitamente la libertà al male. Non esiste infatti alcuna logica che prefiguri la necessità del bene, poiché se l'uomo fosse vincolato a fare esclusivamente il bene, egli non sarebbe più libero. La libertà morale rimane in tal senso un enigma metafisico che non può essere dipanato nel solo contesto dell'etica, il quale si dispiega – agli occhi di Hartmann – in un ambito esclusivamente individuale e personale. Sotto tale angolazione, la libertà in quanto «potenza della decisione» è da ascrivere in ultima istanza ad un «nocciolo irrazionale della persona»<sup>1251</sup>. Sulla soglia di tale abisso, l'ultima constatazione giungeva ad ammettere come i processi di decisione personali siano indissolubilmente legati al valore. Ma il passaggio dalla struttura della persona individuale a quella dello spirito obiettivo – e dunque intersoggettivo – si disvela proprio in tale ambito valoriale, allorché viene ammesso come i processi di conferimento di senso non derivano soltanto dall'individuo considerato nella sua singolarità, ma coinvolgono la «proprietà noetica» che inserisce alla dimensione dello spirito obiettivo. A chi appartiene veramente un'opera d'arte? Appartiene al ricco proprietario che lo possiede materialmente, o allo spettatore che ne può usufruire soltanto guardandola? Il fatto che la «proprietà spirituale» debba essere radicata all'interno del contesto di uno spirito comune che trascenda la sola individualità costringe a riflettere in merito ai processi tramite cui lo spirito genera il conferimento di senso su una piattaforma eminentemente intersoggettiva. La necessità di sondare la

---

<sup>1248</sup> Ivi, p. 384: «Hegels “Anfang der Wissenschaft” ist weit entfernt, ein solches Prinzip zu sein. Er bezeichnet ihn ausdrücklich als ein zunächst Inhaltsleeres, abstrakt Verstandenes. Er braucht eben kein Deduktionsprinzip, Dialektik ist nicht Deduktion».

<sup>1249</sup> Ivi, p. 385: «Die Erfahrung kann jederzeit gemacht werden, aber nicht in der methodologischen Reflexion “über” die Dialektik, sondern nur im dialektischen Denken selbst, in seiner Ausübung, d. h. die Erfahrung kann nur am Gegenstande, in der an ihm arbeitenden Dialektik gemacht werden»

<sup>1250</sup> PgS, p. 12.

<sup>1251</sup> PgS, p. 163.

logica pubblica dava vita alla formula che si ripete costantemente nel corso del testo: «la coscienza divide, lo spirito unisce»<sup>1252</sup>.

Nella prefazione alla seconda edizione del 1949, a guerra terminata, Hartmann scriverà che «un libro che parla dello spirito e della vita storica, della sua potenza e della sua realtà, era sgradito a chi allora decideva che cosa i lettori tedeschi dovessero leggere e che cosa no»<sup>1253</sup>. D'altronde, il testo era stato scritto alla vigilia degli eventi catastrofici del 1933, e ne rifletteva le condizioni politiche di incertezza. Un brevissimo estratto de «*Il problema dell'essere spirituale*» verrà pubblicato su una rivista che soltanto in seguito sarà affine ai temi del Nazionalsocialismo «*Natur und Geist*»<sup>1254</sup>. L'articolo in questione verteva sull'attualissima questione che interrogava se i processi democratici del principio di maggioranza e dell'opinione pubblica esibissero uno specifico criterio di verità: «in regime di maggioranza che ne è dell'autenticità dello spirito obiettivo?»<sup>1255</sup>. La prospettiva democratica che la Repubblica di Weimar aveva dischiuso apriva alla questione se la massa sia adibita al ruolo di assumersi l'iniziativa e la responsabilità politica in nome della totalità che rappresenta. Se da un punto di vista meramente formale tale possibilità è garantita, Hartmann rileva come i problemi sorgano sulla piattaforma concretamente storica, in cui si palesa come «governare è qualcosa di molto diverso da avere interessi e tendenze comuni»<sup>1256</sup>. In prima istanza, Hartmann rileva come il concetto di democrazia sia sottoposto ad un processo quantitativo al quale non corrisponde necessariamente la qualità della decisione dell'incarico da assumere. Se infatti la massa è composta da individui singoli, la sua forma di espressione consiste in definitiva in una sorta di singolarità considerata come media<sup>1257</sup>. Come dirà più espressamente nel testo: «die wirkliche Menge ist jederzeit ebenso vielköpfig als kopflos»<sup>1258</sup>. Un ulteriore problema riguarda il presupposto del principio di maggioranza su cui si fonda il processo democratico, il cui postulato afferma che il singolo è capace di giudizio (*urteilsfähig*). Ma se il singolo vive prigioniero dell'orizzonte di senso del suo esclusivo interesse, che si estende nella forma del partito, Hartmann rileva come conseguenza ultima che «dove dominano i partiti, lì dorme lo spirito della vera ed autentica vita politica»<sup>1259</sup>.

Il problema si configura dunque nella definizione di un criterio di verità all'interno del contesto del dominio dell'opinione pubblica e conseguentemente della maggioranza, la cui conformazione si compone tramite processi artificiosi quali la propaganda, la simulazione e la suggestione. Il postulato su cui si fonda il criterio di verità della maggioranza si delinea nella componente estremamente ideale secondo cui il cittadino debba essere «capace di giudizio» e in tal senso debba astrarre dalle esigenze di un singolo partito. Ma si tratta, appunto, di un ideale irraggiungibile che si

---

<sup>1252</sup> PgS, p. 185: «Das Bewusstsein trennt, der Geist verbindet».

<sup>1253</sup> PgS, p. V.

<sup>1254</sup> Al seguito dell'articolo di Hartmann vi erano gli articoli di Fritz Kahn, Hans Reck, Robert v. Pöhlmann, Johannes Seidel.

<sup>1255</sup> PgS, p. 347.

<sup>1256</sup> N. HARTMANN, *Majorität und öffentliche Meinung*, in «Natur und Geist. Monatshefte für Wissenschaft und Lebensgestaltung», Bd. I, Heft, 5, 1933, p. 129.

<sup>1257</sup> Ivi, p. 130: «Die Menge besteht aus Einzelnen; der Einzelne, im Durchschnitt genommen, sieht nur, was ihm verständlich ist».

<sup>1258</sup> PgS, p. 321.

<sup>1259</sup> Ivi, p. 131: «Die Konsequenz ist eine sehr einfache und ernste: wo Parteien herrschen. Da schläft der Geist des echten und eigentlichen politischen Leben».

realizza soltanto tramite un avvicinamento graduale e approssimativo<sup>1260</sup>. La necessità di fuoriuscire dal «vicolo cieco del principio di maggioranza» conduceva in definitiva al riconoscimento dell'esigenza di affidare il processo decisionale ad un singolo uomo politico, la quale peculiare capacità di vedere più lontano della massa garantiva l'attività concreta dello spirito<sup>1261</sup>.

Lungi dal configurarsi come una giustificazione filosofica della dittatura, le analisi di Hartmann manifestavano le contraddizioni interne al processo democratico, pur nell'ammissione che esso rappresenti un modello del quale non si possa fare a meno<sup>1262</sup>. Nondimeno, in una nota che tradisce un'inquietante previsione, Hartmann aggiunge: «è un fatto molto istruttivo che proprio quella forma di governo che più univocamente si fonda sulla maggioranza, e che ha applicato in modo più rigoroso il sistema dei consigli, sia anche quella che, in pratica, se ne è allontanata più di ogni altra. Al suo posto è subentrata la dittatura»<sup>1263</sup>. Le recensioni che seguirono alla pubblicazione de «*Il problema dell'essere spirituale*» presentavano letture estremamente eterogenee<sup>1264</sup>. L'entusiastica recensione di Plessner rilevava il vantaggio della descrizione antiriduzionista di Hartmann garantita dalle leggi categoriali che rispondevano dell'armonica coordinazione tra spirito personale, obiettivo e obiettivato. Nell'apprezzare l'approccio fenomenologico che connotava la ricerca di Hartmann, Plessner rilevava il vantaggio della dedizione alla datità in tutta la sua offerente eterogeneità<sup>1265</sup>, constatando tuttavia come differentemente da Husserl e Heidegger, il momento fenomenologico delineato da Hartmann non conduca all'identificazione di un determinato e più originario «orizzonte di domanda» (*Fragehorizont*), concretizzatosi in Husserl nella regressione ad una purificata coscienza trascendentale e in Heidegger nell'esserci fattivo. In virtù di tale prospettiva, secondo cui «per Hartmann non c'è più alcuna sfera assoluta»<sup>1266</sup>, le sue analisi dischiudevano ad un fruttuoso confronto con le scienze positive. Differentemente dall'apprezzamento puramente metodologico espresso da Plessner, nella sua breve recensione Otto Friedrich Bollnow estraeva le conseguenze politiche dell'opera. Nel rimarcare l'impossibilità dello spirito obiettivo di esprimersi storicamente dal momento che vive in una forma impersonale, poiché nessun individuo può esemplificare la complessità dello spirito, Bollnow inferiva l'esigenza fisiologica secondo cui un singolo individuo emerga al di sopra della maggioranza impersonale al fine di realizzarne le istanze<sup>1267</sup>. In definitiva,

---

<sup>1260</sup> Ivi, p. 132: «Jeder soll politisch urteilsfähig und jeder soll überparteilich gesinnt sein. Das Ideal ist zwar so nicht erreichbar. Wohl aber gibt es eine Annäherung: die Erziehung des Menschen zum Staatsbürger».

<sup>1261</sup> Ibidem: «Was die höchste Gefahr für den Staat ist – die Beeinflussbarkeit, Suggestierbarkeit, Veführbarkeit der Menge – gerade das bildet auch einen gewissen Ausweg aus der Sackgasse des Majoritätsprinzips. Der überlegene Staatsmann, der wirklich mehr sieht als die Menge, wird jederzeit Mittel suchen und finden, die Menge für Ziele zu gewinnen, die sie einstweilen nicht sieht und versteht, die aber in höherem Verstande gerade die ihrigen sind».

<sup>1262</sup> PgS, p. 350: «Die heutige Zeit ist majoritätsgläubig. Gewiss ist dieser Glaube nicht immer ein fester, oder auch nur ein aufrichtiger».

<sup>1263</sup> PgS, p. 350.

<sup>1264</sup> Per una più ampia contestualizzazione si veda S. KLUCK, *Nicolai Hartmanns Philosophie des Geistes im Spiegel der Rezensionen*, in «Horizon» 8 (1), 2019, pp. 160-181.

<sup>1265</sup> H. PLESSNER, *Gesitiges Seins. Nicolai Hartmann neues Buch*, in «Kant-Studien», 38, 1933, p. 409. «Erfahrung ist für ihn nicht auf die Zugänge sinnlicher Wahrnehmung beschränkt. Es gibt für ihn wie für Husserl und seine Schule eine Fülle anderer Erfahrungstypen, die vom Leben und der Wissenschaft bezeugt werden und in aller formal in und inhaltlichen Abgewandeltheit die Grundstruktur des auf ein Phänomen stossenden Blickes, des in Fühlung mit einer Sache Seins besitzen».

<sup>1266</sup> Ivi, p. 422: «Es gibt für Hartmann keine absolute Sphäre mehr».

<sup>1267</sup> O. F. BOLLNOW, *Das geistige Problem des Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Gesiteswissenschaften von Nicolai Hartmann*, in «Literatur», 36, 1933, p. 241: «Ausschlussreich ist vor allem die

agli occhi di Bollnow, Hartmann aveva offerto una giustificazione dell'avvento del "Führer" su basi eminentemente filosofiche: «la necessità del "Führer politico" si lascia riconoscere dalla struttura essenziale dello spirito obiettivo»<sup>1268</sup>.

L'eterogeneità delle interpretazioni testimoniava l'ampiezza delle tematiche affrontate nel testo, ma rifletteva anche le profonde ambiguità di alcune posizioni di Hartmann. La pervasiva presenza dello spirito obiettivo era in definitiva la risoluzione ontologica dell'irrazionalità dello spirito personale, tale che si potrebbe definire lo spirito obiettivo una «specie di destino» della persona. Ma tale processo che conduce dalla dimensione della persona a quella dello spirito non era affatto pacifico. Accade infatti che la persona, in virtù della sua libera mobilità, possa porsi contro le istanze dello spirito obiettivo. Ma la rivolta del singolo dovrà sempre fare i conti con l'inconsistenza del proprio agire di fronte ad «una potenza superiore contro la quale è inutile lottare»<sup>1269</sup>. In definitiva, nel ribellarsi contro la storia, contro il presente storico dello spirito, l'individuo non può che esperire che «la sua sconfitta non è altro che il fatto del suo isolamento. E questo isolamento è appunto la sua impotenza»<sup>1270</sup>. La prepotenza ontologica dello spirito obiettivo trasposta su una piattaforma giuridica generava tuttavia delle questioni problematiche. Che tipo di rapporto sussiste tra potere (*Macht*) e diritto (*Recht*)? Se il primo è una forza eminentemente reale, in quanto espressione storica di una forza, il secondo vive soltanto nel sussistere di un'idealità. Nel definire la reciproca interdipendenza tra le due – dal momento che «un potere che non si fondi sul diritto è illegittimo; un diritto che non si fondi su un potere è privo di forza e di validità»<sup>1271</sup> – rimaneva tuttavia ambiguo il rapporto tra l'origine dell'idealità del diritto in rapporto alla forza della realtà politico-storica. Non dovrebbe il diritto rappresentare il modello ideale su cui configurare la realtà del potere? In una lettera del primo ottobre 1936, lo storico Gerhard Ritter, nel comunicare a Hartmann di aver letto il testo, inoltra le sue personali osservazioni, tra le quali la più penetrante si insinua appunto nel solco di tale difficile rapporto tra realtà e idealità:

Ciò che mi è apparso meno chiaro è lo sporgere (*das Hineinragen*) del mondo sovratemporale delle idee nella vita storica dello spirito; ed questo è il punto che mi preoccupa dopo aver letto il tutto. In particolare, mi allarma il modo in cui, nel capitolo 28, sembra che lei faccia derivare l'origine del diritto esclusivamente dalle comuni convinzioni giuridiche di un'epoca o di un popolo. Tutti noi ne sperimentiamo le inquietanti conseguenze sulla nostra pelle, per così dire. È davvero possibile costruire un sistema giuridico ragionevole senza fare riferimento alla validità sovratemporale dei valori etici? La "giustizia" non è essa stessa un concetto etico, nella sua essenza avulso da ogni cambiamento di opinioni temporali?<sup>1272</sup>.

---

überzeugende Deutung des politischen Führers, die sich aus der Unpersonalität des objektiven Geistes ergibt. Wo nämlich von den überindividuellen geistigen Gebilden ein willensmässig entscheidendes und verantwortliches Handeln verlangt wird, im Bereich des Staatlich-Politischen, muss eine einzelner Mensch repräsentativ als "stellvertretendes Bewusstsein" einspringen, um seinen Willen und seins Bewusstsein dem Ganzen gleichsam zu leihen».

<sup>1268</sup> Ivi, p. 241: «Die Notwendigkeit des politischen Führers lässt sich so aus der Wesensstruktur des objektiven Geistes einsehen».

<sup>1269</sup> PgS, p. 273.

<sup>1270</sup> PgS, p. 274.

<sup>1271</sup> PgS, p. 275.

<sup>1272</sup> K. SCHWABE, R. REICHART (Hrsg.), *Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen*, Harald Boldt Verlag, Boppard am Rhein, 1984, pp. 305-306: «Weniger deutlich ist mir das Hineinragen der überzeitlichen Ideenwelt in das Leben des geschichtlichen Geistes geworden; und das ist der Punkt, der mich nach der Lektüre der ganzen beunruhigt. Insbesondere beängstigt mich die Art, wie Sie in Kapitel 28 den Ursprung des Rechtes ausschliesslich aus

Il tentativo teoretico di giustificazione della dimensione storica dello spirito aveva condotto all'affermazione della potenza reale della storia, all'interno della quale cornice il ruolo dell'idea assumeva una collocazione sempre più marginale. Sondare le modalità della relazione, dell'indipendenza e dell'intreccio tra realtà ed idealità sarà un compito che Hartmann avvertirà come ineludibile.

## 2. «Il risveglio della metafisica»

Dura realtà (anche se suona come un pleonaso!)

E. LEVINAS<sup>1273</sup>

### 2.1. La fondazione dell'ontologia e l'ontologia della fondazione

«Perché dobbiamo ritornare all'ontologia?» con tali parole si apre l'introduzione al testo del 1935 *Zur Grundlegung der Ontologie*, col quale si entra definitivamente nel cuore della tematica ontologica. Il testo si compone di quattro parti. La prima, dedicata all'«ente in quanto ente in generale» si occupa di spogliare la ricerca da concezioni inautentiche dell'ente, liberando l'ontologia dai fatali residui del soggettivismo; la seconda parte dedicata al rapporto tra *Sosein* und *Dasein* dispiegherà una sorta di grammatica interna dell'ente; la terza parte dedicata alla datità dell'essere reale aprirà ad una rinnovata prospettiva tramite gli atti emozionali trascendenti; infine, la quarta ed ultima parte definirà l'ambigua, problematica posizione dell'essere ideale. In prima istanza, ben consapevole della rinascita dell'ontologia e della metafisica che si attuava in quegli anni – e della quale egli era un riconosciuto protagonista – Hartmann rilevava il riferimento ontico implicito in ogni disciplina scientifica. Era un problema già incontrato nella trattazione spirituale della genealogia della scienza, allorché si era designata la particolarità del procedere scientifico in un'avvolgente aderenza alla cosa. In una procedura per certi versi opposta a quella di Cassirer<sup>1274</sup>, Hartmann rinveniva nel cuore del procedere scientifico non un ordine formale composto da una legalità esclusivamente procedurale, bensì il solido «contatto con la cosa»<sup>1275</sup>. Il progresso scientifico prende avvio da una prima certezza negativa, derivante dal fatto che «una certa cosa non è stata conosciuta»<sup>1276</sup>, alla quale segue il risvolto positivo di un disvelamento dell'oggetto stesso. Il «segreto della scienza» si configura dunque nel senso di una graduale tendenza alla cosa, la quale costituisce il riferimento necessario delle legalità intellettuali che pur determinandola gradualmente, non la fondano in modo assoluto. Il postulato di realtà sul quale Hartmann fonda la possibilità della scienza non entra tuttavia in contrasto con l'ammissione che tale medesima realtà sia strutturata in

---

den gemeinsamen Rechtsüberzeugungen einer Zeit bzw. eines Volkes abzuleiten scheinen. Zu welchen unheimlichen Konsequenzen das führen kann, erleben wir ja alle heute sozusagen am eigenen Leibe. Ist es wirklich möglich, ein vernünftiges Rechtssystem ohne Bezugnahme auf die überzeitliche Gültigkeit ethischer Werte zu konstruieren? Ist "Gerechtigkeit" nicht selbst zuletzt ein ethischer Begriff, in seinem Kern allem Wandel zeitlicher Meinungen enthoben?».

<sup>1273</sup> E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1971, p. 19

<sup>1274</sup> Su ciò si veda in particolare F. P. HANSEN, *Nicolai Hartmann – erneut durchdacht*, Königshausen & Nuemann, Würzburg, 2008, p. 30.

<sup>1275</sup> PgS, p. 390.

<sup>1276</sup> PgS, p. 389.

un ordine logico o perlomeno intelligibile. Ma si tratterà tuttavia di un'intelligibilità soltanto parziale, dal momento che al criterio riflessivo di coerenza interna del pensiero con sé stesso di stampo neokantiano Hartmann sostituirà quel criterio di adeguazione del pensiero alla cosa, provocando in tal senso l'eventualità secondo cui parziali sezioni dell'oggetto scientifico rimangano occultate alle forme legali del pensiero in quanto sporgenti in un dominio non-oggettivo.

Il rapporto dell'ontologia hartmanniana con il pensiero scientifico è dunque complesso. Seppur nel riconoscimento della dimensione dell'irrazionale, la ricerca filosofica non rinuncerà infatti ad intrecciarsi al sicuro cammino delle scienze<sup>1277</sup>. Al contrario, proprio nel solco dell'irrinunciabile premessa dell'atteggiamento naturale, si struttura una sorta di continuità tra la vita pre-teoretica e quella scientifica, delineate entrambe nella medesima ambizione radicata nell'«intentio recta» di conoscere gli enti per come essi realmente sono, pur nella consapevole rinuncia alla fondazione di un sapere assoluto, ma soltanto progressivo e determinato da gradi di approssimazione al proprio oggetto<sup>1278</sup>. Sussiste, d'altronde, una singolare analogia tra l'atteggiamento naturale e la conoscenza scientifica, poiché se nel contesto dell'atteggiamento naturale tra coscienza e realtà si introduce necessariamente il medium dell'immagine, nell'ambito prettamente scientifico tra scienza e realtà si interpone una sorta di conoscenza della conoscenza che struttura la metodologia scientifica. Nel costante esercizio di adeguazione alla cosa, la conoscenza scientifica si delinea in una conoscenza di secondo ordine in cui a divenire oggetto è la logica del suo proprio agire, delineando in tal senso la riflessione «metodologica» della scienza stessa<sup>1279</sup>.

Ma proprio in virtù del fatto che esso non viene contemplato come un avvio originario, il modello della scienza naturale – che per i Neokantiani aveva rappresentato il paradigma e il «fatto» da cui prendere avvio nel processo di derivazione delle categorie filosofiche – seppur non esautorato definitivamente, verrà sottratto del suo primato metodologico. Lungo questa linea, l'ontologia categoriale hartmanniana si profila di risultare compatibile con il modello scientifico, senza tuttavia perseguire l'esigenza neokantiana di fondare la scienza stessa nella risoluzione della sua logica su un piano trascendentale. In un ambito ora eminentemente empirico, il ruolo dell'ontologia si configurerà in una postura «critica» nei confronti delle scienze, che si concretizza nell'opera di circoscrizione delle sue basi ontologiche e dei suoi presupposti impliciti<sup>1280</sup>.

Se la metodologia delle scienze naturali costringeva l'ente al criterio della misurabilità, schiacciando le categorie ad un parametro del calcolabile che provocava una distorsione metodologica per la quale si adatta l'ente esclusivamente alla sua misurabilità invece di interrogarsi se la misura sia in grado di restituire la concretezza dell'ente<sup>1281</sup>, la cifra ontologica e irrazionale della scienza si ripresenta nell'ambito biologico, in cui l'enigmatico concetto di «vita» tematizzato da Hartmann, seppur per certi versi lontano dalla declinazione esistenzialistica di Heidegger e quella totalizzante dell'ultimo Natorp, soffre di un'irrisolvibile ambiguità intromessa da una parte tra la vita che sentiamo immediatamente in noi, che vive di noi e soltanto tramite noi, e dall'altra la

---

<sup>1277</sup> GdO, p. 44: «Um die Unaufhebbarkeit des Irrationalen also braucht man beim Sein nicht besorgt zu sein. Es gibt noch Erkennbares genaug an ihm. Und damit hat es die Ontologie zu tun».

<sup>1278</sup> Cfr. C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, p. 93: «Secondo Hartmann, in altri termini, le teorie scientifiche rispecchiano sì l'essere reale, ma lo fanno per approssimazione o «avvicinamento», tramite modelli parziali, isomorfici alla realtà ma meno ricchi di essa».

<sup>1279</sup> GdO, pp. 249-250.

<sup>1280</sup> Su questo tema si veda M. MORGENSTERN, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, Tübingen und Basel, 1992, p. 76.

<sup>1281</sup> GdO, p. 7.



vita oggettivabile, la vita della coscienza altra. Si tratta di una differenza oggettuale che implica un dislivello di atteggiamento radicale, analoga a quella divergenza che sussiste tra il malato e il paziente, i quali pur nel riferimento del medesimo oggetto, la «vita», assumono due posture diversissime<sup>1282</sup>.

Nel contesto di tale pervasiva onnipresenza dell'«ontologico» all'interno della scienza naturale, onnipresenza che diveniva «metafisica» nel momento in cui una frazione dell'ente rimane inabissata al di là dell'oggettività, Hartmann annunciava il più generale «declino del problema conoscitivo» (*das Verfall des Erkenntnisproblems*), imputabile all'insoddisfatto tentativo del criticismo neokantiano di sostituire integralmente la teoria della conoscenza alla metafisica<sup>1283</sup>. La manovra di Hartmann – che con questo testo diviene esplicitamente chiara – si sostanzia nello spingersi fino al tentativo di abbandonare quel «medesimo errore» rappresentato dal «correlativismo» che ha dominato nel Neokantismo e nella fenomenologia, in virtù del quale il configurarsi di un'oggettività si delinea soltanto nella relazione ad una coscienza. Una volta constatato come la struttura formale dell'ente è presupposta dall'indagine gnoseologica in quanto ne rappresenta in un certo senso la condizione trascendentale, poiché non si dà possibilità di conoscenza in mancanza di un riferimento ontologico<sup>1284</sup>, si tratterà allora di spogliare l'oggetto da tutte le affezioni della soggettività legiferante, al fine di giungere al momento aristotelico dell'«ente in quanto ente», di un ente incontaminato dalle formazioni categoriali attuate attivamente dalla coscienza. Tale vertiginosa ambizione, che in un certo senso si prefiggeva di rovesciare il correlativismo filosofico, era l'indice di una radicalità in merito alla quale non è inadeguato riferirsi ad un tentativo di «distruzione» della tradizione simile per intensità e prepotenza al progetto heideggeriano<sup>1285</sup>, si rivelerà tuttavia perennemente disattesa, infranta, trasgredita. Tutti i tentativi di espungere la soggettività al fine di attingere all'ente nel circoscritto ordine dall'«ente in quanto ente», dovranno assistere ad un'inevitabile reintegrazione del soggetto, rievocando lo spettro del correlativismo che si riteneva scongiurato. Se l'ontologia di Hartmann si era infatti inabissata nel tentativo di giustificare filosoficamente il fatto *che* le cose sono, che sussista in definitiva un nocciolo di esistenza non soltanto indipendentemente dai vari modi di apparizione, ma che proprio tale nocciolo esistenziale veicoli le stesse condizioni di possibilità di manifestatività, l'ambizione di esplorare questa nuda esistenza senza fare riferimento alle modalità del dirsi, del darsi e dell'apparire, si eclisserà in una reintroduzione della soggettività fungente nella sua forma più personale, ovvero tramite la connotazione emozionale dell'esistenza. In questo testo, dunque, Hartmann tenterà di deporre definitivamente la terminologia neokantiana radicata nell'opposizione tra soggetto-oggetto, assumendo ora come lo stesso termine “Gegenstand” manifesti il sintomo di quella sedimentata ambiguità formale per la quale esso si struttura e consegue alla sua propria autonomia soltanto in virtù della posizione di frontalità (*gegenstehen*) ad una soggettività. In una prospettiva ora rovesciata, l'ontologia deve prendere avvio dall'ente (*das Seiende*), il quale in un certo senso vive di sé stesso, indipendentemente dalla possibilità di essere oggettivato e dunque sottoposto all'attività di una spontaneità conoscente<sup>1286</sup>.

---

<sup>1282</sup> GdO, p. 8; cfr. C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, p. 146.

<sup>1283</sup> GdO, p. 13.

<sup>1284</sup> GdO, p. 149: «wenn es kein Ansichseiendes gibt, so gibt es auch kein Erkenntnis».

<sup>1285</sup> Non era d'altronde un caso che nella recensione di Gadamer venisse apprezzata la decostruzione delle concezioni inautentiche di conoscenza che Hartmann scandiva in MdE.

<sup>1286</sup> GdO, p. 16.

In seguito ad una lunga scansione delle inautentiche concezioni dell'ente, riflesse cioè dallo specchio di coscienza che deforma e trasfigura l'indipendenza dell'ente in quanto ente, Hartmann giunge ad un punto fondamentale della sua riflessione. A seguito del lungo divorzio con il Neokantismo, negli anni giovanili Hartmann era pervenuto a formulare la necessità di mantenersi su una piattaforma neutrale che l'aderenza fenomenologica al dato dell'esperienza doveva garantire. Nel contesto di tale «*Diesseitsstellung*», il merito della ricerca gnoseologica si profilava proprio nell'astensione dall'opposizione metafisica tra idealismo e realismo, rilevando tuttavia l'indispensabilità di un «essere in sé gnoseologico» alla quale la coscienza doveva essenzialmente direzionare i propri atti intenzionali. Ora, la situazione appare rovesciata: «si può tuttavia anticipare un'osservazione a questo proposito. L'inizio dell'ontologia si può mantenere in una certa posizione neutrale, al di qua (*Diesseitstellung*) delle teorie formulanti un'immagine del mondo e anche al di qua di realismo e idealismo. Ma non si può conservare questa posizione nel seguito della ricerca. Ci deve essere un punto a partire dal quale una decisione interrompe questa alternativa. Questo punto è stato raggiunto con le ultime considerazioni. Noi ci troviamo al confine della posizione neutrale (*an der Grenze der Diesseitsstellung*)»<sup>1287</sup>.

Agli occhi di Hartmann, la definitiva rottura della posizione neutrale non derivava tuttavia da una volontaria quanto arbitraria presa di posizione a favore del realismo in seguito all'inammissibilità della tesi idealistica, bensì dal progressivo rilievo secondo cui lo stesso concetto di «neutralità» – evocato in particolare dalla fenomenologia husserliana – si sarebbe in definitiva delineato in una direttiva contaminata dal primato della teoria sulla datità, e dunque tutt'altro che neutrale<sup>1288</sup>. In fondo, dietro al suo disteso «mantello di neutralità», la fenomenologia anteponeva il provvedimento teoretico dell'epoché all'evidenza del realismo, e al fine di cogliere la datità, le faceva precedere la necessità delle riduzioni fenomenologiche, invertendo l'ordine procedurale del sapere. Ma la posizione di «confine» alla quale Hartmann si richiama deriva proprio dalla natura duplice del realismo al quale si è pervenuti, che se da una parte ha assunto il ruolo fondante di condizione di possibilità della stessa gnoseologia, si impone a sua volta di pervenire alla propria legittima fondazione. Nonostante fondi la gnoseologia, l'ontologia necessita di fondare sé stessa al fine di non restringersi ad una posizione dogmatica, che farebbe rovesciare l'intera ontologia in una metafisica prekantiana<sup>1289</sup>.

Come fondare, dunque, l'ontologia? Nel tematizzare tale questione, Hartmann è perfettamente consapevole che fornire una giustificazione della «prova dell'essere in sé» non può più ridursi alla sola confutazione dell'idealismo che aveva determinato la riflessione degli anni giovanili. In definitiva, l'ultima disposizione di Hartmann consisterà in un rifiuto della questione della fondazione. Proprio perché l'«ente in quanto ente» è il termine ultimo al quale si è approdati proprio al fine di fondare la legittimità della gnoseologia, esso può appunto soltanto fondare, ed è dunque indisposto ad essere fondato ulteriormente<sup>1290</sup>. L'onere della prova spetta piuttosto a coloro

---

<sup>1287</sup> GdO, p. 77.

<sup>1288</sup> F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, p. 50: «la neutralità ha già in sé sin dalle origini il germe della decisione ulteriore».

<sup>1289</sup> Ivi, p. 51: «La situazione problematica è tutt'altro che semplice, poiché la dottrina hartmanniana pare oscillante per un'intera tensione, che fa spostare di volta in volta il peso consolidante l'impostazione ontologica del realismo neutrale alla sua giustificazione».

<sup>1290</sup> GdO, p. 144: «Es fragt sich nur: braucht man denn überhaupt einen "Beweis" des Ansichseins? Letzte Dinge "beweisen" wollen ist ein Nonsens. Sie müssten ja schon auf etwas beruhen, woraus sie sich beweisen liessen. Dann aber wären sie nichts Letztes. Das "Seiende als Seiendes" aber ist ein Letztes».

che disconoscendo il fenomeno originario dell'ontologia, dovrebbero rendere conto di come sia possibile negare la disposizione dell'atteggiamento naturale nel quale siamo inseriti nella quotidianità come nella procedura scientifica, in cui i nostri atteggiamenti emozionali e conoscitivi sono caratterizzati da un costante assestamento di adeguazione alla cosa. In definitiva, allorché si sia stabilito come l'«essere in sé» sia la condizione ultima del conoscere – prosegue Hartmann – invece di interrogarsi «se» si dia un «essere in sé», sarà necessario chiedersi «come» esso si offra. Lo stesso Kant, d'altronde, non si era mai interrogato «se» vi fossero in generale i giudizi sintetici a priori, bensì soltanto «come» essi siano possibili<sup>1291</sup>.

Ma lo statuto del realismo disegnato da Hartmann, incagliato nel difficile rapporto tra «realismo» ed «ontologia», rimane tutt'altro che pacifico. Se infatti da una parte ammetteva come il primato dell'ontologia non sia fissato necessariamente al realismo, il quale costituirebbe soltanto il «grimaldello necessario» al fine di decostruire le teorie coscienzialistiche<sup>1292</sup> allorché si è dimostrato come ogni prospettiva sia metodologicamente subordinata all'ontologia<sup>1293</sup>, l'insistenza con cui Hartmann si riferirà al realismo, in particolare nel contesto dell'atteggiamento naturale, rende d'altra parte difficile ascriverlo ad una direttiva dal carattere esclusivamente metodologico. Se infatti è vero che in prima istanza l'ontologia non si sovrappone al realismo, non per questo Hartmann rinuncerà a sondare la possibilità di affermare la legittimità del realismo stesso, verso il quale, d'altronde, l'ontologia critica sembrava confluire in modo quasi fisiologico. Allorché la riflessione degli anni Venti lasciava in sospeso e «al di qua» la decisione in merito all'inflessione idealista o realista nella misura in cui l'analisi prettamente ontologica si proponeva soltanto di manifestare la costitutiva eterogeneità tra soggetto e oggetto, pervenuti a rilevare l'autarchica autonomia oggettuale nonché l'eccedenza del transobiettivo, era necessario interrogarsi in merito alla legittimità della postura realista. Si era consumato il tempo in cui il giovane Hartmann, all'epoca della *“Metafisica della conoscenza”*, si difendeva – evocando la «neutralità» fenomenologica e il tratto kantianamente «critico» della sua ontologia – da chi vi aveva intravisto una non troppo sommersa forma di realismo. Ora, tramite la rottura della neutralità si giungeva ad una forma di realismo esplicito, il quale esige la sua fondazione. Si era dunque prospettata una differenziazione interna al realismo stesso, allorché una forma di realismo neutrale e gnoseologico – formulato durante gli anni giovanili – aveva indicato l'impossibilità della gnoseologia di fondare sé medesima. Conseguentemente, il prospetto di erompere finalmente dalla sola gnoseologia formale configurava la spigolosa possibilità di un realismo naturale e questa volta esplicito, la cui legittimità teoretica necessitava, tuttavia, ancora di una fondazione costitutiva<sup>1294</sup>.

---

<sup>1291</sup> GdO, p. 146.

<sup>1292</sup> La felice espressione è ripresa da G. D'ANNA, *Realismi. Nicolai Hartmann “al di là” di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia, 2013, p. 177; cfr. p. 172: «Questo non significa affatto sostenere che il realismo non svolga in Hartmann alcun ruolo; esso però, non si costituisce come teoria “forte” ideologicamente orientata, ma rimane un “atteggiamento”, l'assunzione a dispositivo metodologico di una posizione irriflessa, che contribuisce, almeno inizialmente, a recuperare il concetto di insetà e, di conseguenza, a riabilitare il concetto di ente, “vero” oggetto dell'ontologia».

<sup>1293</sup> GdO, p. 145: «Aber die Ontologie wird deswegen doch nicht einseitig auf Realismus festgelegt. Vielmehr zeigt die letzte der obigen Überlegungen deutlich, dass der ganze Gegensatz der Standpunkte für sie untergeordneter ist und bleibt».

<sup>1294</sup> Si veda F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, p. 51: «L'implesso dei due realismi – il «neutrale» e l'«esplicito» – fa sì che la validità della loro affermazione debba essere indagata attentamente attraverso l'esame dei due elementi intrecciantesi. Se il realismo esplicito riesce effettivamente a giustificare quello neutrale, l'impostazione ontologica originaria muove da un presupposto che essendo riscattato dagli sviluppi successivi acquista

Nell'ambito di tale problematica, la strategia di Hartmann si profilerà nel graduale abbandono della dimensione gnoseologica, al fine di approfondire la connotazione emozionale dell'esistenza. L'impossibilità di stanziare soltanto presso la gnoseologia formale era d'altronde una conseguenza delle sue antinomie intrinseche. La prima antinomia consisteva nel rilievo di come, seppur la presenza dell'ente sia essenziale al processo di oggettivazione che permette il conoscere, lo stesso ente è allo stesso tempo indifferente di fronte alla possibilità di venir oggettivato: lo permette ma non lo esige. Ne risultava un'apparente contraddizione tra i rapporti di dipendenza ed indipendenza, allorché da un punto di vista gnoseologico l'oggettualità è sempre *dipendente* dagli atti che la configurano, mentre da una prospettiva ontologica l'essere in sé è *indipendente* dalla coscienza. Ma come è possibile che un'unica cosa sia allo stesso tempo dipendente ed indipendente? Basti pensare, continua Hartmann, all'analogia con la massa ed il peso di un corpo: se la prima è una proprietà fissa indipendente dal punto in cui si trova il corpo, il peso è una proprietà variabile dipendente da fattori estrinseci. Ora diviene dunque necessario esplicitare e tematizzare l'indipendenza e l'assoluta indifferenza dell'ente. La seconda antinomia riguarda il rapporto di strutturale eterogeneità tra la manifestatività e l'ente in sé che i fenomenologi avevano disconosciuto. Come spiegare che dietro ad un fenomeno A non corrisponda necessariamente l'essere di A, bensì si celi talvolta l'essere di B? Come rendere conto che al fenomeno del movimento quotidiano del sole intorno alla terra, si nasconda invece il movimento della terra su sé stessa? Era un esempio che avevamo già incontrato nelle prime riflessioni di Natorp, il quale rilevava come la manifestatività dell'oggetto necessitava dell'intervento della «legge» affinché il fenomeno del moto terrestre possa conseguire ad una validità obiettiva<sup>1295</sup>. Soltanto se perveniamo alla conoscenza della «legge» tramite il processo di astrazione riusciamo a comprendere l'oggettività del fenomeno. Al contrario, Hartmann rilevava come è soltanto in virtù del reale movimento della terra sul proprio asse che si fonda la possibilità del fenomeno quanto della sua formulazione legislativa nell'ambito scientifico. Sotto tale angolazione, a svolgere un ruolo determinante è l'esigenza della struttura formale del fenomeno di una «autotrascendenza» che le inerisce essenzialmente: «il fenomeno della conoscenza è strutturato in modo tale da superare il suo proprio carattere di fenomeno»<sup>1296</sup>. Ne derivava la constatazione che, seppur non si possano respingere i fenomeni, non si può nemmeno rimanere soltanto presso di essi<sup>1297</sup>. Se infatti il merito di Husserl era stato quello di profilare la legalità formale della coscienza – legalità che si esplicita nel fatto che la coscienza è sempre diretta ad un'oggettualità intenzionata – andava tuttavia integrata ed enfatizzata la legalità che decreta la struttura formale dell'oggetto fenomenale, il quale è essenzialmente spinto a superare la dimensione della sola manifestatività (*das Hinausdrängen des Phänomens über sich selbst*).

---

una incontrovertibile solidità. Ma se il realismo esplicito non riesce a mostrare la pura apparenza del fenomeno di immanenza, allora anche il realismo naturale rimane un presupposto completamente gratuito». Contro tale differenziazione si è espresso Giuseppe D'Anna proponendo un'originale lettura secondo cui l'ontologia hartmanniana, indisponibile all'opposizione realismo-idealismo, nel profilarsi su una piattaforma indipendente dalla gnoseologia, innesca un fertile confronto con le tendenze dell'ontologia contemporanea; cfr. ad esempio G. D'ANNA, *Realismi. Nicolai Hartmann "al di là" di realismo e idealismo*, p. 112: «Rimanere fermi alla questione della conoscenza significherebbe precipitare il pensiero hartmanniano in aporie che non trovano soluzione perché l'edificazione di una gnoseologia non fu mai obiettivo principale di Hartmann».

<sup>1295</sup> P. NATORP, *Über objective und subjektive Begründung der Erkenntnis*, p. 272.

<sup>1296</sup> GdO, p. 152: «Folglich besteht am Erkenntnisphänomen ein innerer Widerspruch. Es ist in sich antinomisch. Sein Inhalt widerstreitet dem Wesen des Phänomensein. Oder positiv ausgedrückt: das Erkenntnisphänomen ist so geartet, dass es seinen eigenen Phänomencharakter überschreitet».

<sup>1297</sup> GdO, p. 153: «Man kann sie nicht abweisen, kann aber bei Ihnen auch nicht stehen bleiben».

Nel contesto di tali aporie interne al conoscere, che in fondo testimoniavano il passaggio dalla gnoseologia all'ontologia già ampiamente sondato nella *“Metafisica della conoscenza”*, la rottura della posizione neutrale che Hartmann esplicitava con questo testo del 1935 aveva tuttavia delle implicazioni gravide di conseguenze. Di fronte a tali argomentazioni, Hartmann non perveniva all'esito della negazione della gnoseologia, bensì della necessità di erompere da essa, seppur proprio a partire dal dominio del conoscere fenomenico. Ma sondare la necessità di tale passaggio dal «realismo neutrale» al «realismo naturale»<sup>1298</sup> implicava una radicale lacerazione dalla dimensione del conoscere a quella del sentire. L'analisi prettamente gnoseologica giungeva a due esiti egualmente insoddisfacenti: o restava presso la fenomenalità, disconoscendo tuttavia la trascendenza che le inserisce essenzialmente, oppure, nell'inoltrarsi verso tale trascendenza, ne riconosceva l'intrinseco carattere irrazionale, poiché non ogni trascendenza si disegna automaticamente nella cornice ordinata dell'oggettività. In definitiva, era necessario attenuare il valore che la gnoseologia svolgeva nel contesto dell'indagine ontologica.

Ma il ridimensionamento della teoria della conoscenza era l'esito di una meditazione che si inseriva in una tendenza culturale molto più diffusa tra le riflessioni del periodo. Sotto il profilo della rinascita della metafisica e dell'incursione della filosofia della vita degli anni Venti, la gnoseologia assisteva gradualmente alla sottrazione del suo primato<sup>1299</sup>. Nelle parole di Natorp: «la conoscenza non è vita. La vita non è conoscenza. Che la conoscenza possa in qualche modo prendere parte alla vita, certo essa è una parte minima (*das Geringste*) in essa, in diminuzione per forza e significato: più la vita viene alla sua pienezza, più essa è vita»<sup>1300</sup>. Sarà un esito al quale giungerà anche Hartmann, allorché nello stabilire come la realtà concreta si profilasse ora quasi esclusivamente nella trascendenza dell'oggetto, era necessario interrogarsi: in quale ambito dell'esperienza la trascendenza è attinta ad una gradualità maggiore? Nell'ambito del conoscere o in quello del sentire emozionale? Ne conseguiva che all'oggettività dei processi di conoscenza non corrispondeva la forza della testimonianza dell'essere in sé. Al contrario, nell'esperienza concreta l'indice di realtà è offerto dagli «atti emozionali trascendenti», i quali espongono l'uomo alla «durezza del reale» ad un grado che gli atti conoscitivi non compete di raggiungere. In fondo, l'autentico contatto con la realtà si consuma in relazione ad un irriducibile componente emozionale. L'esigenza di contemplare l'esperienza in quel senso amplissimo che aveva indicato Natorp significava giungere alla conclusione che il conoscere non si sovrappone coestensivamente all'esperire, ma ne rappresenta soltanto un marginale sottoinsieme. Sotto tale rinnovato profilo, il correlato dell'esperienza non si dipinge affatto nei limpidi confini dell'oggettualità scientifica, bensì nella disordinata serie di eventi e contingenze che accadono e “cadono” addosso alla soggettività. Eppure, è proprio tramite tali atti emozionali che l'uomo giunge ad essere colpito (*Betroffensein*) da quella «durezza del reale» che caratterizza l'esperienza concreta.

Il passaggio decisivo dalla gnoseologia all'ontologia implicava la transizione dal comprendere (*Erfassen*) all'essere afferrato (*Erfasstsein*), allorché una fenomenologia dell'esperienza perveniva all'esito di come tramite gli atti emozionali l'uomo sia sottoposto ad una sorta di fatalità

---

<sup>1298</sup> GdO, p. 150: «Dieses unmittelbare Wissen um das Ansichsein ist identisch mit dem Grundphänomen des natürlichen Realismus».

<sup>1299</sup> Come rilevava E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, p. 32, se poco tempo addietro la gnoseologia era minacciata dallo spettro dello psicologismo, ora è la «metafisica ontologica» che tenta di subordinare la teoria della conoscenza.

<sup>1300</sup> P. NATORP, *Selbstdarstellung*, p. 18.

(*Schicksalhaftigkeit*)<sup>1301</sup>. Nell'analizzare l'esperienza da un punto di vista puramente descrittivo e assumendo come criterio esclusivamente il discrimine della trascendenza, in fondo, l'esperienza sembra aderire molto di più alla logica di un destino che a quella di un sistematico ordine del sapere: «nell'esperire, nel sentire immediato, nel subire, c'è sempre il momento del “sopportare” (*Ertragen*) o, almeno, del “dover sopportare”»<sup>1302</sup>. Nel contesto di tale modalità emozionale, l'uomo è infatti sottratto a quella spontaneità soggettiva che era intrinseca nel conoscere oggettivo<sup>1303</sup>: «negli atti emozionali non c'è, come nella conoscenza, una scelta con cui ci si orienta verso ciò che interessa o a cui si aspira. L'uomo inserito nel corso degli eventi non può, a piacere, avere esperienze immediate o sottrarsi ad esse. Egli esperisce né più né meno di quanto gli capita (*er erfährt, was ihm widerfährt*), ed è sottoposto a questa legge per tutta la sua vita»<sup>1304</sup>. Confrontarsi con la componente emozionale dell'esperienza significava rinnovare il confronto con Heidegger, che con la pubblicazione di “*Essere e tempo*” aveva modificato sostanzialmente l'approccio filosofico del tempo. Merita di venir riportato integralmente il giudizio retrospettivo che indica come rispetto al primo incontro marburghese, il confronto con Heidegger sia franato verso una piattaforma filosofica differente. Quando nel 1943 il suo traduttore francese chiedeva chiarimenti riguardo alla sua posizione nei confronti di Heidegger, Hartmann rispondeva<sup>1305</sup>:

riguardo alla seconda questione ho molto meno da dire: con la cosiddetta filosofia dell'esistenza non mi sono mai confrontato. [...]. Naturalmente mi sono occupato anche di essa, ma non ne ho ricavato alcuno stimolo. Jaspers mi è sempre apparso oscuro e sensazionalista, Heidegger invece per me è sempre stato il tipo del fanatico, del profeta e del paraclito, gli mancava la quiete filosofica, il giusto confronto, la valutazione del bene storico; troppo “*homo religiosus*”, per la sua tremante salvezza dell'anima, al fine di essere filosofo; troppo Kierkegaard, per ritrovare in lui la grande linea di Platone, Cartesio e Kant. Ma ciò non mi ha impedito di riconoscere quanto nel libro “*Essere e tempo*” vi siano contenute delle belle e riuscite analisi. Quanto ne abbia dato ragione, l'ho indicato nel mio “*Il problema dell'essere spirituale*”. Che Heidegger designi il suo modo di lavorare col termine di “ontologia”, mi è sembrato del tutto falso, quasi come un'usurpazione dell'antico concetto di ontologia per cose totalmente diverse. Ciò che Heidegger chiama “essere”, ai miei occhi da tempo non è l'essere, bensì soltanto una forma di datità; così come il mondo è per Heidegger soltanto “l'essere sempre mio”, e il primato dell'essere spetta al misero soggetto umano, meramente individuale. Da lì deriva la falsificazione del concetto di esistenza<sup>1306</sup>.

<sup>1301</sup> GdO, p. 166.

<sup>1302</sup> GdO, p. 167: «In allem Erfahren, Erleben und Erleiden ist ein Moment des “Ertragens”, oder zum mindesten des “Ertragenmüssens”».

<sup>1303</sup> Il carattere eminentemente attivo e spontaneo della conoscenza “oggettiva”, aveva condotto Husserl a trovarne le analogie con la tendenza “desiderativa”; cfr. E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, p. 483.

<sup>1304</sup> GdO, p. 166.

<sup>1305</sup> Raymond Vancourt citerà alcuni passi della lettera a lui indirizzata nella prefazione alla traduzione francese da lui curata, N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Montaigne, Paris, 1945-46.

<sup>1306</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a R. Vancourt 10.10.1943): «Zu dem zweiten dagegen habe ich wenig zu sagen: mit der sog. Existenzphilosophie habe ich niemals auseinandergesetzt. Sie kam ja auch erst nach meiner Zeit, als ich mich schon endgültig durchgerungen hatte und längst mit ganz anderen Problem beschäftigt war (Ethik, Geistiges Sein, Kategorienlehre u. a. m.). Natürlich habe ich mich nachträglich auch mit ihr beschäftigt, aber keinen Anregungen mehr von ihr erfahren. Jaspers ist mit immer etwas unklar und sensationssüchtig erschienen, Heidegger aber war mir zu sehr der Typus des Eiferers, des Propheten und Parakleten, es fehlte ihm die philosophische Ruhe, die gerechte Auseinandersetzung, die Auswertung des grossen geschichtlichen Gutes; zu sehr ein homo religiosus, um sein Seelenheil zitternd, um Philosoph zu sein, zu viel Kierkegaard, um zu der grossen Linie Platon–Decartes–Kant

Differentemente dalla polemica che aveva caratterizzato gli anni marburghesi, il cui cardine teoretico ruotava tutto attorno al concetto di “fenomenologia”, al contrario, ora Heidegger viene collocato all’interno della cornice dell’esistenzialismo nonché nello spettro di una teologia mascherata. In tale contesto, Hartmann polemizza riguardo alla legittimità del titolo di “ontologia” impiegato da Heidegger, tentando addirittura di spostare l’asse della trattazione heideggeriana sul piano – certo meno originario rispetto a quello della *Fundamentalontologie* – della filosofia dell’essere spirituale. Il tentativo di appropriarsi dell’egemonia filosofica si sposterà, dunque, dal piano della fenomenologia a quello dell’ontologia, che rappresenta ora il vero e proprio teatro dello scontro tra Hartmann e Heidegger. Nondimeno, non andrebbe sottovalutata la concessione da parte di Hartmann per certi versi sorprendente – data la modalità polemica attraverso cui fra i due si era declinato il confronto – del valore intrinseco di alcune analisi di “*Essere e Tempo*”, il cui travolgente contraccolpo nel dibattito tedesco provocò una parziale modulazione della sua stessa postura filosofica, che si sostanziava ora in un abbandono della tematica gnoseologica formale per collocarsi su un piano più originario al fine di definire la datità e soprattutto la trascendenza della realtà, quello degli «atti emozionali trascendenti»<sup>1307</sup>. Ciò nonostante, nell’accogliere tale datità privilegiata del reale, Hartmann entrerà in polemica con Heidegger proprio in riferimento alle modalità di svelamento della realtà, cioè al privilegio concesso da Heidegger al fenomeno dell’angoscia. Già al suo principio, “*La fondazione dell’ontologia*” del 1935 apriva immediatamente il confronto con Heidegger in un registro polemico. Se nel suo recupero programmatico dell’ontologia aristotelica, Hartmann evidenziava come l’ontologia non sia scienza dell’essere, bensì scienza dell’ente in quanto ente<sup>1308</sup>, Heidegger, al contrario, tramite il progetto di una «distruzione» dell’antica ontologia, ha sostituito la disciplina dell’ente in quanto ente a quella del senso dell’essere, ricadendo nelle maglie del presupposto correlativista e provocando la relativizzazione dell’ente al dominio dell’io, il *Dasein*<sup>1309</sup>. L’argomentazione di Hartmann si riassume in tre passi fondamentali. In primo luogo, la tematizzazione heideggeriana in merito al primato del senso dell’essere rimanda alla definizione del senso del senso, provocando un regresso nocivo, in cui in definitiva non si perviene mai all’evocato dominio dell’essere. In secondo luogo, Hartmann sottolinea come sia necessario ammettere come il «senso di qualcosa», sia, in qualche modo, anch’esso una forma d’essere, disponga cioè di uno statuto ontologico e dunque di un modo d’essere (*Seinsweise*) determinato. Dunque, la domanda riguardo al senso dell’essere rimanda inevitabilmente alla modalità d’essere dell’ente che si offre nella sua eccedenza ontologica. In terzo luogo, Hartmann evidenzia come la categoria del «senso» evocata da Heidegger sussista soltanto

---

zurückzufinden. Das hat mich nicht gehindert anzuerkennen, dass in dem Buche “Sein und Zeit” viele sehr schöne und gelungene Analyse enthalten sind. Wie weit ich denen Recht geben kann, habe ich im “Problem des geistigen Seins” dargelegt. Dass Heidegger seine Arbeitsweise auch als Ontologie bezeichnete, ist mir ganz falsch vorgekommen, gleichsam als Usurpation des alten Begriffs für eine ganz andere Sache. Was Heidegger “Sein” nennt, ist in meinen Augen nicht lange kein Sein, sondern nur eine Gegebenheitsform; wie ja auch die Welt bei ihm nur die “je meinige” ist, und der Seinsprimat bei ihm auf dem kleinemenschlichem, individuellen Subjekt liegt. Daher die Verfälschung der “Existenz-Begriffs”».

<sup>1307</sup> Su questo punto ha insistito S. KLICK, *Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.) *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012, p. 202.

<sup>1308</sup> GdO, p. 38.

<sup>1309</sup> Sul confronto tra Hartmann e Heidegger in tal senso si veda G. D’ANNA, *Nicolai Hartmann “al di là” di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia, 2013, pp. 157-165.

nella circoscritta dimensione della soggettività. Sotto tale profilo, Heidegger sembrava precludere la possibilità della sussistenza di un «senso in sé» (*ein Sinn an sich*), il quale sarebbe, appunto, un controsenso (*Widersinn*), negando con ciò l'obiettività del senso che si disegna in una dimensione intersoggettiva. L'ente in quanto ente, dunque, non soltanto non ha alcun senso, ma non *potrebbe* avere in sé alcun senso, nella misura in cui il senso heideggeriano è riconducibile ad una forma di datità ridotta esclusivamente alla dimensione soggettiva, soltanto «per noi». In definitiva, Heidegger non farebbe che riproporre, sotto il nome ora usurpato di «ontologia», una filosofia della soggettività: «il “mondo” di Heidegger è relativo all'uomo individuale (il mio mondo)»<sup>1310</sup>.

Ma il nome di Heidegger ricomparirà nella sezione del testo dedicata alla trattazione degli atti emozionali trascendenti, introdotti proprio nella sezione dedicata alla datità dell'essere reale. Abbiamo già visto come nell'ambito di questo testo, se gli atti conoscitivi dispongono del vantaggio di restituire la trascendenza dell'oggetto nei termini della precisione e dell'obiettività scientifica, gli atti emozionali attestavano in una modalità inedita la testimonianza di un essere in sé (*Zeugnis des Ansichseins*)<sup>1311</sup>. Sotto tale rinnovato profilo, Hartmann, sembrava porsi lungo quella via indicata da Heidegger, ammettendo la legittimità di una più originaria dimensione pre-teoretica rispetto a quella conoscitiva, abbandonando dunque parzialmente quell'impostazione criticata nella recensione di Gadamer che abbiamo analizzato sopra, al fine di porsi immediatamente all'interno della nuda esperienza (*schlichtes Erfahren*) delle cose, delle situazioni e degli eventi, irriducibile alla troppo ristretta dimensione della conoscibilità<sup>1312</sup>.

L'analisi fenomenologica husserliana era pervenuta a rilevare come «ogni esperienza, qualunque cosa esperisca in senso autentico, che venga direttamente alla vista, ha perciò stesso e necessariamente il valore di un sapere diretto e indiretto riguardo alla cosa stessa, ossia di un sapere di quella proprietà della cosa che l'esperienza non ha ancora portato alla vista»<sup>1313</sup>. Ma tale componente di indeterminatezza, una sorta di crepuscolare inabissarsi del riferimento oltre la superficie del fenomeno medesimo, è costantemente sottoposta da Husserl all'opera di un graduale riempimento tramite il rischiarante momento di un'eventuale razionalità, allorché «l'esperito reale possiede sempre un orizzonte infinito di esperienza possibile per la cosa stessa»<sup>1314</sup>. In una comune tendenza confluyente nel rifiuto dell'esito idealista alla quale era pervenuto Husserl, Hartmann e Heidegger erano accomunati dall'esigenza di lasciar sussistere la manifestatività in una dimensione esterna all'«infinito campo dell'a priori della coscienza»<sup>1315</sup>, innescando quella transizione dalla fenomenologia all'ontologia che si era già delineata negli anni di Marburgo. Ma nel solco di tale abbandono della soggettività trascendentale husserliana, radicata nella razionale trasparenza della coscienza, si era profilata la necessità di rendere conto in modalità differenti di come sia possibile che il fenomeno mostri una trascendenza che sembra nascondersi, e dunque, di come le intenzionalità sembrano in qualche modo essere cieche a sé stesse<sup>1316</sup>. Se nel prendere distanza da

---

<sup>1310</sup> GdO, p. 42.

<sup>1311</sup> GdO, p. 163.

<sup>1312</sup> GdO, 165.

<sup>1313</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, p. 65.

<sup>1314</sup> Ivi, p. 65.

<sup>1315</sup> E. HUSSERL, *Hua III*, p. 150; tr. it. p. 157.

<sup>1316</sup> S. BESOLI, *Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 108, N. 4, 2016, p. 927: «In tal senso si può dire che le intenzionalità partecipano della loro



un concetto volgare di fenomeno, Heidegger rilevava come se l'autentico oggetto del fenomeno, l'essere, rimanga inabissato, allora l'esercizio della fenomenologia consisterà nell'incessante operazione di disvelamento dell'essere, tentativo sempre minacciato dalla costitutiva tentazione (*Verführung*) dell'esserci stesso verso le strutture intenzionali dello scadimento (*Verfallen*), che rendono l'incontro con l'essere un evento mai definitivo<sup>1317</sup>. Nel perseguire questa via già tracciata da Natorp e proseguita da Heidegger, Hartmann non poteva non fronteggiare il privilegio accordato da Heidegger al fenomeno dell'angoscia analizzato in *Essere e tempo*, il fenomeno che registrava il trovarsi privilegiato (*eine ausgezeichnete Befindlichkeit*) dell'esserci, allorché proprio in virtù della sua irriducibilità alle strutture intramondane, l'angoscia pone l'esserci di fronte al nulla e in nessun luogo che nessun ente sottomano può colmare. Se nella struttura dello scadimento l'esserci diverge da sé stesso<sup>1318</sup>, tramite l'angoscia l'esserci viene portato davanti a sé<sup>1319</sup>. L'argomentazione di Hartmann si muove tramite due manovre conseguenti: da una parte intende mostrare come, da un punto di vista fenomenologico, l'angoscia non sia affatto priva di oggettualità (*gegenstandslos*), come sosteneva Heidegger nel differenziarla dalla paura (*Furcht*); e dall'altra, proprio in virtù di tale mancato privilegio ontologico dell'angoscia, Hartmann contesta che vi siano determinati modi del trovarsi (*Befindlichkeit*) che godano di una priorità ontologica, negando, in tal senso, che emergano modalità connotate da una presunta autenticità destinate a operare quel formale disvelamento del fenomeno che abbiamo visto profilarsi come un'esigenza della fenomenologia. Lungi dal rivelarsi sottratta all'oggetto, agli occhi di Hartmann l'angoscia è indirizzata verso un'oggettualità vicina e incombente (*auf das Anrückende gerichtet*). Proprio perché è fondata su tale oggettualità indeterminata, per la quale essa è soltanto apparentemente in nessun luogo, l'angoscia colloca il soggetto in un'illusione che non gli concede di cogliere la distanza che sussiste tra sé e l'oggettualità intenzionata. L'angoscia heideggeriana non sarebbe altro che una delirante allucinazione del soggetto, il quale, rompendo la trascendenza, la distanza che allontana e allo stesso tempo avvicina il soggetto alla realtà, abbandona l'uomo ai margini di tale frattura per la quale si perviene alla perversa condizione secondo cui la realtà è il soggetto e il soggetto diviene l'unica realtà: «il fatto caratteristico dell'angoscia (*das Eingetümliche der Angst*) è quindi che in essa è rotto quel contatto effettivo con ciò che incombe e di cui l'uomo è pienamente capace. La trascendenza dell'atto e il riferimento alla realtà sono eliminati»<sup>1320</sup>. In base a tali riflessioni, si comprende come Hartmann giunga a definire Heidegger un raffinato autotormentatore (*Selbstquäler*). Perché, d'altronde, l'angoscia dovrebbe disporre di un privilegio rispetto alle altre forme del trovarsi nel mondo? Attribuendo un ruolo privilegiato a determinate modalità d'esperienza, non si violava il principio fenomenologico della formale infinità dell'esperienza stessa, che si esprimeva nella possibilità inesausta di cogliere gli interminabili adombramenti (*Abschattungen*) della trascendenza intrinseca al vissuto? In definitiva, per Hartmann l'angoscia non è altro che un'esperienza tra le esperienze, e ciò non fa che riaffermare come non vi siano, nell'esperienza, modi di dati riconducibili alle categorie dell'autenticità e dell'inautenticità.

---

naturale tendenza a inabissarsi, a eclissarsi, rendendosi per così dire cieche al proprio sguardo, per cui è fisiologico che esse non risultino sempre esposte alla superficie della vita coscienziale».

<sup>1317</sup> M. HEIDEGGER, HGA 2, p. 177; tr. it. p. 254: «Das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst vefuhrerisch».

<sup>1318</sup> Ivi, p. 185; tr. it. p. 266. «Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab».

<sup>1319</sup> Ibidem.

<sup>1320</sup> GdO, p. 181.

La reazione di Hartmann non farà che riproporre quello che ormai sembra essere diventato un dialogo tra sordi riguardo alla struttura formale del fenomeno, allorché se per Heidegger il privilegio accordato all'angoscia si sostanzia proprio nella possibilità di apertura (*Erschlossenheit*) dell'esserci, per Hartmann essa non è che un fenomeno tra i fenomeni, che non soltanto rimanda ad un'oggettualità specifica, ma in tale rimando spezza illusoriamente quella trascendenza dell'atto, la distanza tra la soggettività e la cosa. Se l'introduzione degli atti emozionali trascendenti provvedeva ad un'estensione della sfera oggettuale consistente nell'applicazione della logica della trascendenza dell'atto all'ambito emozionale, che restituiva i molteplici e mescolati colori di quello che Heidegger definiva «il tappeto della vita»<sup>1321</sup>, tuttavia – restando nella metafora – Hartmann rilevava l'impossibilità di arrestarsi soltanto presso i fenomeni, poiché senza il riferimento a quell'elemento non fenomenale che il fenomeno manifesta, il richiamo ad un'alterità oggettuale che trascenda il fenomeno, l'indagine fenomenologica è condannata a rimanere soltanto presso le superfici, soffocata in quella che ora nominerà in toni critici una «scialba policromia» (*eine seichte Buntheit*)<sup>1322</sup>. Ancora una volta, dopo anni dal primo incontro a Marburgo, Hartmann rimproverava a Heidegger la necessità di vedere come il disvelamento del fenomeno non dischiuda alcuna dimensione remota, alcun essere dietro agli enti, nessuna trascendenza pura, ma una trascendenza sempre e soltanto oggettuale; ciò che il fenomeno restituisce è una trascendenza che manifesta la sua eccedenza ontologica rispetto al fenomeno medesimo, e l'essere non è in alcun modo un qualcosa che incontriamo nella corrente dell'accadere (*Strom des Geschehens*). In tal senso, il privilegio accordato all'angoscia non sarebbe che l'effetto distorto provocato da un gioco di illusionismo (*Gaukelspiel*) metafisico. Ancora una volta, Heidegger avrebbe rilevato, evocando l'irriducibilità dell'essere all'ente, l'impossibilità di rimanere all'interno di una concezione volgare di fenomenologia, la quale presuppone come dietro i fenomeni della fenomenologia via sia sempre un residuo cosale, relegando l'analisi ontologica all'inautentico mondo delle cose, tra le cose e gli eventi.

## 2.2. La grammatica interna dell'ente

Il peso di una sfera ha lo stesso modo d'essere della sfera stessa  
N. HARTMANN<sup>1323</sup>

In un'istanza precedente alla trattazione dell'essere reale, in un'ampia disamina de “*La fondazione dell'ontologia*” Hartmann era giunto a definire il rapporto tra «essere-così» (*Sosein*) ed «esistenza» (*Dasein*), aprendo ad un diretto confronto con la teoria dell'oggetto di Alexius Meinong. Al di là del tema della causalità<sup>1324</sup>, il rapporto tra Meinong e Hartmann non è stato ancora analizzato in

---

<sup>1321</sup> M. HEIDEGGER, HGA 58, p. 69, tr. it. p. 56.

<sup>1322</sup> GdO p. 215.

<sup>1323</sup> GdO, p. 93.

<sup>1324</sup> Cfr. F. SIRCHIA, *Nicolai Hartmann. Dal Neokantismo all'ontologia. La filosofia degli scritti giovanili (1909-1919)*, Vita e Pensiero, Milano, 1969; M. MORGENSTERN, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlichen orientierten Philosophie*, pp. 128-131.

profondità<sup>1325</sup>, seppur un confronto di più ampio respiro risulti necessario sia in base al breve scambio epistolare, che ricostruisce un interessante tessuto storico-filosofico, sia in merito all'aspetto puramente teoretico tra i due autori, in particolare riferimento alla trattazione filosofica di *Dasein* (l'esistenza<sup>1326</sup> dell'ente) e *Sosein* (l'insieme delle proprietà dell'ente), che rappresenta un tratto fondamentale sia dal punto di vista epistemologico che da quello ontologico. Il breve scambio epistolare iniziato nel 1915 trovava il suo iniziale cardine teoretico nel dibattito sulla fenomenologia husserliana, allorché Meinong confidava di essere rimasto parzialmente deluso dalla lettura delle *Ideen*, riferendo al giovane Hartmann di avervi ritrovato «nomi nuovi per cose vecchie»<sup>1327</sup>, facendo particolare riferimento al metodo dell'*Einklammerung* fenomenologica, e alla pretesa di apriorità (*Prioritätsanspruch*) invocata da Husserl. Il giovane Hartmann, da parte sua, non si dichiarava soddisfatto della piega trascendentale assunta in esse. Interrogato da Meinong riguardo alla sua posizione nei confronti della fenomenologia, Hartmann ammetteva di non adottare un atteggiamento univoco, poiché, nel riconoscere il valore filosofico dei giovani fenomenologi di seconda generazione, prendeva le distanze dalle *Ideen* per motivazioni che abbiamo già analizzato. Tale breve scambio si rivela importante in quanto funge da testimonianza di come il giovane Hartmann sembri intravedere nell'autorevole figura di Meinong un paradigma sul quale modulare il suo progetto di fondazione di un'ontologia realista, in netta opposizione sia alla fenomenologia sia al Neokantismo: «Lei sa che io mi impegno sia in contrasto alla scuola di Natorp sia alla scuola di Husserl per la produzione di una base ontologica. Quanto in tali sforzi io sia venuto incontro alla "teoria dell'oggetto", non lo avevo certo compreso in base alle sue prime pubblicazioni»<sup>1328</sup>. A dispetto di tale proposito giovanile esclusivamente preliminare, parzialmente enfatizzato dallo stesso Hartmann in virtù dell'asimmetria provocata anche dall'autorevolezza del ben più affermato Meinong, il confronto dei due progetti in base al nucleo teoretico composto da *Dasein* e *Sosein* permette tuttavia di proporre un'analisi di più ampio respiro, che se da una parte testimonia l'influenza terminologica che la teoria dell'oggetto ha esercitato su Hartmann, dall'altra rimarca la distanza teoretica che egli ora ritiene di aver assunto nei confronti di Meinong, nonché del correlativismo in generale.

Al fine di proporre una definizione del rapporto tra *Sosein* e *Dasein* nella cornice della teoria dell'oggetto è necessario ricordare che la sua finalità epistemologica consisteva in un'estensione del campo d'indagine filosofica. Nella sua pretesa di neutralità ed universalità, la teoria dell'oggetto ridimensionava il ruolo dell'esistente della metafisica, ancora fissata al fatale pregiudizio in favore

---

<sup>1325</sup> La proposta e la necessità di un confronto tra i due autori è stata avanzata nell'ampia e documentatissima introduzione di V. RASPA, *Introduzione. Fortuna, significato e origini della teoria dell'oggetto*, in A. MEINONG, *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Parnaso, Trieste, 2002, p. 17; cfr. anche R. POLI, *General Theses of the Theory of Objects*, in L. ALBERTAZZI, D. JACQUETTE, R. POLI (Eds.) *The School of Alexius Meinong*, Routledge, London-New York, 2001.

<sup>1326</sup> Mentre per Meinong il termine *Dasein* viene comunemente tradotto con "esistenza", Francesco Barone traduce il *Dasein* di Hartmann con "esserci", scelta parzialmente giustificata nella misura in cui non circoscrive il *Dasein* hartmanniano al solo essere reale, ma che richiama fortemente alla traduzione del *Dasein* heideggeriano. Qui si è preferito mantenere la terminologia originale privilegiando un confronto che le traduzioni impediscono.

<sup>1327</sup> R. KINDIGER (Hrsg.), *Philosophenbriefe. Aus der Korrespondenz von Alexius Meinong*, Akademische Druck, Graz, 1965, p. 211: «...neue Namen für alte Dinge...».

<sup>1328</sup> Ivi, p. 215:

del reale (*der Vorurteil zugunsten des Wirklichen*)<sup>1329</sup>, con l'esplicita finalità di istituire una scienza libera dall'esistenza (*Daseinsfreie Wissenschaft*). Sotto tale profilo, la funzione essenziale della *Gegenstandstheorie* si sostanziava nell'inedita possibilità di esaminare quei particolari oggetti privi di patria, senza circoscrivere l'estensione dell'indagine filosofica agli oggetti soltanto esistenti<sup>1330</sup>. Tramite l'affermazione di due principi fondamentali si operava un ridimensionamento del *Dasein*, favorendo l'efficienza descrittiva che il *Sosein* concedeva. Il principio di indipendenza dell'essere-così dall'essere (*Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins von Sein*) prescriveva che ogni oggetto, sia esso esistente o non-esistente, ha delle proprietà espresse dal *Sosein* dell'ente, il quale sussiste indipendentemente dall'essere. Il secondo principio (*Satz vom Aussersein des reinen Gegenstandes*) deliberava infine come l'oggetto puro sia collocato al di là (*jenseits*) dell'essere e del non-essere. Un punto problematico riguardava tuttavia la natura propria dell'*Aussersein*. Non era chiaro cioè se questo fosse un particolare modo d'essere – e fosse dunque assorbito all'interno di una specifica categoria – o se la privilegiata posizione neutrale che lo determinava contemplava una collocazione totalmente fuori dall'essere<sup>1331</sup>. Tutt'altro che superflua, tale problematicità concerneva lo statuto della teoria dell'oggetto, allorché, se nel primo caso non si marca la sua differenza da qualsiasi altra ontologia, nel secondo caso si consolida il suo carattere meta-ontologico. Il tratto integralmente neutrale dell'*Aussersein* lo rende costitutivo di ogni oggetto, indipendentemente dalle ulteriori proprietà, «ma anche a ciò che né esiste né sussiste, in quanto è qualcosa di dato antecedentemente all'apprensione, appartiene comunque un resto di carattere posizionale, l'extra-essere (*Aussersein*), che pertanto [...] sembra non mancare a nessun oggetto»<sup>1332</sup>. Sotto tale angolazione, l'*Aussersein* si inserisce in una dimensione extra-ontologica<sup>1333</sup>, consentendo di operare le differenziazioni prescritte dalle proprietà costitutive ed extra-costitutive. Tale natura eccezionale dell'*Aussersein* si ritrova nella definizione dell'«oggetto», il quale in virtù della sua generalità manca di ogni ulteriore differenziazione possibile: «innanzi tutto, per definire formalmente che cos'è oggetto (*Gegenstand*), mancano sia il *genus* che la *differentia*, poiché tutto è oggetto»<sup>1334</sup>. Meinong riprende in questo senso la definizione dell'oggetto formulata da Twardowski, secondo il quale tutto ciò che è può diventare oggetto di rappresentazione<sup>1335</sup>. Il termine oggetto non rappresenta dunque una

<sup>1329</sup> Cfr. A. MEINONG, *Selbstdarstellung*, in R. HALLER, R. KINDIGER, R. CHISHOLM (Hrsg.), *Gesamtausgabe VII Akademischer Druck*, Graz 1978, p. 13; tr. it. di Venanzio Raspa, *Autopresentazione*, in *Teoria dell'oggetto*, a cura di Venanzio Raspa, Edizioni Parnaso, Trieste 2002, p. 294.

<sup>1330</sup> A. MEINONG, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, in *Gesamtausgabe V*, Akademische Druck, Graz 1973, p. 230.

<sup>1331</sup> Cfr. J. MAREK, "Alexius Meinong", in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), in «<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/meinong/>», § 5.3.

<sup>1332</sup> A. MEINONG, *Selbstdarstellung*, p. 21; tr. it., p. 298.

<sup>1333</sup> Cfr. R. CHISHOLM, *Beyond Being and Nonbeing*, «Philosophical Studies» 24 (1973), pp. 245-257; e anche D. JACQUETTE, *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, Springer, Switzerland, 2015, p. 71: «*Aussersein* [...] is an ontically neutral referential domain that falls entirely *outside* the ontology of existent or subsistent entities».

<sup>1334</sup> A. MEINONG, *Selbstdarstellung*, p. 14: «Was zunächst Gegenstand ist, formgerecht zu definieren, dazu fehlt es an *genus* wie an *differentia*; denn alles ist Gegenstand»; tr. it., p. 293.

<sup>1335</sup> K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*, Philosophia Verlag, München, 1982, p. 37: «Tutto ciò che è, è un oggetto di una possibile rappresentazione; tutto ciò che è, è qualcosa (*etwas*)». Twardowski operava tuttavia una differenziazione all'interno della rappresentazione (*Vorstellung*) tra contenuto (*Inhalt*), il quale sussiste dipendentemente dalla rappresentazione, e l'oggetto (*Gegenstand*), che sussiste indipendentemente da questa.

categoria<sup>1336</sup>, bensì una sorta di primitiva piattaforma neutrale che permette la differenziazione e l'inventario di tutto ciò che c'è (*es gibt*). E poiché l'identità di un oggetto individuale – in virtù della quale esso si distingue dagli altri oggetti – si configura nell'insieme delle proprietà che lo determina, si delinea il vantaggio descrittivo del *Sosein* a discapito del *Dasein*. Il privilegio epistemologico accordato al *Sosein* si riflette tuttavia direttamente in ambito ontologico, poiché affinché un oggetto sia reale<sup>1337</sup>, è necessario che sussista<sup>1338</sup>. Da una prospettiva prettamente ontologica, si potrebbe dire che mentre il *Dasein* è una proprietà discriminante in quanto non appartiene direttamente a tutti gli oggetti, il *Sosein* è non-discriminante, dal momento che ogni oggetto consiste in ultima istanza nell'insieme delle sue proprietà costitutive.

Un'ulteriore differenza veniva definita dalla rispettiva modalità di conoscenza dei due momenti, poiché mentre il sapere riguardo *Dasein* è radicalmente «empirico», il sapere libero dal presupposto esistenziale (*daseinfreies Wissen*) è essenzialmente a priori<sup>1339</sup>. Assunto come il semplice *Dasein* non contribuisca cioè a specificare l'eterogeneità degli oggetti espressa nell'esperienza comune tramite le assunzioni, né si manifesta nell'ambito prettamente scientifico come nel caso paradigmatico della matematica<sup>1340</sup>, il *Dasein* rimane agli occhi di Meinong un momento marginale e non determinante per la fondazione della teoria dell'oggetto.

Non è ininfluente notare come le successive critiche rivolte alla teoria dell'oggetto dipendano proprio dalla posizione subordinata del *Dasein*. Il principale rimprovero mosso alla *Gegenstandstheorie* è di configurare un mondo sovrappopolato<sup>1341</sup>, dal momento che, se è vero che il ridimensionamento del *Dasein* permette di riferirsi ad oggetti non esistenti, contraddittori ed impossibili, la sola teoria delle proprietà espressa dal *Sosein* non delinea tuttavia una differenza precisa tra l'esistente e il non-esistente, se non nel ridurre l'esistenza ad una proprietà extra-costitutiva. In base alla professata libertà di assunzione (*Annahmefreiheit*) della teoria dell'oggetto, il *Dasein* viene analizzato impiegando una teoria delle proprietà (*Bestimmungen*) che opera una distinzione interna tra le proprietà costitutive e le proprietà extra-costitutive<sup>1342</sup>. Semplificando tramite esempi, le proprietà costitutive (*konstitutorische*) compongono l'oggetto inteso tramite le determinazioni che potremmo definire “ordinarie”<sup>1343</sup> (essere rotondo, essere verde, essere alto un metro e settanta), mentre le proprietà extra-costitutive (*außerkonstitutorische*) caratterizzano l'oggetto in base a determinazioni quali ad esempio esistenza e sussistenza, contraddittorietà e non

---

<sup>1336</sup> R. POLI, *General Theses of the Theory of Objects*, p. 352.

<sup>1337</sup> A. MEINONG, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, p. 17 distingueva due diversi sensi di esistenza, “existieren”, ciò che esiste nel senso comune del *Dasein* e “existierend sein”, ovvero una variante depotenziata dell'esistenza.

<sup>1338</sup> A. MEINONG, *Über Annahmen*, in *Gesamtausgabe IV* (Hrsg. von R. HALLER, R. KINDIGER, R. CHISHOLM), Akademische Druck, Graz 1977, p. 74: «Ma tutto ciò che può esistere (*existieren*), deve per così dire (*sozusagen*) soprattutto (*vor allem*) sussistere (*bestehen*)».

<sup>1339</sup> Ivi, p. 77.

<sup>1340</sup> A. MEINONG, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, p. 30 «Questo è notoriamente il punto di vista interessante della matematica. Numeri e grandezze spaziali sono in sé *superiora* ideali, alle quali manca qualsiasi capacità di esistere». In questo senso la matematica è la scienza della non realtà (*Nichtwirklichkeitswissenschaft*) per eccellenza.

<sup>1341</sup> W. V. O. QUINE, *On What there is*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 2, N. 5, 1948, p. 23.

<sup>1342</sup> A. MEINONG, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, in *Gesamtausgabe VI*, Akademische Druck, Graz, 1972, p. 176.

<sup>1343</sup> T. PARSONS, *Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven-London, 1980, p. 24.

contraddittorietà, completezza e incompletezza. Tralasciando qui il problema di circoscrivere tramite un preciso criterio di differenziazione le proprietà costitutive ed extra-costitutive che vada al di là di una distinzione basata su esempi e dunque su una comprensione esclusivamente intuitiva<sup>1344</sup>, notiamo che la possibilità di assumere l'oggetto in virtù delle sue proprietà costitutive indipendentemente da quelle extra-costitutive implica una subordinazione di queste ultime rispetto alle prime. Le proprietà extra-costitutive sono infatti determinate dalla totalità di quelle costitutive<sup>1345</sup>: soltanto dall'assunzione di un oggetto che sia contemporaneamente quadrato e rotondo (proprietà costitutive) conseguiamo in seconda istanza la sua contraddittorietà (proprietà extra-costitutiva). Si può cioè affermare che se il *Sosein* dell'oggetto contiene proprietà tra loro incompatibili (essere quadrato ed essere rotondo), allora tale oggetto è contraddittorio. L'attribuzione di una proprietà extra-costitutiva deriva dunque dall'insieme delle proprietà costitutive espresse dal *Sosein*, il quale rimane primario e fondamentale, allorché soltanto a partire da questo possiamo eventualmente conferire *Dasein* all'oggetto.

Se la teoria dell'oggetto offre l'incontestabile vantaggio di poter operare distinzioni tra oggetti non esistenti, contraddittori e impossibili in virtù della potenza descrittiva del *Sosein*, non è tuttavia informativa riguardo al *Dasein*, se non tramite il riconoscimento della sua posizione all'interno dello spettro delle proprietà extra-costitutive, fissando in tal modo un divario incolmabile tra ontologia e teoria dell'oggetto. Sotto tale profilo, la disamina di Hartmann si configura come una reazione a tale declinazione in favore del *Sosein* predisposta dalla teoria dell'oggetto, reazione che si riflette nel tentativo di ricollocare i momenti dell'ente (*Dasein* e *Sosein*) e la loro irriducibile cooriginarietà all'interno della cornice dell'ontologia. È necessario sottolineare che nell'ampia sezione dedicata al rapporto tra *Sosein* e *Dasein*<sup>1346</sup> Hartmann non fa riferimento esplicito a Meinong, nonostante i punti discussi facciano pensare a un richiamo alla teoria dell'oggetto<sup>1347</sup>. Oltre allo scambio epistolare, è noto che Hartmann conoscesse la teoria dell'oggetto anche attraverso la figura di Hans Pichler<sup>1348</sup>. Nel seguire un profilo ora esplicitamente realista, Hartmann critica l'utilizzo del termine *Gegenstand* in quanto sintomo di una concezione "riflessa" dell'ente, che conduce inevitabilmente a un riferimento diretto o indiretto alla soggettività. Considerando l'ente assimilandolo esclusivamente all'intenzionalità oggettuale, espressa ad esempio dagli atti del desiderare, dello sperare o dell'avere timore, non si riesce ad elaborare la differenza tra ciò che è effettivamente esistente e ciò che viene soltanto pensato o immaginato tramite l'atto<sup>1349</sup>. L'ente in quanto *Gegenstand* si inserisce secondo Hartmann all'interno del più esteso pregiudizio di stampo correlativista, dentro cui si colloca ora anche la fenomenologia, e che qualifica l'ente soltanto come ciò che sta di fronte (*gegen*) a un soggetto percipiente già presupposto. Nell'ambito di tale

---

<sup>1344</sup> Il problema di una loro differenziazione è sorto prevalentemente nel momento in cui si è cercato un criterio logico per distinguerle. Per la varietà delle interpretazioni cfr. D. JACQUETTE, *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, pp. 83-109; cfr. A. MEINONG, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, pp. 189-190.

<sup>1345</sup> D. JACQUETTE, *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, p. 86.

<sup>1346</sup> GdO, pp. 175-242.

<sup>1347</sup> Come ha osservato R. KINDIGER (Hrsg.), *Philosophenbriefe. Aus der Korrespondenz von Alexius Meinong*, in una nota a p. 214, è singolare che Hartmann non faccia riferimento a Meinong nemmeno in *Möglichkeit und Wirklichkeit* del 1938, avendo questi in *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* affrontato i medesimi temi.

<sup>1348</sup> Sulla figura di Hans Pichler come figura di mediazione tra Hartmann e la *Gegenstandstheorie* cfr. G. D'ANNA, *Between Ontology and the Theory of Objects: Nicolai Hartmann and Hans Pichler*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Ed.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011, pp. 253-268.

<sup>1349</sup> GdO, p. 72.

decostruzione del correlativismo, le interpretazioni riflesse non permettono una giustificazione dell'indipendenza dell'ente in quanto ente (*das Seiende als Seiendes*) dai suoi modi di datità (*Gegebenheitsweisen*), e conducono Hartmann a formulare il giudizio radicale secondo cui «l'ontologia non è fenomenologia così come non è teoria dell'oggetto»<sup>1350</sup>.

Il punto di partenza dell'analisi ontologica hartmanniana derivava dalla difficoltà di definire il rapporto tra i *Seinsmomente* (*Dasein* e *Sosein*) e i *Seinsweisen* (*Realität* e *Idealität*). Hartmann criticava cioè la congruenza che indentificava il *Dasein* con l'ente reale, e il *Sosein* con l'ente ideale. La sezione dedicata ai momenti dell'essere inizia con una serie di definizioni negative che intende confutare alcune interpretazioni che attribuiscono al rapporto tra *Dasein* e *Sosein* delle congruenze improprie, che effettuano ad esempio un'identificazione del *Sosein* con l'essenza e del *Dasein* con l'esistenza, oppure fanno coincidere il *Sosein* con la possibilità, e il *Dasein* con l'attualità. Una volta prese le distanze da queste interpretazioni nocive, il rapporto viene definito sinteticamente e positivamente. Il *Sosein* dell'ente consiste nell'insieme delle determinazioni di qualità, l'insieme delle proprietà che l'ente contiene, da quelle più generali a quelle più concrete, in definitiva il «*was es ist*» dell'ente. Il *Dasein* invece si profila nel semplice fatto di esistere, «*dass überhaupt es ist*»<sup>1351</sup>. Essenziale è che il rapporto tra i momenti dell'essere che definisce l'individualità sia il più primitivo e insieme il più universale, e si manifesti dunque precedentemente a qualsiasi altra distinzione interna<sup>1352</sup>. La differenza con la teoria meinonghiana è determinata dal fatto che *Dasein* e *Sosein* sono due momenti costitutivi di ogni ente, sia dell'ente reale sia di quello ideale. Inoltre, nessuno dei due momenti ha precedenza ontologica sull'altro in quanto determinazioni che sono cooriginarie. L'impossibilità di stabilire un primato ontologico tra *Sosein* e *Dasein*, in quanto fondamentali e reciprocamente irriducibili, deriva dal loro essere indissolubilmente legati l'uno all'altro nella composizione dell'ente individuale. Tale costitutiva cooriginarietà dei momenti d'essere comporta tuttavia il problema di stabilire un criterio di differenziazione preciso tra *Sosein* e *Dasein*, che si delinea più chiaramente nel loro rapporto con idealità e realtà. Le due leggi formali concepite da Hartmann sono: il «rapporto congiuntivo» (*das konjunktive Verhältnis*), per cui l'ente è sia *Sosein* che *Dasein*, necessariamente e contemporaneamente, e il «rapporto disgiuntivo» (*das disjunktive Verhältnis*), per cui l'ente è o ideale o reale, o in termini negativi, che l'ente non può essere reale e ideale allo stesso tempo<sup>1353</sup>. La cooriginarietà dei due momenti comporta che la «divisione» tra *Dasein* e *Sosein* sia assoluta, e che tutti i tentativi di assimilare un momento all'altro risultino fallimentari nella misura in cui operano una rovinosa riduzione ontologica privilegiando un momento sull'altro<sup>1354</sup>. Nondimeno, tale scomposizione interna non comporta che vi sia una sorta di indipendenza esistenziale. Hartmann nega cioè la possibilità di concepire il *Sosein* senza il carattere fondamentale dell'esistenza<sup>1355</sup>, e

---

<sup>1350</sup> GdO, p. 79.

<sup>1351</sup> GdO, p. 85.

<sup>1352</sup> A. T. TYMIENIECKA, *Essence et Existence. Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden*, Editions Mouton, Fribourg, 1955, p. 47: «a causa della loro universalità, il *Sosein* e il *Dasein* sono situati a un livello anteriore a quello della differenziazione dei modi e delle maniere dell'essere (*Seinsmodi* e *Seinsweisen*) in quanto le comprendono».

<sup>1353</sup> GdO, p. 113.

<sup>1354</sup> GdO, pp. 86-93.

<sup>1355</sup> GdO, p. 92

parallelamente viene esclusa anche la possibilità opposta, cioè che il *Dasein* disponga di precedenza ontologica rispetto al *Sosein*.

Dalla prospettiva di Hartmann, l'interpretazione meinonghiana del *Sosein* si fonda su un errore categoriale, allorché dalla possibilità gnoseologica di concepire il *Sosein* separatamente e indipendentemente dal *Dasein* non conseguiva, tuttavia, l'eventualità di poter sostenere – sul piano ontologico – che il *Sosein* disponga di una priorità d'essere (*Seinsvorrang*) rispetto al *Dasein*. Secondo Hartmann si tratta di un errore categoriale che opera una confusione tra i limiti gnoseologici (*Erkenntnisgrenze*) e quelli ontologici (*Seinsgrenze*). Dal momento cioè che non è possibile conoscere il *Dasein* dell'ente – se non facendo riferimento al nudo fatto che esso è, poiché ogni altra connotazione qualitativa si riverserebbe nel *Sosein* dell'ente – si ritiene erroneamente che il *Sosein* sia un momento privilegiato dell'esistente, che possa cioè sussistere senza il *Dasein*. Alla luce di tale abbaglio, si esegue un passaggio ingiustificato dalla possibilità di conoscibilità delle qualità dell'ente, all'affermazione che tale insieme di qualità possa esistere effettivamente nella realtà: «che il *Sosein* possa ora essere conosciuto senza il *Dasein*, così sembra conseguire che anche effettivamente non abbia *Dasein*»<sup>1356</sup>.

L'impossibilità di stabilire un primato ontologico tra *Sosein* e *Dasein* deriva dall'impossibilità di concepire il *Dasein* o il *Sosein* isolatamente: il rapporto che li congiunge è invece caratterizzato da un incessante passare e sovrapporsi dell'uno nell'altro (*gehen ineinander über*). Nel profilo di tale indeterminata continuità, si delineava tuttavia il problema della definizione del confine tra i due momenti. Se è certamente vero che *Sosein* e *Dasein* si presentano sempre insieme sia nell'ente reale sia in quello ideale, permettendo il riconoscimento dell'individualità, non esiste tuttavia un criterio di differenziazione interno tra *Sosein* e *Dasein*. Hartmann stesso aveva riconosciuto tale difficoltà, concludendo che tra *Sosein* e *Dasein* rimane in definitiva soltanto un “contrasto di direzioni” (*Richtungsgegensatz*)<sup>1357</sup> che non si può eliminare né sopprimere<sup>1358</sup>. La relazione tra i momenti dell'essere non è definibile, ma è tuttavia rintracciabile, individuabile nel rapporto congiuntivo e disgiuntivo che i momenti instaurano con realtà e idealità.

Un ulteriore tentativo al fine di superare tale problema viene introdotto tramite il concetto di *neutrales Sosein*, che molto ha in comune con l'*Aussersein* meinongiano. Nell'ascrivere all'eccezionalità del *Sosein* la sua costitutiva neutralità, dal momento che possiamo riferirci agli aspetti qualitativi sia nel caso degli enti reali sia di quelli ideali, senza fare riferimento al fatto che esistano o no, sorgeva un ulteriore problema: come distinguere allora l'ente ideale da quello reale, se le proprietà non sono rilevanti nel marcare la loro differenza riguardo all'esistenza e alla non-esistenza? In questo senso Hartmann recupera la dimensione del *Dasein*, poiché la differenza tra il reale e l'ideale è data appunto soltanto dal rispettivo *Dasein* che li costituisce. Il *Sosein* non è neutrale nei confronti del *Dasein*, come voleva Meinong, ma in relazione al reale e all'ideale. Come afferma Hartmann, all'essere sferico della sfera non fa alcuna differenza esserlo della sfera geometrica o di quella materiale<sup>1359</sup>. E in questo senso si può parlare di un *Sosein* neutrale

---

<sup>1356</sup> GdO, p. 93

<sup>1357</sup> GdO, p. 121.

<sup>1358</sup> Riguardo alla difficile differenziazione tra *Sosein* e *Dasein* in Hartmann cfr. A. T. TYMIENIECKA, *Essence et Existence. Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden*, p. 62: «ma quali sono i contorni di questa parte? Possiamo tracciarli? Oppure, non si tratta piuttosto di un passaggio continuo da un momento all'altro, senza il quale non si potrebbe mai assegnarle alcuna linea di demarcazione?».

<sup>1359</sup> GdO, p. 110.



(*neutrales Sosein*). Ma che cosa rende la sfera una volta reale e una volta ideale? È il rispettivo *Dasein* dell'ente, che da questo punto di vista si rivela necessario all'ontologia tanto quanto il *Sosein*, allorché il solo discrimine tra l'essere ideale e il reale è definito proprio dal *Dasein*. Se infatti è vero che soltanto il *Sosein* gode del privilegio della neutralità nel suo rapporto al reale e all'ideale, proprio in forza di tale neutralità, il solo *Sosein* non rende conto della differenza tra ente ideale ed ente reale, che solo il *Dasein* permette di prescrivere. Espresso in termini figurati, Hartmann afferma che «il *Sosein* connette le due sfere dell'ente, il *Dasein* le separa»<sup>1360</sup>. In una prospettiva sintetica, Hartmann perviene alla definizione positiva dell'«ente in quanto ente», il quale non è altro che l'incrocio di due coppie di contrari (*Überschneidung zweier Gegensatzpaare*), una composta da *Sosein* e *Dasein*, l'altra dal reale e l'ideale.

Assodato il ruolo essenziale che il *Dasein* assumeva all'interno dell'indagine, come prefigurare una sua delimitazione? Sarà possibile riferirsi a tale nocciolo di esistenza, in virtù del quale riusciamo a distinguere ciò che è reale da ciò che è ideale? Ma soprattutto, sarà possibile isolare questo nucleo ultimo, il quale riferisce soltanto il «che» dell'esistenza, isolandolo dal pregiudizio correlativistico che si attardava sempre e soltanto sul «come» espresso dal *Sosein*? Non si profilerà l'esigenza hartmanniana di lasciarsi alle spalle il correlativismo in un disegno impossibile? Riconosciuta la difficoltà di stabilire un criterio esclusivamente ontologico al fine di definire la complessa differenza tra i momenti dell'essere, Hartmann sarà costretto a reimpostare le analisi successive nella prospettiva gnoseologica che riteneva superata tramite la distinzione tra conoscenza a priori e conoscenza a posteriori<sup>1361</sup>. Nonostante Hartmann affermi che «i confini della conoscenza non sono in generale i confini dell'essere»<sup>1362</sup> – rimprovero con il quale aveva respinto il privilegio attribuito al *Sosein* dalla teoria dell'oggetto – soltanto l'appello ai modi di datità dell'ente concede di delineare in ultima istanza la differenza fenomenologica tra *Dasein* e *Sosein*.

L'analisi specifica dei concetti di *Dasein* e *Sosein* permette di offrire un confronto che tenga conto allo stesso tempo dell'eterogeneità e della convergenza dei due progetti filosofici. Tramite la descrizione di *Dasein* e *Sosein* si palesa l'intreccio tra la riflessione epistemologica e quella prettamente ontologica in entrambe le prospettive, poiché se nel caso di Meinong si tratta di istituire una disciplina privilegiata per la descrizione dell'eterogenea molteplicità delle oggettualità, nel caso di Hartmann si tratta di circoscrivere l'ente (o l'oggetto) nella sua singolarità individuale. Nel caso di Hartmann, tale progetto si rivela parzialmente problematico se circoscritto al rapporto tra i momenti dell'essere. Inaugurando l'indagine da una posizione fortemente anti-correlativista, tramite le critiche costitutive al concetto di «oggetto» e la condanna di qualsiasi concezione soggettiva dell'ente, Hartmann non riesce a definire i termini della relazione dei momenti dell'ente nell'invocata prospettiva realista, ma è costretto infine a reintrodurre i «modi di datità» (*Gegebenheitsweisen*) al fine di rendere conto di quell'incrocio (*Überschneidung*) tra la coppia *Sosein-Dasein* e quella reale-ideale<sup>1363</sup>, reintegrando il correlativismo che aveva precedentemente condannato. Dunque, l'esito ultimo al fine di rendere conto del singolare «contrasto congiuntivo»

---

<sup>1360</sup> GdO, p. 112: «das Sosein verbindet die beiden Sphären des Seienden. Das Dasein scheidet sie»; tr. it., p. 211 (traduzione modificata).

<sup>1361</sup> Per l'evoluzione dei due concetti con particolare riferimento alla prima produzione dell'autore rimandiamo a G. VIDAL, *Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon Nicolai Hartmann*, in «Revue philosophique de Louvain», 58, 1960, pp. 394-429.

<sup>1362</sup> GdO, p. 137.

<sup>1363</sup> GdO, pp. 133-138.

tra *Sosein* e *Dasein* si fonda nella constatazione gnoseologica che mentre il *Sosein* è conoscibile sia a priori che a posteriori, il *Dasein* si può conoscere soltanto a posteriori<sup>1364</sup>. Tale parziale insuccesso si riflette nel contiguo mutamento d'indagine verso l'ontologia categoriale, il cui compito si configura nel senso di un'analisi impostata esclusivamente sul *Sosein* dell'ente<sup>1365</sup>, abbandonando in tal modo il *Dasein*, considerato come un momento impenetrabile ed aporetico.

Nel caso della *Gegenstandstheorie*, è nota la fortuna conseguita in ambito analitico, dovuta alla neutralità e alla potenza descrittiva della teoria delle proprietà espressa dal *Sosein*, che operava un'estensione rispetto all'ontologia, limitata alla teoria dell'esistente inteso nella sua realtà fisica e psichica. La traduzione in ambito analitico della teoria dell'oggetto si profilava nell'agilità del principio di estensionalità in virtù del quale l'identità di un oggetto si definisce – sul modello introdotto dalla teoria degli insiemi – in base alle proprietà che lo compongono. Due oggetti che dispongono delle medesime proprietà sono identici. Il che implica, tuttavia, che il concetto di esistenza sia ascrivito ad una proprietà, provocando un'ulteriore serie di questioni. A tal riguardo, l'universalità e la generalità della teoria dell'oggetto pongono il problema di determinare il suo statuto epistemologico: ammesso il vantaggio dell'adozione di una posizione eminentemente neutrale riguardo all'esistenza e la conseguente marginalità attribuita al *Dasein*, come distinguere, dunque, la teoria dell'oggetto da una logica pura?<sup>1366</sup> Sotto tale prospetto, seppur nelle sue problematicità, lo sforzo hartmanniano di far emergere quell'indicibile elemento «che» le cose sono espresso dal *Dasein* indipendentemente da «come» esse siano, rappresenta lo squarcio di luce che illumina l'inestinguibile differenza tra l'ontologia e la logica.

### 2.3. I paradossi di un'idea

Ma un'idea è la cosa più paradossale (*das Paradoxeste*) del mondo. La carne è collegata con le idee, come nel feticismo. Se l'idea c'è, la cosa diventa magia. [...]. Eppure, le idee non possono mai mantenere lo stato in cui sono più forti; sono come quelle materie che a contatto dell'aria si trasformano subito in altre più durevoli ma corrotte.  
R. MUSIL<sup>1367</sup>

Da quando Hermann Lotze, nella sua ricostruzione interpretativa della dottrina platonica delle idee stanziava la possibilità di contemplare il regno del puro «valere», un dominio sottratto all'essere reale e tuttavia sussistente, concepiva – allo stesso tempo – la possibilità di riferirsi a delle istanze indubitabili sollevate ed affrancate dal disordinato flusso eracliteo dell'esperienza, e tuttavia non trattenute in un mondo “altro”, proprio perché irriducibili a delle oggettualità ontiche, ma definibili soltanto nella funzionalità che si esaurisce nell'istanza del loro valere concettuale<sup>1368</sup>. La testimonianza dell'influenza di Lotze nel contesto fenomenologico fu deposta dallo stesso

---

<sup>1364</sup> GdO, p. 134.

<sup>1365</sup> ArW, p. 14.

<sup>1366</sup> Tale è la questione posta da J. F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, Puf, Paris 2007, p. 112; sul rapporto di affinità tra teoria dell'oggetto e logica si veda anche A. MEINONG, *Selbstdarstellung*, p. 15; tr. it., p. 294.

<sup>1367</sup> R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, p. 342.

<sup>1368</sup> Sull'eterogeneità tra la validità delle verità e la validità dei concetti si veda R. MARTINELLI, *Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze*, in «Philosophical Readings», Vol. X, Issue 2, 2018, pp. 159-165.

Husserl<sup>1369</sup>, il quale tuttavia non si esimerà dal rilevare la necessità di emendare i preziosi impulsi lotzeani nell'ambito delle «formazioni categoriali»<sup>1370</sup>. Definite anche «oggettualità irreali», le idee sono intese da Husserl sempre come un momento derivato rispetto all'apprensione sensibile, che rappresenta l'originaria testimonianza dell'immediata presenza dell'oggetto. Conseguentemente, la formazione categoriale è sempre fondata sulla percezione sensibile, e presuppone in tal senso una specifica forma di «spontaneità creativa» che non rinveniamo nella modalità passiva della percezione.

Tuttavia, ad un grado preliminare, la fenomenologia husserliana aveva indicato l'inevitabile presenza dell'idea nella cosa appunto nella cornice dell'ambito sensibile, allorché già l'apprensione percettiva risulta irriducibile ad un mero aggregato di disordinate sensazioni, bensì si struttura in una datità fondata su legalità pure ed inviolabili. In tale contesto che contempla il dominio strutturale dell'idea nell'ambito del sensibile, già nella prima edizione delle *Ricerche Logiche* Husserl rilevava: «questo è il punto in cui lo psicologismo relativistico ed empiristico si distingue dall'idealismo, il quale offre l'unica possibilità di una teoria della conoscenza in sé coerente»<sup>1371</sup>. Quando osserviamo le nuvole in cielo, tra il disordinato spostarsi e modificarsi delle linee e delle superfici, vi rintracciamo una sorta di grammatica del sensibile che costringe a disegnare con lo sguardo sagome e figure di montagne, volti umani e forme animali, che testimoniano come già nella percezione si prefigurano un intrinseco «accesso all'idea»<sup>1372</sup>. In tale sforzo di iscrivere l'essere percettivo nel pensiero stesso, la fenomenologia disegnava la trama ideale che informa la percezione, dipingendola in una sorta di idealità incarnata: «l'idea non è una copia (*Abbild*) della cosa, qualcosa di secondario, bensì appartiene ad una sfera non sensibile e lì è qualcosa di indipendente. Il mondo sensibile diventa tuttavia mondo, diventa "cosmo", qualcosa di chiaramente determinato, purché sia in grado di incarnare l'idea (*die Idee zu verkörpern*), accoglierla in sé»<sup>1373</sup>. In base all'«irriducibilità della specie ai membri della sua estensione»<sup>1374</sup>, la seconda ricerca aveva dimostrato la necessità di riferirsi alla «specie» nell'ambito del sensibile. Già nel contesto della seconda ricerca, dunque – nel prendere le distanze dall'ipostatizzazione psicologica quanto da quella metafisica – Husserl evocava la totale indipendenza ontologica degli oggetti ideali, provocando una sorta di «transizione della fenomenologia all'ontologia»<sup>1375</sup>, aprendo l'orizzonte al sofisticato progetto di un'ontologia formale e un'ontologia materiale. L'affermazione dell'essere ideale si prefigurava in due gestualità, una negativa, nel precludere il carattere assoluto e metafisico dell'idealità, ed una positiva, consistente nell'inclusione dell'idealità nel vissuto di coscienza<sup>1376</sup>.

---

<sup>1369</sup> Sul debito husserliano nei confronti di Lotze si veda R. MARTINELLI, *Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in S. POGGI (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia: il dibattito austro-tedesco, 1830-1930*, Unicolpi, Milano, 2002.

<sup>1370</sup> E. HUSSERL, *Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)*, §8.

<sup>1371</sup> E. HUSSERL, *Hua XIX/1*, p. 112; tr. it. p. 286.

<sup>1372</sup> L'esempio è ripreso da W. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, p. 134.

<sup>1373</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>1374</sup> A. MILLAN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Rialp, Madrid, 2012, p. 99.

<sup>1375</sup> Così R. SCHERER, *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl*, p. 186.

<sup>1376</sup> A. MILLAN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, p. 62.

Ma lo statuto ontologico delle oggettualità ideali husserliane era tutt'altro che pacifico. Se infatti la prova della trascendenza verso cui si direziona l'intenzionalità era stata costantemente ricondotta da Husserl al carattere ideale dell'oggetto intenzionale, in una prospettiva inversa, rimaneva tuttavia opaco in che senso l'idealità godesse di una natura trascendente. In tale contesto, lo statuto dell'essere ideale manifestava sin da principio un'intrinseca difficoltà: l'essere dell'idea è considerato meramente intenzionale o dispone di un carattere di trascendenza nei confronti della stessa intenzionalità?<sup>1377</sup> L'oggetto ideale si trova infatti nella difficile posizione secondo cui esso «ha valore in sé indipendentemente dal soggetto che lo pensa; e pertanto non è una cosa esistente, un essere reale, esso non ha verità se non per il “soggetto conoscente”»<sup>1378</sup>. Alla luce di tale singolare posizione, per la quale l'«oggetto generale» seppur non privato della sua universalità, vive soltanto nel consumarsi nell'intenzionalità, l'oggetto ideale si trova nella paradossale situazione di un «realismo del generale *che non è un platonismo*»<sup>1379</sup>.

Nella prospettiva di Hartmann, ereditare dalla fenomenologia l'atteggiamento polemico nei confronti dello psicologismo e del soggettivismo in generale significava rievocare il tema dell'essere ideale, che rappresenterà in tal senso un cardine teoretico fondamentale attorno al quale si muove la reimpostazione del rapporto tra realtà e idealità. Se infatti la declinazione neokantiana aveva provocato un ripiegamento dell'essere ideale ad un'istanza puramente procedurale assimilata all'attività di una funzione, rovesciando l'a priori nell'ambito del trascendentale<sup>1380</sup>, la prospettiva aperta dalla fenomenologia concepiva la possibilità di definire una sorta di grammatica interna del contenuto offerto, la quale si strutturava tuttavia nel senso di un'autonoma espressione della materia ontologica del dato. Sotto tale prospetto, la fenomenologia si disegnava sempre più nel senso di un'analisi eidetica trasposta su un piano dedito all'oggettività materiale, nel quale contesto, il modello platonico rappresentava un suggestivo paradigma<sup>1381</sup>. In tal senso, la conoscenza a priori non è più riconducibile alle riflessioni kantiane, le quali nel deliberare una norma prescrittiva che interrogando le condizioni di possibilità del conoscere riversava il sapere nell'esclusivo rivestimento del pensiero soggettivo, ma si struttura in una comprensione descrittiva del contenuto materiale che si offre immediatamente tramite il platonico coglimento interno della sussistenza uno stato di cose (*Sachverhalt*)<sup>1382</sup>. Se infatti la sproporzione kantiana dell'a priori nell'ambito della soggettività aveva provocato una sorta di unilateralità (*Vereinseitigung*) del conoscere, restringendo l'a priori al dispositivo del «giudizio» che Cohen aveva esasperato alla sua estremità teoretica nell'esclusivo orientamento del giudizio scientifico, a tale concezione «formale», «soggettivistica» e «funzionale» dell'a priori, la riflessione fenomenologica vi aveva opposto un a priori «materiale»,

---

<sup>1377</sup> Ivi, p. 90.

<sup>1378</sup> R. SCHERER, *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl*, p. 30.

<sup>1379</sup> J. BENOIST, *Intentionalité du langage dans les Recherches logiques de Husserl*, p. 73.

<sup>1380</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 508: «Das a priori bleibt der Leitstern. Aber das Transcendentale wird die Losung».

<sup>1381</sup> Sui motivi platonici della fenomenologia si veda ad esempio A. REINACH, *Über Phanomenologie*, p. 542; R. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt. Existenzialontologie I*, p. 34 in cui specificherà, sulla scorta di Platone, come la trattazione ontologica consista nell'«analisi a priori del contenuto ideale».

<sup>1382</sup> MdE, p. 340: «Apriorische Erkenntnis beschränkt sich nicht auf “syntethische Urteile a priori”; ihre theoretische Erklärung kann also nicht wie bei Kant in den Bedingungen der Möglichkeit dieser Urteile allein gesucht werden. Sie ist auch nicht eine spezifische Sache des “Denkens”, sie ist ein inneres Erfassen von Sachverhalten, dass unmittelbare Gewissheit zieht und Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit erhebt».

«obiettivo» ed «oggettivo»<sup>1383</sup>. A tal riguardo, il tratto descrittivo dell'a priori fenomenologico provocava un fondamentale spostamento, allorché venendo desoggettivizzato, non risiedeva più nelle funzioni di coscienza, ma nella struttura delle cose stesse che la coscienza accoglie, dando vita ad un a priori che rivela una specifica pregnanza oggettuale<sup>1384</sup>.

Nel solco di tali osservazioni, la riflessione di Hartmann si sostanzava nel tentativo di giustificare l'autonomia e la peculiare idealità dell'essere ideale, prescindendo tuttavia dalle procedure di soggettivazione, dagli husserliani «spostamenti dello sguardo» (*Blickwendungen*), i quali rovescerebbero l'indagine nell'ambito del correlativismo. Ed è qui che si interrompe l'apprezzamento per la fenomenologia. Secondo Hartmann, infatti, l'imprecisa formulazione dell'oggetto intenzionale offerta da Husserl ha prefigurato l'esito di un'«idealismo dalla coloritura neokantiana»<sup>1385</sup>. Nel rifiuto del privilegio accordato da Meinong alla collezione di proprietà di un oggetto, quanto nell'attrito ormai palese con la declinazione idealista della fenomenologia husserliana, abbiamo già visto come per Hartmann il discrimine ultimo tra realtà ed idealità sia da rintracciare nel *Dasein* che inerisce alle due sfere. Come rendere conto, dunque, dell'idealità dell'essere ideale?

La prima constatazione hartmanniana in merito all'essere ideale riguarda una sua preliminare carenza ontologica: se la rottura della neutralità implicava ammettere come l'essere reale venga esperito ad un grado inedito tramite gli atti emozionali trascendenti, il problema dell'essere ideale si fonda nel fatto che esso non colpisce, non sorprende e «non minaccia» l'uomo come fa il reale, la cui trascendenza è in un certo senso assoluta. In un'irriducibile differenza dalla realtà, noi non abbiamo una conoscenza naturale dell'essere ideale<sup>1386</sup>. La riflessione in merito all'essere ideale prendeva avvio da due ambiti peculiari, quello matematico e quello dei valori, nei quali viene trasposto il principio del realismo: la proposizione matematica in merito alla natura del triangolo è incline ad autotrascendersi al fine di pervenire all'oggettualità materiale che inerisce la proposizione. Anche nell'ambito della matematica, dunque, il concetto di verità rispetta il principio di adeguazione dell'asserzione al suo proprio oggetto, la quale estensione non si esaurisce nella struttura giudicativa, ma vive di una vita propria.

Se il «soggettivismo matematico» preclude l'esistenza di entità che siano oggettivamente incontestabili, assimilando la matematica al dominio del puro pensiero fino a ridurne l'effettività a quella di un'arbitrario ma regolato gioco di scacchi, l'«intuizionismo matematico» prende in considerazione il «dato» offerto alla pura intuizione, il quale pur nell'annichilire l'arbitrarietà del soggettivismo, isola l'oggettività matematica al solo contenuto intenzionale. Agli occhi di Hartmann, entrambe le prospettive conducono ad un esito insoddisfacente, allorché l'oggetto matematico viene ridotto ad un mero contenuto di coscienza. Era un problema che era stato già tematizzato nella *Metafisica della conoscenza*, in cui la particolare posizione dell'essere ideale sembrava soffrire di un irrimediabile carattere paradossale. In un primo senso, l'idea sembra essere presente esclusivamente presso il dominio della coscienza, e si configura dunque come una pura immanenza connotata da una presenza che si ritiene essere irreali. Nell'ambito dell'atteggiamento naturale, il fatto che la coscienza sia fisiologicamente predisposta alla realtà, conduce il soggetto a

---

<sup>1383</sup> N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorischen in der Platonischen Philosophie*, in KS II, p. 51.

<sup>1384</sup> MdE, p. 170: «Es besteht eben nicht in der Bewusstseinsfunktion, sondern in der Struktur der Sache».

<sup>1385</sup> GdO, p. 235.

<sup>1386</sup> GdO, p. 225.

ritenere che l'essere ideale sia da ascrivere ad una sorta di irrealtà. In tale contesto, dunque, l'essere ideale manifesta una specifica posizione di vicinanza alla coscienza (*eigentümliche Nahstellung zum Bewusstsein*), un'apparente immanenza dell'idea alla coscienza, in virtù della quale all'idea viene negato un carattere ontologico proprio. In tal senso, gli oggetti ideali sembrano costantemente eclissarsi costringendo l'uomo a disconoscere il loro carattere ontico.

Da una prospettiva diametralmente opposta, tuttavia, l'idea dispone di un indubitabile essere in sé che la rende indipendente dalle intenzionalità della coscienza stessa. Sotto tale aspetto, la congruenza fenomenologica tra idea e contenuto intenzionale era agli occhi di Hartmann del tutto ingiustificata: «è falso equiparare l'essere ideale a quello che la fenomenologia chiama l'“oggetto intenzionale”. Questo non è ontologicamente trascendente, non ha alcuna indipendenza dall'atto intenzionale, ma si fonda interamente su di esso»<sup>1387</sup>. Alla luce di tali riflessioni, si perviene dunque alla paradossale formulazione secondo cui l'essere ideale è «irreale» pur disponendo di una particolare forma di «essere in sé»<sup>1388</sup>. L'essere ideale si manifesta in una posizione librante, apparentemente sospesa (*schwebende Stellung des idealen Seins*)<sup>1389</sup>, tra la realtà di un essere in sé e l'irrealtà di un contenuto di coscienza.

In sintonia con la riflessione husserliana, tuttavia, Hartmann rilevava la necessità di distinguere diverse forme di idealità. Husserl aveva differenziato tra «idealità libere» (*freie Idealitäten*), quali le formazioni logico-matematiche e le pure strutture di essenza di ogni genere, e le «idealità condizionate» (*gebundene Idealitäten*), che nel loro senso d'essere implicano la realtà e appartengono perciò al mondo reale<sup>1390</sup>. Se nel primo caso un felice esempio è fornito appunto dalle verità logiche, il secondo caso si sostanzia ad esempio nelle oggettività culturali quali il *Faust* di Goethe, il quale pur rappresentando un'oggettività categoriale in virtù del fatto che dispone di un'identità ideale assoluta che è ripetibile all'infinito, viene tuttavia «incarnato» nel mondo reale tramite le esemplificazioni delle sue numerose riproduzioni reali. Da parte sua, nel ridefinire il rapporto tra irrealtà ed idealità, nel senso che non ogni irreale è necessariamente un essere in sé ideale, ma ogni essere in sé ideale è un'irrealtà, Hartmann distingueva da una parte l'«idealità libera» (*freie Idealität*), alla quale corrispondono appunto le strutture della logica pura che non hanno alcun riferimento materiale, e dall'altra l'«idealità aderente» (*angehende Idealität*), la quale cioè nel partecipare alla struttura materiale rappresenta soltanto l'«essenza di una realtà», e tra le quali rientrano le legalità e i rapporti essenziali individuati dalla fenomenologia<sup>1391</sup>. Al fine di circoscrivere tali «idealità aderenti» è infatti necessario operare quella procedura fenomenologica di «riduzione» di una regione reale al suo motivo ideale, individuando le leggi e i rapporti essenziali<sup>1392</sup>. La peculiarità di queste idealità si disegna nel fatto che aderiscono ad una realtà specifica, come nel caso degli oggetti estetici, i quali sono composti da un'idea che rimane tuttavia indissolubilmente legata alla realtà fisica dell'opera. Il carattere enigmatico dell'opera d'arte si annuncia proprio nel fatto che pur essendo un'idea, lo è solo nella misura in cui è incarnata, per così

---

<sup>1387</sup> MdE, p. 479.

<sup>1388</sup> MdE, p. 479: «Diese Synthese hat etwas Paradoxes: das Ideale ist ein “Irreales” und doch Ansichseiendes».

<sup>1389</sup> MdE, p. 481.

<sup>1390</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e Giudizio*, p. 653; è necessario rilevare che Hartmann non entrò in contatto con questo testo, e che dunque operiamo un'indagine di più ampio respiro.

<sup>1391</sup> MdE, p. 483: «Anhangende Idealität ist die Seinsweise solcher idealer Gebilde, die überall, wo sie auftauchen, einem nicht-Idealen – wenn auch nicht einem bestimmten Einzelfalle – zugehören».

<sup>1392</sup> MdE, p. 483.

dire, dalla materia reale che la esemplifica. Ed è proprio nel solco di tale «indissolubile essere in unità» (*unlösbares Ineinsein*) di realtà e idealità che si profila il senso autentico dell'opera d'arte. Un'opera d'arte senza realtà non sarebbe un'opera, ma senza il suo essenziale tratto ideale non sarebbe arte.

Tuttavia, dato il profondo intreccio che Hartmann e Husserl concepiscono nel rapporto tra idealità e realtà, risulta problematico definire un preciso criterio di differenziazione tra le idealità libere e quelle aderenti. Anche le cosiddette «idealità libere», d'altronde, sembrano trovare esemplificazione nei singoli casi di realtà. Non rappresentano le strutture algebriche la grammatica stessa della realtà fisica? In ogni caso, a connotare l'ambito delle idealità è sempre il fatto che il soggetto non inventa, bensì «scopre» tali strutture che dunque sussistono in un'obiettività indipendente. Agli occhi di Hartmann, a stabilire un criterio di differenziazione è infatti la modalità di accesso alle due idealità, allorché se l'«idealità libera» sembra di non dovere necessitare della mediazione di una reale, come nel caso di una verità logica che è evidente per sé stessa, l'«idealità aderente» deriva dall'apprensione di una concreta inerenza reale. Alla luce di tale spostamento verso l'ambito gnoseologico, era necessario indagare in che senso la conoscenza matematica si fondi su un sapere eminentemente a priori, in quanto non implica la necessità di esperire singoli casi reali al fine di attingere al suo oggetto, poiché per sapere che  $2+2=4$  non è necessario contare empiricamente le quattro dita della mano. Era tuttavia altrettanto necessario revisionare proprio il concetto dell'a priori che i neokantiani avevano deformato, dal momento che per questi sussisteva una perfetta sovrapposizione tra «conoscenza a priori» e «conoscenza vera», mentre, sottolinea Hartmann, l'a priori non rappresenta ancora garanzia di un sapere vero fondato legittimamente. In termini generali, Hartmann definisce «a posteriori» quella comprensione in cui la singolarità reale è data in quanto tale, mentre «a priori» è al contrario il comprendere presso il quale non disponiamo del caso singolo<sup>1393</sup>.

Ma nell'ambito delle oggettualità ideali le cose si complicano. All'«a priori immanente» – il quale criterio di coerenza interna rende conto dell'intersoggettività del conoscere – andava infatti integrato un «a priori trascendente», il cui ruolo consisterà nella prova di adeguazione di tale sapere intersoggettivamente valido alla realtà trascendente degli oggetti matematici. Ciò significa che per Hartmann un a priori intersoggettivamente valido non garantisce ancora la promessa di un sapere idoneo nel contesto dell'oggetto ideale trascendente<sup>1394</sup>. L'intento di trovare una definizione di «apriorità trascendente» garantisce in tal senso che l'accordo intersoggettivo modellato sull'a priori immanente non si riduca ad un'eventuale illusione collettiva, ma trovi la sua legittimità nell'oggettualità ideale corrispondente<sup>1395</sup>. Per semplificare, potremmo dire che l'ambizione di attingere a tale «apriorità trascendente» permetterebbe di rispondere negativamente alla domanda che interroga se un marziano, una volta giunto sulla terra, possa fare esperienza di un colore che non sia esteso su una superficie (nel caso della sensibilità reale), o che  $2+2=5$  (nel caso delle idealità).

Proprio in virtù di tale «apriorità trascendente», la matematica è infatti irriducibile al formalismo di un convenzionale gioco di scacchi, ma si delinea nel senso di un ordinamento logico della realtà. Il

---

<sup>1393</sup> MdE, p. 50.

<sup>1394</sup> GdO, p. 239.

<sup>1395</sup> Dal momento che la scienza non accetterebbe mai di riferirsi ad un'entità valida soltanto per la comunità scientifica, si potrebbe dire che Hartmann tenta di sporgere da tale «solipsismo dell'intersoggettività»; cfr. Q. MEILLASOUX, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 70.

procedere matematico non inventa, bensì scopre e ritrova delle conformazioni logiche che strutturano la realtà medesima. Se infatti si delinea un'essenziale corrispondenza tra essere matematico e realtà<sup>1396</sup>, testimoniata dai numerosi quanto fertili esempi della scienza fisica – di un astronomo che calcola le eclissi o dall'artigliere che nel puntare il cannone misura la distanza del bersaglio al quale giunge il proiettile – è in virtù di un'idealità che non risulta meno trascendente dell'essere reale. In tal senso, l'affermazione dell'autonomia dell'oggetto ideale provocherà la constatazione di una sua trascendenza assoluta, non riducibile a modulazioni della soggettività: «troviamo nell'essere ideale, e perciò anche nell'“apriorità ideale”, lo stesso problema della trascendenza, come nell'apriorità reale»<sup>1397</sup>. Da tale riflessione, che testimonia la necessità di estrarre l'idealità dall'elemento reale, deriva l'imprescindibile rapporto di reciproca interazione tra idealità e realtà. Sotto tale angolazione, la differenza tra Husserl e Hartmann consiste nel fatto che mentre per il primo la struttura dell'a priori si costituisce tramite una visione d'essenza (*Wesensschau*) determinata dall'imprescindibile configurarsi di strutture di significato, in Hartmann l'a priori – pur nel profilarsi in una visione d'essenza – si disegna tramite uno sguardo interno (*innere Schau*) non ancora assimilato alla dimensione del significato e del senso, uno sguardo interno che si dona tramite un'evidenza immediata la quale restituisce la struttura dell'ente reale<sup>1398</sup>. Inoltre, se le idealità irreali evocate da Husserl vivevano soltanto nella cornice delle «intenzionatezze» (*als Vermeintheiten*) dell'intelletto nelle quali si consumavano tramite una loro peculiare temporalità<sup>1399</sup>, lo sforzo di Hartmann si prefigurerà nel difficile tentativo di rendere conto dell'idealità dell'idea indipendentemente dalle «posizionalità» del soggetto. Soltanto in un certo senso, dunque, l'apriorità trascendente evocata da Hartmann corrisponde all'a priori materiale fenomenologico, poiché se questo vive della correlazione che si struttura nell'indispensabile dimensione del senso, Hartmann, al contrario, tenta proprio di spezzare il correlativismo che vi è presupposto. Se infatti era preliminarmente inevitabile affidarsi interamente al dispositivo dell'evidenza e dell'intuizione eidetica, era altrettanto necessario rilevarne i limiti impliciti non soltanto nel constatare che l'evidenza soggettiva può ingannare, ma che in senso stretto per essa esiste soltanto ciò che si manifesta tra gli argini del suo bacino: «l'errore del fenomenologo compare regolarmente quando egli dice “questo non c'è”; ma di solito egli non erra quando dice “questo c'è”»<sup>1400</sup>. Seguendo l'analisi di Hartmann, la conoscenza esige un ulteriore tipo di apriorità nel momento in cui abbandonando la dimensione intersoggettiva si sporge verso la trascendenza. La validità immanente, seppur condivisa universalmente nel contesto di molti soggetti, non rappresenta la garanzia di validità obiettiva, in quanto potrebbe rivelarsi un'illusione intersoggettiva alla quale tutti i soggetti hanno falsamente creduto<sup>1401</sup>. Il criterio impiegato da Hartmann per la definizione dell'«a priori immanente» si fonda sulla validità universale espressa dall'intersoggettività. Ma tale apriorità immanente della coscienza è costantemente soggetta (*haftet an*) all'«apriorità

---

<sup>1396</sup> Cfr. C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, p. 94: «La normatività della natura è il presupposto che permette al nostro intelletto di sviluppare concetti e giudizi generali e quindi di cogliere e formalizzare le regolarità ontologicamente presenti nel flusso del divenire».

<sup>1397</sup> MdE, p. 481.

<sup>1398</sup> Sul confronto in tal senso si veda I. WIRTH, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, De Gruyter, Berlin, 1965, pp. 29-30.

<sup>1399</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, p. 637.

<sup>1400</sup> GdO, p. 274.

<sup>1401</sup> MdE, p. 345.



trascendente» nel riferimento alla presenza degli oggetti, siano essi reali o ideali. Tuttavia, se nell'ambito delle idealità si perviene infine al medesimo risultato del contesto reale, in cui all'apriorità immanente è necessario giungere a quella trascendente, si delinea una differenza fondamentale: mentre nel profilo dell'atteggiamento naturale la trascendenza del reale è in un certo senso indubitabile dato che la realtà ci colpisce in modo particolare tramite gli atti emozionali trascendenti, nell'ambito ideale rimane oscuro in che senso l'idea disponga di una propria trascendenza, data la sua «paradossale» collocazione sospesa tra un'assoluta vicinanza alla coscienza e un oggettivo essere in sé.

Alla luce di tale difficoltà, Hartmann stabilisce in definitiva un legame indissolubile tra idealità e realtà che non permette di isolare radicalmente le due regioni, ma restituisce al contrario una sorta di reciproco infilarsi (*Ineinanderstecken*) delle strutture ideali in quelle reali<sup>1402</sup>. Stabilita la difficoltà di isolare l'elemento ideale, era inevitabile incamminarsi nel tentativo di estrarre l'idealità dal reale stesso. In termini positivi, l'essere ideale compone dunque una sorta di struttura formale del reale. Ma come estrarre, dunque, l'idealità dal reale? Se con l'intuizione stigmatica (*stigmatische Intuition*) si giunge ad una struttura ideale isolata e dunque indipendente dalle relazioni con altre strutture ideali, tramite l'intuizione cospettiva (*konspektive Intuition*) si perviene alla comprensione delle relazioni e dei rapporti di dipendenza a priori, in un'operazione di sintesi delle singole intuizioni stigmatiche<sup>1403</sup>. Nella cornice di tale parziale coincidenza tra realtà e idealità, si è profilata la base della scienza esatta della natura. In fondo, il linguaggio puramente ideale della matematica è uno strumento adatto al fine di comprendere le strutture di realtà: «l'essere ideale è contenuto nel reale. Il mondo reale è strutturato (*durchformt*) e dominato (*durchwaltet*) dai rapporti essenziali ideali. Tale strutturazione si estende a tutti gli aspetti e a tutti i caratteri del reale?»<sup>1404</sup>. Si configura in tale senso un rapporto secondo cui, mentre l'essere ideale non è condizionato dal reale e sussiste indipendentemente dalla realizzazione, il reale si struttura necessariamente tramite il modello ideale<sup>1405</sup>.

I problemi più consistenti della teoria dell'essere ideale hartmanniana si profilano nella prepotenza che il reale assume nei confronti delle strutture ideali. Un sintomo dell'ossessione per la realtà si dispiegava nella problematica di quei contenuti irreali, i quali sono tuttavia informativi. Se infatti anche nell'ambito delle idealità la conoscenza consiste in definitiva necessariamente in un coglimento di un'essente in sé, come fa Hartmann a spiegare la possibilità di progredire nella conoscenza anche nel caso dei sogni, delle allucinazioni, cioè di quelle «irrealtà private di idealità»<sup>1406</sup>? Come notava Linke, sotto tale rigida prospettiva gnoseologica assunta da Hartmann – secondo cui la conoscenza è tale soltanto se coglie un essere in sé – non si potrebbero annoverare tra le conoscenze obiettive né la “*Erscheinungslehre*” di Stumpf, né la dottrina dei colori di Ostwald, poiché sarebbe impossibile effettuare una descrizione di suoni e colori e delle loro rispettive legalità ideali se non nell'indubitabile garanzia che non si tratti di allucinazioni o deliri percettivi<sup>1407</sup>. Eppure, anche nelle allucinazioni si disegna un grado di conoscenza.

---

<sup>1402</sup> MdE, p. 477.

<sup>1403</sup> MdE, p. 500.

<sup>1404</sup> GdO, p. 258.

<sup>1405</sup> GdO, p. 258.

<sup>1406</sup> MdE, pp. 484-487.

<sup>1407</sup> P. F. LINKE, *Bild und Erkenntnis*, p. 341.

Un ulteriore problema riguardava la necessità di attingere alla forma originaria di tale «apriorità trascendente», la quale non si consuma né nella struttura del «giudizio» né nella «sintesi», bensì in quella che Hartmann definisce un'«immediata evidenza di uno stato di cose essente in sé»<sup>1408</sup>. Ma l'evidenza non sarebbe un principio interno e dunque ancora circoscritto all'immanenza dalla quale si intendeva erompere? L'assunto di Hartmann è che la conoscenza sia possibile soltanto in virtù di tale evidenza che restituisce la «relazione categoriale fondamentale» (*kategoriale Grundrelation*) in virtù della quale sussiste un momento di identità tra «essere» e «pensiero», i quali tuttavia non si sovrappongono mai totalmente ma condividono un'identità soltanto parziale. Vi è sempre un sapere che non è reale poiché non vi si adegua correttamente, vi è sempre un reale che non è saputo in quanto eccede i limiti del conoscere. Nel solco di tale relazione categoriale fondamentale, Hartmann riesce a giustificare come un frammento d'essere rimanga sempre inabissato al conoscere, verso una piattaforma irrazionale, la quale sembra dunque costituire il punto ultimo della giustificazione del suo realismo, anche nel contesto delle oggettualità ideali<sup>1409</sup>. A rappresentare la problematica maggiore, tuttavia, sarà lo sforzo di Hartmann di concepire l'idealità sempre sul modello dell'indipendenza del reale, finendo per attribuire all'essere ideale una posizione costantemente subordinata alla forza della realtà stessa<sup>1410</sup>. Se infatti l'innegabile vantaggio della posizione husserliana si profila nel rintracciare nella dimensione del «senso» la strutturazione dell'a priori materiale già nel contesto dell'ambito percettivo, su una linea diametralmente opposta, le riflessioni di Hartmann assumono un valore inedito nello sforzo di interrogare se l'eccedenza ontologica che si manifesta nell'esperienza concreta del vissuto sia effettivamente assorbita dal solo tessuto del significato, allorché l'esperienza stessa – da una prospettiva fenomenologica – sembra costantemente eccedere il senso<sup>1411</sup>.

A dispetto della sovrapposizione parziale tra idea e realtà che concede di leggere la natura negli intelligibili caratteri della matematica, la coscienza è sempre fatalmente incline a ritenere che il tratto di idealità, in virtù del «continuo celarsi proprio degli oggetti ideali», il «loro svanire nella coscienza»<sup>1412</sup>, sia soltanto da restringere ad un contenuto soggettivo, provocando il disconoscimento del carattere ontico dell'idea. Come è possibile, dunque, che pur in grazia della sua universalità, l'essere ideale si manifesti ontologicamente in un modo così fragile all'interno della catena reale? Ed è qui che si effettua il fondamentale passaggio che implica una sorta di rovesciamento del razionalismo che caratterizzava le disposizioni teoretiche di Husserl, Cohen e

---

<sup>1408</sup> MdE, p. 346 «Die Urform aller apriorischen Erkenntnis, auch die der transzendent-apriorischen, ist vielmehr ein inneres Erfassen, Erschauen, oder objektiv ausgedrückt, die Evidenz eines ansichseienden Sachverhaltes».

<sup>1409</sup> In analogia con la piattaforma reale, l'irrazionale si ripresenta anche nell'ambito ideale della matematica, cfr. GdO, p. 295.

<sup>1410</sup> F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, p. 111: «In ultima analisi, l'essere in sé della idealità è ancora testimoniato dall'essere in sé della realtà; e poiché l'esame delle varie prove hartmanniane dell'*Ansichsein* di quest'ultima hanno mostrato come esse non siano affatto convicenti, anche le argomentazioni a proposito dell'essere in sé ideale rimangono sospese nel vuoto».

<sup>1411</sup> Mi sembrano emblematiche le parole di J. BENOIST, *A priori ontologico o a priori della conoscenza?*, in R. LANFREDINI (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini e Associati, Milano, 2006, p. 55: «L'idea di a priori vale sempre tanto quanto vale quella di limiti di senso. Ma come potremmo farci delle idee assolute e, appunto, a priori? Il reale può sempre essere più sorprendente di quanto ci fanno prevedere le nostre capacità di dargli un senso (*to make a sense of it*). Quando si verifica una sorpresa il reale semplicemente spiazzata tali capacità e ci ingiunge di adattarci, se ne siamo capaci. In questo senso, non c'è nessun a priori, perché non c'è nessuna definizione di "senso" che riesca a far escludere che ci sia qualcosa che non ha senso – che sia al di là dei limiti di questo "senso"».

<sup>1412</sup> GdO, p. 254.

Natorp. Se infatti Hartmann aveva mostrato lo sfondo ideale che inserisce alla realtà – cioè che il mondo reale è rigidamente informato dalle relazioni ideali – aveva tuttavia identificato una sorta di costitutiva debolezza ontologica dell'idea, allorché in virtù della sua universalità, l'idea è per così dire impossibilitata a divenire individuale e dunque a singularizzarsi al fine di inserirsi nella realtà. L'idea è perfetta, ma proprio in virtù di tale perfezione non può mai realizzarsi concretamente in una singolarità reale. Proprio in virtù della sua assoluta indifferenza nei confronti della realtà, da un punto di vista formale, tanto più l'idea è perfetta, quanto più da un punto di vista ontologico essa sarà più fragile<sup>1413</sup>. Era un problema che avevamo già incontrato nell'ambito del valore, al quale è dedicata l'ultima parte della trattazione dell'essere ideale. Se infatti le essenze dispongono della caratteristica secondo cui sono esemplificate da tutti i casi reali, disegnando una sorta di legalità stessa della realtà, nel caso dei valori non vi è alcuna corrispondenza diretta con la realtà: i casi reali possono corrispondervi come non corrispondervi<sup>1414</sup>. Sotto tale aspetto, si rivela tutta la debolezza ontologica dei valori, i quali non possono determinare immediatamente il reale allorché necessitano della attività mediatrice dell'uomo. All'autonomia del valore non equivale infatti alcuna forza ontologica. Ad esempio, nel caso di una promessa, la quale pur disponendo di un significato oggettivo in quanto è costantemente ripetibile nonché universalmente comprensibile, ad essa non compete necessariamente di essere realizzata tramite il mantenimento della promessa stessa. L'indipendenza dei valori nei confronti del reale implica un'indipendenza della realtà nei confronti del valore, derivante dal fatto che l'essere oggettivo del valore può sempre venir disatteso, infranto, disobbedito. I valori, pur disponendo di un essere ideale in sé che viene colto nell'immediatezza di uno sguardo assiologico, rimangono per così dire in sospenso (*schweben*) al di sopra della realtà, indifferenti all'occasione di venir realizzati.

Si è giunti così ad una rinnovata definizione del rapporto: «l'essere ideale si trova come struttura fondamentale in tutto il reale, ma non per questo tutto l'essere ideale è di per sé struttura del reale, né ogni struttura del reale consiste nell'essere ideale»<sup>1415</sup>. Si tratta di due sfere d'essere che pur intersecandosi, non si sovrappongono, allorché a dispetto dell'idealità, il reale «oltrepassa contenutivamente i limiti dell'ideale, con tutta la sua alogicità, con tutta la contraddizione (antinomie reali) e tutto ciò che è contrario al valore»<sup>1416</sup>. Sotto tale luce, si è rivelata, paradossalmente, tutta la forza intrinseca del reale, il quale proprio in virtù della sua individualità si profila come una sorta di essere perfetto<sup>1417</sup>, e rispetto al quale la grande «aura di sublimità» attribuita all'idea risulta del tutto ingiustificata. In virtù della sua strutturale sovratemporalità, in seguito all'«equivoco del Platonismo» (*das Missverständnis des Platonismus*)<sup>1418</sup> l'essere ideale è stato innalzato dalla tradizione filosofica ad una sorta di stato di grazia ontologico. Il privilegio accordato al regno delle essenze risuona, d'altronde, nelle formulazioni razionalistiche che si snodano nella storia della filosofia nelle figure di Leibniz, Kant, Husserl. Agli occhi di Hartmann, tuttavia, «in verità la situazione è perfettamente contraria. L'essere ideale nei confronti del reale è l'essere inferiore (*das geringere Sein*). Anche nel reale esso è soltanto l'universale, e preso in sé

<sup>1413</sup> GdO, p. 260.

<sup>1414</sup> GdO, p. 281.

<sup>1415</sup> GdO, p. 288.

<sup>1416</sup> GdO, p. 289

<sup>1417</sup> In riferimento a Hartmann scriveva E. VON ASTER, *Philosophie der Gegenwart*, p. 99: «Reales Sein ist volleres, gewissermassen eigentlicheres Sein».

<sup>1418</sup> GdO, p. 291.

stesso non si concentra mai a raggiungere l'individualità effettuale. Questo è il motivo per cui la conoscenza comprende l'ideale sempre mediante una certa dose di astrazione»<sup>1419</sup>. Seppur nel riconoscere l'ineludibile «essere in sé» ideale tanto degli oggetti matematici quanto delle strutture di valore, Hartmann vi rintraccia una costituzionale debolezza ontologica, che si sostanzia nella difficoltà congenita – per le idee – di individualizzarsi al fine di divenire finalmente reali. A ben vedere, era un tratto problematico dell'ontologia hartmanniana che già Gerhard Ritter aveva indentificato, allorché nel sondare il rapporto tra la sovratemporalità delle idee e la realtà, lo sporgersi e il protrarsi (*Hineinragen*) dell'idea nella realtà, notava come Hartmann faccia derivare l'origine del diritto non dallo statuto ideale, bensì proprio da quella forza e durezza della realtà stessa che ora Hartmann tematizzava sistematicamente destituendo il primato dell'essere ideale e rovesciando l'ordine del razionalismo. Le «inquietanti conseguenze» (*unheimliche Konsequenzen*) evocate da Ritter sulla linea di tale interrogativo meritano di venir approfondite.

### 3. Il possibile, il reale, il destino

«Il reale è sempre il reale di un possibile, e il fatto che sia un reale rinvia, da ultimo, a qualcosa di necessario» Lo dici tu oppure stai solo completando Kant?  
Se il reale è la realtà di un possibile, come può rimandare a un necessario?  
Pensiamo il reale – l'inevitabile, l'innegabile – come necessario  
perché non vediamo altre possibilità di “conciliarci” con esso?  
H. ARENDT a M. HEIDEGGER<sup>1420</sup>

#### 3.1. Possibilità ed effettività

L'asimmetria ontologica in favore della «durezza del reale» e l'esplicita postura realista in seguito alla rottura della neutralità provocavano l'esigenza di estrarre gli esiti di tale disposizione nell'ambito dell'ontologia modale, alla quale viene dedicato un ampio testo del 1938 dal titolo *Possibilità ed effettività*. Abbiamo visto come la realtà ora si riveli ad una caratura maggiore tramite l'incombere degli atti emozionali trascendenti, tramite i quali la soggettività subisce la concretezza dell'esperienza, la quale si impone similmente al profilarsi di un destino. Preliminarmente, va rilevato come l'analisi modale elaborata da Hartmann prenda avvio dal punto di vista prettamente ontologico, in un contesto in cui la correttezza delle consequenzialità imposta dalla logica formale svolgerà un ruolo marginale. Soffermarsi soltanto sul momento «formale» della logica significava d'altronde precludersi la possibilità di toccare la trascendenza dell'«ente in quanto ente» che ora si considera un guadagno sicuro, e che rappresenta l'unica direttiva al fine di instaurare una metodologia. Dal momento che l'ente è indisponibile al rivestimento della sola struttura del giudizio quanto ad un criterio di quantificazione, costringere la ricerca alla logica formale significa soffocare la concretezza dell'essere. Ma dalla constatazione che «l'ente in quanto ente non ha metodo», non deriva una rinuncia alla gestualità filosofica, bensì il prospetto di seguire l'unica direttiva stabilita dall'aderenza alla cosa: «imboccare la via (*das Einschlagen des Weges*) è, invece, accettare un

---

<sup>1419</sup> GdO, p. 291.

<sup>1420</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975*, (24.09.1967), Einaudi, Torino, 2001, p. 122.

lavoro di cui non si scorge la fine»<sup>1421</sup>. Nel 1938 Oskar Becker aveva scritto una lunga recensione che nel sottoporre ad un'attenta scansione il testo di Hartmann tramite gli strumenti della logica formale, ne rilevava le criticità. In una lettera di alcuni anni seguenti, in riferimento a tale recensione Hartmann scriverà: «la cosa fondamentale è infatti giungere fino al giusto piano del problema, e certo non è così facile. [...] Lei certo si ricorda la sua (di Becker) precisa polemica nei “*Blätter*”, ma per le cose ontologiche purtroppo ciò non basta»<sup>1422</sup>. Lo stesso Becker, d'altronde, nel rilevare come «la logica è per lui (Hartmann) solo un settore di seconda importanza», ammetteva come nella sua analisi modale «Hartmann non ha in mente proposizioni, bensì cose, eventi, oggetti ideali e le loro relazioni, allorché parla di possibilità, realtà, necessità e casualità. Perciò, quando si ricorre ad ambiti di carattere matematico, al suo punto di vista è molto più affine quello del calcolo delle probabilità che quello della logistica»<sup>1423</sup>. Proprio perché interamente assorbita dallo sfondo ontologico, l'analisi modale di Hartmann sarebbe più affine alla teoria delle probabilità che alla logica formale. Tuttavia, in un certo senso agli occhi di Hartmann le modalità si pongono ad un livello preliminare della stessa logica, in quanto la loro generalità assoluta rappresenta la condizione di possibilità tanto della gnoseologia quanto della formulazione logica<sup>1424</sup>.

Nel dare uno «schiaffo ai concetti familiari»<sup>1425</sup> ereditati dalla tradizione, Hartmann tentava di espungere l'approccio esclusivamente gnoseologico alle modalità ereditato da Kant, il quale aveva ridotto il possibile a ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza, l'effettuale a ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza, e il necessario con ciò che è determinato da condizioni universali, provocando un'integrale traduzione dei concetti modali a delle inflessioni gnoseologiche. In seguito ad una proficua scansione dei «significati popolari» dei concetti modali, tutt'altro che superflua dato il precipitare di tali pregiudizi nell'ambito delle teorie filosofiche, si giunge a considerare positivamente i rapporti tra le modalità stesse. Le categorie modali si dividono in positive (possibilità, effettività e necessità) e negative (impossibilità, ineffettività e casualità). In prima istanza, va rilevata la differenza tra l'effettività (*Wirklichkeit*), che indica una sorta di presenza e di sussistenza senza tuttavia essere per forza reale, come nel caso delle idealità che dispongono della loro propria effettività, e la realtà (*Realität*) che è in un certo senso coestensiva alla temporalità<sup>1426</sup>. Ma il concetto di realtà non è tuttavia ascrivibile ad un immobile corpo monolitico, ma è al contrario in continuo divenire. Ad esempio, il concetto di causalità che determina la natura non si fonda su un rapporto tra cose, bensì tra processi, stadi processuali che non si risolvono in sostanze statiche, bensì in passaggi in divenire articolati da una complessità

---

<sup>1421</sup> PeE, p. 6.

<sup>1422</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Lilge 12.06.1946): «Die Hauptsache ist eben doch das Hineingelangen bis in die richtige Problemebene, das aber ist nicht so leicht. Am leichtesten vielleicht noch von der rein formalen (logistischen) Seite, wie Oskar Becker bewiesen hat. (Sie erinnern sich wohl seiner sehr fein geführten Polemik in den “Blättern”.); aber für die ontologische Dinge genügt das ja leider gar nicht».

<sup>1423</sup> O. BECKER, *Logica modale e calcolo modale*, Faenza Editrice, 1980, p. 78.

<sup>1424</sup> L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, p. 304: «Queste determinazioni generali devono dunque intendersi come autentici «trascendentali» nel senso prekantiano del termine, in quanto non solo «attraversano» tutte le categorie costitutive, ma identificano altresì l'ambito *metalogico* di quella stessa ontologia formale a cui appartengono anche i principi costitutivi fondamentali».

<sup>1425</sup> PeE, p. 23.

<sup>1426</sup> Si veda PgS, p. 85: «Alles Zeitliche ist real, auch das Raumlose; und alles Reale ist zeitlich; was natürlich nicht heisst, dass Realität und Zeitlichkeit dasselbe wären. Sie decken sich nur dem Umfang nach».

variabile<sup>1427</sup>. Sotto tale profilo, l'apparente ripresa del modello aristotelico si rivelava in sintonia nonché in costante dialogo con gli sviluppi delle scienze naturali.

Alla luce dell'impossibilità di considerare le modalità da una prospettiva esclusivamente gnoseologica, è necessario rilevare il tessuto ontologico che vi è intrecciato, in un privilegiato riferimento all'effettualità (*Wirklichkeit*). La forma genitiva delle modalità indica come il possibile e il necessario siano sempre il possibile e il necessario «di» qualcosa. Sia la possibilità sia la necessità fanno dunque riferimento ad un sostrato effettuale (*wirklich*), il quale, come abbiamo visto, non si sovrappone integralmente al reale, poiché anche nell'ambito della matematica si manifestava l'effettualità irreali dei suoi oggetti. Alla luce di tale predominanza dell'effettuale, va formulato come effettualità ed ineffettualità siano da intendere come «modi assoluti», mentre possibilità, impossibilità e necessità vadano ascritti a «modi relazionali», in quanto sono congenitamente correlati ad un effettuale<sup>1428</sup>. Se infatti necessità e possibilità devono relazionarsi ad un effettivo, il puro essere effettivo non è relativo a nessun altro essere effettivo. In un certo senso, l'effettivo è l'«essere puro», e in quanto tale non è ulteriormente deducibile<sup>1429</sup>. La singolarità della posizione di Hartmann sta infatti in quella che considera l'impossibilità di riferirsi a delle condizioni modali dell'esperienza che non siano esse stesse effettive. Ma se la serie di condizioni è già da sempre effettiva, non significa che l'intero sistema delle modalità venga interamente assorbito dal solo predominio dell'effettività? «Le condizioni dell'essere necessario e dell'essere possibile di qualcosa d'effettivo devono essere esse stesse “effettive”. È troppo poco che siano semplicemente possibili, è pretendere troppo che siano anche necessarie»<sup>1430</sup>.

### Il Dio contingente

Una posizione peculiare compete invece alla casualità. In tale contesto, essa rappresenta una sorta di modo irregolare, poiché non la si può assimilare né ai modi assoluti, né a quelli relazionali. Se infatti la casualità non è relativa in quanto il fatto che “A” sia casuale è totalmente indipendente ed indifferente alle altre modalità, essa non è nemmeno assoluta in quanto è sempre casualità di un effettuale. In un certo senso, seppur essa si profili come il contraltare della necessità, in realtà non entra in relazione alcuna con le altre modalità. Nondimeno, pur in assenza di relazioni *esterne* con le altre modalità, la casualità gode di una relatività *interna* dettata dal fatto che anch'essa dev'essere casualità di qualcosa. La casualità è in un certo senso l'eliminazione relazionale, perché può sussistere sola in sé stessa senza necessità né possibilità, ma allo stesso tempo è internamente relativa ad un effettuale. In tale contesto aporetico, essa non può annoverarsi né tra le modalità relative (necessità e possibilità) né tra quelle assolute (effettività ed ineffettività).

Nondimeno, sussiste un singolare rapporto interno tra casualità ed effettività: «il primo elemento della concatenazione è sempre meramente effettivo, senza essere necessario. E ciò significa che è

---

<sup>1427</sup> C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, p. 78-79, cfr. Ivi, p. 302: «Reale è quindi l'irrepetibile intreccio che ad ogni istante si forma tra diversi nessi causali, diverse linee di persistenza processuale, diverse modalità di normatività naturale [...]».

<sup>1428</sup> PeE, p. 91: «L'analisi dei significati mostrava già che necessità e possibilità hanno in tutte le sfere chiaramente il carattere del vincolo (*Rückgebundenheit*) relazionale, mentre l'effettività in tutte le sfere si trova separata nel modo più chiaro da ogni legame relazionale».

<sup>1429</sup> PeE, p. 101.

<sup>1430</sup> PeE, p. 105.

casuale»<sup>1431</sup>. In base a tali considerazioni Hartmann giunge ad affermare il principio ontologico della casualità: «non si dà alcuna necessità senza casualità, ma può ben darsi casualità senza necessità»<sup>1432</sup>. Le conseguenze estratte da tale cardine teoretico sono sorprendenti, poiché agli occhi di Hartmann, l'infrazione di tale principio ha condotto, nel corso della storia della metafisica, a ritenere valida la legittimità di un'essenza assolutamente necessaria. Nel considerare cioè Dio il primo fondamento necessario, ne conseguiva che da un principio necessario possa conseguire soltanto una necessità. In prima istanza, prosegue Hartmann, rilevare un fondamento non implica designarlo come necessario. In secondo luogo, l'«indispensabilità» (*Unerlässlichkeit*) del fondamento non va confusa con la necessità del fondamento stesso<sup>1433</sup>. Dalla prospettiva disegnata da Hartmann, al contrario, dal momento che il primo elemento della serie non deve essere necessario bensì soltanto effettivo, ne consegue che tale fondamento si profili del tutto casualmente. Le implicazioni di tale rovesciamento modale – che esplicitano come la ripresa dell'ontologia hartmanniana non poteva accostarsi al Neotomismo – conseguivano nel rilevare che se mai dovesse esistere un Dio, esso sarebbe certo effettivo, ma del tutto casuale. Era un problema che avevamo già incontrato nell'ambito della matematica, i cui assiomi, seppur nel definire una coerenza logica interna con i suoi derivati, proprio in virtù del fatto che rappresentano l'inizio della serie, sono assolutamente casuali in quanto non ulteriormente deducibili. Alla luce di tale analogia, «Dio in quanto essenza assolutamente necessaria è piuttosto l'essenza assolutamente casuale»<sup>1434</sup>.

Nel contesto di tali riflessioni, come aveva notato il cattolico Johannes Hessen, la formulazione di un Dio contingente si fondava sull'impossibilità esplicitata da Hartmann di ammettere una necessità «assoluta», che possa cioè vivere soltanto di sé stessa, dal momento che in virtù della sua congenita relazionalità, agli occhi di Hartmann la necessità era sempre necessità di un effettivo. Sotto tale profilo, Hessen notava come nonostante si sia prefigurato un consistente avvicinamento alla filosofia neoscolastica fondato sulla tendenza realista ed obiettivista in netta opposizione all'orientamento formalista e relativista, in definitiva, la filosofia hartmanniana rimaneva indisponibile a qualsiasi concettualizzazione di una trascendenza religiosa, dato il costante riferimento all'immanenza della realtà effettiva alla quale Hartmann si teneva saldamente legato<sup>1435</sup>.

### Lo spettro del possibile

D'altronde, l'impossibilità di definire un disegno divino era in realtà l'esito di una revisione delle fatali incongruenze modali sedimentate dal teleologismo aristotelico. Agli occhi di Hartmann, nella rovinosa scissione tra potenza ed atto Aristotele ha diviso l'essere reale in due domini disgiunti, da una parte in possibilità che sono sempre irrealizzate e dall'altra in enti completi, i quali sono tuttavia teleologicamente orientati da quelle prime possibilità dinamiche. In forza di tale rapporto disgiuntivo, potenza ed atto si escludono a vicenda dando vita ad un mondo dominato da un principio dualistico che contempla da una parte pure possibilità ontologicamente sospese, e

---

<sup>1431</sup> PeE, p. 126.

<sup>1432</sup> PeE, p. 126.

<sup>1433</sup> PeE, p. 127.

<sup>1434</sup> PeE, p. 129.

<sup>1435</sup> J. HESSEN, *Das Problem des Möglichen. Nicolai Hartmanns Modallehre in kritischer Beleuchtung*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», Band 53, 2 Heft, 1940, p. 165.

dall'altra enti completamente realizzati. Sotto tale profilo, la mera possibilità viene intesa da Aristotele alla stregua di un'«esistenza spettrale» (*Gespensterdasein*)<sup>1436</sup> che costituisce tuttavia la predisposizione ideale dell'effettivo che determina. Il divenire del reale è concepito da Aristotele come la «realizzazione di un'idea». Sotto tale angolazione: «la potenza intesa come predisposizione (*Anlage*) non è possibilità, ma “determinazione (*Bestimmung*) a qualcosa” ed immanente tendenza a divenire qualcosa»<sup>1437</sup>. Il contraccolpo della tesi aristotelica implicava da una parte la destituzione ontologica dell'effettività, dal momento che la possibilità assedia l'effettivo determinandolo teleologicamente, dall'altra una ridondante inflazione di possibilità sospese che sembravano invadere e contaminare la realtà: «ora, questo mondo reale in cui viviamo è effettivamente tale che in esso il mezzo-ente sta accanto all'ente come essere intermedio tra l'essere e il non essere? È vero che i sistemi di predisposizione (*Anlagesysteme*), attraverso i quali gli organismi si riproducono, non hanno alcuna propria effettività, ma solo un essere possibile sospeso nell'incertezza?»<sup>1438</sup>.

Alla tesi aristotelica che contemplava l'essere possibile nel senso di una spettrale presenza posta accanto e dunque disgiunta dalla realtà, andava contrapposta la stravolgente tesi di Diodoro Crono secondo cui la possibilità, lungi dal risolversi in un'ombra fumosa che predetermina il reale, è un contenuto presupposto “realmente” nella realtà stessa. L'argomento di Diodoro Crono è riassumibile nella formula secondo cui in generale è possibile solo ciò che è reale. Agli occhi di Hartmann, il merito di Diodoro fu quello di avere provocato un annullamento (*Aufhebung*) di un concetto volgare di possibilità, introducendo l'autentico concetto di possibilità ontologica, la quale non è più cioè ascrivibile ad un'entità spettrale sospesa tra l'effettività e l'ineffettività che attende di venir realizzata.

Al fine di comprendere l'argomentazione di Hartmann è inevitabile tener presente la differenza strutturale che assumono le modalità a seconda che esse si dispieghino nell'ambito della realtà o dell'idealità. Se infatti nell'ambito ideale viene considerato possibile soltanto ciò che soddisfa la condizione di non-contraddittorietà logica, le cose mutano radicalmente nell'ambito del reale. L'argomento di Diodoro Crono si fondava su una particolare interpretazione in merito alla natura del condizionale, cioè all'esigenza di integrare la connotazione temporale che affetta la struttura procedurale del condizionale. Se infatti Filone aveva dimostrato come in una tavola di verità dei condizionali (se p allora q) l'unico caso in cui si dia un argomento falso si verifica quando tra due giudizi il primo è vero e il secondo è falso – poiché da un antecedente vero ed un conseguente falso si ricava un argomento sempre falso – Diodoro tentava di dimostrare come l'intera tavola di validità fosse adeguata soltanto in circoscritti intervalli temporali, ma non in altri. Ad esempio, assumiamo il caso in cui sia effettivamente giorno, e qualcuno pronunci la proposizione «se è notte, allora è giorno». Se per Filone tale argomento risulta sempre vero – allorché da un antecedente falso ed un conseguente vero si ottiene un argomento sempre vero – agli occhi di Diodoro l'argomento “può” divenire falso appena diventa realmente notte, e allora da un antecedente vero ed una conseguenza falsa si otterrà un argomento falso<sup>1439</sup>. La doppia strategia di Diodoro – che mi sembra essenziale al fine di comprendere l'argomentazione di Hartmann – consiste da una parte nell'introduzione delle modalità nel contesto del condizionale, ma soprattutto – ed è questo il punto fondamentale – nella

---

<sup>1436</sup> PeE, p. 14.

<sup>1437</sup> PeE, p. 13.

<sup>1438</sup> PeE, p. 15.

<sup>1439</sup> Si veda R. BLANCHÉ, *La logica e la sua storia*, Ubaldini, Roma, 1973, pp. 111-122; sulla natura del condizionale di Diodoro si veda in particolare M. PEETERS, S. RICHARD, *Logique formelle*, Margada, Wavre, pp. 66-70.



riduzione delle modalità a delle connotazioni esclusivamente temporali. D'altronde, se la specifica connotazione della realtà si profila nella temporalità, allora l'applicazione delle modalità nell'ambito del reale deve tenere conto della struttura temporale che le inerisce. Dunque, la conclusione alla quale perviene Hartmann si disegna nel fatto che non appena nella realtà temporale si dà una serie di condizioni reali che sono complete fino all'ultima condizione, in quello specifico momento temporale la serie di condizioni diventa effettiva e necessaria.

### La «possibilità reale»

Ma procediamo con ordine. La riflessione di Hartmann prende avvio da una particolare concezione della possibilità nell'ambito del reale. Se infatti abbiamo accennato al fatto che nell'ambito logico e ideale la possibilità è ridotta all'assenza di contraddizione (*Widerspruchlosigkeit*), la possibilità reale (*Realmöglichkeit*), proprio perché non corrisponde alla possibilità formale, presuppone previamente una serie di condizioni reali sulle quali fondare l'eventualità di una realtà. Sotto tale aspetto essa si profila nel senso di una possibilità parziale (*Teilmöglichkeit*), nella quale la serie di condizioni non è stata ancora completata. Nella sua quotidianità, dunque, l'uomo scambia costantemente la possibilità parziale con quella totale, come quando nell'asserire «è possibile che in un anno abbia la mia auto», egli proietta la possibilità parziale, cioè contempla che vi siano ancora delle condizioni mancanti in merito a tale stato di cose, ad una possibilità totale, in cui tutte le condizioni saranno soddisfatte. Per Hartmann, dunque, è «realmente possibile» (*realmöglich*) soltanto ciò le cui condizioni sono tutte sino all'ultima effettive<sup>1440</sup>.

Nondimeno, nell'insistente critica ad un concetto formalmente vuoto di possibilità, egli giunge a rilevare che la stessa possibilità totale implichi la necessità. Abbiamo già visto come necessità e possibilità siano modi relazionali in quanto si riferiscono ad un effettivo. Tale effettivo, nell'ambito del reale, si conforma in una specifica serie di condizioni, come nel caso di un blocco di pietra a ridosso di una scarpata che a causa di una lieve vibrazione giunge a rotolare a valle. La vibrazione è l'ultimo elemento della serie di condizioni che ha dato via alla realtà della caduta del blocco di pietra. Secondo Hartmann, ed è questo il punto fondamentale, proprio perché quell'ultimo impulso è l'ultima condizione reale, essa è la sola che rende completa la catena delle possibilità reali: «finché quest'ultima condizione manca, il rotolare del masso è assolutamente “impossibile”. Diventa “possibile” solo nell'attimo in cui essa sopraggiunge. Colma la misura. In quel preciso momento, però, il rotolare giù del masso diviene anche “necessario”»<sup>1441</sup>. La legalità che Hartmann identifica alla base di tale riflessione è che con le condizioni reali della possibilità sono già soddisfatte le condizioni reali della necessità, provocando una completa assimilazione della possibilità reale alla necessità reale. Nella realtà, appena una cosa è possibile – non formalmente e dunque parzialmente ma nella completezza delle sue condizioni – essa è già necessaria. Si tratta di una legge che lo stesso Hartmann non si esime da connotare come «paradossale», ma che in definitiva non è che un'ulteriore espressione della «durezza del reale» già contestualizzata in ambito emozionale<sup>1442</sup>.

---

<sup>1440</sup> PeE, p. 216.

<sup>1441</sup> PeE, p. 223.

<sup>1442</sup> PeE, p. 225.

Come si comprende, la singolarità della posizione di Hartmann risiede in una stravolgente variazione del concetto di possibilità. In prima istanza egli preclude che vi sia una possibilità parziale (*Teilmöglichkeit*) nell'ambito della realtà: «non vi è nel reale alcuna “vastità” del possibile, alcuna molteplicità di “possibilità” collegate in parallelo, almeno non nel senso della possibilità reale; non vi è qui neppure il “meramente possibile” accanto all'effettivo, nessuna possibilità che va in giro liberamente, che aleggia, che fa lo spettro, nessuna scissione del reale in due tipi di ente, nessun secondo regno accanto a quello dell'effettivo»<sup>1443</sup>. In secondo luogo, proprio nel contemplare nella realtà soltanto la «possibilità completa» – che vede soddisfatta cioè tutta la serie di condizioni reali – Hartmann giunge ad una sorprendente identificazione tra possibilità, effettività, e necessità, per la quale valeva la sentenza di Diodoro secondo cui «è sempre uno il possibile, quello cioè che diviene effettivo. Tutto il resto è assolutamente impossibile»<sup>1444</sup>.

La possibilità parziale è infatti disgiuntiva, rappresenta soltanto il sussistere di due termini irrealizzati (A e non-A), e presuppone che tale possibilità sia posta accanto all'effettività reale. Nella possibilità completa, al contrario, la possibilità di A non implica la possibilità di non-A, ma sembra piuttosto escluderla. Nel secondo caso, dunque, proprio l'impossibilità del sussistere di A e non-A, la realtà si è decisa per A che diviene dunque necessario: «quel certo A, le cui condizioni sono raccolte tutte assieme fino all'ultima, è necessariamente “effettivo”»<sup>1445</sup>. Le condizioni di possibilità del reale e le condizioni di necessità del reale sono le stesse, poiché non appena si prefigura la possibilità di una catena di condizioni, significa che essendo tale catena completa, non appena si compie l'ultima vibrazione del masso di pietra, si è già estesa la necessità e la realtà stessa di tali condizioni. Ne conseguiva la negazione della contingenza nell'ambito del reale, allorché tutto ciò che è realmente possibile diviene anche realmente necessario.

Il peso ontologico che Hartmann attribuisce all'«effettività» si rivela dunque sorprendente. La stessa «durezza del reale» che veniva ascritta agli atti emozionali trascendenti trova qui il suo risvolto modale, poiché dal momento che nell'effettività non è contemplata alcuna possibilità del non-essere, «ciò che è divenuto una volta effettivo non può più in nessuna maniera esser reso ineffettivo». Questa implicazione modale si disegna come l'espressione di quella «inesorabilità» (*Unerbittlichkeit*) e «irripetibilità» (*Unwiederbringlichkeit*)<sup>1446</sup> dell'esperienza e della sua logica che si dispiega nella misura di uno spietato destino, nella trama di una forza dell'effettivo che si ripercuote lungo la traiettoria temporale, allorché nonostante ogni effettivo sia circoscritto in una specifica cornice cronologica, Hartmann giunge ad affermare che «ciò che è divenuto effettivo una volta nel suo tempo resta per tutta l'eternità un effettivo in questo suo tempo, anche se nel tempo successivo non è più affatto effettivo»<sup>1447</sup>.

### Un indeterminato determinismo

---

<sup>1443</sup> PeE, p. 236.

<sup>1444</sup> PeE, p. 23.

<sup>1445</sup> PeE, p. 238.

<sup>1446</sup> PeE, p. 182.

<sup>1447</sup> PeE, p. 184.

I problemi derivanti dall'analisi modale si profilano nello sbriciolarsi della possibilità in realtà e necessità, nonché nella formulazione di una sorta di determinismo del reale che ora sembra un esito ineludibile<sup>1448</sup>. Se nell'ambito del reale il possibile è già da sempre effettivo, cosa impedisce di ritenere che l'intera realtà sia già da sempre determinata e che dunque la libertà individuale si riveli impossibile?<sup>1449</sup> Era un problema che avevamo già incontrato in uno scritto giovanile, in cui si contestualizzava come seppur si profilasse un'inerenza della necessità alla realtà, proprio per il fatto che tale necessità era eminentemente interna, non sussiste alcuna necessità esterna al reale che ne determini il flusso. Se in un certo senso, in forza della completa catena di condizioni la realtà era necessaria, da una prospettiva opposta, in virtù del fatto che non vi era alcun principio necessario esterno alla realtà stessa, questa si dava in modo sempre e soltanto contingente e anarchico. Tutto ciò che accade in natura si verifica nel concorso di condizioni assolutamente casuali, sottratte a qualsivoglia predeterminazione (*Vorsbestimmung*) teleologica. Ma poiché ciò che accade casualmente non poteva accadere altrimenti – poiché le «possibilità parziali» esistono soltanto per l'uomo e non nel processo naturale<sup>1450</sup> – allora tale casualità diviene necessaria. Ciò che accade necessariamente e dunque nella «completezza» delle sue condizioni si dispone in termini qualitativamente individuali ovvero irripetibili<sup>1451</sup>. Nonostante Hartmann tenti di smarcare la propria teoria dallo sfondo del determinismo, rimarcando di aver dimostrato soltanto come sia necessario espungere le possibilità parziali dalla realtà allorché essa segue un'implicazione ed una determinazione soltanto tra processi reali<sup>1452</sup>, l'impressione che si ricavava dall'impostazione generale del testo era chiarissima. Come rilevava Oscar Becker in merito alle analisi di Hartmann: «è di fatto il contrassegno della realtà, che in essa domini soltanto costantemente la necessità nel

---

<sup>1448</sup> L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, p. 314.

<sup>1449</sup> In opposizione alla tesi del determinismo si è espresso tuttavia lo stesso L. GUIDETTI, *La realtà e la coscienza*, p. 321: «L'assoluta "determinazione" del reale coinvolge così l'"antica" questione del rapporto tra determinismo e indeterminismo. Le legge di determinazione dell'essere implica forse per Hartmann un'ontologia deterministica? Si può sostenere che una necessità dell'effettualità così configurata metta capo a un necessitarismo dell'esistenza? Essa è in verità indifferente rispetto a qualsiasi forma di determinismo: non si identifica né con una sorta di "predestinazione", né con la ricerca di un "fondamento del mondo", né, tantomeno, con un determinismo "finale" o "causale". La determinazione effettiva riguarda semplicemente la "connessione del mondo in sé" e afferma che, in generale, ogni cosa reale, a qualsiasi strato dell'essere appartenga, è "determinata", ossia che ogni realtà effettuale, in ogni tempo, non "può" essere diversa da ciò che "è", e se certamente può "diventare" altro da ciò che è, non può tuttavia diventare altra cosa da ciò che diventerà; questo non ha evidentemente nulla a che vedere con l'unità o la molteplicità dei "tipi di connessione" che si instaurano».

<sup>1450</sup> A cogliere questo punto, che in un certo senso rappresenta un perno fondamentale dell'intera filosofia hartmanniana è C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, in part. p. 88; poiché soltanto l'uomo idealizza in merito a delle possibilità ideali ancora sospese, mentre la natura reale è costantemente determinata da rapporti di causalità e processualità, la grande sfida dell'ontologia e dell'antropologia hartmanniana consiste nel ricongiungere queste due istanze.

<sup>1451</sup> N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, De Gruyter, Berlin, 1980, pp. 399-400; su questo passo si veda anche C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*, pp. 96-97, in cui l'autore rileva giustamente come il fatto che tale necessità si dispieghi appunto qualitativamente «una volta sola» (*einmalig*), non precluda tuttavia che sia legittimo sottoporre il processo naturale ad una regolarità normativa, il quale vantaggio si disegna nel fatto che essa «sfugge alle posizioni opposte del trascendentalismo kantiano (in cui le leggi sono prescritte dalla ragione al materiale sensoriale) e dell'induttivismo stretto (in cui non vi è alcuna garanzia che le leggi non vengano invalidate da un'improvvisa eccezione, scaturita liberamente dall'arbitrarietà del flusso temporale)».

<sup>1452</sup> PeE, p. 278: «Ogni reale è determinato completamente da un reale. Ciò che non è completamente determinato da un reale non è realmente possibile; quindi è realmente impossibile e resta necessariamente irrealmente».

suo modo positivo e negativo. È infatti il mondo completamente determinato degli stoici quello nel quale stiamo entrando»<sup>1453</sup>.

L'origine delle problematiche deriva a mio parere dalla marginale forza ontologica che Hartmann attribuisce al dispositivo dell'idea. Le «possibilità parziali» contro le quali egli si scaglia, non sono d'altronde strutture ideali che pur essendo sospese al di sopra della realtà, prendono parte attiva alla concreta esperienza dell'uomo? Che ne è, dunque, della determinazione ideale che si inserisce nella realtà? La peculiarità della posizione hartmanniana si configura nel fatto che nella sfera reale domina una perfetta determinazione composta da un'ininterrotta catena di condizioni che sono esclusivamente reali. Nella realtà, quindi, non si dà mai una possibilità disgiuntiva, non sussiste mai A e non-A come se fossero due possibilità pendenti, bensì il reale è sempre «deciso» per l'uno o per l'altra tramite una catena di condizioni<sup>1454</sup>. In tal senso, egli sembra escludere che una condizione ideale possa inserirsi nella catena di condizioni reali. In un contesto in cui a dominare è soltanto l'«identità delle condizioni», si è concretizzata una dispersione delle differenze modali, in cui nella realtà, possibile e necessario si sovrappongono. In un certo senso l'identità delle condizioni che si attua in uno specifico punto temporale sembra annullare le differenze modali, poiché “appena” si attua l'ultima vibrazione del terreno, la caduta del masso di pietra è reale tanto quanto è necessaria. Ma consapevole della critica a tale compressione modale – che nella coincidenza di possibilità ed effettività avrebbe fatto collassare l'intero sistema modale – Hartmann sostiene che tale identità sia soltanto apparente. Quando dico, ad esempio, «solo il vivente muore», non sto sostenendo che tra vita e morte sussista un'identità assoluta, bensì soltanto che la vita ha in sé la morte. Alla luce di tale analogia: «così anche il possibile può benissimo avere in sé l'essere effettivo (e viceversa), senza che l'uno contrasti con l'altro; ma anche senza che per questo possibilità ed effettività siano divenute identiche»<sup>1455</sup>. L'esclusione della componente ideale all'interno della realtà non sollevava soltanto il problema del determinismo, ma disegnava anche un determinismo in un certo senso indeterminato – cioè non determinato da un'istanza *estrinseca* al reale stesso – allorché nel negare la forza ontologica dell'idea nel contesto del reale, si precludeva la direzionalità e la finalità teleologica eminentemente ideale della realtà.

### Inflessione e assimilazione politica

Agli occhi di Hartmann, tale riflessione provocava un «complicato processo di rivoluzione nel pensiero filosofico. Si può denominare questo processo come l'esorcismo degli spettri dall'immagine del mondo propria dell'uomo»<sup>1456</sup>. Tale sconvolgimento teoretico non era d'altronde inflessibile a declinazioni dalle sfumature politiche. Nel luglio del 1938 Hartmann invia una lunga lettera a Gerhard Lehmann in cui contestualizza il senso autentico del suo scritto:

Così la vedo io: il mio secondo volume è il tentativo di continuare in modo inesplorato la linea della filosofia sistematica tedesca, dopo che diverse vecchie strade hanno fallito e i “sistemi” non

---

<sup>1453</sup> O. BECKER, *Das formale System der ontologischen Modalitäten (Betrachtungen zu N. Hartmanns Werk “Möglichkeit und Wirklichkeit”)*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Band 16, Heft 4, 1943, p. 400.

<sup>1454</sup> Sulla «risolutezza del reale» (*Entschiedenheit des Realen*) si veda PeE, p. 204.

<sup>1455</sup> PeE, p. 23.

<sup>1456</sup> PeE, p. 237.

appartengono più a questo tempo [...]. Ancora nel Neokantianismo hanno dominato i “sistemi”. Oggi stiamo in una grande reazione nei loro confronti. La filosofia non deve costruire castelli in aria. Essa non deve nemmeno fingere di dedicarsi a cose senza tempo: a partire dal suo tempo essa deve attaccare i problemi, dove questi sono divenuti maturi per venir discussi [...]. Da qui deriva l’immensa fatica dell’analisi modale. Qui giace un pregiudizio di duemila anni, non soltanto nella speculazione, bensì dapprima nell’impostazione naturale della vita. Il vecchio concetto di potenza, che ha dominato indisturbato da Aristotele a Heidegger, si è sviluppato nel Cristianesimo medievale con la sua pessimistica devozione alle “inesplorabili vie del signore”, esso spinge alla fede nella provvidenza e al soave assopirsi dell’iniziativa e della gioia della responsabilità. A cosa ci aiuta la rottura del nuovo eros eroico in Kant e Fichte, e nello stesso Nietzsche, finché vediamo il mondo reale – nel quale viviamo soltanto una volta – in questo schema del rapporto tra potenza e atto? Non può svilupparsi, rimane costretto in una camicia di forza. O è forse riuscito su queste basi di ottenere una comprensione sufficiente dell’ethos e della libertà? O persino un collegamento misterioso tra conferimento di senso (*Sinngebung*) e avversità al senso (*Sinnwidrigkeit*) nella vita storica del popolo? Nessuno oserebbe affermarlo. Dappertutto mezze misure e compromessi! [...]. Le conseguenze le ho già anticipate anni fa nella mia “Etica”: nessuna paura del vuoto “poter essere così o così”. Anche ne “Il problema dell’essere spirituale”: autonomia storica di uno spirito popolare ed obiettivo (*Autonomie eines völkisch-objektiven Geistes*) significa qualcosa di totalmente diverso dal principio di predisposizione (*Anlageprinzip*) di Herder e Hegel. Ciò che Kant – nei limiti del suo sguardo – ha adottato contro la prospettiva di Herder, rimane fino ad oggi ancora sottostimato. E rimarrà ancora sottostimato finché la “legge della possibilità del reale” non si fa spazio per la grandiosa esigenza di Nietzsche, che l’uomo prenda finalmente nelle sue mani il processo storico<sup>1457</sup>.

L’espressiva opposizione al vuoto formalismo neokantiano, l’applicazione della legge della necessità del reale nell’ambito della vita spirituale dei popoli, si profilano come le singolari conseguenze di questo scritto che in un certo senso si prefigurava di decostruire l’intera tradizione filosofica nell’ambito dell’analisi modale. La favorevole disposizione nei confronti di Kant delineata nella lettera sembra invece un tentativo di suscitare un’affinità teoretica con il giovane

---

<sup>1457</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a G. Lehmann 11.07.1938): «So sehe ich es: mein zweiter Band ist der Versuch, die Linie der deutschen systematischen Philosophie in neuartiger Weise fortzusetzen, nachdem so vielerlei alte Wege versagt haben und “Systeme” nicht mehr an der Zeit sind (vgl. meine “Selbstdarstellung” bei Junker und Dünnhaupt). [...]. Noch im Neukantianismus haben die “Systeme” geherrscht. Wir stehen in die grosse Reaktion dagegen. Philosophie soll nicht Luftschlösser bauen. Sie soll auch nicht vorspiegeln, zeitlose Dinge zu treiben: aus ihre Zeitlange heraus die Probleme angreifen soll sie, so wie diese spruchreif geworden sind. [...]. Darum die ungeheure Mühsal der Möglichkeitsanalyse. Hier liegt ein über zweitausendjähriges Vorurteil – nicht nur der Spekulation, sondern erst recht der Lebenseinstellung. Der alte Potenzbegriff, der von Aristoteles bis auf Heidegger fast unverändert geherrscht hat, ist dem mitteralterlichen Christentum mit seiner pessimistischer Hingabe an die “unerforschlichen Wege Gottes” auf den Leib gewachsen, er drängt zum Vorsehungsglauben und zum sanften Einschlafen von Initiative und Verantwortungsfreudigkeit. Was hilft uns das Aufbrechen des neuen heroischen Ethos in Kant und Fichte und selbst in Nietzsche, solange wir die reale Welt, in der wir nun einmal leben, im Schema dieses Potenz-Aktus-Verhältnisses sehen? Es kann sich nicht entfalten, es bleibt in die Zwangsjacke gezwängt. Oder ist es etwa gelungen, auf diese Basis eine zureichende Fassung von Ethos und Freiheit zu gewinnen? Oder gar eine solche des rätselhaften Ineinander von Sinngebung und Sinnwidrigkeit im geschichtlichen Leben der Völker? Niemand wird das zu behaupten wagen. Überall Halbheiten und Kompromisse! Und das machtvolle Aufstreben des eigentlichen aktiven Ethos in unseren Tagen hat sich darum ernüchert von der systematischen Philosophie abgewandt wie von etwas Veraltetem und Lächerlichen. [...]. Die Konsequenzen habe ich schon vor Jahren in meiner Ethik vorweggenommen: keine falsche Angst vor das leere “So oder so können”. Ebenso im “Problem des geistigen Seins”: geschichtliche Autonomie eines völkisch-objektiven Geistes bedeutet etwas ganz anderes als das Herder-Hegelsche Anlageprinzip. Was Kant einst – in den freilich enger Grenzen seiner Sicht – gegen die Herdesche Geschichtsperspektive vorbrachte, ist bis heute unausgewertet. Und es wird nicht ausgewertet werden, solange nicht das “Realgesetz der Möglichkeit” Raum schafft für die grandiose Forderung Nietszsches, dass der Mensch endlich den Geschichtsprozesse selbst in die Hand nehme – gleichsam an Steuer trete».

Lehmann, la quale carriera sia era profilata come studioso di Kant e dei postkantiani. Quando nel dicembre del 1939 Gerhard Lehmann tentò l'abilitazione a Berlino e la facoltà propose il tema "die deutsche Kantbewegung", nella commissione giudicatrice vi era anche Hartmann. In tale occasione, Lehmann classificò la scuola neokantiana in modo razzista e giudicò i protagonisti ebrei della scuola di Marburgo come rappresentanti di un mero logicismo giudeo. Da quanto sappiamo, la valutazione di Hartmann si soffermò soltanto sul valore teoretico, tralasciando gli ingenerosi giudizi in merito all'appello alla razza evocato da Lehmann<sup>1458</sup>, e confermando il suo apprezzamento per il giovane candidato anche a costo di entrare in contrasto con l'amico e collega Eduard Spranger.

Se infatti da una parte ne apprezzava l'intelligenza e le conoscenze filosofiche, Hartmann era perfettamente consapevole di come Lehmann fosse un autore molto vicino al Nazionalsocialismo. Uno tra i sintomi più espressivi di tale compromissione politica si presentava in un'ampia ricognizione storica della filosofia tedesca del presente pubblicata da Lehmann nel 1943, in cui una sezione sarà dedicata anche alla filosofia hartmanniana. Nel rilevare l'inconsistenza di ogni pensiero meramente astratto, nella sua introduzione al testo Lehmann disegnava in tratti espliciti la necessità di evocare i «luoghi concreti» del pensiero: la comunità, il popolo, la razza<sup>1459</sup>. L'impossibilità di prefigurare una filosofia fuori dal tempo implicava la constatazione della «dipendenza della filosofia dalla propria storia»<sup>1460</sup> in un privilegiato riferimento all'idealismo tedesco che aveva prefigurato l'autentica egemonia culturale della Germania. Ma al fine di comprendere l'impostazione generale offerta da Lehmann, è sufficiente soffermarsi sulla sezione dedicata alla «filosofia politica» in cui compaiono i nomi di Alfred Rosenberg, Ernst Krieck, Alfred Bäumler e Hans Heyse. Nel contesto di un pervasivo antintellettualismo<sup>1461</sup>, i grandi assenti nel testo erano due ebrei d'eccellenza come Hermann Cohen e Edmund Husserl. A quest'ultimo veniva in realtà dedicata una fugace quanto ingenerosa perlustrazione. Si riconosceva come in seguito alla messa tra parentesi della realtà concreta attuata dall'epoché, il residuo ottenuto si sostanzia in una coscienza purificata, la quale posizione «assoluta» era in realtà un sintomo dell'assolutismo dal tipico carattere ebraico che si ritrova nelle figure di Spinoza e Bergson<sup>1462</sup>. L'esito solipsistico dell'idealismo trascendentale husserliano, soffocato in un'immanenza coscienziale sempre e soltanto formale, provocava un annullamento del problema della realtà nonché una «autodivinizzazione» della coscienza medesima<sup>1463</sup>. E Hartmann? Nell'inflessione realista provocata da un concetto naturale di realtà, Lehmann apprezzava l'abbandono della falsificazione dell'immagine del mondo operata tramite la sua «scientifizzazione», che nel contesto della filosofia hartmanniana si sostanzia nella figura di un «sano antiscentismo»<sup>1464</sup>. Si ripresenta il giudizio secondo cui mentre la fenomenologia aveva precluso l'autentico accesso alla realtà, l'impostazione

---

<sup>1458</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, pp. 707-708.

<sup>1459</sup> G. LEHMANN, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 6.

<sup>1460</sup> Ivi, p. 10.

<sup>1461</sup> Ivi, p. 13: «Ein bodenloser Intellektualismus treibt schillernde Blasen und beschleunigt die weltanschauliche Zersetzung des Volkes».

<sup>1462</sup> Ivi, p. 306.

<sup>1463</sup> Ivi, p. 307: «Was also für die anderen, und so auch für Decartes, in das Wirklichkeitsproblem erst hineinführen soll, ist für die Phänomenologie der Weisheit letzter Schluss: die Selbstvergottung als höchste Gewissheit. Das Realitätsproblem ist schon erledigt, wenn die Phänomenologie zum Ich-bin als "intentionalem Urgrund" meiner "Welt" gelangt».

<sup>1464</sup> Ivi, p. 412: «Wie Scheler befürwortet auch er einen "gesunden Antiszientismus", d.h. eine Abkehr von den, durch die Verwissenschaftlichung des Weltbildes entandenen Verfälschungen des natürlichen Realitätsbegriff».

gnoseologica di Hartmann aveva nuovamente reso visibile l'orizzonte che concedeva un sincero quanto concreto contatto con il reale. La favorevole collocazione che egli assumeva in questa ricognizione filosofica del presente tedesco sorprese lo stesso Hartmann. In una lettera del 1947, egli offrirà il suo giudizio in merito:

riguardo a Gerhard Lehmann vi sarebbero parecchie cose da dire. Il suo grande merito sta nell'edizione kantiana dell'accademia: ha decifrato e editato l'Opus postumum. Del resto, è una testa ben informata, ma senza una formazione sistematica, principalmente allievo di Eduard Spranger. La sua abilitazione l'ho fatta accettare contro il parere di Spranger, che al tempo si era offeso e aveva fatto marcia indietro rispetto a Lehmann. Politicamente Lehmann ha appeso il suo mantelletto costantemente in base al vento; da qui le concessioni favorevoli al Nazionalsocialismo nel suo libro e l'esclusione molto parziale di importanti autori. In tal senso, in questo libro fluido ma senza orientamento, i pregi e i difetti stanno confusi trasversalmente. Nemmeno il fatto che io ne sia uscito bene può rendermi cieco di fronte a questo. A mio parere, non si è riusciti a ottenere una reale valutazione vero apprezzamento dei pensatori che ha introdotto. [...] Lehmann non è una testa originale, in generale non è sistematico. Da uno così non ci si dovrebbe aspettare molto<sup>1465</sup>.

Ma quando lo stesso Lehmann gli aveva inviato il testo, la risposta di Hartmann si modulava su una tonalità molto più accondiscendente: «delle molte polemiche, delle quali io ho fatto esperienza nel corso dei decenni, mi sembra sia come una bella giustificazione dei miei sforzi, che Lei in una valutazione imperturbabile ed oggettiva mi abbia collocato in un posto così visibile e in ogni aspetto abbia fatto valere le intenzioni. Quasi io dovessi credere di poter sfidare l'invidia degli Dei»<sup>1466</sup>. Nel prosieguo della lettera, la stessa omissione di autorevoli protagonisti ebrei viene ascritta da Hartmann alle fatali quanto inevitabili necessità del tempo storico:

dove Lei ha lasciato delle lacune, queste sono certo determinate delle condizioni del tempo – per esempio la fenomenologia come gruppo definito in modo troppo sbrigativo; ma sono prevalentemente ebrei, e perciò non vi è nulla da fare al riguardo (*aber es sind eben vorwiegend Juden, und da ist nun nichts zu machen*). Su alcuni particolari si potrebbe naturalmente discutere: per me sarebbe stato più favorevole, aspettarsi Heidegger nella filosofia dell'esistenza piuttosto che nell'ontologia, o Bruno Bauch nell'idealismo. Ma io vedo chiaramente anche le difficoltà nelle quali si incorre<sup>1467</sup>.

---

<sup>1465</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Aengeneyndt 22.01.1947): «Über Gerhard Lehmann wäre mancherlei zu sagen. Sein grosses Verdienst liegt bei der Kantausgabe der Akademie: er hat das Opus Postumum entziffert und ediert. Im übrigen ein kenntnisreicher Kopf, aber ohne systematische Ausbildung, in der Hauptsache Schüler von Eduard Spranger. Seine Habilitation habe ich gegen Spranger durchgesetzt, der sich damals gekränkt von ihm zurückgezogen hätte. Politisch hat L. sein Mäntelchen stets nach dem Winde gehängt; daher die NS-Konzessionen in seinem Buch und die sehr parteiische Übergehung wichtiger Denker. So steht den Gutes und Schlimmes quer durcheinander in diesem flossigen, aber orientierungslosen Buch. Dafür kann mich auch der Umstand nicht blind machen, dass ich bei ihm gut weggekommen bin. Eine wirkliche Würdigung der Denker, die er bringt, ist m. E. nicht gelungen. Was seinen Passus über den Verlust "ursprünglicher Fragestellung" anlangt, so muss man wohl gelten lassen, dass es die Grundauffassung des erkenntnistheoretischen Zeitalters ist, kategoriale Fragen für sekundär halten. Lehmann ist kein origineller Kopf, auch überhaupt kein systematischer. Man darf von so einem nicht zu viel erwarten».

<sup>1466</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an G. Lehmann 02.04.1944): «Bei der vielen Polemik, die ich im Laufe der Jahrzehnte erfahren habe, erscheint es mir wie eine schöne Rechtfertigung meiner Bestrebungen, dass Sie in unbeirrt sachlicher Beurteilung mich an einen so sichtbaren Platz gerückt haben und in jeder Hinsicht das Gewollte gelten lassen. Fast möchte ich schon glauben, dass es den Neide der Götter herausfordern könnte».

<sup>1467</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an G. Lehmann 02.04.1944): «Wo Sie dabei Lücken gelassen haben, da sind diese durch die Zeitumstände bedingt – so ist z.B. die Phänomenologie als geschlossene Gruppe zu kurz gekommen; aber es sind eben vorwiegend Juden, und da ist nun nichts zu machen. Über manche Einzelheiten kann man natürlich streiten:

L'atteggiamento estremamente accondiscendente che Hartmann aveva manifestato già a partire dal discorso di Magdeburgo e che ora si rovesciava nelle relazioni interpersonali con i colleghi, provocò dunque una graduale assimilazione di alcuni tratti teoretici hartmanniani all'interno della sfumata cornice nazionalsocialista, la cui flessibilità teoretica concedeva d'altronde un assorbimento speculativamente elastico. Se infatti abbiamo visto a più riprese la volontà di Hartmann di mantenersi su una piattaforma incontaminata dalla retorica nazista, prendeva progressivamente forma il giudizio secondo cui egli, pur non appartenendo alle costellazioni di filosofi vicini al regime, aveva in qualche modo contribuito dal punto di vista teoretico alla decostruzione del formalismo neokantiano e dunque aveva disegnato la traiettoria teoretica in direzione di una nuova filosofia determinata dalla concretezza e dall'immanenza alla realtà, elementi che connotavano parzialmente i tratti sfumati della retorica nazionalsocialista nell'ambito filosofico. Se certo Hartmann fu incolpevole di tale assimilazione che per certi versi si attuava a discapito della profondità della sua riflessione teoretica, d'altra parte egli non si prodigò mai di marcare pubblicamente la distanza che riteneva lo allontanasse da quelle che considerava le volgarità speculative dei filosofi vicini al regime quali ad esempio Ernst Krieck, Alfred Bäumler, e parzialmente lo stesso Gerhard Lehmann.

Il giudizio positivo espresso da Lehmann non era d'altronde un caso isolato. Nel 1942 il filosofo austriaco Walter del Negro offriva una breve esplorazione della filosofia tedesca, nella quale rilevava come la situazione di discredito in cui traspariva la filosofia del presente si trovava in una singolare analogia con il contesto del diciannovesimo secolo, con la sola differenza che mentre la crisi filosofica di quest'ultimo era imputabile ai progressi in ambito scientifico e al conseguente abbandono dei sistemi che avevano connotato la gloriosa stagione dell'idealismo tedesco, la filosofia del presente era minacciata da ragioni eminentemente politiche, ascrivibili alla nociva incursione del liberalismo e dell'individualismo, e soprattutto al fatale influsso dell'ebraismo che si era visceralmente insinuato nelle correnti del Neokantismo, della fenomenologia e del positivismo<sup>1468</sup>. Le alterazioni teoretiche che avevano condotto la filosofia ad un vero e proprio «stadio di decadenza» (*Verfallsstadium*) erano da ascrivere in prima istanza al positivismo, piattaforma filosofica dei liberali e dei marxisti, e che corrisponde alla formulazione di un atomismo scientifico indisponibile ad essere armonizzato nell'ordine di un sistema; il secondo posto spettava a quelle filosofie che in seguito alla positivistica rimozione dello spirito avevano esaltato la presenza di una sfera assolutamente irreali e l'avevano definita come l'unica realtà filosofica: il Neokantismo e la fenomenologia. Infine, vi erano le nocive reazioni irrazionalistiche della filosofia della vita, espressione dello «spirito ebraico» incarnato dalle figure di Bergson e Simmel, i quali condividevano con Cohen e Husserl lo «stesso radicalismo del negativo» – che abbiamo visto essere così determinante nel nostro primo capitolo – derivante dal privilegio accordato al dispositivo dell'astrazione<sup>1469</sup>. Inutile sottolineare come le valutazioni di Del Negro si modulavano in base all'origine ebraica o tedesca degli autori trattati. In tale contesto, la posizione peculiare di Hartmann si profilava nella rottura nei confronti dello spirito senza sostrato (*substratloser Geist*) che si era consumata nell'allontanamento da Cohen e Husserl tramite la contestualizzazione

---

mir hätte es näher gelegen, Heidegger zur Existenzphilosophie zu rechnen als zur Ontologie, oder Bruno Bauch zum Idealismus. Aber ich sehe sehr wohl auch die Schwierigkeiten, in die man damit gerät».

<sup>1468</sup> W. DEL NEGRO, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1942, p. 1.

<sup>1469</sup> Ivi, p. 42-43.



dell'atteggiamento naturale e il nuovo «rivolgimento verso la realtà»<sup>1470</sup>. Non è un caso che Hartmann venga strategicamente collocato da Del Negro nel capitolo dedicato alla «via verso il nuovo» (*der Weg zum Neuen*) che profilava l'orizzonte della «nuova sintesi» rappresentata dalla filosofia nazionalsocialista.

Se infatti esisteva una sorta di piattaforma comune sulla quale si collocavano autori affini alla direttiva del Nazismo, fondata nella retorica del richiamo alla concretezza della realtà che l'astratto ebraismo aveva precluso e negato, la confutazione attuata da Hartmann nei confronti del Neokantismo marburghese e della fenomenologia husserliana veniva assimilata a tale rinnovata quanto concreta vicinanza alla realtà (*Wirklichkeitsnähe*)<sup>1471</sup>. Seppur abbiamo già rilevato l'impossibilità di riferirsi ad un circoscritto tronco teoretico nell'ambito del Nazionalsocialismo, quanto piuttosto la necessità di rilevare le differenti modulazioni filosofiche lungo il dodicennio nero, si era prefigurata in termini puramente negativi una specifica retorica in base alla quale agli astratti sistemi idealistici di stampo ebraico andava contrapposto una sana tendenza realistica. Si trattava tuttavia di una formulazione eminentemente demagogica (*Wirklichkeitsdemagogie*), che si sostanziava nel mito di un contatto diretto quanto immediato con la realtà, indisponibile a qualsiasi filtro concettuale che avrebbe fatalmente rovesciato l'indagine nell'astrattismo intellettualizzante di stampo ebraico<sup>1472</sup>. È un tema che si ripresenta quasi ossessivamente. Nella sua breve ricognizione in merito all'«irruzione» dell'ebraismo nella filosofia, Hans Alfred Grunsky rilevava come il vertice speculativo dell'ebraismo filosofico era stato raggiunto con la figura di Hermann Cohen, il quale nella fatale miscela di marxismo socialista e messianismo ebraico aveva completamente trasfigurato la filosofia tedesca<sup>1473</sup>. Nondimeno, Cohen aveva deformato il pensiero di un tedesco d'eccellenza come Immanuel Kant, piegandolo all'esigenza ebraica, in una modalità simile a come Filone di Alessandria aveva trasfigurato il pensiero platonico. Se uno dei punti cardinali della filosofia kantiana giaceva nell'indivisibile accordo tra «intuizione» e «concetto», sintomo di quella tensione all'unità che caratterizza l'uomo autenticamente tedesco, l'ebreo Cohen aveva arbitrariamente spezzato tale armonia e nell'affermare l'ingiustificato primato del pensiero aveva capovolto l'intera teoria della conoscenza kantiana<sup>1474</sup>. Agli occhi di Grunsky, costestualmente alla riflessione neokantiana era maturata la fenomenologia husserliana, che nell'apparente esigenza di ritornare «alle cose stesse», non faceva altro che isolare la realtà in una parentesi precludendovi l'accesso. Nella costante configurazione scientifica ed antimetafisica che Husserl applicava alla visione delle essenze, egli aveva trasfigurato la dottrina platonica delle idee riducendola ad un vuoto formalismo<sup>1475</sup>. In conclusione, l'ineliminabile componente ebraica che contaminava la

---

<sup>1470</sup> Ivi, p. 53.

<sup>1471</sup> Ivi, p. 52.

<sup>1472</sup> Sul tema della «Wirklichkeitsdemagogie» si veda in particolare M. LESKE, *Philosophen im Dritten Reich*, pp. 128-135.

<sup>1473</sup> H. A. GRUNSKY, *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, in «Schriften der Deutschen Hochschule für Politik», Heft 14, 1937, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, p. 3: «Hier schliesst sich der Ring, und ich glaube, es ist fast überflüssig, hinzufügen, dass Cohen Marxist und Freimaurer war. Jedenfalls danken wir ihm das eine, dass er den Zusammenhang zwischen Marxismus und jüdischen Messianismus mit einer Deutlichkeit hervorgehoben hat, die nichts zu wünschen übrig lässt».

<sup>1474</sup> Ivi, p. 5: «Nur ein Beispiel dafür: in Kardinalpunkt von Kants Lehre ist seine Einsicht, dass Anschauung und Begriff unzertrennlich zusammengehören und nichts ohne einander sind. [...] Sie entspringt dem germanisch-deutschen Streben nach spannungsgeladener Einheit. Der Jude hat nicht Eiligeres zu tun als diese Einheit auseinanderzuschlagen».

<sup>1475</sup> Ivi, p. 9.

fenomenologia e il Neokantismo dava vita ad un idealismo condannato a dirsi costantemente lontano, estraneo dalla realtà (*wirklichkeitsfremd*)<sup>1476</sup>.

Conseguita la depurazione degli intellettuali ebrei dalle università, nel 1938 Alfred Klemmt annunciava finalmente estinta l'illusione di mantenere la scienza su una piattaforma libera da presupposti<sup>1477</sup>. Nel rilevare l'insufficienza di ogni formulazione meramente formale della filosofia, egli esplicitava la necessità del passaggio dalla logica all'ontologia. D'altronde, prosegue Klemmt, il problema della realtà era divenuto un tema pressante quanto impellente per quella giovane generazione che aveva combattuto la guerra, per coloro che avevano vissuto in una modalità «spietata» la profondità della realtà bellica e le sue concrete conseguenze<sup>1478</sup>. Se infatti il paradigma che evocava la necessità di un rinnovato contatto con la realtà era ampiamente diffuso nella cultura tedesca del tempo<sup>1479</sup>, l'ontologia hartmanniana offriva un'agile quanto suggestiva occasione di rilevare in essa i tratti della nuova realtà nazionalsocialista, sia nella decostruzione dell'idealismo formalista neokantiano, sia nel rilievo dell'impossibilità di una scienza priva di presupposti quale la fenomenologia, alla quale andava opposto il monito heideggeriano che riconosceva «non l'assenza di pregiudizio, che è un'utopia. L'opinione di non avere alcun pregiudizio è essa stessa il più grande pregiudizio»<sup>1480</sup>.

Ma la diffamazione del Neokantismo marburghese che si profilava insistentemente negli scritti vicini al regime<sup>1481</sup>, seppur si intersecava parzialmente ai tratti teoretici hartmanniani, era in realtà totalmente estranea alla decostruzione dell'idealismo attuata da Hartmann che si disegnavo su una piattaforma squisitamente teoretica. Non per questo, infatti, la filosofia hartmanniana è da ascrivere di per sé agli sfumati tratti teoretici del Nazionalsocialismo. Mi sembra un dato di non poca importanza che costringe a cogliere le sfumature di tale circostanza complessa, poiché se da una parte si è prefigurata un'assimilazione teoretica di tratti hartmanniani al tessuto nazionalsocialista, assimilazione della quale egli non è assolutamente responsabile, dall'altra, tuttavia, non è ininfluente constatare come egli non si sia mai sforzato di destituirlo. Contestualmente a tale ambiguità, Hartmann rimaneva, in definitiva, un autore che non si era mai esplicitamente espresso in termini favorevoli al regime. E la stessa recensione a “*Possibilità e effettività*” da parte di Gerhard Hennemann costò a quest'ultimo un giudizio poco favorevole da parte degli organi nazionalsocialisti, proprio per il fatto che Hartmann – come vedremo – veniva considerato un

---

<sup>1476</sup> M. LESKE, *Philosophen im Dritten Reich*, p. 131.

<sup>1477</sup> A. KLEMMT, *Wissenschaft und Philosophie im Dritten Reich*, in «Schriften der Deutschen Hochschule für Politik», Heft 32, 1938, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, p. 2: «Eine sogenannte Voraussetzunglosigkeit der Wissenschaft ist auch geschichtlich gesehen nachweisbar eine Illusion».

<sup>1478</sup> Ivi, p. 7: «Ich bin der Meinung, dass sich der Kriegs- und Nachkriegsgeneration das Wirklichkeitsproblem mit einer Schärfe und einem Umfang stellt, wie dies nie zuvor der Fall gewesen ist, weil wir die Welt in allen ihren Höhen und Tiefen so erbarmungslos erfahren haben, wie dies keiner Generation vor uns möglich war».

<sup>1479</sup> Su una contestualizzazione si veda O. G. OEXLE, „*Wirklichkeit*“ - „*Krise der Wirklichkeit*“ - „*Neue Wirklichkeit*“. *Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933*, in F. R. HAUSMANN (Hrsg.), *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945*, Oldenburg Verlag, München, 2022, pp. 1-20.

<sup>1480</sup> M. HEIDEGGER, HGA 17, p. 2; tr. it. p. 29.

<sup>1481</sup> In merito a questo tema si veda U. SIEG, “*Deutsche Wissenschaft*” und Neukantianismus. *Die Geschichte eine Diffamierung*, in H. LEHMANN, O. G. OEXLE (Hrsg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Band 2*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 2004, pp. 199-222.

«liberale»<sup>1482</sup>. Ma non aveva egli stesso parzialmente assecondato tale nociva assimilazione politica, allorché nella lettera a Lehmann, in un'esplicita tendenza contro il Neokantismo marburghese affermava come «la filosofia non deve costruire castelli in aria»?<sup>1483</sup> E perché era così pacifica l'omissione degli autori ebrei che Lehmann attuava, e che Hartmann ascriveva alla contingente necessità del tempo nell'affermazione secondo cui «sono prevalentemente ebrei, e perciò non vi è nulla da fare al riguardo» (*aber es sind eben vorwiegend Juden, und da ist nun nichts zu machen*)? A giustificare filosoficamente come non vi fosse nulla da fare al riguardo, aveva d'altronde parzialmente contribuito il testo del 1938 dedicato alle modalità, nel quale era stato scientificamente dimostrato come nell'ambito del reale, la possibilità totale si sovrapponga alla necessità, e che dunque il disordinato quanto casuale disegno della realtà, privato della presenza di un Dio se non casuale esso stesso<sup>1484</sup>, era simile alla figura di un necessario ed inevitabile destino il cui flusso andava seguito, accompagnato, assecondato, e di fronte al quale non aveva senso, forse, manifestare il tratto ideale della propria sincera, fragile protesta.

#### Dal lato in ombra della storia

Il periodo berlinese fu connotato sia dall'intensificarsi dello sfondo di pervasivo antintellettualismo che rendeva problematico mantenere quell'autonomia intellettuale costantemente rivendicata, sia dalla concreta rivalità con la dispotica figura di Alfred Bäumler. La retorica antintellettualista divulgata dal regime aveva in parte provocato una destituzione del ruolo degli intellettuali e conseguentemente della stessa autorevolezza del discorso filosofico. Nel novembre del 1939, il decano dell'università berlinese Franz Koch, seppur vicinissimo al Nazionalsocialismo, invia ad alcuni colleghi in modalità strettamente confidenziale uno scritto di poche pagine dal titolo "Il silenzio sarebbe tradimento" (*Schweigen hiesse Verrat*)<sup>1485</sup>. Koch rilevava come nonostante a partire dal 1933 più della metà del corpo docente fosse stato sostituito, il ruolo delle università aveva subito un processo di progressivo esautoramento, allorché i professori venivano riconosciuti e schedati alla stregua di meri «intellettuali». Il forte antintellettualismo, un tratto che aveva caratterizzato il Nazionalsocialismo sin dai primi sviluppi, si rovesciava ora nelle sue conseguenze concrete all'interno delle università. Koch riportava le eloquenti parole di un articolo apparso nel febbraio del 1939 in "*Das Schwarze Korps*" in cui si proclamava: «l'intero miracolo del Nazionalsocialismo era ed è da comprendere come la vittoria dei sentimenti e degli istinti sani sulle teorie degenerate e l'istituzione. Dove sarebbe il "Führer" e dove saremmo noi, se egli avesse studiato giurisprudenza e avesse seguito il percorso costituzionale!». Se infatti il

---

<sup>1482</sup> Su Hennemann si veda C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, p. 883.

<sup>1483</sup> Al fine di comprendere come Hartmann sia genuinamente convinto della sua opposizione teoretica al Neokantismo, è sufficiente rilevare che egli ripeterà queste le parole della lettera a Lehmann nella prefazione a "*Der Aufbau der realen Welt*" scritta nel dicembre del 1939, cfr. ArW, p. X: «Noch im Neokantianismus hat die Tradition der Systembaumeisterei vorgeherrscht. Wir stehen heute in der Reaktion gegen diese Tendenz. Philosophie soll keine Luftschlösser bauen. Sie soll auch nicht vorspiegeln, zeitlose Dinge zu treiben».

<sup>1484</sup> PeE, p. 296: «Non aiuta affatto cercare in Dio la ragione sufficiente del mondo. Dio stesso, proprio per il fatto che dovrebbe essere una ragione (*Grund*) prima, diviene totalmente casuale».

<sup>1485</sup> Le cinque pagine dattiloscritte sono conservate presso il DLA Marbach [A: Hartmann. Kasten 12]; per una brevissima contestualizzazione del testo si veda M. GRÜTTNER, *Die deutschen Universitäten unter dem Hakenkreuz*, pp. 89-90.

Nazional-socialismo si era imposto nel contesto di una progressiva decostruzione del pensiero razionale, una vittoria degli istinti tedeschi contro il razionalismo intellettualizzante, quale ruolo attivo potevano ora assumere i professori all'interno delle università? Nondimeno, nella congiuntura intermedia (*Zwischenbereich*) che si creava tra scienza e politica, Koch notava come mentre le discipline tecniche potevano offrire dispositivi immediati al regime, la concreta prestazione delle scienze spirituali rimaneva per così dire offuscata dalla necessaria dose di astrazione alla quale era inevitabilmente sottoposta. Lungo tale profilo, si disconosceva troppo facilmente come lo sviluppo tecnologico era possibile soltanto in virtù di quello spirituale. In tale contesto di deterioramento culturale – e ad essere non poco sorprendente è che a rilevarlo era un autore compromesso con il Nazional-socialismo come Franz Koch – gli studenti cercano di spendersi il meno possibile al fine di passare gli esami, con la conseguenza che essi non comprendono più i concetti esposti in una normale lezione universitaria. Nondimeno, Koch rilevava come le numerose attività del partito rendevano lo studente sovraccaricato di impegni, sottraendo preziose energie allo studio. Alla luce di tale infelice scenario, il ruolo dei professori era di riguadagnare l'autorevolezza all'interno dell'università tramite la dimostrazione che le scienze dello spirito non si riducono ad una semplice faccenda dell'intelletto, ma vivono di concretezza e realtà<sup>1486</sup>.

Ma a complicare la vicenda berlinese fu in particolare l'inasprirsi del difficile rapporto con Alfred Bäumler. Un preliminare incontro ebbe luogo già durante la metà degli anni Venti in occasione dell'edizione dello *Handbuch der Philosophie* curato proprio da Schröter e Bäumler, un'ampia opera sistematica che doveva raccogliere i contributi dei protagonisti più significativi del panorama filosofico tedesco del presente. In tale circostanza, Bäumler avrebbe intrapreso una vera e propria "peregrinatio academica" al fine di reclutare collaboratori, tra i quali Martin Heidegger e Nicolai Hartmann, i quali se in un primo momento chiesero una proroga in merito ai tempi di consegna del contributo, infine dovettero disdire la partecipazione al progetto<sup>1487</sup>. La posizione egemonica che Bäumler aveva progressivamente assunto a Berlino<sup>1488</sup> provocò tuttavia la difficile coesistenza tra i due. In una importantissima lettera diretta all'amico e collega Joseph Münzhuber dell'aprile 1939, importanza deducibile dal carattere confidenziale che lo stesso Hartmann ascrive alla lettera, egli scrive:

mi permetta di illustrarle lo stato di cose a Berlino. Dal 1933 Alfred Bäumler è stato trapiantato come ordinario. Egli ha il ruolo di vedetta politica per le cosiddette "facoltà umanistiche" ed è naturalmente avversario di noi gente di vecchio stampo, Spranger ed io. Ai suoi occhi siamo "liberali", siamo del tutto superflui e tuttavia temporaneamente tollerati. L'ontologia per lui è scolastica, l'etica dei valori è una faccenda non ariana, l'essere spirituale è una contraddizione in termini. In breve, ha il monopolio della verità e sopprime tutto ciò che non vi corrisponde. I miei dottorandi li posso far passare soltanto se li mando alle sue esercitazioni; chi là sa capirsi con lui, egli lo lascia passare. L'intera attività didattica in seminario la devo bilanciare con mille difficoltà attraverso tutti i colpi di siluro dell'occasione – che vengono sempre da un'imboscata. Bäumler non è senza talento (come Krieck o

---

<sup>1486</sup> F. KOCH, *Schweigen hiesse Verrat*, Berlin, November 1939, p. 4: «Nicht scharf genug kann dabei von seiten der Professoren betont werden, dass auch sie auf dem Standpunkte stehen, Wissenschaft ist nicht eine blosse Angelegenheit des Wissens, des Intellekts».

<sup>1487</sup> Si veda la ricostruzione di P. TEICHFISCHER, *Die Masken des Philosophen. Alfred Baeumler in der Weimarer Republik – eine intellektuelle Biographie*, Tectum, Marburg, 2008, p. 129.

<sup>1488</sup> Sulla figura di Bäumler si veda M. LESKE, *Philosophen im Dritten Reich*, p. 215.

Grunsky) bensì soltanto un uomo scientificamente deragliato con un risentimento razziale nei confronti dei colleghi di successo con opere di spessore, i quali godono della cosiddetta “fama”<sup>1489</sup>.

Da tale lettera e da numerose ulteriori testimonianze si ricava quanto fosse acuta l’inimicizia con Bäumler, ma soprattutto si estrae come agli occhi dello stesso Bäumler, la mancata partecipazione attiva alle prestazioni del partito ascriveva Hartmann ad un orientamento liberale. Ma la medesima lettera si rivela di importanza capitale poiché, oltre ad offrire una sofferta ricognizione dello scenario berlinese, attesta un sincero giudizio da parte di Hartmann in merito alla questione degli ebrei, tale che vale la pena riportarlo integralmente:

Dunque, per ciò che riguarda il “disgustoso secolo”: non le sembra, che soltanto “noi” stiamo dal lato in ombra (*auf den Schattenseite*)? Con “noi” intendo la gente di vecchio stampo, accademici, studiosi e qualcun altro, che possono infatti respirare in più grande libertà? La storia procede ora non per la via della ragione (*nicht den Weg der Vernunft*), bensì della necessità (*sondern der Not*). Accadono grandi cose, si è sempre riconoscenti di poterle vivere, si è anche costretti di apprezzarle. Questo non è facile, se si sta dalla parte degli eliminati (*Ausgeschalteten*) e i superflui, sopra le quali una volta diversamente profilate prospettive di vita, questi accadimenti passano sopra. Si diventa automaticamente ingiusti, se si sta dal lato in ombra e si vede attorno a sé, come gli uomini nuovi si fanno spazio con tutte le loro ambiguità. Ha mai letto le grandi opere storiche di Ranke? Se ne ricava distanza rispetto a tutto e si impara qualcosa della giustizia, che altrimenti soltanto gli epigoni possono avere. Non è facile trovarsi nell’eterno “tua res agitur”. Ma noi dobbiamo. Ma noi dobbiamo malgrado tutto non disconoscere. Altrimenti staremmo veramente lì, dove sono gli ebrei<sup>1490</sup>.

In tali parole sembra profilarsi una presa di coscienza della singolare posizione storica alla quale si è giunti, in un’analisi che per un momento sembra trascendere le rivalità interne all’università, al fine di gettare uno sguardo sincero sul presente storico. In prima istanza, Hartmann è consapevole

---

<sup>1489</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. Münzhuber 15.04.1939): «Erlauben Sie, dass ich dazu die Sachlage in Berlin darlege. Seit 1933 ist Alfred Bäumler hierher als Ordinarius versetzt. Er spielt die Rolle des politischen Aufpassers für die so. “weltanschaulichen Fächer” und ist natürlich der Gegner von uns Leuten alten Schalgés, Spranger und mir. In seinen Augen sind wir “Liberalisten”, sind gänzlich überflüssig und nur noch einstweilen geduldet. Ontologie ist für ihn Scholastik, Wertethik eine unarische Angelegenheit, geistiges Sein eine contradicto in adjecto. Kurz, er hat die Wahrheit gepachtet und unterdrückt alles, was ihr nicht entspricht. Meine Doktoranden kann ich nur noch auf die Weise durchbringen, dass sie zu ihm in seine Übungen schicke; wer sich dort mit ihm zu verständigen weiss, den lässt er passieren. Den ganzen Lehrbetrieb im Seminar muss ich mit tausend Schwierigkeiten durch all die gelegentlichen Torperdeschüsse – die immer aus dem Hinterhalt kommen – hindurchbalancieren. B. ist nicht talentlos (wie etwa Kriek und Grunsky), sondern nur ein wissenschaftlich entgleister Mensch mit tiefen Rassensentiments gegen die akademisch erfolgreichen Kollegen mit grösserem Opus des sog. “Ruhm” (resp. was er dafür hält). Er ist seinerzeit als Habilitand in Berlin abgewiesen worden – wegen Unkenntnis des Griechischen; Sie werden ohne weiteres verstehen, dass es unter solchen Umständen so gut wie aussichtslos ist, bei mir den Dr. habil. Zu versuchen, zumal wenn man nicht das zweifelhalfte Glück hat, einige Semester in Berlin anwesend zu sein und Übungen bei B. mitmachen zu können».

<sup>1490</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. Münzhuber 15.04.1939): «Sodann, was das “widerliche saeculum” anlangt: scheint Ihnen nicht, dass nur “wir” auf der Schattenseite stehen? Mit “wir” meine ich die Leute alten Schalgés, Akademiker, Wissenschaftler und einiges mehr, was eben nur in grösserer Freiheit atmen kann? Die Geschichte geht nun einmal nicht den Weg der Vernunft, sondern den der Not. Grosse Dinge geschehen, man ist immer gewürdigt, sie zu erleben, ist auch verpflichtet, sie zu würdigen. Das ist nicht leicht, wenn man bei den Ausgeschalteten und Überflüssigen steht, über deren einst anders angelegte Lebensperspektive dieses Geschehen hinweggeht. Man wird automatisch ungerecht, wenn man auf den Schattenseite steht und um sich her sieht, wie die homines novi mit all ihrer Zweifelhafteigkeit sich breit machen. Haben Sie einmal Rankes grosse Geschichtswerke gelesen? Man gewinnt daraus Distanz gegen alles und lernt etwas von der Gerechtigkeit, die sonst nur der Epigone haben kann. Es ist nicht leicht, sich in das ewige “tua res agitur” zu finden. Aber wir dürfen. Aber wir dürfen es trotz allem nicht verkennen. Sonst stünden wir ja wirklich dort, wo die Juden stehen».

di godere di una sorta di posizione privilegiata, dettata dal fatto che l'ampia libertà della quale godeva derivava dal prestigio della posizione accademica che egli ricopriva. Nondimeno, contestualmente a tale autorevolezza e libertà, emerge come egli riconosca di trovarsi dal lato in ombra (*auf den Schattenseite*) della storia, di una storia che tuttavia non segue la via della ragione, ma si profila in un quadro dipinto dalla necessità. In quali termini Hartmann intenda tale necessità del reale, lo abbiamo visto nell'ambito dell'analisi modale. Come reagire, dunque, di fronte all'ineluttabilità della storia? Come fronteggiare questa forza maggiore? L'affermazione di Hartmann è in un certo senso sorprendente, allorché nel rilevare come si stiano profilando eventi storici di importanza capitale, afferma come bisognerà essere riconoscenti di parteciparne, nonché essere costretti ad apprezzarli. Nondimeno, consapevole come tale necessità storica si profili in un'essenziale opposizione alle strutture ideali di giustizia, avverte l'esigenza di non disconoscere la disperata constatazione di trovarsi, appunto, dalla parte oscura della storia. Tale lettera rappresenta il sintomo di un'ambiguità strutturale che ha determinato un tratto peculiare dell'atteggiamento di Hartmann durante il dodicennio nero, nonché l'eterogeneità interpretativa in merito alla sua compromissione col regime che abbiamo visto riflettersi nella critica. Da una parte egli si dimostra consapevole di come la storia stia piegando e stravolgendo ingiustamente la vita degli ebrei, i «superflui», e tuttavia avverte come tale ingiustizia sia completamente assorbita dalla necessità storica, la quale proprio perché costituzionalmente immutabile, potrà essere sottoposta soltanto ad un'analisi temporalmente differita, nonché apprezzata in merito all'effettuale grandezza degli eventi che comporta. Di fronte a tale tragica ambiguità, il ruolo della filosofia si sostanzierà gradualmente nello sforzo di giustificare l'accadere storico reale, il quale ora sembra cucito in un tessuto sempre più stretto, impermeabile all'intersezione con le strutture ideali. Si ripresentava in tal senso il complesso rapporto tra la realtà e l'idea, ovvero dell'asimmetria che si era disegnata a favore del reale sia nella forza ontologica che la realtà assumeva nel contesto del testo del 1935 dedicato a *La fondazione dell'ontologia*, sia della scientifica dimostrazione della necessità del reale nel testo del 1938 dedicato alle modalità.

Contestualmente alla riflessione modale, d'altronde, rimaneva ambigua la fondazione filosofica della prova della «legge della necessità del reale». Se infatti abbiamo visto come l'intera analisi modale non trovava certo giustificazione nell'ambito della logica formale, ma si configurava come una teoria eminentemente empirica<sup>1491</sup>, come è possibile che la coscienza, nel contesto dell'atteggiamento naturale che lo stesso Hartmann riterrà uno sfondo imprescindibile, sia sempre predisposta ad attribuire un valore ontologico anche alle possibilità parziali e dunque alle strutture ideali che contaminano la vita d'esperienza? Come aveva notato Johannes Hessen, per la giustificazione del suo realismo Hartmann si era appellato alla disposizione dell'atteggiamento naturale, mentre nell'ambito delle modalità dichiarava totalmente inattendibile quello stesso atteggiamento naturale che ora illude la coscienza che sussistano delle possibilità parziali<sup>1492</sup>. Se infatti dobbiamo costantemente affidarci all'atteggiamento naturale, perché non dovremmo farlo anche nell'ambito delle possibilità parziali e delle strutture ideali? Non sono anch'esse delle entità sussistenti che pervadono l'esperienza dell'atteggiamento naturale?

---

<sup>1491</sup> J. N. MOHANTHY, *Remarks on Nicolai Hartmann's Modal doctrine*, «Kant-Studien», 54, 1963, p. 186.

<sup>1492</sup> J. HESSEN, *Das Problem des Möglichen. Nicolai Hartmanns Modallehre in kritischer Beleuchtung*, p. 157: «Übrigens appelliert Hartmann für seine "natürliche Realitätsthese" selber an das vulgäre Bewusstseins. Dieses soll als "Wirklichkeitsbewusstsein" durchaus vertrauenswürdig, als "Möglichkeitbewusstseins" dagegen allen guten Geistern verlassen sein!».

Il problema si delinea nel rendere conto del ruolo delle idealità nell'ambito modale. Nel riprendere le argomentazioni già esposte in *La fondazione dell'ontologia*, Hartmann rilevava l'assoluta «autocrazia» (*Alleinherrschaft*) delle strutture ideali, in virtù dell'indipendenza ontologica nei confronti delle strutture reali. Da una prospettiva diametralmente opposta, tuttavia, ne ammetteva la costitutiva debolezza ontologica rispetto al reale, dal momento che l'ideale è sempre senza peso (*gewichtslos*), aleggiante (*schwebend*)<sup>1493</sup>. Proprio perché nell'ambito del reale la possibilità si concretizza in una serie completa di condizioni realizzate – come nell'esempio della roccia che cade sull'impulso di un'ultima vibrazione del terreno – mentre nell'ambito ideale la possibilità corrisponde soltanto alla mancanza di contraddizione<sup>1494</sup>, la prima possibilità reale è molto più determinata rispetto alla seconda possibilità soltanto ideale, la quale proprio nell'arrestarsi al formale divieto di contraddizione, non implica e non esprime nulla<sup>1495</sup>. In un certo senso, anche nella pura idealità si disegna una necessità, ma proprio per il fatto che inerisce soltanto alle strutture ideali e dunque non entra in contatto con il reale, è una necessità dominata da una legalità soltanto interna. Sotto tale profilo, Hartmann rileva come l'autocrazia dell'essere ideale si riveli come «priva di peso»: «ciò che esse dominano non è nient'altro che il loro proprio costruito. Non hanno altro alcun altro carico che quello della stessa relazionalità di cui constano. Il regno delle essenze (*das Reich des Wesenheiten*) è proprio un regno delle relazioni svuotate, senz'altro sostrato che la loro propria esistenza relazionale. Considerato pienamente in sé stesso, lo si può chiamare altrettanto bene regno dell'inessenziale (*das Reich des Wesenlosen*)»<sup>1496</sup>. Pervenuto a constatare la tragica debolezza ontologica dell'idea, diviene pressoché impossibile riallacciarla alla catena di condizioni reali. Ma veramente l'idea non riesce a insinuarsi nella catena della realtà effettiva? Se infatti la realtà si disegna in un'architettura necessaria, la coscienza individuale è tuttavia destinata ad opporsi alla realtà tramite la libertà ideale del proprio agire, in «una resistenza anche davanti all'albeggiare di una visione migliore»<sup>1497</sup>, una resistenza che è in fondo il disegno di un carattere eminentemente ideale, che seppur irreali, determina, modifica, si introduce nella realtà. Se l'uomo del possibile vive costantemente di idealità irrealizzate, nel negare quelle che Hartmann definiva le «possibilità parziali», non ne conseguiva una destituzione delle strutture ideali che contaminano l'atteggiamento naturale, nonché la realtà stessa?<sup>1498</sup>

---

<sup>1493</sup> PeE, p. 427.

<sup>1494</sup> PeE, p. 428.

<sup>1495</sup> Ovviamente tutto dipende da come si intenda il principio di contraddizione, che avevamo già incontrato nelle riflessioni di Cohen e Natorp. Nello specifico caso di Hartmann, mi sembrano suggestive le parole di V. MATHIEU, *L'oggettività. Scienza e filosofia di fronte all'oggetto*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, p. 123: «Ora, il principio di non-contraddizione vieta di affermare il contraddittorio: ma il contraddittorio non è qualcosa, non ha alcun carattere, è nulla sotto ogni rispetto. Il suo stesso concetto è un nulla, come dice Kant; dunque, esso non può avere efficacia definitoria della mia possibilità, come non avrebbe efficacia limitativa del mio arbitrio una norma (apparente) che vietasse di “commettere abracadabra”, cioè esprimesse il contenuto del divieto con parole a cui non corrisponde nulla»; ma per una più approfondita analisi del problema si veda in particolare, V. RASPA, *In-contraddizione, il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Parnaso, Trieste, 1999, pp. 62-79.

<sup>1496</sup> PeE, p. 429.

<sup>1497</sup> PeE, p. 234.

<sup>1498</sup> Se l'uomo senza qualità di Robert Musil vive del «senso della possibilità», ovvero della «capacità creativa di pensare tutto quello che potrebbe ugualmente essere, e di non dare maggior importanza a quello che è, che a quello che non è» (Musil, *L'uomo senza qualità*, p. 12), uomo definito non a caso idealista, l'insistente critica di questi uomini che vivono in una «tessitura di fumo», farebbe di Hartmann l'uomo della realtà. Ma abbiamo visto come Hartmann non neghi l'effettiva autonomia dell'idea, bensì soltanto che essa possa prendere parte alle condizioni della realtà. Nondimeno, al di là dell'apparente opposizione diametrale di prospettive, il problema rimane in un certo senso il

### 3.2. La logica del concreto

La pubblicazione di “*Der Aufbau der realen Welt*” nel 1940 corrispondeva al tentativo di inserirsi all’interno del problema delle categorie dalla prospettiva ontologica che si era ormai maturamente disegnata. Deposta definitivamente la prospettiva gnoseologica, era ora possibile addentrarsi nel cuore delle cose tramite una descrizione degli oggetti di esperienza indipendentemente dalla fondazione gnoseologica. Come scriverà Von Aster «Hartmann si sente come un geografo al quale manca la sua terra, determina i suoi confini tramite le altre terre, definisce la sua particolarità, la registra cartograficamente»<sup>1499</sup>. Se Kant era stato il più sofisticato «geografo della mente»<sup>1500</sup>, tramite la sua indagine categoriale Hartmann aspirava a divenire il cartografo dell’essere. In un certo senso, tuttavia, con questo testo Hartmann pretendeva di fare un passo indietro rispetto alla rottura della neutralità e l’esplicita postura al favore del realismo, al fine di ricollocarsi in quella postura «al di qua» dell’esperienza che rendeva l’ontologia parzialmente non sovrapponibile all’esito del realismo. Sotto tale prospettiva, la dottrina categoriale dovrà prendere avvio dalla riflessione fenomenologica che concede di far emergere i rapporti essenziali tra le oggettualità che abitano l’esperienza. Al fine di operare tale registrazione cartografica, d’altronde, era inevitabile ritornare a quella posizione neutrale (*diesseits*) momentaneamente abbandonata. L’analisi categoriale non si occupa infatti del *Dasein*, di quel momento ineffabile che indica il «che» delle cose che sono, bensì esclusivamente del *Sosein* dell’ente, il quale si dispiega in specifiche legalità di formazioni, strutture, contenuti<sup>1501</sup>.

Giunta a sua piena maturazione, l’ontologia hartmanniana prende avvio da una parte nell’affermare l’impossibilità di ascrivere il concetto di categoria al solo essere ideale, e dall’altra nel rilevare le conseguenze pregiudizievoli della drammatica dissociazione platonica – che i Neokantiani avevano enfatizzato – dell’essere ideale dei principi all’essere del concreto. Platone aveva diviso il mondo in due, ascrivendo tuttavia all’essere ideale una priorità non soltanto funzionale, ma anche ontologica. Depurare il concetto di categoria dalle contaminazioni idealistiche significava non soltanto rimarcare la netta distanza nei confronti del Neokantismo, ma anche dell’esito idealistico della fenomenologia, la quale nel procedimento di riduzione fenomenologica estraeva l’essenza dalla realtà in una procedura di «rinuncia del contingente», e lasciava in sospeso tale essenza ideale come se essa non fosse, appunto, distillata da una realtà<sup>1502</sup>. In un certo senso, la visione delle essenze fenomenologica, nell’estrarre l’essenza dal reale, eliminava tutto ciò che non era reale nell’idea. La scissione per certi versi irrimediabile tra idealità e realtà alla quale Hartmann era pervenuto nell’ambito dell’analisi modale, conduceva all’impossibilità di sovrapporre il concetto di categoria a quello di idea. In prima istanza, se l’ente ideale si risolve in strutture intelligibili quali forme,

---

medesimo, seppur osservato da due estremità opposte: ovvero il rapporto di tensione tra realtà ed idealità. Seppur nell’ammissione che nella realtà vi sia un «assurdo desiderio di irrealtà» (*ein unsinniges Verlangen nach Unwirklichkeit*) (ivi, p. 278), lo stesso Ulrich sarà costretto ad ammettere la debolezza ontologica dell’idea nel contesto del reale, ovvero di come «le buone idee non si possono tradurre in atto (*verwirklichen*), come non si può tradurre in atto la musica. Perché? Non lo so; ma è così» (ivi, p. 342).

<sup>1499</sup> E. VON ASTER, *Philosophie der Gegenwart*, p. 111.

<sup>1500</sup> Espressione di M. FERRARI, *Categorie e a priori*, p. 55.

<sup>1501</sup> ArW, p. 14.

<sup>1502</sup> ArW, p. 43.



relazioni e legalità, per Hartmann la «categoria» mantiene un tratto non oggettivabile. In seconda istanza, l'essere ideale dispone delle sue proprie categorie. Conseguenzialmente, essere reale e ideale dispongono di categorie eterogenee<sup>1503</sup>. L'arginamento del concetto di categoria al senso dell'essere ideale – che agli occhi di Hartmann aveva in qualche modo contaminato gran parte della riflessione della tradizione filosofica pregressa – si disegnava in un'ambiguità fondamentale allorché nella disgiunzione tra ente reale ed essenza categoriale si lasciava in sospenso la problematica platonica della partecipazione (*Teilhabe*) tra le due. Agli occhi di Hartmann, d'altronde, tale ambiguità si ripresenta negli assunti metafisici della critica kantiana, allorché nella divisione tra fenomeno e cosa in sé essa ereditava il «vecchio enigma della partecipazione»<sup>1504</sup>. In un'insistente destituzione della sistematizzazione kantiana, Hartmann sottolinea come le categorie siano indisponibili ad essere definite soltanto da un punto di vista epistemologico, allorché non si limitano a rimandare al modo in cui pensiamo, bensì restituiscono il riferimento a quella componente concreta che avevamo visto profilarsi in ambito gnoseologico, in cui si perveniva all'esito secondo cui la teoria della conoscenza non può bastare a sé stessa. L'angolazione prettamente ontologica ha disegnato ora il termine «categoria» nel senso amplissimo di una tipologia fondamentale di tutte le cose che sono nel mondo.

Gli errori fondamentali che Hartmann rintraccia nella tradizione filosofica sono da ascrivere a differenti motivi. In prima istanza, una volta identificate le categorie con le idealità, emergeva il problema della divisione (*Chorismos*) tra le idee e le cose, che se da una parte provoca un «raddoppiamento del mondo»<sup>1505</sup>, riproponeva il problema platonico della loro partecipazione; la trasgressione categoriale (*Grenzüberschreitung*), che consiste in un privilegio ontologico accordato ad una specifica regione d'essere, sia la concessione alla misurabilità dei positivisti, sia la funzione vitale del biologismo; il teleologismo, che abbiamo già visto contaminare l'analisi modale di Aristotele, si riversa nella logica del primo motore il quale dispone del movimento teleologico dell'ente, ascrivendo alla categoria un tratto prescrittivo<sup>1506</sup>; il formalismo, che nella coincidenza tra principio e forma attribuisce alla materia una collocazione meramente passiva, mentre era stato ampiamente dimostrato come ad esempio, nell'ambito dell'etica, il valore analizzato da Nietzsche e Scheler – lungi dal risolversi in un vuoto contenitore soltanto formale – vive di un «carattere di contenutistica pienezza»<sup>1507</sup>, contestualmente al quale l'analisi dovrà restituire l'«appartenenza dei momenti materiali alle categorie»<sup>1508</sup>.

La piattaforma comune all'interno della quale si poneva tale lunga scansione decostruttiva della tradizione filosofica occidentale si disegnava nella destituzione dei presupposti pregiudizievole del razionalismo. Proprio per il fatto che non vengono dedotte da una prospettiva gnoseologica, Hartmann ritiene che anche nell'ambito categoriale sia rinvenibile un'«irruzione dell'irrazionale» (*Einschlag des Irrationalen*). Abbandonata la fiducia neokantiana e husserliana nel dispositivo del razionalismo, in un'analisi che si attiene ora soltanto ai dati concreti, Hartmann perviene a rintracciare nella categoria un momento di inconoscibile infinità, che in fondo nessun pensiero può

---

<sup>1503</sup> ArW, p. 45.

<sup>1504</sup> ArW, p. 63.

<sup>1505</sup> ArW, p. 74.

<sup>1506</sup> ArW, p. 85.

<sup>1507</sup> ArW, p. 94.

<sup>1508</sup> ArW, p. 97.

accompagnare o tradurre<sup>1509</sup>. Nel solco di tale inconoscibilità, Hartmann afferma come le categorie stesse siano contaminate da elementi irrazionali che non possono essere portati ad evidenza. Seppur è parzialmente intelligibile il modo in cui le categorie si manifestino nel rapporto con il rispettivo concreto, rimane sconosciuto perché sussistano determinate categorie e non altre. In un certo senso, non conosciamo i fondamenti delle categorie, proprio perché queste sono gli elementi ultimi a cui perveniamo. Il presupposto razionalistico implicito al Neokantismo e alla fenomenologia non analizzava l'esperienza ammettendone l'eterogeneità referenziale – e dunque contemplando il darsi di elementi irrazionali e alogici nell'esperire – bensì includeva come valida soltanto l'esperienza che si riassorbiva nel tessuto del significato. In tale contesto, le categorie si rivelano soltanto parzialmente al dominio della conoscenza, dato il resto irrazionale al quale «primo o dopo» attingiamo nella constatazione del limite gnoseologico. Le categorie, nondimeno, sussistono indipendentemente dal grado di conoscibilità. Dalla prospettiva hartmanniana, la posizione preliminare delle categorie le rende proprio delle strutture che rendono possibile l'interfacciarsi tra soggetto e oggetto, tale che operare la deduzione delle categorie a partire dalla gnoseologia o da un dominio di senso significherebbe invertire l'ordine metodologico. Alla luce di tali constatazioni, l'analisi categoriale disvelerà necessariamente soltanto una parte del sistema che compone le categorie<sup>1510</sup>. La formulazione delle categorie con la quale Hartmann giunge a piena sistematizzazione con questo testo – il quale raccoglie d'altronde riflessioni pregresse parzialmente già raccolte nell'articolo “*Kategoriale Gesetze*” del 1926 – doveva fronteggiare due esigenze fondamentali. Da una parte, sussisteva l'occorrenza di sistematizzare le diverse espressioni dell'essere senza ricadere in una lettura unidirezionale ed univoca della concretezza. Dall'altra, lo stesso sistema categoriale doveva rendere conto della parziale inesauribilità categoriale stessa provocata dallo sfondo di realismo che pervadeva le riflessioni in merito alle categorie.

Le determinazioni fondamentali del concetto di categoria vanno rinvenute nella generalità (*Allgemeinheit*) e nel loro carattere di determinazione (*Determinationscharakter*)<sup>1511</sup>. In un certo senso, tali due esigenze si intersecavano, allorché la desoggettivazione delle categorie provocava da una parte la necessità di non identificare una regione privilegiata dell'essere, innescando la ricaduta metafisica negli "ismi" della tradizione, e dall'altra l'esigenza di rendere conto di tale molteplicità della manifestazione dell'essere tramite una rinnovata definizione del peculiare rapporto di determinazione che sussiste tra la «categoria» e l'oggetto concreto. Tuttavia, sotto tale prospetto, le categorie si disegnavano in due occorrenze che sembravano entrare in contrasto, poiché alla pretesa di «universalità» che compete fisiologicamente al sistema categoriale, il quale si conforma ad un'aspirazione di completezza, andava integrata la necessità di registrare l'eterogeneità dell'esperienza nel disegno di un pluralismo ontologico che contemplava una molteplicità di strati. Agli occhi di Hartmann, le categorie fondamentali si strutturano nelle già incontrate «categorie modali», responsabili della determinazione di realtà e idealità, le «categorie elementari», che si costituiscono nella forma di un'opposizione (ad esempio unità e molteplicità), e infine le «leggi categoriali», che nel definire i rapporti tra le categorie medesime garantiscono l'istituzione di un sistema internamente coerente e non rapsodico<sup>1512</sup>.

---

<sup>1509</sup> ArW, p. 117: «Der Gedanke aber kann das Unendliche nicht durchlaufen, er kann nur in Abkürzungen annähernd begreifen».

<sup>1510</sup> ArW, pp. 117-118

<sup>1511</sup> ArW, p. 39.

<sup>1512</sup> ArW, p. 187-189.

A svolgere un ruolo a dir poco determinante è il rapporto tra «principio» e «concreto», al quale Hartmann ascrive un primato fondamentale. Deposto definitivamente il carattere esclusivamente ideale della categoria, Hartmann assume che il principio è tale soltanto rispetto ad un concreto. In tal senso viene negata la sussistenza ideale di un principio che esista in termini autoreferenziali, estraneo alla concretezza oggettuale dell'esperienza, come se esso fosse identificabile precedentemente all'applicazione ad un'oggettualità<sup>1513</sup>. Se esiste un principio esso è tale soltanto per un concreto, se esiste un concreto esso è determinato soltanto da un principio. In un certo senso, il rinnovato rapporto tra categoria e concreto potrebbe essere letto alla luce di un'estremizzazione della distinzione kantiana tra pensare e conoscere, allorché Kant rilevava che affinché vi sia conoscenza la categoria deve trovare necessariamente quella «applicazione» (*Anwendung*) all'intuizione concreta<sup>1514</sup>. Ma Hartmann rileva come nell'ambito della deduzione delle categorie della prima edizione della *Critica della ragion pura*, in Kant il tale concetto è sottoposto ad una «restrizione» fondamentale, che prescrive come il concetto di «applicazione» delle categorie si limiti soltanto ad oggetti di esperienza possibile<sup>1515</sup>. Sotto tale prospettiva, ciò che Kant non ha giustificato criticamente è la tendenza a priori e congenita della ragione a travalicare fisiologicamente i propri confini, come nel caso del concetto di cosa in sé, il quale giace al di là di ogni possibile determinazione<sup>1516</sup>. Ma poiché lo stesso Kant ha riconosciuto come legittima la distinzione tra parvenza (*Schein*) e manifestazione (*Erscheinung*), in quanto nel secondo caso i nostri sensi sono affetti dalla presenza della cosa in sé, nel sovvertire l'ordine della disposizione kantiana, Hartmann si interroga se sia possibile espungere tale consistenza ontologica dal dominio della critica: «che cosa accadrebbe se dietro al mondo delle manifestazioni non vi fosse alcuna cosa in sé?»<sup>1517</sup> La distinzione collaserebbe e l'intero mondo empirico sarebbe riducibile a un vuoto gioco di rappresentazioni. Ora, poiché l'esigenza di tale giustificazione deve rientrare tra i compiti predisposti dalla critica, era necessario rovesciare i termini della disposizione kantiana e istituire un'ontologia eminentemente critica. Poiché infatti la tesi kantiana della restrizione delle categorie ai soli oggetti possibili dell'esperienza è ingiustificata, è necessario estendere il concetto di «applicazione» categoriale all'ambito oggettuale concreto alle sfere dell'essere materiale, organico, psichico e spirituale, tenendo costantemente conto della vocazione «critica» dell'ontologia che si profila nella definizione dei loro confini e dunque nella prescrizione di eludere le «trasgressioni categoriali» tra le sfere. L'affermazione di tale principio dei principi – così si potrebbe chiamare – dell'ontologia hartmanniana, è da rintracciare in quel rapporto peculiare che le categorie instaurano con il rispettivo concreto, che consiste in nient'altro che nella impellente necessità di far attingere la categoria il mondo della concretezza e, inversamente, di estrarre dal concreto, per quanto si manifesti irrazionalmente, un principio determinato. In un certo senso il principio e il rispettivo concreto si articolano in un rapporto di reciproca immanenza. Si tratta di una sorta di rapporto aporetico: il principio è l'aspetto strutturale ed essenziale del concreto. Ma la validità del principio

---

<sup>1513</sup> ArW, p. 107.

<sup>1514</sup> KrV B 147.

<sup>1515</sup> KrV A 111

<sup>1516</sup> ArW, p. 98: «Was Kant nicht sah, die Tatsache, dass fast alle Kategorie des menschlichen Verstande die Tendenz zur Grenzüberschreitung haben, konnte er auch nicht kritisch behandeln».

<sup>1517</sup> N. HARTMANN, *Einführung in die Philosophie*, p. 49.

si consuma soltanto attraverso il concreto che determina<sup>1518</sup>. La generalità delle categorie è garantita anche dal fatto che non consumandosi in funzioni della soggettività, esse sono applicabili a tutti gli strati dell'essere, materiale, organico, personale e spirituale. La sussistenza orizzontale della stratificazione dovrebbe impedire qualsiasi privilegio ontologico, precludendo allo stesso tempo di ridiscendere nella nociva metafisica dell'idealismo o del materialismo.

Ad assumere una posizione peculiare sono le leggi categoriali, che nel definire da una parte il rapporto tra gli strati dell'essere, dall'altra la disposizione delle leggi intercategoriali, dovrebbero adempiere a differenti esigenze<sup>1519</sup>. In prima istanza, il loro ruolo sarebbe quello di garantire un equilibrio tra gli strati precludendo la trasgressione categoriale. In secondo luogo, dovrebbero rendere conto di come da uno strato si passi a quello superiore, cioè come a partire da uno strato si configurino proprietà emergenti che non sussistevano nello strato precedente<sup>1520</sup>. Proprio perché determinano il rapporto tra le categorie stesse, le leggi categoriali, sono definite come dei «principi di principi»<sup>1521</sup>. La difficoltà insista nella deduzione di tali leggi intercategoriali è immediatamente riconosciuta, poiché destituito il tratto ideale del termine «categoria» e ammesso come la conoscenza della categoria si consumi soltanto in quel peculiare rapporto di applicazione che essa stabilisce il concreto, non si comprende da dove derivi la conoscenza delle leggi categoriali<sup>1522</sup>. Il carattere architettonico delle leggi categoriali le rende dunque conoscibili soltanto «mediatamente» alla conoscenza delle categorie. Se in prima istanza noi attingiamo ad un concreto tramite la datità, ricostruiamo la sua logica tramite la categoria che lo determina, e infine riusciamo a definire le leggi categoriali che rendono conto del rapporto sistematico tra le categorie e gli strati.

Al fine di precludere sia il monismo della metafisica classica, sia quella unilateralità che aveva determinato la lettura neokantiana e fenomenologica, Hartmann rintraccia nello stesso sistema categoriale una «molteplicità pluridimensionale»<sup>1523</sup>, che rende il sistema delle categorie un affollato codice di principi e legislazioni. Il principio di validità (*Geltung*) afferma che le categorie sono tali soltanto nella misura in cui sono principi di qualcosa. Le categorie, proprio in virtù del fatto che non sono mai sottratte ad un dato concreto, costituiscono insieme ad esso una «indissolubile correlazione». Il principio di coerenza (*Kohärenz*) decreta che le categorie non sussistono isolate, bensì in nell'ordine di quell'esigenza sistematica che tormentava Hartmann sia dagli anni giovanili. Il principio di stratificazione (*Schichtung*), delibera che le categorie degli strati inferiori sono contenute negli strati superiori. Il principio di dipendenza (*Dependenz*) definisce che tale concetto è unilaterale, poiché soltanto le categorie superiori sono dipendenti da quelle inferiori<sup>1524</sup>. I quattro principi contengono a loro volta ulteriori legislazioni interne. Il principio di

---

<sup>1518</sup> Sulla problematicità di tale rapporto si veda A. SCHLITTMAYER, *Nicolai Hartmann's Aporetics*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLEY, *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 47-48.

<sup>1519</sup> Cfr. J. DZIADKOWIEC, *The Layered Structure of the World in N. Hartmann's Ontology and a processual View*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY, *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 95-123; W. H. WERKMEISTER, *Nicolai Hartmann's New Ontology*, The Florida State University Press, Tallahassee, 1990, pp. 32-68.

<sup>1520</sup> Sulla tematizzazione di tale problema nell'ambito del passaggio dall'inorganico all'organico si veda in particolare C. BRENTARI, *Il cerchio del possibile*.

<sup>1521</sup> ArW, p. 376.

<sup>1522</sup> ArW, p. 377: «Alles Wissen um die Kategorien hegt von Concretum aus; das Concretum der kategorialen Gesetze aber sind die Kategorien selbst. Man kann aso um sie nicht wissen, bevor ma um die Kategorien weiss».

<sup>1523</sup> ArW, p. 379.

<sup>1524</sup> ArW, p. 381.

validità (*Geltung*), lungi dal consumarsi nel carattere prescrittivo di una norma o soltanto all'interno della dimensione soggettiva, si dispiega in quattro legalità: la legge del principio decreta che l'essere della categoria consiste soltanto nel suo essere principio «per» un concreto. La legge della valenza categoriale afferma che la determinazione delle categorie si esaurisce nella sua valenza per il concreto. La legge dell'appartenenza categoriale delibera che la validità di una categoria, lungi dal consumarsi nel mondo in sospenso (*in der Schwebe*) dei fenomenologi, consiste soltanto nel concreto di uno specifico strato (materiale, organico, personale, spirituale). La legge della determinazione categoriale afferma che il concreto è perfettamente e completamente determinato dalla sua categoria, che in qualche misura lo completa<sup>1525</sup>.

Ad assumere un'applicazione peculiare sono le leggi che definiscono il concetto di dipendenza e che erano già state identificate, ad esempio, nell'ambito dell'etica<sup>1526</sup>. La legge della forza afferma che le categorie più basse – ad esempio quelle materiali – sono le più forti rispetto alle categorie degli strati più alti, ad esempio lo spirituale. La legge dell'indifferenza decreta che gli strati più bassi non contengono in sé la determinazione dei più alti, come ad esempio la materia è indifferente allo spirituale. La legge della materia delibera che le categorie più basse costituiscono la materia delle più alte. Infine, la legge della libertà afferma che seppur le categorie più alte siano determinate dalla più basse, esibiscono una novità categoriale che le rende libere rispetto agli strati più bassi. Il radicarsi di tali legalità nell'ambito dell'etica implica che se ad esempio mentre i valori più bassi sono i più forti, i valori più alti si manifestano come i più liberi, allorché sono appunto indipendenti dai primi.

Contestualmente alla divisione tra gli strati dell'essere in quattro tronchi fissi – l'inorganico, l'organico, la coscienza e lo spirituale – e il privilegio accordato al concetto di dipendenza, il cui ruolo consiste nell'accordare assieme gli strati pur garantendone l'indipendenza, sarebbe da indagare in che misura tale stratificazione sia attuale nel contesto scientifico, soprattutto alla luce del tramonto della fisica classica, in merito alla quale rilevava Cassirer, «non esiste più allora un rapporto unilaterale di dipendenza, come nella relazione tra “causa” ed “effetto” non esiste un “prima” o “dopo” logico. Esiste piuttosto una semplice relazione reciproca, che trova la sua più semplice espressione nel concetto matematico di funzione»<sup>1527</sup>. Nondimeno, l'apprezzamento per la stratificazione hartmanniana e lo sfondo di pervasivo realismo sono disposizioni apprezzate da Konrad Lorenz, secondo cui l'applicazione filogenetica dell'ontologia hartmanniana permetteva da una parte di salvaguardare la continuità tra uno strato e l'altro rendendo conto del distinguersi di proprietà emergenti, garantendo come ad esempio lo strato inorganico costituisca una premessa necessaria dell'organico, ma dall'altra concede di riaffermare l'autonomia di ogni strato rispetto a quello inferiore e quello superiore senza far collassare gli strati uno sull'altro, cioè come ad esempio il fatto che l'uomo disponga di una coscienza non annulli che esso sia determinato preliminarmente da categorie organiche<sup>1528</sup>.

---

<sup>1525</sup> ArW, p. 382.

<sup>1526</sup> E II, p. 375; sulle declinazioni del trasversale concetto di dipendenza di veda in particolare B. BOROS, *Selbständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmans Freiheitslehre*, Ergon Verlag, Würzburg, 2015.

<sup>1527</sup> E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna IV*, Pgreco edizioni, Milano, 2016, p. 146-147: «esiste nell'ordine dei fenomeni naturali un tale “sotto” e “sopra” solidamente stabilito ed è poi certo che la meccanica rappresenti la sola base sicura in questa piramide concettuale?».

<sup>1528</sup> K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 74-85;

Prescindendo dell'eventuale attualità scientifica della disposizione hartmanniana, emerge come essenziale la questione eminentemente filosofica della deduzione delle categorie. In un certo senso, in base a come si deducono le categorie si è in qualche modo già deciso in merito all'impegno ontologico o soltanto epistemologico che si intende seguire, anticipando la questione del realismo e dell'idealismo, o il tentativo di deporre l'alternativa. Al di là della lunga scansione alla quale Hartmann sottopone le categorie elementari, il problema fondamentale è da rintracciare nella problematica questione della deduzione delle categorie, che la procedura estremamente descrittiva e cartografica assunta in questo testo lasciava apparentemente irrisolta. Se infatti nel restituire una variegata molteplicità ontologica la trattazione hartmanniana mostrava un'indubitabile ricchezza descrittiva, manifestava allo stesso tempo una sorta di carenza fondazionale. In un certo senso, Hartmann ereditava un irrimediabile contrasto configurato da una parte nell'imprescindibile esigenza aristotelica di trarre l'origine eminentemente empirica e molteplice delle categorie, e dall'altra la necessità kantiana di far risalire l'eterogeneità delle categorie ad un principio sistematico che altrimenti avrebbe provocato una dispersione della molteplicità categoriale in un'articolazione contingente e rapsodica. In merito alla legittimità della deduzione delle categorie che Hartmann espone, nel tentativo di rispondere all'interrogazione kantiana «quid iuris?», è stato giustamente notato come Hartmann sembri voler eludere la questione, nel dirimere il problema affermando che le categorie siano in fondo immediatamente date come proprietà congenite dell'essere<sup>1529</sup>. In una certa misura, sostiene Hartmann, l'esigenza di definire la procedura di deduzione di un sistema categoriale è costantemente sottoposta al pregiudizio monistico che pretende di disporre le categorie in virtù di un unico, nonché univoco, principio. Se l'esperienza concreta si disegna in una irresolvibile molteplicità contaminata da un ineliminabile resto irrazionale, che senso avrebbe ricondurre tale disordinata pluralità all'ordine di un principio unico e razionale?<sup>1530</sup> Le conseguenze di tali riflessioni sono in un certo senso sorprendenti: «le categorie non sono deducibili (*nicht ableitbar*)»<sup>1531</sup>. Nondimeno, a rilevare efficacemente come in realtà la questione della deduzione delle categorie non sia annichilita, ma sia soltanto tematizzata in una rinnovata prospettiva fenomenologica che tuttavia non si ripiega nel campo a priori della coscienza, ma indica al contrario l'eccedenza trascendente che il fenomeno manifesta pur nel favorire il suo inabissarsi, mi sembra sia stato un allievo di Hartmann, Michael Landmann: «certo non si possono dedurre le categorie, bensì bisogna scovare dal campo della datità. Eppure, esse non sono date insieme alla datità, ma al contrario sono coperte, nascoste dietro alla datità. Certo senza essere meno essenti, non si offrono facilmente allo sguardo. Il dato costituisce soltanto una parte dell'essente. E la sua parte maggiore giace su un piano onticamente secondario. Se si vuole tenere sotto controllo ciò che è primario, allora si deve procedere oltre il dato. Ma ciò significa: non essere più fenomenologi»<sup>1532</sup>. Si è dunque pervenuti ad una prospettiva per certi versi paradossale secondo cui

---

<sup>1529</sup> In merito all'insoddisfazione della deduzione delle categorie in Hartmann si è espresso J. WESTERHOFF, *Ontological Categories*, Calendon Press, Oxford, 2005, p. 23: «Given that the notion of an ontological category is a highly theoretical one, and claims regarding our 'immediate acquaintance' with it seem to be distinctly dubious».

<sup>1530</sup> ArW, p. 144: «Man kann dieses Gesetz so aussprechen: aus dem Einfachen ist das Komplexe niemals ableitbar».

<sup>1531</sup> ArW, p. 144.

<sup>1532</sup> M. LANDMANN, *Nicolai Hartmann als Vollender der Phänomenologie*, Basel, Juni 1941, p. 25: «Wohl kann man die Kategorien nicht deduzieren, sondern muss sie auf dem Felde des Gegebenen aufstöbern. Allein dennoch sind sie mit dem Gegebenen nicht mitgegeben, sondern durch es im Gegenteil verdeckt, hinter ihm verborgen. Ohne dadurch weniger seiend zu sein, bieten sie sich doch dem Auge nicht ohne weiteres dar. Das Gegeben bildet eben nur einen Ausschnitt aus dem Seienden. Und gerade sein Gros liegt in der Ebene des ontisch Sekundären. Will man das Primäre in

pur prendendo avvio dall'aderenza ai fenomeni che l'applicazione categoriale esige, la deduzione categoriale giungeva all'esito in base al quale era necessario deporre la sola metodologia fenomenologica. Abbandonato ogni tentativo di dedurre le categorie da un principio formale, era necessario soltanto interrogarsi se il graduale disvelamento categoriale presenti quella vicinanza alla realtà (*Wirklichkeitsnähe*)<sup>1533</sup> che si fissava nel rapporto di immanenza tra il principio e il concreto. In questa prospettiva preliminarmente fenomenologica, il termine «categoria» impiegato da Hartmann non indica soltanto l'insieme di fenomeni accessibili alla conoscenza umana, ma annuncia anche il riferimento che eccede la fenomenalità. Nel segno di tale incursione ontologica, il sistema categoriale implica il processo di una graduale adeguazione al concreto e di progressiva estensione dello stesso sistema categoriale, ogniqualvolta disvela un'ulteriore frazione dell'essere che prima era inesplorata. In tal senso il sistema categoriale non è finito ma aperto, in quanto dispone della possibilità intrinseca di un progressivo spostamento dei suoi stessi confini. La deduzione delle categorie non si fonda né nella definizione di una più alta generalità che concede di risalire verso l'alto, né nella pregressa stesura di una tavola di giudizi, bensì soltanto nell'incursione fenomenologica che procede «passo dopo passo» verso la trascendenza d'esperienza<sup>1534</sup>.

La questione in merito al difficile problema della deduzione delle categorie ci riconduce alla riflessione metodologica. Se nel corso del nostro primo capitolo era emerso come l'autentico inizio filosofico non si configuri nella conoscenza dei principi trascendentali dei Neokantiani, contestualmente a tale assunto per il quale è impossibile definire il «metodo» se non nel diretto contatto con la «cosa», Hartmann confina la riflessione metodologica al termine della trattazione<sup>1535</sup>. Egli era certo consapevole che il costante richiamo alla concretezza d'esperienza costava l'apparenza di circolarità, poiché se al fine di attingere alla conoscenza del metodo occorre farne esperienza diretta, allora questa si lascia esplicitare soltanto nell'attivazione operativa del metodo stesso. Ma poiché non si può attivare concretamente il metodo senza conoscerlo perlomeno a livello implicito, allora la conoscenza del metodo è in qualche modo costantemente presupposta<sup>1536</sup>. In un certo senso, pur non avendo fatto emergere formalmente la «coscienza del metodo», noi abbiamo già da sempre impiegato una sorta di «metodo operante» a livello implicito<sup>1537</sup>. Nondimeno, la possibilità di istituire una metodologia si fonda in una sorta di autoapplicazione delle leggi categoriali a sé stesse. Ad esempio, la legge dell'appartenenza agli strati, nel decretare come fosse possibile stabilire la validità di un concreto soltanto nel contesto di uno strato dell'essere e dunque l'impossibilità di estenderlo ad altri strati, si riversava sulla metodologia filosofica, evitando proprio la ricaduta nelle speculazioni idealistiche o materialistiche. La possibilità di applicare la logica della filosofia a sé stessa si disvela con particolare pregnanza nelle «leggi di coerenza», le cui articolazioni decretano che le categorie di uno strato non

---

den Griff bekommen, so muss man über das Gegebene hinausgehen – das heisst aber: aufhören, Phänomenologe zu sein».

<sup>1533</sup> ArW, p. 528.

<sup>1534</sup> N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, p. 209: «Die Kategorien, von denen die neue Ontologie handelt, sind weder durch Definition des Allgemeinen noch durch Ableitung aus einer formalen Tafel der Urteile gewonnen, sondern Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht».

<sup>1535</sup> ArW, p. 522: «Die Zeit des Methodologismus liegt hinter uns».

<sup>1536</sup> ArW, p. 524: «Man befindet hier in einem Zirkel: zur Methodenerkenntnis bedarf es der Methodenerfahrung, diese lässt sich nur an der arbeitenden methode machen, arbeitende Methode aber setzt nicht ohne eine gewisse Methodenerkenntnis».

<sup>1537</sup> ArW, p. 523: «Die arbeitende Methode geht voran, das Methodenbewusstsein folgt danach».

determinano il concreto in modo isolato, bensì in un legame di molteplice determinazione, pur costituendo una unità ed una totalità. Ad esempio, il concreto reale è determinato necessariamente da spazio e tempo, e ciò implica che sia processuale. Ma se è processuale significa che abbia un carattere sostanziale e che sia determinato causalmente<sup>1538</sup>. Era un problema che avevamo già incontrato allorché negli anni giovanili Hartmann tentava di ridefinire una sorta di morfologia della filosofia. In una certa misura, si perveniva nuovamente a quella coesistenza di descrizione fenomenologica e dialettica categoriale, le quali pur procedendo parallelamente si intersecano sotto il profilo metodologico: la descrizione concede di disvelare gradualmente nuovi rapporti dialettici reali, la dialettica permette di coordinare le categorie e verificare il rapporto con il concreto<sup>1539</sup>. Se infatti la dialettica dispone di una «straordinaria libertà di movimento» che concede di muoversi tra i diversi strati dell'essere, tale libertà non si declina in una costruzione «speculativa», bensì rimane saldamente ancorata alla datità fenomenologica<sup>1540</sup>. La peculiarità della posizione hartmanniana si sostanziava nell'inflessione ontologica della fenomenologia e della dialettica alle quali si riferiva. Se infatti abbiamo visto come la devozione alla datità trascinava a riconoscere la struttura formale del fenomeno di autotrascendersi, la revisione della dialettica corrispondeva alla necessità di far sussistere le antinomie nella dimensione reale senza dover risolverle nella conciliazione del concetto, rinunciando alla disposizione teleologica hegeliana. Ma se l'inflessione fenomenologica implicava di trascendere la datità fino a superarla, costringendo – nelle parole di Landmann – ad abbandonare la fenomenologia stessa, il recupero della dialettica doveva constatare la sconsolata rinuncia a qualsiasi definizione formale del suo procedere. L'impossibilità di disgiungere il «principio» dal «concreto» aveva d'altronde precluso qualsiasi tentativo di derivare le categorie a partire di un principio formale: «la deduzione in quanto tale era un'illusione»<sup>1541</sup>. A illuminare tramite un'efficace analogia la peculiare metodologia alla quale si è pervenuti, è lo stesso Hartmann in una lettera privata: «perché al metodo si perviene soltanto alla fine, l'ho spiegato lì approfonditamente. Ma so bene che tale argomento non è facilmente evidente. Lei parla dell'esempio di un chirurgo. Sì, si adatta molto bene: il chirurgo mostra come viene fatto, mentre lo sta facendo. È così che possiamo procedere nel seminario e nella discussione, ma è difficile farlo nel libro. Del metodo filosofico si può difficilmente parlare, come degli oggetti essi sono del tutto tangibili soltanto a colui che lavora con essi, o perlomeno che prova a lavorare con essi»<sup>1542</sup>.

---

<sup>1538</sup> ArW, p. 402.

<sup>1539</sup> ArW, p. 541: «Hat die Deskription einen neuen Rückschluss ermöglicht, so ist das von diesem Erschlossene sogleich Basis neuer dialektischer Zusammenschau; hat aber die Dialektik zu neuen Kategorien hingeführt, so unterliegen diese wiederum der Kontrolle durch Übereinstimmung mit dem deskriptiv erfassten Concretum».

<sup>1540</sup> ArW, p. 544: «Aus diese doppelten Chance beruht die ausserordentliche Bewegungsfreiheit der Dialektik – eine Freiheit, die nichts mit spekulativer Kontruktion zu tun hat, die vielmehr stets dicht am gegeben belibt und geradezu in dieser unbegrenzten Anschmiegunskraft besteht».

<sup>1541</sup> ArW, p. 528.

<sup>1542</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Aengeneyndt 22.01.1947): «Warum die Methode erst am Schluss drankommen können, habe ich dort eingehend erklärt. Aber es ist mir nicht unbekannt, dass solch ein Argument nicht so leicht einleuchtet. Sie sprechen von Chirurgen als Beispiel. Ja, der hat es gut: er zeigt, wie es gemacht wird, indem er es macht. So kann unsereiner im Seminar und in der Diskussion vorgehen, im Buche schwerlich. Von philosophischen Methoden lässt sich eben schlecht wie von Gegenständen reden. Ganz greifbar werden sie immer nur dem, der selbst mit ihnen arbeitet, oder wenigstens zu arbeiten versucht».



### 3.3. «Come il terreno trema»: l'«Aktion Ritterbusch»

Contestualmente alla progressiva attuazione del progetto di espansionismo nazista profilato nella conformazione di un «nuovo ordine europeo», si modificò consequenzialmente il ruolo attivo della cultura, la cui assimilazione politica non consisteva più soltanto nell'adattamento interno alle direttive del regime, ma si sostanziava in un'operazione di sporgenza sovranazionale verso il territorio estero. Sotto tale profilo prese forma l'«Aktion Ritterbusch», definita in termini più eloquenti come l'«entrata in guerra della scienze umane» (*Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften*) alla quale parteciparono circa settecento intellettuali tedeschi. La produzione di tale attività si concretizzò nell'intervallo tra 1941 e 1945 in 67 libri (43 monografie e 24 raccolte), uno dei quali fu curato proprio da Nicolai Hartmann. Se infatti abbiamo visto già in occasione del confidenziale scritto di Franz Koch come il ruolo delle scienze umane fosse stato progressivamente sottoposto ad un processo di esautorazione, l'«Azione Ritterbusch» configurava la possibilità inedita di accordare un rinnovato privilegio alle scienze umanistiche definito dalla promessa di porsi al servizio di una concreta utilità. In ambito filosofico, la supervisione generale competeva a Ferdinand Weinhandl<sup>1543</sup>. I contributi raccolti erano firmati da Arnold Gehlen, Erich Rothacker, Otto Freidrich Bollnow, Hermann Wein, Heinz Heimsoeth e lo stesso Hartmann, tutti perfettamente consapevoli dell'occasione politica dell'iniziativa. Una volta raccolti da Hartmann, i singoli contributi venivano inviati a Weinhandl, il quale li sottoponeva ad una attenta censura, conformemente alla quale ovviamente non andavano citati autori ebrei<sup>1544</sup>. Nel caso di Hartmann, la partecipazione attiva a tale iniziativa di regime confluiva nella constatazione di due fattori elementari: da una parte, era divenuto ormai impossibile mantenersi in una postura neutrale al fine di sottrarsi ai progetti imposti dal partito. Conseguentemente a tale circostanza, tuttavia, Hartmann sembrava ascrivere un ruolo tutt'altro che formale a tale iniziativa, rivestendo il ruolo della filosofia di una missione inedita, quella di giustificare e rendere conto anche da un punto di vista intellettuale dell'ascesa della potenza tedesca agli occhi del resto dell'Europa. Ma i giudizi privati che Hartmann estende in merito al coinvolgimento all'«Aktion Ritterbusch» sono contrastanti. Se infatti da una parte esprime la sua estraneità nei confronti di tale progetto che egli avverte come una forzatura imposta dall'esterno e dalle necessarie condizioni del tempo, dall'altra sembra avvertire come l'esigenza di giustificare culturalmente le fatali trasformazioni storiche elevi il ruolo della filosofia su una piattaforma inedita, proprio in virtù del fatto che l'intero mondo, ora, sta guardando alla Germania. Nella brevissima premessa che apriva la raccolta, che nella constatazione della fine dei grandi sistemi filosofici riproponeva il ruolo della filosofia come autentica espressione dello spirito, Hartmann scriveva: «ciò non è diverso oggi nella filosofia tedesca. Soltanto, il momento storico è talmente particolare, che i compiti di fronte ai quali è posta la nazione e le esigenze alle sue forze creative sono singolari. Insieme ad altre scienze anche la filosofia sta di fronte a cose nuove, e chi oggi in Germania lavora alla filosofia in modo sistematico, avverte, come il terreno trema sotto i suoi piedi,

---

<sup>1543</sup> Già autore di una raccolta dall'eloquente titolo "*Philosophie – Werkzeug und Waffe*"; sulla figura di Weinhandl si veda I. KOROTIN, *Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS. Dossier: Ferdinand Weinhandl*, in «Jahrbuch für Soziologiegeschichte», 1997, pp. 325-340.

<sup>1544</sup> Sull'organizzazione del volume curato da Hartmann si veda in particolare F. R. HAUSMANN, *Deutsche Geisteswissenschaft in Zweiten Weltkrieg. Die Aktion Ritterbusch (1940-1945)*, Synchron, Heidelberg, pp. 242-249.

come il vecchio crolli e nuovi passi diventino possibili sopra ogni condizione precedente»<sup>1545</sup>. Lo scoppio della guerra rappresentava dunque una linea di confine anche per la filosofia tedesca, che essa stessa doveva contribuire a disegnare: «oggi siamo nel mezzo di una vecchia e di una nuova filosofia tedesca. La prima non esiste più, la seconda non è ancora nostra»<sup>1546</sup>.

Nondimeno, nelle lettere private Hartmann esprimeva il disagio di confondere i nobili temi dell'ontologia e della riflessione categoriale con le iniziative politiche: «anche il mio articolo per l'entrata in guerra è passato per la correzione. Sta divenendo migliore di quanto ricordavo. Ma il risultato è di centootto pagine. Di questo mi dispiace veramente. Non perché questa dimensione non sia consentita, bensì perché io non mi sarei volentieri fatto avanti in modo così consistente in questo volume redatto da me»<sup>1547</sup>. Il testo di Hartmann che apre la raccolta, *Neue Wege der Ontologie*, era nientemeno che una versione distillata e abbreviata delle tesi presenti nel testo del 1940 dedito all'analisi categoriale che abbiamo analizzato precedentemente. Sostanzialmente incontaminato da riferimenti vicini al Nazionalsocialismo, l'apertura concettuale favorevole al contesto nel quale d'altronde si inseriva lo scritto si profilava esclusivamente nel corso della prima pagina, in cui oltre ad essere rilevata l'esigenza eminentemente pratica della filosofia, veniva riconosciuta «la potenza dello spirito tedesco», consistente nell'espressione di un particolare dominio intellettuale rappresentato dalle autorevoli figure di tedeschi d'eccellenza come Cusano, Leibniz, Kant, Hegel<sup>1548</sup>.

Nel riconoscere come tale linea eminentemente tedesca si trovi in una situazione storica di concreto pericolo, contestualmente alle sollecitazioni che i compiti storici impongono alla cultura, il ruolo della filosofia si sostanziava nel risalire ai propri fondamenti<sup>1549</sup>. In tale contesto, il ruolo della cultura filosofica si disegnava in una gestualità di accompagnamento e giustificazione dei mutamenti storici in atto: «non vi è altro modo per fare sì che una nuova situazione mondiale (*Weltlage*) si appropri di un nuovo patrimonio ideale»<sup>1550</sup>. Se infatti nel registro privato delle lettere da una parte Hartmann confessa il suo timore nei confronti delle trasfigurazioni teoretiche attuate dal regime, cercando di convincere l'amico Heimsoeth a completare il suo scritto su Kant in modo da sottrarlo alle distorsioni teoretiche attuate dai filosofi nazisti, dall'altra riconosce come l'impegno intellettuale ha assunto ora un'inevitabile curvatura politica: «ma questo destino colpisce

---

<sup>1545</sup> N. HARTMANN (Hrsg.), *Systematische Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart und Berlin, 1942, p. I: «Das ist heute in der deutschen Philosophie nicht anders. Nur ist der geschichtliche Augenblick eine sehr besonderer, die Aufgaben, vor welche die Nation gestellt ist, und die Anforderungen an ihre schöpferischen Kräfte sind einzigartig. Zusammen mit anderen Wissenschaften steht auch die Philosophie vor neuen Dingen, und wer heute in Deutschland systematisch an ihr mitarbeitet, spürt es, wie der Boden unter ihm erzittert, wie Altes einstürzt und neue Schritte möglich werden über jeden Stand des Dagewesenen hinaus».

<sup>1546</sup> Ibidem: «Und so stehen wir denn heute mitten inne zwischen einer alten und einer neuen deutschen Philosophie. Die eine ist nicht mehr, die andere noch nicht die unsrige».

<sup>1547</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 05.06.1941): «Auch mein Artikel für den Kriegseinsatz ist in vorigen Woche durch die Korrektur gegangen. Macht sich etwas besser, als ich ihn in Erinnerung hatte. Aber 108 Seiten sind es geworden. Das tut mir eigentlich leid. Nicht weil dieses Mass nicht zulässig wäre, sondern weil ich gerne mich selbst in diesem von mir redigierten Bande nicht so dicke vordrängen wollte».

<sup>1548</sup> N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, p. 201: «Es war immer die Stärke des deutschen Geistes, dass er Ungeduld Herr wurde, den Weg der Besinnung fand und das weite Ausholen nicht scheute, auch da, wo die Erfordernisse aktuell und die Aufgaben dringend waren».

<sup>1549</sup> Ibidem: «So ist es im Grunde wohl noch heute, trotzdem wir Zeiten des Abweichens von dieser Linie hinter uns haben, die alle Gefahren der Verflachung und Vereinseitigung mit sich brachten. Gerade wo die Aufgaben am dringendsten sind, muss echte Philosophie an die Grundlagen zurückgreifen».

<sup>1550</sup> Ibidem, p. 201: «Es gibt keinen anderen Weg, einer neuen Weltlage neues Gedankengut zu erobern».

molte cose, e i frutti cadranno soltanto in tempi più maturi. Dopo tutto, sarà importante forse già molto presto, che con la nostra filosofia “tedesca” noi potessimo offrire all'estero qualcosa di notevole. Se questa guerra continua così, all'estero si aspetteranno da noi una giustificazione spirituale delle nostre azioni. E non senza ragione. Questo è il lato per il quale in Germania oggi “dall'alto” non ci si preoccupa. La preoccupazione deve essere nostra»<sup>1551</sup>.

Contestualmente a tale incursione politica attiva che ora si profila inevitabile, Hartmann si interroga se non sia il caso di modificare il testo dedicato allo spirito del 1933: «io ho naturalmente anche altre preoccupazioni. Poiché vi è la nuova edizione de “*Il problema dell'essere spirituale*”, che ora lentamente sta divenendo attuale. Dovrebbe anche essere fatta una copia anastatica. Ciò non esclude che io faccia delle minime modifiche. C'è ora il passaggio su Marx nell'introduzione, così come alcune cose che vi fanno riferimento nelle parti successive. Può rimanere così? Credo proprio di no. Oppure è sufficiente omettere il nome e fare una sorta di perifrasi?»<sup>1552</sup>. Era un problema che lo stesso Heimsoeth aveva dovuto affrontare, allorché nel progetto di redigere un'ampia storia della filosofia, la grande difficoltà si incagliava nella collocazione di autori ebrei e tuttavia imprescindibili come Spinoza o Bergson. A tal riguardo, la prospettiva di Hartmann non era ottimistica: «come tu possa arrangiarti con la situazione ebraica intorno al 1900, mi è del tutto incomprensibile. Non è certo una “cura posterior”. Anche Marx e la sua sfera di influenza sarà difficile da eludere. E cosa fai con gli ebrei stranieri come Bergson? Non preferisci tenere le mani lontane da loro?»<sup>1553</sup>.

Quando in definitiva Heimsoeth invia il suo testo per l'«Aktion Ritterbusch», Hartmann esplicita: «attendo con ansia la tua sezione sui popoli, le razze e l'umanità. Naturalmente voglio comunicarti le mie impressioni. È possibile che la censura di Weinhandl trovi da ridire, ma penso si troverà un accordo»<sup>1554</sup>. Differentemente dallo scritto di Hartmann, il testo di Heimsoeth si disegnava su uno sfondo eminentemente politico. Nella destituzione del concetto di umanità, egli rilevava la necessità di affrontare la problematica storica tematizzando il «fuoco vivo» del popolo, in un contesto in cui a svolgere un ruolo determinante erano da una parte il dato elementare della «profonda

---

<sup>1551</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 04.05.1940): «Lieber, eins freut mich unbändig: daß Du wirklich Deine Arbeiten am Kant fortsetzt! Hatte es eigentlich kaum gedacht. ‘Kants Entwicklung’ ist ein schönes Thema; ich glaube nicht, daß man zuviel Arbeit darauf verwenden kann. Es ist ja eine Art Tragik, daß gerade erst heute, wo das Interesse an Kant erlahmt, das Kantbild sich mehr zu runden anfängt. Aber dieses Schicksal trifft heute viele Dinge, und die Früchte werden alle erst einer späteren Zeit zufallen. Immerhin, wichtig wird es vielleicht schon sehr bald sein, da wir mit unserer ‘deutschen’ Philosophie dem Auslande etwas Beachtenswertes bieten können. Das Ausland wird, wenn dieser Krieg so weiter läuft, von uns gerade eine geistige Rechtfertigung unserer Taten erwarten. Und nicht mit Unrecht. Das ist die Seite, für die heute in Deutschland nicht ‘von oben her’ gesorgt wird. Die Sorge muß die unsrige sein».

<sup>1552</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 18.10.1941): «Ich habe natürlich noch andere Sorgen. Da ist die Neuausgabe von “*Das Problem des geistigen Seins*”, die jetzt langsam aktuell wird. Sie soll auch anastatisch gemacht werden. Was nicht ausschliesst, dass ich Kleinigkeiten abändere. Da ist nun die Stelle über Marx in der Einleitung, so wie einiges, was sich in späteren Teilen darauf bezieht. Kann das nur stehen bleiben? Ich glaube eigentlich nicht. Oder genügt es, wenn man nur den Namen wegnimmt und irgendwie umschreibt?».

<sup>1553</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 06.08.1939): «Wie du die Judensituation um 1900 herum deichseln willst, ist mir ganz unfassbar. Das ist doch wirklich keine cura posterior. Auch Marx und seine Einflusssphäre wird schwer zu umgehen sein. Und was machst du mit den ausländischen Juden, Bergson und so? Lässt man da nicht lieber die Finger vor?».

<sup>1554</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 18.10.1941): «auf deinen Abschnitt über Völker, Rassen und Menschheit freu ich mich sehr. Natürlich will ich dir gern meine Eindrücke sagen. Es ist ja möglich, dass Weinhandls Zensur dann immer noch was auszusetzten finde. Aber ich denke, da wird man sich dann schon einigen».

disuguaglianza razziale», e dall'altra la contaminazione tra razze responsabile dello stadio di progresso o di decadenza di un determinato popolo<sup>1555</sup>.

Ma le vicende dell'organizzazione del volume si ricostruiscono anche tramite il carteggio con il più giovane Otto Friedrich Bollnow. Contestualmente alla collocazione governativa dell'iniziativa editoriale, Hartmann concluderà le lettere a Bollnow tramite il saluto «Heil Hitler!». L'inizio dell'organizzazione prende avvio già a partire dall'agosto del 1940:

Lei avrà sentito dai colleghi di Göttinga come sia in corso una grande iniziativa “missione delle scienze umane” sotto alla direzione di Ritterbusch da Kiel. Il gruppo di lavoro di filosofia lo ha nelle mani Weinhandl (Kiel). Per un'elaborazione più dettagliata ci si è riuniti due volte a Berlino. Vi era anche il desiderio di avere degli argomenti sistematici, e la responsabilità di questi ultimi è ricaduta su di me. Finora mi sono occupato di antropologia (Gehlen, Rothacker) e di ontologia (io stesso). Per il relativismo e la sua lotta ho almeno la prospettiva di ottenerne uno. [...] I temi non dovrebbero includere tutto a caso, ma solo ciò che è attuale in Germania o in cui ci sono risultati tangibili. La volevo pregare di intraprendere il tema dedicato alla storia della filosofia. Come tutti i colleghi coinvolti, soffrirete della mancanza di tempo che oggi è diventata cronica. Io la prego soltanto di non sottrarsi a causa di tali ragioni. Noi tutti dobbiamo lottare con la stessa difficoltà e dobbiamo fare sacrifici. Perché l'iniziativa, seppur sembri così eterogenea, potrebbe facilmente diventare decisiva per il futuro del nostro ambito scientifico presso le università<sup>1556</sup>.

Inizialmente Hartmann chiese a Bollnow un contributo in merito al pressante problema storico, ma quest'ultimo propose di redigere un testo dedicato alla filosofia dell'esistenza, in merito al quale Hartmann si pronuncerà positivamente. A dispetto di ciò, Hartmann esplicita a Bollnow come l'organizzazione di tale attività non derivi da una sua personale proposta: «perché il tutto non è di mia iniziativa (*Denn das Ganze ist ja nicht mein Unternehmen*). E perciò vorrei pregarla di intraprendere il tema filosofia dell'esistenza. Vicino all'antropologia e l'ontologia è la più importante»<sup>1557</sup>. Nondimeno, Hartmann riaffermerà come la sollecitazione di legittimare su un profilo eminentemente culturale la prepotenza degli avvenimenti storici esige un'inedita assunzione di responsabilità da parte della filosofia: «oggi, quando la produzione filosofica è divenuta così scarna, proprio nell'istante in cui tutto il mondo, pieno di aspettative, guarda alla Germania, noi tutti abbiamo in realtà una sorta di dovere imprescindibile di farci avanti con tutto quello che possiamo dare. Che scandalo se non sapessimo come giustificare culturalmente la

---

<sup>1555</sup> H. HEIMSOETH, *Geschichtsphilosophie*, in N. HARTMANN, *Systematische Philosophie*, p. 588.

<sup>1556</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an O. F. Bollnow 18.08.1940): «Sie werden von Göttinger Kollegen gehört haben, dass ein grosses Unternehmen “Einsatz der Geisteswissenschaften” unter Leitung von Ritterbusch – Kiel im Gange ist. Die fachgruppe Philosophie hat Herr Weinhandl – Kiel in der Hand. Es ist über nähere Ausgestaltung zweimal in Berlin getagt worden. Dabei wurde auch der Wunsch nach einigen systematischen Themen laut, und die Sorge für diese letzteren ist mir zugefallen. Bisher habe ich Bearbeiter für Anthropologie (Gehlen, Rothacker) und für Ontologie (ich). Für den Relativismus und seine Bekämpfung habe ich wenigstens Aussicht, einen zu bekommen. [...]. Die Themen sollten nicht beliebig alles umfassen, sondern nur, was entweder in Deutschland aktuell ist, oder worin es greifbare Leistungen gibt. Weitere Vorschläge sind selbstverständlich erwünscht. Ich wollte Sie bitten, die Geschichtsphilosophie zu übernehmen. [...]. Sie werden, wie alle beteiligten Kollegen, am heute chronisch gewordenen Zeitmangel leiden. Ich bitte Sie nur, nicht aus diesem Grunde gleich abzuschreiben. Wir haben alle mir der Gleichen Schwierigkeit zu kämpfen und haben alle Opfer bringen müssen. Denn das Unternehmen, so sehr zusammengewürfelt es aussieht, könnte die Zukunft unserer Wissenschaftsgebiete an den deutschen Universitäten leicht ausschlaggebend werden».

<sup>1557</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an O. F. Bollnow 29.08.1940): «Denn das Ganze ist ja nicht mein Unternehmen. Und so möchte ich Sie den bitten, die Existenzphilosophie zu übernehmen. Das ist neben Anthropologie und Ontologie vor der Hand das wichtigste».

grandezza che ci deriva dall'esterno»<sup>1558</sup>. Un anno e mezzo dopo, Hartmann riproporrà tale esigenza al collega ai tempi del periodo di Colonia Kurt Schneider, questa volta modulando l'affermazione su una tonalità lievemente più disillusa: «forse è vicino il tempo in cui in tutto il mondo guarda alla Germania e si interrogherà, con cosa i tedeschi hanno intenzione di giustificare spiritualmente la supremazia acquisita. Così il richiamo al nostro lavoro potrebbe venire del tutto improvvisamente»<sup>1559</sup>.

Contestualmente alla partecipazione attiva all'iniziativa politica dell'«Aktion Ritterbusch», prese forma il giudizio da parte del servizio di sicurezza tedesco (*Sicherheitsdienst*) in merito alla posizione di Hartmann. Nell'ambito della suddivisione stabilita dal servizio di sicurezza in sei differenti categorie<sup>1560</sup>, Hartmann viene registrato all'interno del terzo gruppo dei «filosofi indifferenti». Il giudizio più esteso riporta come oltre alle derivazioni filosofiche neokantiane e fenomenologiche e il seguente abbandono del Neokantismo che aveva svolto un ruolo positivo agli occhi del regime, Hartmann viene definito come uno tra i pochi rappresentanti della vecchia generazione la cui filosofia dimostra una forza teoretica attuale<sup>1561</sup>. Sotto il profilo politico viene specificata la posizione di Hartmann: «da sempre nazionale. Fedele anche nei confronti del Nazionalsocialismo. Senza attività politica, ma certamente impostato socialmente»<sup>1562</sup>. Nel complesso, si tratta di un giudizio positivo, per il quale basterebbe operare un confronto con la valutazione in merito ad un autore molto più compromesso come Heimsoeth, del quale veniva riportato come seppur fosse iscritto al partito dal 1933, non sussisteva tuttavia alcun legame con il Nazionalsocialismo (*kein inneres Verhältnis zum Nationalsozialismus*). Nondimeno, a complicare la posizione di Heimsoeth era il sospetto di aver manifestato tendenze filosofiche favorevoli al cattolicesimo, imputabili anche al deleterio influsso della moglie cattolica.

Ad offrire una breve ricognizione complessiva del progetto *Systematische Philosophie* è la recensione offerta da Hinrich Knittermeyer, il quale conformemente alla preliminare riflessione di Hartmann rilevava che non si possa occultare come la «coscienza della nazione» non aveva trovato una parallela adeguazione concettuale da parte della concettualizzazione filosofica<sup>1563</sup>. Agli occhi Knittermeyer, il testo di Hartmann costituiva una sorta di scheletro concettuale sul quale si appoggiavano le riflessioni antropologiche di Gehlen e Rothacker. Nondimeno, su una linea

---

<sup>1558</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an O. F. Bollnow 11.05.1941): «Heute, wo die philosophische Produktion so dünn geworden ist – ausgerechnet in dem Augenblick, wo die weitere Mitwelt voller Erwartungen auf Deutschland blickt –, haben wir ja eigentlich alle eine Art unabweisbarer Pflicht, mit allem herauszurücken, was wir irgend hergeben können. Was für ein Skandal, wenn wir die Grösse, die uns äusserlich zufällt, nicht auch kulturell zu rechtfertigen wissen».

<sup>1559</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an K. Schneider (08.10.1942) [83.512/12]: «Vielleicht ist doch die Zeit sehr nahe, wo man in aller Welt auf Deutschland schauen und sich fragen wird, womit die Deutschen ihre errungene Vormachtstellung geistig zu rechtfertigen gedenken. Dann könnte das Rückgreifen auf unsere Arbeit sehr plötzlich kommen».

<sup>1560</sup> Si veda G. LEAMAN, G. SIMON, *Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS*, in «Jahrbuch für Soziologiegeschichte» 1992, p. 263, le categorie erano (I) Konfessionell gebundene bzw. Konkordats-Philosophen, (II) Liberale Professoren, (III) Indifferente Philosophen, (IV) Politisch positive Professoren, (V) Nationalistische Philosophen, (VI) Positive Nachwuchskräfte.

<sup>1561</sup> G. LEAMAN, G. SIMON, *SD über Philosophie Professoren*, in «<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>», p. 24: «Hartmann gehört zu den zwei oder drei Vertreten der älteren Generation, deren Philosophie im Stand ist, auch noch den Gegner in der Auseinandersetzung positiv weiterzutreiben».

<sup>1562</sup> Ivi: «Politisch? Von jeher national. Loyal auch gegenüber dem Nationalsozialismus. Ohne politische Aktivität, aber durchaus sozial eingestellt».

<sup>1563</sup> H. KNITTERMEYER, *Systematische Philosophie*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Band 18, Heft ½, 1944, p. 165: «Trotzdem kann man nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Bewusstsein der Nation heute weniger den je durch ein richtunggebendes Philosophieren sich betroffen und geeingt findet».

squisitamente teoretica, Knittermeyer riconosceva l'ambiguità del rapporto che Hartmann stabiliva con Kant. Se nella sua disposizione egli pretendeva di porsi in continuità con la riflessione kantiana collocandosi su una piattaforma «critica», come era possibile che fosse del tutto scomparsa la dimensione trascendentale nell'ambito dell'ontologia? Non era imprescindibile circoscrivere l'origine trascendentale di ogni disposizione categoriale?<sup>1564</sup> Conseguentemente a tale fatale rinuncia della fondazione trascendentale, che si rovesciava nell'impossibilità di operare la deduzione categoriale, e che minacciava d'altronde la stessa nozione di sistema alla quale Hartmann pretendeva di richiamarsi, la sua riflessione in merito alle categorie era nuovamente sottoposta alla minaccia del relativismo. Sotto tale angolazione, gli esiti della riflessione hartmanniana erano giunti ad un punto terminale fortemente antikantiano. Nel prendere avvio da quell'inizio cronologico (*der Zeit nach*)<sup>1565</sup> del conoscere offerto dalla datità, Hartmann aveva sottratto l'ontologia ad una fondazione trascendentale. Contestualmente a tale rinuncia, egli era ridisceso in quel destino frequente della ragione umana che consiste nel terminare il suo edificio e solo dopo indagare se il suo fondamento sia stato ben posto<sup>1566</sup>, come d'altronde rendeva evidente l'analisi categoriale in cui la riflessione metodologica era confinata soltanto al termine della descrizione delle singole categorie.

Nondimeno, a rappresentare un motivo di preoccupazione nel carteggio con Heimsoeth è anche il destino della rivista "*Blätter für deutsche Philosophie*" della quale erano stati indiscussi protagonisti. Entrambi si prodigano di lasciare in eredità la società e la rispettiva rivista ad un nuovo e più giovane editore. I principali candidati sono le figure di Arnold Gehlen e Max Wundt, il cui coinvolgimento politico sembra tuttavia minacciare, agli occhi di Hartmann e Heimsoeth, quella che percepiscono essere l'alta autorevolezza teoretica della rivista stessa. Quando intorno al 1944 Max Wundt gli invia la sua nuova produzione filosofica dal titolo suggestivo *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse*, Hartmann offre un breve commento. In seguito a rituali apprezzamenti, egli specifica:

«di una forza prorompente mi sembra essere il pensiero delle differenti tempre di uomini (*Menschenschläge*) – soprattutto se questo non si sovrappone né al ceppo (*Stamm*) né alla razza (*Rasse*). Il fatto che queste tempre di uomini sussistano sempre l'una accanto all'altra nel corpo di un popolo, ma si esprimano soltanto in specifiche condizioni, ciò mi sembra l'aspetto decisivo nel suo lavoro. In prospettiva si aprono veramente connessioni illuminanti, e probabilmente non soltanto per la filosofia. Meno chiara mi è apparsa la questione della costituzione razziale delle "tempre di uomini" (*die Frage des rassistischen Aufbaus der Menschenschläge*). Ma, come ho detto, qui mi abbandona il solido supporto della conoscenza di prima mano, su questo devo lasciare che mi s'insegni»<sup>1567</sup>.

---

<sup>1564</sup> Ivi, p. 173: «Wie ist es möglich, dass das transzendente Problem, das innerhalb der kritischen Philosophie das eigentlich bewegende und beunruhigende, zu immer neuen Entwürfen, zu immer tiefer Rechtfertigung treibende Moment ist, in einer Erörterung ganz verschwinden kann, die doch sonst auf alle Weise die weitsichtige Arbeit einer kategorialen Analyse auf sich nimmt?».

<sup>1565</sup> KdrV, B1, p. 69.

<sup>1566</sup> KdrV, B9, p. 81

<sup>1567</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a M. Wundt 27.04.1944): «Von geradezu schlagender Kraft scheint mir der Gedanke der verschiedenen "Menschenschläge" zu sein – gerade sofern diese weder mit Stamm noch mit Rasse decken. Dass diese Schläge in einem Volkskörper jederzeit zusammenbestehen, aber nur unter sehr bestimmten Bedingungen zu Worte kommen, das scheint mir das Ausschlaggebende an Ihrer Arbeit zu sein. Daran eröffnen sich wirklich lichtvolle Zusammenhänge, und wahrscheinlich nicht für die Philosophie allein. Weniger durchsichtig ist mir die Frage des

Contestualmente a tale diffidenza nei confronti dei temi razziali esposti da Wundt, il cui merito rimaneva tuttavia quello di aver identificato l'eterogeneità implicita alla trama dell'umano, non meno preoccupante si rivelava l'affidamento della rivista alla figura di Arnold Gehlen. Addirittura, questa volta è lo stesso Heimsoeth a confessare il suo stupore a Hartmann nel fatto che Gehlen avesse proposto di inserire nella rivista il contributo di un tale Manfred Thiel dall'eloquente titolo «Adolf Hitler als die politische Existenz»: «si vede dunque come si continui a scavare, nel senso di una trasformazione dei "Blätter" in una rivista ideologico-politica di quella in voga, e cosa prometta l'influenza di Gehlen sui "Blätter"!»<sup>1568</sup>.

### 3.4. Il «filosofo nella città che brucia». Verso Gottinga

A partire dal novembre del 1943 prendeva avvio la campagna militare di attacchi aerei da parte dell'aeronautica militare britannica sulla città di Berlino. Come scriveva in una lettera allo psichiatra Kurt Schneider: «lunedì sono tornato dall'Ungheria da un viaggio di conferenze. Ci sono state molte demolizioni nell'università, ma il seminario è rimasto praticamente intatto; alcune piccole bombe incendiarie sono state facilmente spente. Ma è stato difficile uscire dalla città in fiamme giovedì sera, dopo il secondo attacco»<sup>1569</sup>. La risposta di Schneider restituisce un eloquente immagine della condizione di Hartmann: «mi ha commosso quello che Lei ha scritto su Berlino e sulle sue esperienze. Il filosofo nella città che brucia: un'immagine quasi antica nella sua grandezza. Ma è una cosa troppo seria per gli estetismi»<sup>1570</sup>. Nel marzo del 1944 Hartmann comunica all'amico Heimsoeth il peggioramento della situazione: «l'accademia è talmente distrutta che le riunioni si tengono nel seminterrato. Lo stesso vale per le collezioni librerie degli istituti. Anche tutti i nostri libri devono essere rimossi. Come dovremmo "lavorare", poi, rimane un mistero per tutti»<sup>1571</sup>. Lo stesso Heimsoeth, un anno prima, aveva vissuto i tragici eventi bellici a Colonia – la quale fu pesantemente bombardata già a partire dal maggio 1942 – tale che i ricordi di quella «terribile notte» rimangono vividi nella memoria di Heimsoeth esattamente un anno dopo in occasione dell'anniversario dei bombardamenti. In definitiva, agli occhi di Hartmann era necessario abbandonare Berlino al fine di ristabilire un ordine lavorativo di apparente normalità, verso una

---

rassischen Aufbaus der Menschenschläge. Aber wie gesagt, da verlässt mich der sichere Boden eigener Erkenntnis; da muss ich mich belehren lassen».

<sup>1568</sup> DLA Marbach (H. Heimsoeth an N. Hartmann 19.08.1942): «Man sieht also, wie weiter gebohrt wird, im Sinne der Umbildung der "Blätter" zu einer gängigen, politisch-weltanschaulichen Zeitschrift, und was man sich von Gehlen Miteinfluss auf die "Blätter" verspricht».

<sup>1569</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an K. Schneider 27.11.1943) [83.512/16]: «Ich kam am Montag gerade aus Ungarn von einer Vortragsreise zurück, da ginge los. In der Universität ist viel demoliert, aber das Seminar ist hübsch heil geblieben; ein paar kleine Brandbomben waren leicht gelöscht. Aber schwierig war es, Donnerstag Nacht nach dem zweiten Angriff aus der brennenden Stadt heraus zu kommen».

<sup>1570</sup> DLA Marbach (K. Schneider an N. Hartmann 01.12.1943) [83.512/19]: «Es bewegte mich, was Sie in Berlin und Ihren Erlebnisse schreiben. Der Philosoph in der brennenden Stadt – ein fast antik-grossartiges Bild. Es ist aber zu Ernst für Aestheticismen».

<sup>1571</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 29.03.1944): «Die Akademie ist so zerstört, daß die Sitzungen im Keller abgehalten werden. Ebenso ist es mit den Bücherbeständen der Institute. Auch unsere Bücher sollen noch alle fort. Wie wir dann "arbeiten" sollen, ist allen ein Rätsel. Der Betrieb wird also wohl mehr nur dem Schein nach weitergehen – allenfalls für die Anfänger zu brauchen, die sich mehr an Vorlesungen und Übungen allein halten».

città più periferica come Gottinga. Le modalità del trasferimento sono connotate da un percorso aspro e accidentato. Nelle sue parole:

«il viaggio è stato molto peggiore di quanto immaginassi: abbiamo viaggiato per sei giorni da Berlino a Gottinga, sempre al freddo e all'umido, in carrozze senza finestrini, stando in piedi per ore nelle stazioni, passando le notti a chiedere l'elemosina. Per due giorni e due notti siamo rimasti in silenzio davanti al confine di Helmstedt, quasi non credendo di poterlo attraversare, finché alla fine, all'improvviso, ci siamo riusciti. Non voglio nemmeno parlare delle marce con i bagagli in mano, nella neve bagnata e sui sentieri ghiacciati»<sup>1572</sup>.

Le condizioni di lavoro a Berlino erano diventate insostenibili, e l'arrivo a Gottinga prospettava la possibilità di una vera e propria salvezza: «quante volte mi è capitato di pensarlo in questo anno un po' folle, in cui sono rimasto a Gottinga senza libri e quasi senza pantaloni e sono stato accolto come un trionfatore ovunque andassi»<sup>1573</sup>. Nel gennaio del 1946, Hartmann comunica con queste parole a Kurt Schneider la sua decisione di partire per Gottinga: «la voce su di me che vi è giunta è corretta: sono a Gottinga dall'inizio di dicembre e sto già tenendo lezione. A Berlino non c'era più nulla da desiderare per il filosofo. Qui c'è ancora libertà di insegnamento e l'enorme numero di ascoltatori che si sono riuniti sembra confermarmi la correttezza del mio passo»<sup>1574</sup>.

Ma il periodo di Gottinga, durante il quale si disegnano gli ultimi cinque anni della sua vita, è caratterizzato anche dal consistente impegno di redigere giudizi favorevoli nei confronti di colleghi e allievi al fine di provarne l'innocenza politica di fronte al tribunale di denazificazione. Se infatti in un primo momento la pubblicazione dell'imponente *Philosophie der Natur* fu impedita allorché Hartmann fu inizialmente sospetto all'«Amt Wissenschaft»<sup>1575</sup>, in seguito sarà egli stesso a venir insistentemente ricercato dai colleghi, i quali nella necessità di dimostrare il mancato coinvolgimento con il regime nazista durante il dodicennio nero, richiedevano all'autorevole figura di Hartmann di trasmettere valutazioni che testimoniassero la loro presunta innocenza. Giudizi approfonditi in merito ai travolgenti mutamenti storici sono del tutto assenti nelle lettere, la cui preoccupazione è totalmente assorbita dal faticoso trasferimento verso Gottinga. Come scriverà all'amico Josph Münhuber: «Non voglio torturarvi con le mie riflessioni sulla triste situazione

---

<sup>1572</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an E. Roseke 06.12.1945): «Die Reise war übrigens doch noch viel schlimmer, als ich vorgestellt hatte: 6 Tage fuhren wir von Berlin bis Göttingen, immer in Kälte und Nässe, in Wagen ohne Fenster, auf den Stationen stundenlang herumstehend, die Nächte uns sein Unterkommen bei guten Menschen erbettelnd. Zwei Tage und Nächte lagen wir still vor der Grenze bei Helmstedt und glaubten schon kaum mehr an ein Hinüberkommen, - bis es dann schliesslich ganz plötzlich doch ging. Von den Fussmarschen mit dem Gepäck in der Hand, in nassem Schneetreiben und auf vereisten Wegen, will ich garnicht weiter reden».

<sup>1573</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Aengeneyndt 29.12.1946) «Wie oft habe ich daran denken müssen in dem etwas verrückten vergangenen Jahr, in dem ich ohne Bücher und fast ohne Hosen in Göttingen sass und - wie ein Triumphator begrüsst wurde, wo ich hinkam».

<sup>1574</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a K. Schneider 30.01.1946) [83.512/19]: «Das Gerücht über mich, das Sie erreicht hat, ist richtig: ich bin seit Anfang Dezember in Göttingen und lese auch schon. In Berlin war für den Philosophen nichts mehr zu wollen. Hier ist noch Freiheit der Lehre und die gewaltige Zahl der Hörer, die sich zusammengefunden hat scheint mir die Richtigkeit meines Schrittes zu bestätigen».

<sup>1575</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a H. Aengeneyndt 21.07.1946) «Das ein ist der vierte Band der Ontologie, die "Philosophie der Natur, ein Die erstere liegt seit 3 Jahren fertig da, konnte aber keine Papierbewilligung bekommen, weil ich dem "Amt Wissenschaft" nicht unverdächtig war».



della Germania. Sicuramente la penserete come me, e quindi possiamo tacere»<sup>1576</sup>. La procedura di denazificazione che prende avvio a partire dal 1946 e che occupa considerevolmente gli scambi epistolari di questo periodo e degli anni seguenti, si rivela interessante sia perché restituisce le modalità di una pratica alla quale Hartmann non si sottrae mai, sia perché coloro che chiedono a Hartmann il giudizio d'innocenza, sono in una certa misura costretti a confessare immediatamente in quali termini sono stati compromessi con le attività del partito. Dopo due anni di soggiorno a Gottinga, quando gli viene chiesto se sono in cantiere nuove produzioni filosofiche, egli scrive all'amico Münzhuber:

mi sta chiedendo del mio lavoro? Nei due anni di permanenza a Gottinga che si sono appena conclusi, non ho ancora avuto il tempo di lavorare: tante buffonate sono costantemente in gioco. Certo, ci sono cose molto serie tra tali sciocchezze, sempre nuove questioni di denazificazione con infinite perizie, conferenze, trattative, ecc. e una corrispondenza travolgente come non ne ho mai avute prima. Mi sento davvero allo stremo e devo in qualche modo cambiare, perché non posso continuare così. E tutto questo senza aver raggiunto alcun risultato degno di nota<sup>1577</sup>.

La faticosa procedura di denazificazione che prende avvio vede come protagonisti rilevanti figure come Arnold Gehlen, l'ex decano della facoltà berlinese Franz Koch, lo stesso Heimsoeth, ma anche allievi come Hermann Wein, Erna Roseke. I contatti con Arnold Gehlen, mediati anche dalla moglie Veronica, manifestano la volontà da parte di Hartmann di porgere un aiuto concreto:

prima di tutto, vorrei darle un caloroso benvenuto e congratularmi per la sua liberazione. È davvero una libertà discutibile quella a cui state tornando, ma questo è ormai un destino comune e deve essere sopportato. A proposito, presumo che non si possa dire nulla sulla sua posizione fino a quando il suo caso non sarà sottoposto al tribunale politico. A questo proposito, vorrei farle presente che Hermann Wein (di cui mi chiede di sua spontanea volontà) si trova vicino a Monaco [...] e che capisce molto di queste cose grazie alla sua lunga pratica; anche lui sta affrontando un procedimento simile e in seguito dovrà venire a Gottinga, dove vogliamo effettuare la sua riabilitazione<sup>1578</sup>.

Il caso di Hermann Wein era in un certo senso il riflesso paradigmatico della peculiare posizione nella quale ora si trovava Hartmann. Nato nel 1912, Wein era un promettente allievo sul quale si

---

<sup>1576</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. Münzhuber 05.12.1945): «Über den traurigen Stand der Dinge in deutschen Landen möchte ich Sie mit meinen Gedanken nicht quälen. Sie werden gewiss genau so empfinden wie ich, und so können wir darüber schweigen».

<sup>1577</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. Münzhuber 17.12.1947): «Nach meine Arbeiten fragen Sie? Ich bin in den zwei Jahren Göttingen, die gerade eben zuendegingen, noch nicht zum Arbeiten gekommen: so viele Allotria ist dauernd im Spiel. Freilich sind sehr ernste Dinge unter den Allotria, immer wieder Entnazifizierungsangelegenheiten mit endlosen Gutachten, Vorträge, Verhandlungen u. s. w., dazu eine überwältigende Korrespondenz, wie ich sie nie früher gehabt habe. Ich fühle mich auf diese Weise sehr am Ende und muss irgendwie Änderungen schaffen, weil es so eben nicht weiter geht. Und das, ohne dass ich irgend Erwähnenswertes geleistet hätte».

<sup>1578</sup> DLA Marbach (N. Hartmann a A. Gehlen 26.06.1946): «Vor allem einmal möchte ich Sie herzlich begrüßen und beglückwünschen zu Ihrer Entlassung. Wohl ist es eine fragwürdige Freiheit, in die Sie zurückkehren, aber das ist nun doch gemeinsames Geschick und muss getragen werden. Ich nehme übrigens an, dass über Ihren weiteren Verbleib nichts auszumachen sein wird, bevor Ihr Fall vor die politische Spruchkammer gekommen ist. In diesem Zusammenhang möchte ich Sie darauf aufmerksam machen, dass Hermann Wein (nach dem Sie mich frdl. fragen) in der Nähe von München ist (13 b Althöllmühle, Post Habach, Oberbayern), und dass er aus längerer Praxis ziemlich viel von diesen Dingen versteht; auch er steht vor einem ähnlichen Verfahren und soll dann hinterher nach Göttingen kommen, wo wir seine Umhabilitation vornehmen wollen».

riversavano non poche aspettative di disegnare una continuità del proprio pensiero filosofico. Se agli inizi degli anni Quaranta l'abilitazione di Wein dedicata al problema del relativismo fu pregiudicata dall'ingombrante presenza di Bäumler, il quale nel suo giudizio in merito alla dissertazione registrava criticamente l'assenza di elementi razzisti<sup>1579</sup>, al termine della guerra, il fatto che Wein fosse iscritto al partito lo rendeva ora sospetto. Nelle parole di Hartmann: «qui, vi sono tutti i tipi di preoccupazioni per i più giovani. La riabilitazione di Wein è stata nuovamente rinviata, sono stati trovati "passaggi nazisti" nel suo relativismo; naturalmente, sono gli stessi passaggi verso i quali Bäumler all'epoca lo aveva violentemente pressato»<sup>1580</sup>.

Lo scheletro che compone i cosiddetti "Gutachten" redatti da Hartmann si compone di una struttura uniforme. All'ex allieva Erna Roseke, che era stata sospesa dall'attività di insegnante scolastica poiché sospetta, invia un'esplicita proposta di aiuto:

Per quanto riguarda la denazificazione, non potrei fare qualcosa per voi? L'ho vista e Le ho parlato molte volte nel corso degli anni e ho sentito molte delle sue dichiarazioni; certo, non ero tra i suoi colleghi incaricati, ma so alcune cose, ad esempio come si sentiva riguardo alla riduzione dell'istruzione religiosa o all'unilateralità dell'istruzione letteraria, all'influenza dissolvente delle associazioni HJ e alla tentazione dei giovani con la denigrazione delle cose spirituali. Se vi viene in mente qualcos'altro che potrei menzionare, dovete ricordarmelo. Non crede che un tale certificato possa aiutarla? Non bisogna mai perdere la speranza di "tornare in servizio" ...<sup>1581</sup>.

Due mesi dopo, Hartmann le invia una lettera scritta a mano che consiste in una bozza del "Gutachten", nel quale specifica di essere stato a stretto contatto con Erna Roseke durante gli anni del regime, la quale non gli avrebbe nascosto esplicitamente lamentele nei confronti della politicizzazione interna alle scuole da parte delle associazioni come la "Hitlerjugend". Al termine della valutazione di Hartmann compare in praticamente tutti i "Gutachten" la formula che recita: «in merito a me stesso aggiungo che sono politicamente libero (*unbelastet*) e confermato dal governo militare inglese nel mio incarico di professore ordinario all'Università di Gottinga. Non sono né parente né affine alla signorina Roseke"».

Nell'agosto del 1946, Gerhard Hennemann, convinto nazionalsocialista della prima ora che abbiamo visto scagliarsi contro Heimsoeth nella metà degli anni Trenta, invia una lunga lettera a Hartmann nella quale nel rendere noto di essere stato liberato in seguito a sei mesi di prigionia in Francia, comunica:

il processo della cosiddetta "denazificazione" non dovrebbe porre alcuna difficoltà nel mio caso, dal momento che ho dimostrato che negli ultimi anni di guerra mi sono ribellato alla follia nazionalista e

---

<sup>1579</sup> C. TILITZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, pp. 863-867.

<sup>1580</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Heimsoeth 03.12.1946): «Hier allerhand Sorgen um die jüngeren Leute. Weins Umhabilitation ist wieder verschoben, man hat "Nazistellen" in seinem Relativismus gefunden; natürlich sind es diesselben, zu denen Bäumler ihn seinerzeit gewaltsam gedrängt hat».

<sup>1581</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an E. Roseke 28.07.1946): «Was die Entnazifizierung anlangt, könnte ich da nicht was für Sie tun? Ich habe Sie doch all die Jahre über oft gesehen und gesprochen und manche Äusserungen von Ihnen aufgefangen; freilich habe ich nicht unter Ihren Berufungsgenossen gestanden, aber ich weiss doch manches, z.B. wie Ihnen die Beschneidung des Religionsunterrichts zu Herzen ging oder die Vereinseitigung des Literaturunterrichts, desgl. der auflösende Einfluss der HJ Verbände und die Versuchung der Jugend mit Verächtlichmachung der geistigen Dinge. Wenn Ihnen sonst noch was einfällt, was ich erwähnen könnte, müssen Sie mich daran erinnern. Glauben Sie nicht, dass Ihnen so eine Bescheinigung helfen könnte? Die Hoffnung "wieder in den Dienst zu kommen", sollte man nie aufgeben...».

ho sofferto i maggiori disagi per questo. [...] Poiché Lei, caro professore, conosce alcuni dei miei lavori scientifici e – cosa che mi ha fatto particolarmente piacere – ne ha parlato molto bene in diverse lettere, mi sono permesso di dare lei (tra gli altri signori) come riferimento. C'è quindi la possibilità che le si rivolga il professor Krüger per la mia questione. Le sarei sinceramente grato se volesse condividere con lui le parole di apprezzamento per il mio lavoro scientifico, che Lei mi scrive, contribuendo così in modo significativo a farmi riprendere presto la mia attività di insegnante, che ho sempre considerato un servizio alla verità. Non è una novità per voi che vi devo molto sostegno e che il vostro lavoro mi ha particolarmente impegnato<sup>1582</sup>.

Purtroppo, non disponiamo della risposta di Hartmann. Nondimeno, nel settembre del 1949, è l'ex decano della facoltà berlinese Franz Koch a scrivere una lunga lettera a Hartmann, nella quale fa presente che con molta probabilità il tribunale di denazificazione, in seguito all'apertura di un procedimento giudiziario nei suoi confronti, potrebbe rivolgersi allo stesso Hartmann al fine di ricavare informazioni sull'attività di Koch durante gli anni del regime. Nel lamentare di aver subito un trattamento particolarmente duro rispetto ai colleghi, dato che il suo coinvolgimento con il Nazionalsocialismo non era più esteso rispetto a quello di altri professori, Koch ammette di essere entrato nel partito per affinità ideologiche, e di aver aderito con particolare convinzione soprattutto in seguito all'annessione dell'Austria. Seppur disilluso che possa procurare un'effettiva utilità, Koch chiede una valutazione positiva da parte di Hartmann, il quale accoglie positivamente la richiesta di aiuto. Nella lettera seguente, nel ringraziare Hartmann, Koch offre un elenco di motivazioni che avrebbero dovuto farlo apparire innocente agli occhi del tribunale: il fatto di essersi opposto all'elezione di Willy Hoppe, il fatto di aver difeso Eduard Spranger nonostante egli sembrasse aver diffamato Koch, il fatto di aver accettato l'abilitazione dell'allievo di Hartmann, Hermann Wein, fornendo di fatto una serie di elementi che Hartmann stesso avrebbe dovuto registrare nella sua valutazione favorevole.

Ma la pratica dei "Gutachten" al fine di evitare il giudizio negativo dello "Spruchkammer" non era tuttavia così pacifica. Se infatti Hartmann si prodigava ad estendere giudizi positivi anche a favore di autori che erano stati esplicitamente compromessi col partito, non tutti seguivano questo modello così accondiscendente. Ad illustrarlo è il caso dell'amico Heimsoeth, il quale in una lettera a Hartmann comunica di essere stato «deposto» e inserito nella terza categoria dei «Minderbelastete»<sup>1583</sup>. A rappresentare il problema maggiore sono da una parte alcuni scritti in merito alla figura di Nietzsche, che Heimsoeth elenca accuratamente all'amico, e dall'altra il ruolo di editore dei "*Blätter für deutsche Philosophie*" ricoperto durante gli anni caldi del Nazismo. La difesa dell'amico occupa Hartmann in modo consistente: «il mio vecchio amico Heimsoeth a

---

<sup>1582</sup> DLA Marbach (G. Hennemann an N. Hartmann 03.08.1946): «Der Prozess der sg. "Entnazifizierung" dürfte in meinem Falle keinerlei Schwierigkeiten bereiten, da ich mich in letzten Kriegsjahre nachgewiesenermassen mit der Tat gegen den nationalistischen Wahnsinn gewandt und mir dafür die grössten Unannehmlichkeiten zugezogen habe. [...] Da Sie, sehr verehrter Herr Professor, einige meiner wissenschaftlichen Arbeiten kennen und sich – was mir eine besondere Freude war – in einigen Briefen sehr lobend darüber ausgesprochen haben, habe ich mir gestattet, Sie (neben anderen Herren) als Referenz anzugeben. Es besteht also die Möglichkeit, dass sich Herr Professor Krüger in meiner Sache an Sie wendet. Zu aufrichtigem Dank wäre ich Ihnen verbunden, wenn Sie die anerkennenden Wörter über meine wissenschaftlichen Arbeiten, die Sie mir schreiben, auch ihm mitteilen und damit wesentlich dazu beitragen würden, dass ich bald meine Lehrtätigkeit, die ich stets als Dienst an der Wahrheit betrachtet habe, wiederaufnehmen kann. Dass ich gerade Ihnen sehr viel Förderung verdanke und mich Ihr Werk besonders beschäftigt hat, ist Ihnen ja nichts Neues».

<sup>1583</sup> Le cinque categorie erano costituite da (I) Belastete, (II) Aktivisten, (III) Minderbelastete, (IV) Mitläufer, (V) Entlastete; Cfr. H. WOLLER, *Die deutsche Entnazifizierung. Das Dilemma der Spruchkammer*, in *Gesellschaft und Politik in der amerikanischen Besatzungszone*, Oldenbourg, München, 1986, p. 118.

Colonia è per il momento “deposto”. Sono molto occupato con la sua difesa, la sua riabilitazione, in breve, con il processo di revisione. È un’ignobile fatica, seppur l’accusa sia ridicolmente primitiva. Ora, è finalmente chiaro a tutti che vi è questo insopportabile periodo di perfide denunce. Si vorrebbe poter lavorare di nuovo liberamente!»<sup>1584</sup>. Nel tentativo di raccogliere quanti giudizi positivi possibili, Heimsoeth assume due avvocati che scrivono personalmente una lettera a Hartmann, in cui specificano come sia importante una valutazione da parte sua che testimoni come sotto la direzione di Heimsoeth la rivista non sia stata «orientata nazionalisticamente» e non abbia favorito il Nazionalsocialismo. In una situazione ora rovesciata rispetto agli anni Trenta, Hartmann risponde a Heimsoeth di aver provato non poca soddisfazione nel riportare nel “Gutachten” i giudizi negativi che Bäumlner aveva espresso nei confronti della rivista, e che ora dovrebbero valere in funzione di prove di innocenza. Ma quando Heimsoeth richiederà un giudizio favorevole a Karl Jaspers, la situazione sarà molto differente. Se infatti da una parte, nel riconoscerne il valore dell’attività filosofica rileva la necessità che professori competenti come Heimsoeth non siano estromessi dal mondo accademico, dall’altra Jaspers esplicita di non potere redigere in modalità autonoma un giudizio positivo, ma che sarebbe tuttavia disposto a farlo soltanto se richiesto in via ufficiale da un organo governativo, giustificandosi con le seguenti parole: «vi chiedo di non prendere questo come un giudizio moraleggiante su di voi. Non avrei il diritto di farlo. La conseguenza fatale di tale situazione irrisolvibile è che devo tacere quando non posso parlare in modo pieno e radicale»<sup>1585</sup>. Dalla prospettiva di Jaspers, seppur contemplando l’inverosimile possibilità che non fosse stato premeditato intenzionalmente da Heimsoeth, la sua interpretazione di Nietzsche era contaminata da un biologismo che aveva favorito una stravolgente inflessione politica. Le motivazioni con le quali Jaspers disattende la sua disponibilità di redigere una valutazione favorevole a Heimsoeth sono squisitamente filosofiche: «è un fatale dato di fatto che la concezione nietzschiana a cui vi affidate nel vostro discorso abbia un’identità di fatto con la concezione nazionalista. Ripeto che questo non è certo intenzionale da parte vostra, ma il fatto oggettivo non può essere negato»<sup>1586</sup>. Se infatti dalla sua prospettiva Heimsoeth aveva estratto pregiudizievolemente alcune affermazioni di Nietzsche al fine di assoggettarle all’istanza politica del tempo, Jaspers rileva come la sua personale interpretazione di Nietzsche si profilasse, al contrario, «nel mostrare la tensione del suo pensiero fino all’autodistruzione in senso logico»<sup>1587</sup>.

---

<sup>1584</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an H. Aengeneyndt 24.11.1947): «Mein alter Freund Heimsoeth in Köln ist zur Zeit “abgesetzt”. Ich bin sehr beschäftigt mit seiner Verteidigung, Rehabilitierung, kurz dem ganzen Revisionsverfahren. Macht abscheulich viel Mühe, trotz die Anklage lächerlich primitiv ist. Nun öffentlich geht diese hässliche Zeit der perfiden Denuntiationen endlich herum. Man möchte doch einmal wieder frei arbeiten können!».

<sup>1585</sup> DLA (K. Jaspers an N. Heimsoeth 29.10.1947) [A: Karl Jaspers 75.11749]: «Ich bitte Sie, dies nicht als ein moralisierendes Urteil über Sie hinzunehmen. Dazu wäre ich nicht berechtigt. Es ist die fatale Konsequenz der unlösbaren Situation, dass ich schweigen muss, wo ich nicht ganz und radikal reden kann».

<sup>1586</sup> DLA Marbach (K. Jaspers an H. Heimsoeth 12.11.1947) [A: Karl Jaspers 75.11749]: «Es besteht fatale Tatsache, dass die Nietzsche-Auffassung, die Sie in Ihrer Rede vertrauen eine faktische Identität zu der nationalistischen Auffassung hat. Ich wiederhole, dass das von Ihnen gewiss nicht gewollt, aber der objektive Tatbestand ist nicht zu leugnen. Dieser Tatbestand wird verschärft durch die Einleitungsseiten in denen ein Bekenntnis zu Hitler vorliegt».

<sup>1587</sup> DLA Marbach (K. Jaspers an H. Heimsoeth 12.11.1947) [A: Karl Jaspers 75.11749]: «Die sachliche Differenz zwischen uns besteht darin, dass Sie einen Auffassungszusammenhang bei Nietzsche durch zahlreiche Stellen belegen und eindeutige hinnehmen, während meine Methode ist, zu allem das Gegenteil bei Nietzsche zu sehen und die Spannung seiner Gedanken bis zur Selbstvernichtung in einem logischen Sinn, aufzuweisen».

## Bilancio di una vita

In seguito ad una caduta in bicicletta, nel 1950 Hartmann viene colpito da un lieve ictus, che gli impedisce di proseguire l'attività lavorativa. Come riconosce egli stesso, è l'«inizio della fine». Muore la sera del lunedì 9 ottobre 1950. Seppur gli ultimi anni fossero consistentemente occupati dalla pratica di denazificazione e dalla stesura dell'«*Ästhetik*», considerata l'«ultimo compito» di una vita dedicata alla pratica filosofica, la tonalità degli scambi epistolari si modula su un registro nostalgico, in cui l'avvertita necessità giovanile di contemplare una forma alternativa alla sola disgiunzione tra «filosofia» e «vita», costringeva a rileggere la propria intera esistenza in una ultima formulazione totalizzante. Dal momento che il prorompere dello sforzo teoretico si era profilato nell'impegno di includere il non-oggettivo e l'irrazionale all'interno del dominio della filosofia mantenendosi ancorato all'imprescindibile sfondo di realismo, è necessario tirare le somme della propria esistenza interiorizzandone le sfumature irrazionali: «sì, sono al termine del cammino: in un mondo oscuro e infelice, ma comunque una bella vecchiaia per me stesso. Non pensavo che avrei superato la grande caduta in così buona salute e con lo spirito sereno. Per molti anni non ho vissuto con la morte in vista. Non era privo di bellezza, e oggi penso a come i beati in Dante ripensano al purgatorio. Lentamente, a poco a poco, i vecchi amici stanno tornando da tutte le parti della Germania, e non sono mai stato così consapevole di quanti ne ho»<sup>1588</sup>. Ricomporre i pezzi della propria esistenza significava rinnovare, ancora una volta, la necessità teoretica di ripensare la componente reale nella sua indipendenza assoluta, nonché interrogarsi se tale ossessiva esigenza abbia in fondo condotto ad un luogo sereno, e se in fondo la felicità ultima non si disegni in quelle modulazioni dello sguardo dalle quali si voleva così aspramente prescindere:

spesso nella mia vita ho pensato a come sarebbe se noi esseri umani ci stendessimo apertamente l'uno di fronte all'altro senza alcuna copertura – con tutte le nostre ambiguità e mezze misure – l'amico di fronte all'amico, l'amante di fronte all'amato, persino il figlio di fronte al padre: avremmo di più l'uno dell'altro? Saremmo più felici? Non è forse essenziale il mistero, il presagio, l'incertezza, il timido brancolare, la paura di avvicinarsi, il rispetto per la reale o anche presunta "solitudine ultima" dell'individuo con sé stesso? A volte mi viene detto che sono troppo diretto, che cancello la poesia che giace graziosamente diffusa su tutte le cose umane. Lo capisco bene; sono anche diventato molto più attento: lo sguardo sobrio può tagliare, può schiacciare la felicità; e non solo la felicità dell'illusione<sup>1589</sup>.

---

<sup>1588</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. W. Klein 09.08.1946): «Ja, es ist Lebensabend geworden: in einer verdüsteren und unseligen Mitwelt, dennoch ein für mich selbst schöner Lebensabend. Ich hatte nicht gedacht, so heilen Leibes und ungetrübten Geistes durch den grossen Untergang hindurch zu kommen. Habe lange Jahre mit dem Tode nicht vor Augen gelebt. Das war auch nicht ohne Schönheit, und heute denke ich daran, wie die Seligen bei Dante an das Fegefeuer zurückdenken. Langsam, nach und nach, melden sich die alten Freunde wieder aus allen Gegenden Deutschlands, und nie ist es mir so bewusst geworden, wie viele ihrer ich habe».

<sup>1589</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. W. Klein 07.02.1948) «Oftmal im Leben habe ich es mir überlegt, wie es wäre, wenn wir Menschen so ohne Deckung, offen vor einander dalägen – mit aller unserer Unklarheit und Halbheit – der Freund vor dem Freunde, die Geliebte vor dem Liebenden, ja selbst das Kind vor dem Vater: würden wir mehr voneinander haben? Würden wir glücklicher sein? Ist nicht das Geheimnis wesentlich, das Ahnen, die Ungewissheit, das schüchterne Vortasten, die Furcht vor dem Zutreten, der Respekt vor der wirklichen oder auch nur vermeintlichen "letzten Einsamkeit" des Einzelnen mit sich? Man sagt mir manchmal, ich sei viel zu sehr geradezu, ich höbe die Poesie auf, die gnädig über alle menschlichen Dinge gebreitet liegt. Das kann ich gut verstehen; ich bin damit auch schon viel vorsichtiger geworden: der nüchterne Blick kann schneiden, kann Glück zerstören; und keineswegs nur das Glück der Illusion».

Sotto tale profilo, nel registrare la totalità della propria esistenza non si poteva omettere la levatura degli stravolgenti mutamenti storici che ne avevano cadenzato il ritmo, nella constatazione che dove la realtà si manifesta nella sua aspra, dura trascendenza, l'uomo e il filosofo è costretto al gesto di un arrendevole seppur consapevole riconoscimento: «anche io vivo così fortemente nel mio passato. Mi è così presente, e mai mi può essere rubato. Lei deve sempre pensare: noi abbiamo vissuto tempi, come non ogni generazione vede. Bisogna apprezzarlo, ed esserne grati»<sup>1590</sup>.

Se infatti la formulazione della vita d'esperienza fosse in ultimo indisponibile ad un ripiegamento soltanto gnoseologico, bensì costantemente sottoposta all'aspetto emozionale che ne restituisce l'autentica trascendenza e il carico di realtà, comportando con ciò un rovesciamento del ruolo della soggettività allorché nel conoscere questa si attiva spontaneamente mentre nella vita emozionale essa subisce la durezza del reale rassegnandosi allo snodarsi di tale sorta di destino, le ultime riflessioni sono raccolte attorno alla constatazione del singolare intreccio ricucito nel rapporto tra necessità e realtà, che costringeva a rilevare non soltanto la debolezza dell'idea di fronte al reale, in cui le nostre intenzioni e desideri sono sottoposte all'eterogenesi dei fini, ma anche come la soggettività si sia ripiegata alla realtà e alla storia nella modulazione di un compromesso, di un patto col diavolo:

noi esseri umani siamo proprio così. Progettiamo e speriamo e desideriamo nella distanza degli anni, e gli anni ci travolgono, e ce ne accorgiamo quando sono finiti. [...] Faust non riesce a trovare il momento in cui potrebbe dire "Fermati, dunque", arriva sorprendentemente tardi al semplice pensiero di fare qualcosa di utile. Colombo vuole andare nelle Indie Orientali, carico di tutta la voglia di avventura del suo tempo, e muore credendo di averla trovata, senza sapere di aver trovato ben altro. Quando si calpesta la crosta terrestre per mezzo secolo, si diventa più cauti nel desiderare, più piccoli ai propri occhi, più grandi agli occhi degli altri. La vita disegna il vissuto nel volto dei vivi, sia le speranze sepolte che gli ideali salvati. Perché solo chi è "capace di vivere la vita senza ideali" ha perso. Tutti prima o poi scendono a compromessi, per non dire a patti con il diavolo. Ma non tutti trovano la via d'uscita<sup>1591</sup>.

## FINE

---

<sup>1590</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an E. Roseke 09.03.1950): «Auch ich lebe ja so stark in meiner Vergangenheit. Sie ist mir ganz gegenwärtig, und niemals kann sie mir rauben. Sie müssen auch immer denken: wir haben Zeiten durchgemacht, wie nicht jede Generation sie sieht. Das muss man würdigen und dafür muss man dankbar sein».

<sup>1591</sup> DLA Marbach (N. Hartmann an J. W. Klein 21.06.1948): «Wir Menschen sind nun einmal so. Wir planen und hoffen und wünschen in die Ferne der Jahre, und die Jahre streichen ihn über uns, und wir bemerken sie, wenn sie vorüber sind. [...] Faust kann den Augenblick nicht finden, zu dem er sagen könnte "Verweile doch", erstaunlich spät kommt er auf den einfachen Gedanken, etwas Nützliches zu tun. Columbus will nach Ostindien, mit aller Abenteuersehnsucht seiner Zeit beladen, und stirbt in dem Glauben, es gefunden zu haben, nicht ahnend, dass er weit mehr gefunden hat. Wenn man ein halbes Jahrhundert auf der Erdrinde herumgetrottet ist, wird man behutsamer im Sehen, Kleiner im eigenen, grösser im fremden Auge. Das Leben zeichnet dem Lebenden das Gelebte ins Gesicht, sowohl die begrabenen Hoffnungen wie die geretteten Ideale. Denn nur wer "kapabel ist, das Leben ohne Ideale zu leben" hat verloren. Seine Kompromisse – um nicht zu sagen, seinen Pakt mit dem Teufel – macht irgendwann ein Jeder. Aber nicht jeder findet wieder heraus».

## Bibliografia

HARTMANN Nicolai

- 1908 *Über Das Seinsproblem in Der Griechischen Philosophie vor Plato*, Marburg, Töpelmann, Dissertationschrift.
- 1909 *Platos Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann.
- 1909 *Selbstanzeige in den Kantstudien zu Platos Logik des Seins*, in «Kant-Studien»; in KS III.
- 1909 *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «Kant-Studien», Band XV, Heft 4; in KS III.
- 1912 *Systematische Methode*, in «Logos», Band III, Heft 2; in KS III.
- 1912 *Systembildung und Idealismus*, in «Philosophische Abhandlungen», Hermann Cohen zum 70. Gebustag dargebracht; in KS III.
- 1912 *Philosophische Grundfrage der Biologie*, in «Wege zur Philosophie», nr. 6; in KS III.
- 1913 *Zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, in «Geistwissenschaften» 1913/14; in KS III.
- 1914 *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*, in «Logos», Band V, Heft 3; in KS III.
- 1914 *Logische und ontologische Wirklichkeit*, in «Kant-Studien», Band XX, Heft 1; in KS III.
- 1919 *Die Frage nach Bewesbarkeit des Kausalgesetzes*, in «Kant-Studien», Band XXIV, Heft 3; in KS III.
- 1921 *Die Philosophie Des Deutschen Idealismus. I: Fichte, Schelling Und Die Romantik*, De Gruyter, Berlin.
- 1921 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin; fünfte Auflage, De Gruyter, Berlin, 1965.
- 1922 *Diesseits von Idealismus und Realismus*, Vortrag gehalten in der Kantgesellschaft Berlin am 13. Dezember 1922, in «Kant-Studien», 1924, Band 29; in KS II.
- 1923 *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, Aus der Festschrift für Paul Natorp; in KS III.
- 1923 *Aristoteles und Hegel*, Vortrag gehalten auf der Tagung der Deutschen Philosophischen gesellschaft zu Weimar am 22. Mai 1923; in KS II.
- 1924 *Kant und die Philosophie unserer Tage*, in «Kölnische Zeitung»; in KS III.
- 1926 *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*, Aus Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, Cambridge; in KS III.
- 1926 *Kategoriale Gesetze*, in «Philosophischer Anzeiger» 1(2).
- 1928 *Max Scheler*, in «Kant-Studien», Band XXXIII, Heft ½; in KS III.
- 1929 *Die Philosophie Der Deutschen Idealismus II: Hegel*. Berlin, De Gruyter.
- 1931 *Die Kategorien der Geschichte*, Proceeding of the Seventh International Congress of Philosophy, Oxford (1930); in KS III.

- 1931 *Hegel. Zum 100. Todestag am 14. November 1931*, in «Vossische Zeitung» 1931, Num. 269; in KS III.
- 1933 *Sinngebung und Sinnerfüllung*, Vortrag des 12. Tagung Deutsche philosophische Gesellschaft (Oktober 1933), in «Blätter für deutsche Philosophie», 1934; in KS I.
- 1933 *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, De Gruyter.
- 1933 *Systematische Selbstdarstellung*, in Hermann Schwarz (Hrsg.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, in KS I.
- 1935 *Zur Grundlegung Der Ontologie*, Berlin, De Gruyter.
- 1935 *Hegel und das Problem der Realdialektik*, in «Blätter für deutsche Philosophie», 1935; in KS II.
- 1936 *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, «Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague 1936», discorso tenuto il 4 Settembre 1934; in KS III.
- 1935 *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse 1935, XV; in KS II.
- 1936 *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Jahrgang 1936. Phil.-Hist. Klasse. Nr. 5; in KS II.
- 1937 *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1937, X; in KS II.
- 1938 *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, De Gruyter.
- 1938 *Zeitlichkeit und Substantialität*, in «Blätter für Deutsche Philosophie»; in KS I.
- 1939 *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1939, Klasse nr. 5, in KS II.
- 1940 *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der Allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin, De Gruyter.
- 1940 *Neue Ontologie in Deutschland*, geschrieben 1940, gedruckt 1946, in «Felsefe Arkivi», Istanbul, in KS I.
- 1941 *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1941, Klasse Nr. 8; in KS II.
- 1942 *Neue Wege der Ontologie*, in N. HARTMANN (Hrsg.), *Systematische Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin.
- 1943 *Die Anfänge des Shichtungsgedankens in der Alten Philosophie*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1943, Klasse Nr. 3; in KS II.
- 1944 *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1944, Klasse Nr. 5; in KS II.
- 1944 *Naturphilosophie und Anthropologie*, in «Blätter für deutsche Philosophie»; in KS I.
- 1946 *Leibniz als Metaphysiker*, Festrede zur Feier des 300 jährigen Geburtstagstages von Leibniz, Universität Gottingen, 2 Juli 1946; in KS II.
- 1947 *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, unter dem Titel “Heutige Aufgabe der theoretischen Philosophie”, als Vortrag auf dem Philosophenkongress in Garmisch-Partenkirchen am 2. September 1947; in KS I.
- 1949 *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, als Vortrag in der Münchener Kantgesellschaft gehalten am 26.4.1949, in KS I.
- 1949 *Alte und Neue Ontologie*, Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia, Mendoza 1949; in KS I.
- 1949 *Vom Wesen sittlicher Forderungen*; in KS I.



- 1949 *Einführung in die Philosophie*, überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen.
- 1950 *Philosophie der Natur*, De Gruyter, Berlin.
- 1951 *Teleologisches Denken*, De Gruyter, Berlin.
- 1953 *Ästhetik*, De Gruyter, Berlin.

## Letteratura secondaria

ALBERTAZZI Liliana

*Strati*, Luigi Reverdito Editore, 1989.

*Formal and Material Ontology*, in P. SIMONS, R. POLI (Eds.), *Formal Ontology*, Springer, Berlin-Boston, 2010.

ALBINI Marianna

*Nicolai Hartmann tra Ontologia ed Etica*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Studi di Milano», Volume LVIII, Fascicolo III, Settembre-Dicembre 2005, pp. 293-328.

ALES BELLO Angela

*Ontology and Phenomenology*, in R. POLI, J. SEIBT (Eds.), *Theory and Applications of Ontology. Philosophical Perspectives*, Springer, London-New York, 2010.

ANGELUCCI Daniela

*L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Quodlibet, Macerata, 2004.

ASTER VON Ernst

*Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophie-geschichtliche Parallele*, in «Münchener Philosop. Abhandlungen», 1911, pp. 1-25.

*Philosophie der Gegenwart*, Neudruck der 1935 Ausgabe, A. W. Sijthoff, Leiden, 1967.

AUSBERG Ino

*Materiale Wertethik und Strafrechtsdogmatik: Zum Einfluss der Lehren Max Schelers Und Nicolai Hartmanns auf die deutsche Strafrechtswissenschaft*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», Vol. 89, No. 1, 2003.

BAERTSCHI Christian

*Die deutsche metaphysische Kantinterpretationen der 1920er Jahre*, University of Zurich, Faculty of Arts, 2004.

BARONE Francesco

*Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1957.  
*Introduzione* a N. HARTMANN, *La Fondazione dell'Ontologia*, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1963.

BAUCH Bruno

*Wert und Zweck*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Band 8, 1934.  
*Mein Rücktritt von den "Kant-Studien". Eine Antwort auf viele Fragen*, in E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 9. Zu Philosophie und Politik*, Hamburg, 2008.  
*Von Begriff der Nation*, in «Kant-Studien», Band 21, Heft 1-3, 1917.

BAUMANN Peter

*La méthode des apories dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 73e Année, No. 2 (Avril-Juin), 1968, pp. 199-204.

BECK Heinrich

*Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann*, Verlag Berchmanskolleg, München, 1961.

BECKER Oskar

*Logica modale e calcolo modale*, Faenza Editrice, 1980.  
*Das formale System der ontologischen Modalitäten (Betrachtungen zu N. Hartmanns Werk "Möglichkeit und Wirklichkeit")*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Band 16, Heft 4, 1943.

BEISER Frederick C.

*Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2018.

BENOIST Jocelyn

*L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.  
*Intentionnalité du langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Puf, Paris, 2001.  
*Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Puf, Paris, 1997.  
*A priori ontologico o a priori della conoscenza?*, in R. LANFREDINI (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini e Associati, Milano, 2006.

BERTOLINI Simona

*Being in the World: Elements for a Comparison between Nicolai Hartmann and Roman Ingarden*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2016.  
*Dall'ontologia all'etica. Nicolai Hartmann e Roman Ingarden sulla fondazione della libertà personale*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 1, 2017, pp. 51-71.

BESOLI Stefano

*Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2003.

*Fenomenologia*, in S. BESOLI, C. LA ROCCA, R. MARTINELLI (a cura di), *Universo Kantiano*, Quodlibet, Macerata, 2010.

*Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 108, N. 4, 2016.

BIALAS Wolfgang, RABINBACH Anson

*Introduction*, in W. BIALAS, A. RABINBACH (Eds.), *Nazi Germany and the Humanities*, Oneworld, London, 2007.

BISIN Luca

*La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine, 2006.

BLANCHÉ Robert

*La logica e la sua storia*, Ubaldini, Roma, 1973.

BOEHM Rudolf

*Immanenz und Transzendenz*, in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.

BOHR Jörn

*Wie ist eine "anthropologische Einlösung" der Kategorienlehre Nicolai Hartmanns überhaupt möglich?*, in H. P. KRÜGER, G. LINDEMANN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

BOLLNOW Otto Friedrich

*Das geistige Problem des Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Gesiteswissenschaften von Nicolai Hartmann*, in «Literatur», 36, 1933.

BOROS Bianka

*Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*, Ergon Verlag, Würzburg, 2015.

BOTZ-BORNSTEIN Thorsten

*Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the question of Being*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2006.

BREIL Reinhold

*Hartmanns Beitrag zu einer Begründung des wissenschaftlichen Realismus*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

BRELAGE Manfred

*Studien zur Transzendentalphilosophie*, De Gruyter, Berlin, 1965.

*Fundamentalanalyse und Regionanalyse. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*, Inaugural-Dissertation, Köln, 1957.

BRENTARI Carlo

„*The Role of the Missing Reason*“: *The Search for a Stratum-Specific Form of Determination in Nicolai Hartmann's Theory of Life*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

*Rudolf Otto e la Wertethik di Nicolai Hartmann*, in «Archivio di Filosofia», A. AGUTI E S. BANCALARI (a cura di), *Il sacro. A cento anni dalla pubblicazione di Das Heilige di Rudolf Otto*, N. 3, 2018, pp. 85-93.

*Il cerchio del possibile. Identità, organismo e persona nella «Philosophie der Natur» di Nicolai Hartmann*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019.

“*Consistency*” and maintenance of the personal identity in Nicolai Hartmann's «*Philosophie der Natur*», in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

BRISART Robert

*Textes posthumes IV: Sur la théorie e l'objet: Natorp vs Husserl*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», XV 6, 2019.

*La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois: la recension de Natorp*, in «Phänomenologische Forschungen», 2002, pp. 183-204.

CANTONI Remo

*Cosa ha veramente detto Hartmann*, Ubaldini Editore, Roma, 1972.

CASSIRER Ernst

*Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, Pgreco, Milano, 2016.

*Hermann Cohen und der Erneuerung der Kantischen Philosophie*, in «Kant-Studien» 17, (1-3), 1912, pp. 252-273.

*Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, in «Jahrbücher der Philosophie» III Jahrg., 1927.

*Paul Natorp*, in *Hamburger Ausgabe Band 16*, Felix Meiner, 2016.

CHISHOLM Roderick

*Beyond Being and Nonbeing*, «Philosophical Studies» 24, 1973.

CICOVACKI Predrag

*The Analysis of Wonder. An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Bloomsbury, New York-London, 2014.

“*The Socratic Pathos of Wonder*”: *On Hartmann's Conception of Philosophy*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

COBB-STEVENS Richard

*“Aristotelian” Themes in Husserl’s Logical Investigations*, in D. ZAHAVI AND F. STJERNFELT (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Springer, 2002.

COHEN Hermann

*Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Ex officina Typographica C. L. Pfeilii, Marburg, 1878.

*Kants Theorie der Erfahrung*, Zweite neubearbeitete Auflage, Ferd. Dümmers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885.

*Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1902.

*Über das Eingetümliche des deutschen Geistes*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1914.

COLLINS James

*The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 6, No. 1 (Sep.), 1945, pp. 109-132.

COURTINE Jean-Francois

*La cause de la phénoménologie*, Puf, Paris, 2007.

CSEPREGI Gabor

*The Relevance of Nicolai Hartmann’s Musical Aesthetics*, in «Axiomathes», 12 (3), 2001, pp. 339-354.

DA RE Antonio

*Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l’etica materiale dei valori*, Guerini, Milano, 1996.

DE PALMA Vittorio

*Il soggetto e l’esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata, 2001.

DE WARREN Nicolas

*The First World War, Philosophy and Europe*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 76, 2014.

D’ANNA Giuseppe

*Nicolai Hartmann. Dal conoscere all’essere*, Morcelliana, Brescia, 2009.

*Ontologie della resistenza: note sul concetto di materia in N. Hartmann e G. Lukacs*, in «Laboratorio dell’ISPF», VII, ½, 2010, pp. 56-81.

*Between Ontology and Theory of Objects: Nicolai Hartmann and Hans Pichler*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

*Realismi. Nicolai Hartmann «al di là» di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia, 2013.

*Nicolai Hartmann. Realismi e Ontologia*, in «Hermeneutica», 2014, pp. 209-226.

DAHLSTROM Daniel

Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

DAHMS Hans Joachim

*Internationale Philosophie-Kongresse in der Zeit des Nationalsozialismus*, in A. ALBRECHT, L. DANNEBERG, R. KLAUSNITZER AND K. MATEESCU (Eds.), *Internationale Wissenschaftskommunikation und Nationalsozialismus*, De Gruyter, Oldenburg, 2021.

DANILKINA Natalia

*From Value Being to Human Being: The Ways of Nicolai Hartmann's Anthropology*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016.

DEL NEGRO Walter

*Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1942.

DUFOUR Éric

*Paul Natorp. De la «Psychologie Générale» à la «Systématique Philosophique»*, Vrin, Paris, 2010.

DUSSORT Henri

*L'école de Marbourg*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

DZIADKOWIEC Jakub

*The Layered Structure of the World in N. Hartmann's Ontology and a Processual View*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011.

EHRL Gerald

*Die Stellung des Menschen bei Nicolai Hartmann und Max Scheler*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, von De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

ENGLISH Jacques

*La phénoménologie est-elle axiomatisable?*, in *Phénoménologie et logique*, Presses de l'école normale supérieure, 1996.

ESPOSITO Costantino

*Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari, 1984.

FARIAS Victor,

*Heidegger e il Nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

FAUST August

*Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Carl Winters  
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1931.

FELGENHAUER Katrin

*Philosophie aus der Ferne? Zur Autonomie des Seins im a-zentrischen Ansatz Nicolai Hartmann und im ex-zentrischen Ansatz Helmuth Plessner*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019.

FERRARI Massimo

*Cohen, Natorp e la scuola di Marburgo. Un libro di Helmut Holzhey*, in «Rivista di Storia della Filosofia», Vol. 43, No. 4, 1988, pp. 739-755.

*Introduzione al Neocriticismo*, Laterza, Bari, 1997.

*Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure*, in «Philosophie», vol. 74, giugno 2002, pp. 40-57.

*Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna, 2003.

*Cassirer, Natorp e l'immagine di Platone*, in «Rivista di Filosofia», Vol. XCVI, n. 3, 2005, pp. 427-455.

FISCHER Joachim

*Philosophische Antropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber Studienausgabe, Freiburg-München, 2011.

*Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without Belonging to the Paradigm*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, in De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

*Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

FISCHER Joachim, HARTUNG Gerald (Hrsg.)

*Nicolai Hartmanns Dialoge 1920-1950. Die „Cirkelprotokolle“*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2020.

FLASCH Kurt

*Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der erste Weltkrieg*, Alexander Fest Verlag, Berlin, 2000.

FRÉCHETTE Guillaume

*Daubert e i limiti della fenomenologia*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico*, Quodlibet, Macerata, 2000.

FRONTEROTTA Francesco

*L'interprétation néokantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, tome 98, n. 2, 2000, pp. 318-340.

*Il Platone Neokantiano*, in M. BONAZZI E R. COLOMBO, *Sotto il segno di Platone*, Carrocci Editore, Roma, 2020, pp. 17-42.

GADAMER Hans-Georg

*Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, in «Logos» 12, 1923/24.

*Il movimento fenomenologico*, Laterza, Bari, 1994.

*Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia, 1980.

GALECKI Jerzy

*Der Atheismus Nicolai Hartmanns*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Bd. 25, H. 4 (Oct. – Dec.), 1971, pp. 548-575.

GAMBA Alessandro

*In Principio era il Fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

*Dal rifiuto di concetto di sostanza all'affermazione della permanenza del reale. Un Itinerario attraverso la filosofia della natura di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2/3, 2012, pp. 385-485.

«*Leibniz als Metaphysiker*»: *Nicolai Hartmann a confronto con la filosofia leibniziana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1, 2014, pp. 131-161.

GEIGER Moritz

*Fragment über den Begriff des Unbewussten und die Psychische Realität*, in «Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung» IV, Max Niemeyer, Halle, 1921.

*Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Georg Olms, Hildesheim, 1966.

*La posizione metodica di Alexander Pfänder*, in S. BESOLI, L GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico*, Quodlibet, Macerata, 2000.

GEYSER Joseph

*Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kant*, Herder & Co., Freiburg, 1923.

*Auf dem Kampffelde der Logik*, Herder & Co., Freiburg, 1926.

*Zur Grundlegung der Ontologie. Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres Gesellschaft» Band 49, Heft ½, 1936.

*Zur Grundlegung der Ontologie. Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann (Erste Fortsetzung)*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres Gesellschaft» Band 49, Heft 3, 1936.

*Zur Grundlegung der Ontologie. Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann (Zweite Fortsetzung)*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres Gesellschaft» Band 49, Heft 4, 1936.



*Zur Grundlegung der Ontologie. Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann (Schluss)*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres Gesellschaft» Band 49, Heft 3, 1936.

GEUER Ulfried

*Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

GHIGI Nicoletta

*Phenomenology and Ontology in Nicolai Hartmann and Roman Ingarden*, in R. POLI, J. SEIBT (Eds.), *Theory and Applications of Ontology. Philosophical Perspectives*, Springer, London-New York, 2012.

GIGLIOTTI Gianna

*Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli, 1989.

*Neokantismo*, in S. BESOLI, C. LA ROCCA, R. MARTINELLI (a cura di), *Universo Kantiano*, Quodlibet, Macerata, 2010.

*Fenomenologia e Neokantismo*, in V. COSTA E A. CIMINO, *Storia della fenomenologia*, Carrocci, Roma, 2019.

GIOVANELLI Marco

*Reality and Negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Springer, Dordrecht, 2011.

GLOCKNER Hermann

*Hegelrenaissance und Neuhegelianismus*, in «Logos», Vol. 20, 1931.

GOLZCWESKI Frank

*Kölner Universitätslehrer und der Nationalsozialismus*, Böhlau Verlag, Köln und Wien, 1988.

GRONDIN Jean

*Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano, 2004.

GROSSMANN Reinhardt

*The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, Routledge, London-New York, 1992.

GRÖTZ Arnd

*Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989.

GRUNSKY Hans Alfred

*Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, in «Schriften der Deutschen Hochschule für Politik», Junker und Dünnhaupt Verlag, Heft 14, Berlin, 1937.

GRÜTTNER Michael

*Die deutschen Universitäten unter dem Hakenkreuz*, in J. CONNELLY, M. GRÜTTNER (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Anpassung: Universitäten in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn, 2003, pp. 67-100.

*Universität und Wissenschaft in der nationalistischen Diktatur*, in H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg, 2009.

GUIDETTI Luca

*Il Kant di Nicolai Hartmann*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del criticismo*, Vellecchi, Firenze, 1997.

*La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata, 1999.

*L'ontologia del pensiero. Il "nuovo Neokantismo" di Richard Höningwald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata, 2004.

*Il problema delle categorie tra Neokantismo e fenomenologia*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 109, 2017.

GURVITCH Georges

*Phénoménologie et Criticisme (Une confrontation entre les deux courants dans la philosophie d'Émile Lask et de Nicolai Hartmann)*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», T. 108 (Juillet - Décembre), 1929, pp. 235-284.

HARICH Wolfgang

*Nicolai Hartmann. Der erste Lehrer*, Tectum, Baden-Baden, 2018.

HARICH Wolfgang – LUKÁCS György

*Briefwechsel*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 45, n. 2., 1997.

HARTUNG Gerald

*Genese und Geltung der Kategorien. Nicolai Hartmann und das Programm der Kategorienforschung*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

HAUG Fritz Wolfgang

*Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn*, in W.F. HAUG (Hrsg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Argument-Sonderband, Hamburg, 1989, pp. 159-87.

HAUSEN Friedrich

*Hohe und höchste Werte. Zur Verteidigung einer umstrittenen Idee bei Scheler und Hartmann*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019.

HEIDEGGER Martin

- HGA 2, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977; tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano, 2013.
- HGA 10, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997; tr. it. a cura di cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2004.
- HGA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994; a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano, 2018.
- HGA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- HGA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
- HGA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978; a cura di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova, 2000.
- HGA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992; a cura di F. G. Menga, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata, 2017.
- HGA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- HGA 62 *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

HEIDEGGER Martin, JASPERS Karl

*Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990; tr. it. a cura di A. Iadicco, *Lettere. 1920-1963*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.

HEIDEGGER Martin, LÖWITH Karl

*Carteggio 1919-1973*, Ets, Pisa, 2017.

HEIDEGGER Martin, RICKERT Heinrich

*Briefe 1912-1933*, Klostermann, Frankfurt, 2002.

HEIMSOETH Heinz

*Geschichtsphilosophie*, in N. HARTMANN (Hrsg.), *Systematische Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1942.

HEIMSOETH Renate, HARTMANN Frida (Hrsg.)

*Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bouvier Verlag, Bonn, 1978.

HEINEMANN Fritz

*Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1929.

HELLPACH Willy

*Zentraler Gegenstand der Soziologie: Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung*, in «Actes de huitième congrès international de philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934», 1936.

HESSEN Johannes

*Das Problem des Möglichen. Nicolai Hartmanns Modallehre in kritischer Beleuchtung*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», Band 53, 2 Heft, 1940,

HOLZHEY Helmuth

*Cohen und Natorp*, Schwabe & Co. Ag. Verlag, Basel-Stuttgart, 1986.

*Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, in «Rivista di Filosofia» 92 (3), 2001.

*Cohen and the Marburg School in context*, in R. MUNK (Ed.), *Hermann Cohen's critical Idealism*, Springer, 2005.

HUSSERL Edmund

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. S. Strasser, 1950.

Hua III/1, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Hrsg. W. Biemel, 1950; a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro Primo*, Einaudi, Torino, 2002.

Hua VI, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. M. Biemel, 1952; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

Hua XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. U. Claesges, 1973; a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.

Hua XVIII, *Formale und transzendente Logik*, Hrsg. P. Janssen, 1974; tr. it. di G. D. Neri, *Logica formale e logica trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

Hua XVIII, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Hrsg. E. Holenstein, 1974; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Erster Teil, Hrsg. U. Panzer, 1984; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Zweiter Teil, Hrsg. U. Panzer, 1984; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

Hua XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hrsg. B. Rang, 1979; tr. it. parziale a cura di S. Besoli e V. De Palma, *Logica, psicologia e fenomenologia: Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, Il Melangolo, Genova, 1999.

Hua XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. 1906-1907*, Hrsg. U. Melle, 1984; tr. it. a cura di F. Buongiorno, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, Morcelliana, Brescia, 2019.

*Briefwechsel*, Hrsg. K. Schuhmann, 1994.

*Esperienza e giudizio*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano, 2007.

*La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

*Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. Volonté, Bompiani, Milano, 2018.

INGARDEN Roman

*Der Streit um die Existenz der Welt I. Existentialontologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1964.

*Der Streit um die Existenz der Welt II/1. Formalontologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1965.

*Der Streit um die Existenz der Welt II/2. Formalontologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1974.

*Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1992.

*Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“*, in *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls. Band V*, De Gruyter, Berlin, 1998.

JACQUETTE Dale

*Ontology*, Routledge, London-New York, 2002.

*Hartmann's Philosophy of Mathematics*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

*Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, Springer, Switzerland, 2015.

JAESCHKE Walter

*Über Personalität. Das Problem des Geistigen Seins*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

JENSEN O. C.

*Nicolai Hartman's Theory of Virtue*, in «Ethics», Vol. 52, No. 4 (Jul), 1942, pp. 463-479.

JOHANNSON Ingvar

*Nonreductive Materialism, Superimposition, and Supervenience*, in «Axiomathes», XIII 2001, p. 1-21.

*Ontological Investigations*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2004.

KAHN Charles

*Essays on Being*, Oxford University Press, New York, 2009.

KALCKREUTH Moritz von

*Bedingungen und Vollzug von Personalität. Was wir von Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann und Max Scheler über die Frage nach der Person lernen können*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

KANT Immanuel

*Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, 2019.

KANTACK Katharina

*Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1962.

KELLY Eugene

*Hartmann on the Unity of Moral Value*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

KERN Iso

*Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.

KESSEL Thomas

*Der Organismus als Individuum*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

KIM Alan

*Plato in Germany. Kant – Natorp – Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010.

KIM Yung Han

*Husserl und Natorp*, Dissertationschrift, Busan/Korea, 1974.

KINDIGER Rudolf (Hrsg.)

*Philosophenbriefe. Aus der Korrespondenz von Alexius Meinong*, Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1965.

KINNEGING Andreas

*Hartmann's Platonic Ethics*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011.

*Nicolai Hartmann and Natural Law*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

KLEINEBERG Michael

*From Linearity to Co-Evolution: On the Architecture of Nicolai Hartmann's Levels of Reality*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016.

KLEMMT Alfred

*Wissenschaft und Philosophie im Dritten Reich*, in «Schriften der Deutschen Hochschule für Politik», Heft 32, 1938, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin.

KLUCK Steffen

*Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

*Tradition als Anthropion?*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019.

KLÖSTERS Johannes von

*Nicolai Hartmanns kritische Ontologie*, in «Philosoph. Jahrbuch der Görres Gesellschaft», Band 41, Heft 4, 1928.

KLUCK Steffen

*Nicolai Hartmanns Philosophie des Geistes im Spiegel der Rezensionen*, in «Horizon» 8 (1), 2019, pp. 160-181.

KNITTERMAYER Hinrich

*Zur Metaphysik der Erkenntnis. Zu Nicolai Hartmanns "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"*, in «Kant-Studien», Vol. 30, Issue 1-2, 1925.

*Zur Entstehungsgeschichte der «Philosophischen Systematik»*, in P. NATORP, *Philosophische Systematik*, Meiner, Hamburg, 2000.

*Systematische Philosophie*, in «Blätter für deutsche Philosophie», Band 18, Heft ½, 1944.

KOROTIN Ilse

*Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS. Dossier: Ferdinand Weinhandl*, in «Jahrbuch für Soziologiegeschichte», 1997.

KÖRNER Stephan

*Sistemi di riferimento categoriali*, tr. it. di Gianluca Bocchi, Feltrinelli, Milano, 1970.

KRIECK Ernst

*Nationalistische Philosophie*, in "Volk im Werden", 2 Jahrg., 1934.

KUHN Helmuth

*Nicolai's Hartmann's Ontology*, in «The Philosophical Quarterly», Vol. 1, No. 4, 1951, pp. 289-318.

LAKS André

*Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Intepretation of the Platonic Ideas*, postface of P. NATORP, *Plato's Theory of Ideas*, Academia Verlag, Sankt Augustin, International Plato Studies, 2004.

LANDMANN Michael

*Nicolai Hartmann als Vollender der Phänomenologie*, Dissertationschrift, Basel, Juni 1941.

*Nicolai Hartmann and the Phenomenology*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 3, No. 4, Jun., 1943, pp. 393-423.

LAUGSTEIN Thomas

*Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg, 1990.

LAVIGNE Jean-Francois

*Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris, 2005.

LE MOLI Andrea

*Platone e la Scuola di Marburgo. Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann*, in «Epekeina», vol. 1, n. 1-2, 2012, pp. 7-26.

LEAMAN George

*Reflections on German Philosophy and National Socialism: What happened and why it matters to philosophy*, in M. HEINZ, G. GREITZ (Hrsg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.

*Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument, Hamburg, 1993.

LEAMAN Georg, SIMON Gerd

*Die Kant-Studien im Dritten Reich*, in «Kant-Studien», 85, 1994.

SD über Philosophie Professoren, in «<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>».

LEHMANN Gerhard

*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1943.

LEO Per

*Der Wille zum Wesen. Weltanschauungskultur, charakteriologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940*, Matthes & Seitz, Berlin, 2020.

LESKE Monika

*Philosophen im Dritten Reich*, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

LEVI Adolfo

*Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Paravia, Torino, 1920.

LEVY Heinrich

*Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Pan Verlag Rolf Heise, 1927.

LIEBRUCKS Bruno

*Philosophische Freundschaft. Zum Briefwechsel zwischen N. Hartmann und H. Hartmann*, in «Kant-Studien», Vol. 73, Heft 1, 1982.

LINKE Paul Ferdinand

*Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie in kritischem Anschluss an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewusstseins*, in «Philosophischer Anzeiger» 1(2), 1926.

LORENZ Konrad

*L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano, 1974.



*Natura e destino*, Mondadori, Milano, 1985.

LÖRCH Katrin

*Personality, Autonomy, Fairness: On Nicolai Hartmann's Material Ethics of Value in the Age of Human Enhancement*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

LÖWITH Karl

*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

LUCHETTI Claudia

*Nicolai Hartmann's Plato. A Tribute to the "Power of Dialectics" (Parmenides, 135c2)*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

*The Discovery of A Priori Knowledge: Hartmann's Interpretation of Plato's Theory of Recollection*, in R. POLI, K. PETERSON, (Eds.) *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

LUKACS Gyorgy

*Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma. 1976.

LUFT Sebastian

*Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp*, Philosophy Faculty Research and Publications 37 (2007).

*Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and practical philosophy» Vol. VIII, No. 2 / December 2016, pp. 326-370.

*Kant, Neo-Kantians, and Phenomenology*, in D. ZAHAVI (Ed.), *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, University Press, 2018.

LÜBBE Hermann

*Politische Philosophie in Deutschland*, Benno Swabe & Co., Basel, 1974.

MADER Wilhelm

*Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1980.

MANCUSO Guliana

*Il giovane Scheler (1899-1906)*, Led, Milano, 2007.

MARCK Siegfried

*Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929-1931.

MARINI Alfredo

*Un libro su Nicolai Hartmann*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 27, No. 2, 1972.

MARTINELLI Riccardo

*Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata, 1999.

*Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in S. POGGI, *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Uicolpi, Milano, 2002, pp. 173-201.

*Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2004.

*Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze*, in «Philosophical Readings», Vol. X, Issue 2, 2018, pp. 159-165.

MASI, Felice

*Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata, 2010.

MATHIEU Vittorio

*L'oggettività. Scienza e filosofia di fronte all'«oggetto»*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.

MEILLASOUX Quentin

*Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

MEINONG Alexius

*Selbstdarstellung*, in R. HALLER, R. KINDIGER, R. CHISHOLM (Hrsg.), *Gesamtausgabe VII*, Akademischer Druck, Graz 1978; tr. it. di V. Raspa, *Autopresentazione*, in *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Edizioni Parnaso, Trieste, 2002.

*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, in *Gesamtausgabe V*, Akademische Druck, Graz, 1973.

MEHRING Reinhard

*Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C. H. Beck, München, 2009

METZGER Arnold

*Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*, Neske, Stuttgart, 1966.

MILLAN-PUELLES Antonio

*El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, in *Obras Completas I*, Ediciones Rialp, Madrid, 2012.

MÖCKEL Christian

*Nicolai Hartmann – ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phanomenologie in der «Methaphysik der Erkenntnis»*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

MOHANTY Jitendra Nath

*Phenomenology and Ontology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.

MOLITOR Arnulf

*Bemerkungen zum Realismusproblem bei Nicolai Hartmann*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», Bd. 15, H. 4 (Oct. - Dec.), 1961, pp. 591 – 611.

MORGENSTERN Martin

*Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke, Tübingen, Verlag, 1992.

*Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1997.

*Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns*, in «*Philosophia*», 5/2013.

MÜNCH Dieter

*Il contesto della svolta trascendentale di Husserl*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata, 2000.

NACHTSHEIM Stephan

*Neue Wege der Kategorienlehre?*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

NATORP Paul

*Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, in «*Philosophische Monatshefte*» 23, 1887.

*Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserl "Prolegomena zur reinen Logik"*, in «*Kant-Studien*», Vol. 6, 1901, pp. 270-283.

*Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1910.

*Philosophie und Psychologie*, in «*Logos*» Vol. 4, 1913, pp. 176-202.

*Allgemeine Logik*, in W. FLACH, H. HOLZHEY (Hrsg.), *Erkenntnistheorie und Logik in Neukantianismus*, Gerstenberg Verlag, Hildersheim, 1980, pp. 227-269.

*Kant und die Marburger Schule*, in «*Kant-Studien*», Band 17, 1912.

*Bruno Bauchs "Immanuel Kant" und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*, in «*Kant-Studien*», Band 22, 1918, pp. 426-459.

*Demokrit-Spuren bei Platon*, in «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», Band III, Heft 4, 1890.

*Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie"*, in «*Logos*» 7, 1917, pp. 224-246.

*Selbstdarstellung*, in R. SCHMIDT (Hrsg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Meiner, Leipzig, 1923.

*Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Von Reuther & Richard, Berlin, 1918.

*La dottrina platonica delle idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano, 1999.

*Philosophische Systematik*, Meiner, Hamburg, 2000.

NEF Frédéric

*L'Objet Quelconque: Recherches sur l'Ontologie de l'Objet*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

*Qu'est-ce que la métaphysique?* Gallimard, Paris, 2004.

*Les Propriétés des Choses: Experience et Logique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

OAKLEY H. D.

*Professor Nicolai Hartmann's Concept of Objective Spirit*, in «Mind», Vol. 44, No. 173 (Jan.) 1935, pp. 39-57.

OTT Hugo

*Martin Heidegger: Sentieri biografici*, Sugarco, Milano, 1990.

OTTO Rudolf

*Autonomie der Werte und Theonomie* (1937), in *Freiheit und Notwendigkeit*, Tübingen, 1940.

PARELLA Juan Roura

*El Pensamiento Político de Nicolai Hartmann*, in «Revista Mexicana de Sociología», Vol. 18, No. 2 (May - Aug.), 1956, pp. 297-313.

PARSONS Terence

*Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven-London, 1980.

PEETERS Marc, RICHARD Sébastien

*Logique formelle*, Mardaga, Wavre, 2009.

PERUZZI Alberto

*Hartmann's Stratified Reality*, in «Axiomathes», 12, 2002, pp. 227-260.

*Delle categorie*, Edizioni Via Laura, Firenze, 2016.

PETERSON Keith

*An Introduction to Nicolai Hartmann's Ontology*, in «Axiomathes» 22, 2012, pp. 214-291.

*Nicolai Hartmann's Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology*, in «Scripta Philosophiae Naturalis» 2, 2012, pp. 143-179.

*Scenes of Disagreement: Nicolai Hartmann between Phenomenological Ontology and Speculative Realism*, in B. HARDLING, M. KELLY (Eds.), *Perpetual Beginnings: Re-Reading Early Phenomenology*, Bloomsbury, London, 2014.

*Flat, Hierarchical, or Stratified? Determination of and Dependence in Social-Natural Ontology*, in *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

*Nicolai Hartmann and Recent Realism*, in «Axiomathes», 27 (2), 2017, pp. 161-174.

*Stratification, Dependence, and Nonanthropocentrism: Nicolai Hartmann's Critical Ontology*, in G. KUPERUS, M. OELE (Eds.), *Ontology of Nature*, Springer, San Francisco, 2017, pp. 159-180.

PHILIPSE Herman

*Transcendental Idealism*, in B. SMITH, D. W. SMITH (Eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995.

PICHLER Hans

*Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910.

*Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*, Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig, 1909.

PIETRAS Alicja

*Nicolai Hartmann as a Post-Neokantian*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

PLESSNER Helmuth

*Gesitiges Seins. Nicolai Hartmann neues Buch*, in «Kant-Studien», 38, 1933.

*Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 2016.

*Macht und menschlicher Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2019.

PLESSNER Helmuth, KÖNIG Joseph

*Briefwechsel 1923-1933*, Alber Verlag, Baden-Baden, 1994.

POGGI Stefano

*Aristote, le néo-kantisme et la philosophie catholique allemande au début du XX<sup>e</sup> siècle*, in D. THOUARD (Ed.), *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve s'Ascq, 2005.

*La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.

POLI Roberto

*Ontologia formale*, Marietti, Genova, 1992.

*The basic Problem of the Theory of Levels of Reality*, in «Axiomathes» 12, Kluwer Academic Publisher, Printed in the Netherlands, 2002, pp. 261-283.

*Ontology: The Categorical Stance*, in R. POLI, J. SEIBT (Eds.), *Theory and Applications of Ontology. Philosophical Perspectives*, Springer, London-New York, 2010.

*Ontological Categories, Latents and the Irrationals*, in J. CUMPA, E. TEGTMEIER (Eds.), *Ontological Categories*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2011a

*Hartmann's Theory of Categories: Introductory Remarks*, in *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), De Gruyter. Berlin-Boston, 2011.

*General Theses of the Theory of Objects*, in L. ALBERTAZZI, D. JACQUETTE, R. POLI (Eds.) *The School of Alexius Meinong*, Routledge, London-New York, 2001

POMA Andrea

*La filosofia critica di Hermann Cohen*, Ugo Mursia, Milano, 1988.

PRADELLE Dominique

*Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant a Heidegger*, Puf, Paris, 2013.

QUINE Willard Van Orman

*On What there is*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 2, N. 5, 1948.

RAIO Giulio

*Introduzione a Cassirer*, Laterza, Bari, 2002.

RASPA Venanzio

*Sulle origini del concetto di contraddizione nel giovane Hegel*, in «Studi Urbinati», Vol. 68, 1998.

*In-contraddizione, il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Parnaso, Trieste, 1999.

*Introduzione. Fortuna, significato e origini della teoria dell'oggetto*, in A. MEINONG, *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Parnaso, Trieste, 2002.

REINACH Adolf

*Über Phänomenologie*, in *Sämtliche Werke I*, Philosophia Verlag, München, 1989.

RENAUDIE Pierre-Jean

*Husserl et les catégories. Langage, Pensée et perception*, Vrin, Paris, 2015.

RESCHER Nicolas

*Aporetics in Nicolai Hartmann and Beyond*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

RICHARD Sébastien

*De la forme à l'être. Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle*, Ithaque, Montreuil sous bois, 2014.

RICKERT Heinrich

*Von Anfang der Philosophie*, in «Logos», (14) 1925.

RIEHL Alois

*Der philosophische Kritizismus II*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1925.

ROLLINGER Robin

*Husserl's Position in the School of Brentano*, Springer, Dordrecht, 1999.

ROSEFELDT Tobias

*Was es nicht gibt. Eine Untersuchung des Begriffes der Existenz*, Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2006.

RÖCK Tina

*The Being of Becoming in Pre-socratic Philosophy*, in by R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

RÖMER Inga

*Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

SANDKÜHLER Hans Jörg

*Vergessen, Vergdrängt, Erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, in H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg, 2009.

SCHAPP Wilhelm

*Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.

SCHEFCZYK Michael, KUCHINSKY Uri

«Grosse Dinge geschehen, man ist immerhin gewürdigt, sie zu erleben». *Nicolai Hartmann und der Nationalsozialismus*, in W. KONITZER, D. PALME (Hrsg.), «Arbeit», «Volk», «Gemeinschaft». *Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus*, Campus, Frankfurt-New York, 2016.

SCHELER Max

*Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, in *Gesammelte Werke 7*, Francke Verlag, Bern und München, 1973.

*Späte Schriften*, in *Gesammelte Werke 9*, Bouvier Verlag, Bonn, 1995.

*Schriften aus dem Nachlass III. Philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Werke 12*, Bouvier Verlag, Bonn, 1997.

*Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger», Vol. 2 (3), 1927; tr. it. a cura di G. Mancuso, *Idealismo-Realismo*, Morcelliana, Brescia, 2018.

*De Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in *Gesammelte Werke 4*, Francke Verlag, Bern und München, 1982.

*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano, 2013.

SCHÉRER René

*La phénoménologie des «recherches logiques» de Husserl*, Puf, Paris, 1967.

SCHÖNING Matthias

*Bruno Bauchs kulturphilosophische Radikalisierung des Kriegsnationalismus*, in «Kant-Studien»; 99, 2008.

SCHIEMANN Gregor

*Mehr Seinsschichten für die Welt? Vergleich und Kritik der Schichtenkonzeptionen von Nicolai Hartmann und Werner Heisenberg*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.) *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

SCHILLING Kurt

*Bemerkungen zu Nicolai Hartmanns Ontologie*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Vol. 39, No. 4, 1951, pp. 533-555.

SCHLARETZKI W. E.

*Ethics and Metaphysics in Hartmann*, in «Ethics», Vol. 54, No. 4 (Jul 1944), pp. 273-282.

SCHLETTE Magnus

*„Wahrnehmung“ in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischem Realismus*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

SCHLITTMIEIER Anton

*Nicolai Hartmann's Aporetics and Its Place in the History of Philosophy*, in *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

SCHMIEG Gregor

*Das Reflexivitätsproblem und die Kategorienlehre. Versuch einer Aktualisierung*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

SCHMITT Carl

*La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.

SCHNÄDELBACH Herbert

*Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt, 2013.

*Il nostro nuovo Neokantismo*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Conoscenza, valori, cultura*, Vallecchi, Firenze, 1997.

SCHNELL Alexander

*Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Schibboleth, Roma, 2015.

SCHNEPF Robert

*Was nutzt eine ontologische Grundlegung der Geschichtswissenschaft? Überlegungen zu Nicolai Hartmanns «Das Problem des geistigen Seins»*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.



SCHÖLZEL Arnold

*Zur Tätigkeit Nicolai Hartmanns an der Berliner Universität*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin», 1984.

SCHUMANN Karl

“Phänomenologie”. *Eine Begriffsgewichtliche Reflexion*, in C. LEIJENHORST, P. STEENBAKKERS (Eds.), *Selected Papers on Husserl and Phenomenology*, Kluwer, 2004.

SCHWABE Klaus

*Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im ersten Weltkrieg*, in «Historische Zeitschrift», Vol. 193, Issue 1, 1961.

SCHWABE Klaus, REICHART Rolf (Hrsg.)

*Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen*, Harald Boldt Verlag, Boppard am Rhein, 1984.

SCOGNAMIGLIO Carlo

*La teoria ontologica di Nicolai Hartmann e la processualità del reale*, Roma, «Edizioni di Filosofia.it», 2004, pp. 1-44.

*Nicolai Hartmann: dalla fondazione alla costruzione dell'ontologia*, in «Giornale di Filosofia», Ottobre 2009.

*Nicolai Hartmann's Theory of Psyche*, in *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), De Gruyter. Berlin-Boston, 2011.

*History and Tradition in Nicolai Hartmann's Theory of Spiritual Being*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

SESEMANN Vasily

*Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie*, in «Logos» Vol. 2, 1911/12, pp. 208-241.

SERON Denis

*Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Presses universitaires de Liège, 2006.

*La corrélation logico-ontologique dans la phénoménologie transcendentale de Husserl*, in A. DEWALQUE, B. LECLERCQ, D. SERON (Eds.), *La théorie des catégories. Entre logique et ontologie*, Presses Universitaires de Liège, 2011.

SIEG Ulrich

*Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

*Psychologie als “Wirklichkeitswissenschaft”. Erich Jaenschs Auseinandersetzung mit der “Marburger Schule”*, in W. SPEITKAMP (Hrsg.), *Staat, Gesellschaft, Wissenschaft*, Elwert, Marburg, 1994.

“*Deutsche Wissenschaft*” und Neokantianismus. Die Geschichte eine Diffamierung, in H. LEHMANN, O. G. OEXLE (Hrsg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Band 2*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 2004.

SIMONS Peter

*New Categories for Formal Ontology*, in «Grazer Philosophischen Studien» 49 (1), 1994, pp. 77-99.

SIRCHIA Francesco

*Nicolai Hartmann. Dal Neokantismo all'ontologia. La filosofia degli scritti giovanili (1909-1919)*, Vita e Pensiero, Milano, 1969.

SMITH John E.

*Hartmann's New Ontology*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 7, No. 4 (Jun.), 1954, pp. 583-601.

SPIEGELBERG Herbert

*The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963<sup>3</sup>.

STEGMÜLLER Wolfgang

*Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1975.

STREUBEL Thorsten

*Inwiefern ist die Phänomenologie eine 'realistische' Philosophie?* in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 67 (2), 2019.

TEDESCHINI Marco

*La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum» 2, 2014.  
*Aldolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*, Quodlibet, Macerata, 2015.

TEGTMEIER Erwin

*Hartmann's general Ontology*, in «Axiomathes» 12, 2001, pp. 217-225.

TEGTMEIER Erwin CUMPA Javier (Eds.),

*Ontological Categories*, Frankfurt-Paris, Ontos Verlag, 2011.

TEICHFISCHER Philipp

*Die Masken des Philosophen. Alfred Baeumler in der Weimarer Republik – eine intellektuelle Biographie*, Tectum, Marburg, 2008.

TENGELYI Lazlo

*Nicolai Hartmanns Metaphysik der Freiheit*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin- Boston, De Gruyter, 2012.

TERTULIAN Nicolas

*Georg Lukács et la reconstruction de l'Ontologie dans la philosophie contemporaine*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 83e Année, No. 4 (Octobre-Décembre), 1978, pp. 498-517.

*Nicolai Hartmann et Georg Lukacs. Une alliance féconde*, in «Archive de Philosophie», 2003/4, Tome 6, 2003, pp. 663-698.

THIES Christian

*Was bleibt von Hartmanns Ethik?*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

TOEPFER Georg

*Schichtenlehre, Phänomenologie und Kategorialanalyse in der Philosophie des Organischen von Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019.

TRAVANINI Cristina

*Emozione ed oggetto estetico in Alexius Meinong e Nicolai Hartmann*, in B. CENTI (a cura di), *Tra corpo e mente. Questioni di Confine*, (a cura di Le Lettere, Firenze, 2016.

TREMBLAY Frédéric

*Nicolai Hartmann's Definition of Biological Species*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann* Berlin-Boston, De Gruyter, 2011.

*Nicolai Hartmann and the Metaphysical Foundation of Phylogenetic Systematics*, in «Biological Theory» (2013) 7, pp. 56–68.

*Historical Introduction to Nicolai Hartmann's Concept of Possibility*, in «Axiomathes», 2017.

*Vladimir Solovyov, Nicolai Hartmann, and Leves of Reality*, in «Axiomathes» 27, Springer, 2017, pp. 133-146.

*Ontological Axiology in Nicolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann*, in *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG, H.P. KRÜGER, (Hrsg.) De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

TILITZKI Christian

*Die Deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Teil 1 und 2. Akademie Verlag, Berlin, 2002.

*Zeitkindschaft. Reflexionen über Politik und Gechichte in Kriegszeiten. Aus dem Briefwechsel des Berliner Philosophen Nicolai Hartmann mit dem Kölner Kollegen Heinz Heimsoeth 1939-1945*, in «Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands» Vol. 64, Issue 1, 2019, pp. 111-199.

TWARDOWSKI Kazimierz

*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*, München, Philosophia Verlag, 1982.

TYMIENIECKA Anna Theresa

*Essence et existence. Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden*, Editions Montaigne, Fribourg, 1955.

VACCARO Giovanbattista

*Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

VALLICELLA William

*A Paradigm Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Springer, 2002.

VALORE Paolo

*L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, Utet, Milano, 2008.

VARZI Achille

*On the Boundary between Material and Formal Ontology*, in B. SMITH, S. NAKAGAWA (Eds.), *Interdisciplinary Ontology. Volume 3*, Tokyo, Keio University, 2010.

*Ontologia*, Laterza, Roma 2005.

VASTA Salvatore

*The Place of Nicolai Hartmann's Ontology in Konrad Lorenz's Epistemology*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016.

VAN INWAGEN Peter

*What is an Ontological Category?*, in *Existence: Essay in Ontology*, Cambridge University Press, 2014, pp.183-201.

VÄYRYNEN Kari

*Nicolai Hartmann's Concept of Causality*, in R. POLI Roberto, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

VOLPI Franco

*Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

WAHL Jean

*La Structure du monde réel d'après N. Hartmann*, Paris: Centre de documentation universitaire, Cours de la Sorbonne (1952), 1953.

*La Théorie des catégories fondamentales dans Nicolai Hartmann*, Paris: Centre de documentation universitaire, Cours de la Sorbonne (1953), 1954.

WALTER Hans Jürgen

*Nicolai Hartmanns Kritische Ontologie* („wie sie als Grundlage der Gnoseologie anzu streben ist“) und der Kritische Realismus der Gestalt Psychologie („Berliner Schule“/Gestalttheorie), in «Gestalt Theory», Vol. 40, No. 3, 2018, pp. 337–364.

WEIN Hermann

*The Categories and a Logic of Structure*, in «The Journal of Philosophy», Vol. 49, No. 20 (Sep. 25), 1952, pp. 629-633.

WEINHANDL Ferdinand

*Zum Problem der Realtranszendenz in der Modernen Ontologie*, in «Philosophischer Anzeiger», 1(2), 1926.

*Philosophie – Werkzeug und Waffe*, Wachholtz, 1940.

WERKMEISTER W. H.

*Nicolai Hartmann's New Ontology*, Florida State Univeristy Press, 1980.

WESTERHOFF Jan

*The Construction of Ontological Categories*, in «Australasian Journal of Philosophy» Vol. 82, No. 4, December, 2004, pp. 595-620.

*Ontological Categories*, Oxford University Press, 2005.

WHITE BECK Lewis

*Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 2, No. 4, Jun. 1942, pp. 472-500.

WISCHKE Mirko

*Sphären der Geschichtlichkeit und ihre Kontexte bei Nicolai Hartmann*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, in Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

WIGERSMA Baltus (Hrsg.)

*Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932.

WIRTH Ingeborg

*Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, De Gruyter, Berlin, 1965.

WUNSCH Matthias

*Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person*, in G. HARTUNG, M. WUNSCH, C. STRUBE (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.

*Lebendige Individuen und ihre Umgebungen. Zur Frage ausgedehnter Grenzen bei Nicolai Hartmann*, in M. VON KALCKREUTH, G. SCHMIEG UND F. HAUSEN (Hrsg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2019.

ZABOROWSKI Robert

*Nicolai Hartmann's Approach to Affectivity and Its Relevance for the Current Debate Over Feelings*, in R. POLI, C. SCOGNAMIGLIO, F. TREMBLAY (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

*Investigating Affectivity in light of Hartmann's Layered Structure of Reality*, in R. POLI, K. PETERSON (Eds.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016.

ZAHAVI Dan

*Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Phenomenology*, Oxford University Press, 2017.

*Metaphysical Neutrality in Logical Investigations*, in D. ZAHAVI AND F. STJERNFELT (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Springer, 2002.

*Intentionalität und Bewusstsein*, in V. MEYER (Hrsg.), *Logische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Berlin, 2008.