

SIMONA BERTOLINI*

DALL'ONTOLOGIA ALL'ETICA
NICOLAI HARTMANN E ROMAN INGARDEN SULLA FONDAZIONE
DELLA LIBERTÀ PERSONALE

1. *Hartmann e Ingarden: due ontologie del mondo e dell'uomo*

Nel panorama della filosofia contemporanea, Nicolai Hartmann e Roman Ingarden condividono l'intento di sviluppare un'ontologia del mondo guidata dalla rigorosa fedeltà al fenomeno già al centro del dettame husserliano¹, prendendo contemporaneamente le distanze dall'impostazione trascendentale resa pubblica da Husserl nel 1913². Non-

* Università di Parma.

Ringrazio un revisore anonimo per i miglioramenti consigliati e per il suggerimento di ampliare alcune parti dell'articolo.

¹ Sebbene Hartmann, a differenza di Ingarden, non sia stato allievo diretto di Husserl, egli non fa mistero del suo debito nei confronti della fenomenologia e dell'insegnamento husserliano, ripreso e contemporaneamente sviluppato in una direzione ulteriore. Cfr. per esempio N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1935, pp. 127-128; tr. it. di F. Barone, *La fondazione dell'ontologia*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1963, pp. 217-218; Id., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1940, pp. 534-535. Sul rapporto fra Hartmann e la fenomenologia rimandiamo a C. MÖCKEL, *Nicolai Hartmann – ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der Metaphysik der Erkenntnis*, in G. HARTUNG - C. STRUBE - M. WUNSCH (hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, de Gruyter, Berlin 2012, pp. 105-128; J.N. MOHANTY, *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*, in *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 13-23; J. THYSSEN, *Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 7 (1953), 2, pp. 145-170. Per quanto riguarda la formazione e la biografia dell'autore, cfr. W. HARICH, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

² Ingarden è annoverabile fra gli allievi di Husserl che non sposarono i presupposti della fenomenologia trascendentale presentata nel primo volume di *Idee*, interpretandola come una svolta e un tradimento rispetto alle premesse poste dallo stesso Husserl nelle *Ricerche logiche*. La distanza hartmanniana dalla fenomenologia trascendentale è invece coerente con la critica rivolta dall'autore a ogni filosofare fondato sul soggetto, in nome di un'ontologia indirizzata all'indagine sull'ente trascendente, considerato come ente in sé. I presupposti gnoseologici di questa ontologia sono esposti in N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1921. Per quanto riguarda Ingarden, sono molteplici le testimonianze del suo confronto col maestro; cfr. per esempio R. INGARDEN, *Der Brief an Husserl über die VI. Untersuchung und den Idealismus*, in Id., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, pp. 1-20; tr. it. di V. De Palma in S. BESOLI - L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 137-152; Id., *Über die Motive, die Husserl zum transzendentalen Idealismus geführt haben*, in Id., *Schriften zur*

stante le differenze metodologiche relative alla definizione dell'ontologia (che per Hartmann è inscindibile dalla relazione ingenua e naturale che lega l'uomo al proprio mondo³, laddove è concepita da Ingarden come «un'analisi puramente a priori dei contenuti di idee»⁴, e malgrado gli scopi diversi da cui le rispettive ricerche ontologiche prendono avvio (se lo sviluppo di un'ontologia rigorosa è lo scopo principale a cui guarda Hartmann, la ricerca ingardeniana, presentata sistematicamente in *Der Streit um die Existenz der Welt*⁵, persegue l'obiettivo di fare chiarezza all'interno della diatriba idealismo-realismo relativa all'esistenza del mondo)⁶, resta indubbio che ambedue gli autori dedicano parte delle rispettive ricerche all'indagine del mondo reale, di cui intendono mettere in luce le categorie e la struttura. Affine è il modo di intendere i concetti di mondo e realtà: se il termine «Welt» rimanda in entrambi i casi all'evidenza della nostra «esperienza immediata»⁷, la precisazione tramite l'aggettivo «real» allude a una sfera ontologica caratterizzata da una specifica «modalità d'essere» (*Seinsweise*), accanto a cui è ammessa una sfera ideale contraddistinta da una «modalità» differente⁸. Tanto

Phänomenologie Edmund Husserls, pp. 274-351; ID., *Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl*, in ID., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, pp. 209-223.

³ Questa impostazione naturale verso l'oggetto viene chiamata da Hartmann «intentio recta» e contrapposta all'«intentio obliqua», ossia all'atteggiamento «riflesso» caratterizzante la gnoseologia, la psicologia e la logica, nel quale vengono presi di mira non gli oggetti conosciuti, ma il modo in cui li si conosce, non gli oggetti dati negli atti psichici, ma gli atti psichici stessi, non gli oggetti concettualizzati e giudicati, ma i concetti e i giudizi. A differenza di gnoseologia, psicologia e logica, «l'ontologia [...] elimina [...] la *intentio obliqua* e ritorna alla *intentio recta*; spetta così nuovamente ad essa l'intera pienezza problematica del regno degli oggetti, cioè del mondo. Essa è la ricostituzione della direzione naturale nella considerazione delle cose» (cfr. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 50; tr. it., p. 131).

⁴ R. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt I*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964, p. 45. Più specificamente, Ingarden suddivide l'ontologia in ontologia esistenziale (relativa al modo d'essere dell'oggetto), ontologia formale (relativa alla forma e alla struttura dell'oggetto) e ontologia materiale (relativa alla sua determinazione qualitativa). Cfr. *ibi*, pp. 58-62.

⁵ Oltre al primo volume, già citato, cfr. ID., *Der Streit um die Existenz der Welt III/1 e II/2*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1965; ID., *Über die kausale Struktur der realen Welt*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1974. Se il primo volume si rivolge all'ontologia esistenziale, gli altri si muovono nell'ambito dell'ontologia formale, mentre manca una sezione dell'opera dedicata all'ontologia materiale, nel cui alveo si collocano invece i contributi ingardeniani sull'opera d'arte (cfr. per esempio ID., *Das literarische Kunstwerk*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972; tr. it. a cura di L. Gasperoni, *L'opera d'arte letteraria*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2011).

⁶ Il problema dell'esistenza del mondo non è per Ingarden una questione ontologica (nella misura in cui l'ontologia riguarda il contenuto di idee e non l'esistenza degli oggetti corrispondenti), ma metafisica. Ciò non toglie che la sua risoluzione debba essere preceduta da indagini ontologico-eidetiche rivolte alla struttura del mondo reale, alle quali si rivolgono le pagine dello *Streit*. Sulla differenza fra ontologia e metafisica cfr. ID., *Der Streit um die Existenz der Welt I*, capp. 1-2; ID., *Bemerkungen zum Problem «Idealismus-Realismus»*, in ID., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, pp. 21-54; G. KÜNG, *Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik*, in H. KUHN - E. AVÉ-LALLEMANT - R. GLADIATOR (hrsg.), *Die Münchener Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1975, pp. 158-173.

⁷ INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt I*, p. 5. Il fatto che questo assunto accomuni i due autori non implica necessariamente che il mondo includa per entrambi le stesse entità. Ingarden, per esempio, non esclude che al mondo reale non appartengano gli oggetti culturali (cfr. *ibi*, p. 137), che per Hartmann ne rappresentano invece una componente costitutiva (cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, de Gruyter, Berlin 1933, parte III; tr. it. di A. Marini, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971).

⁸ Hartmann delinea il terreno dell'essere ideale in *Zur Grundlegung der Ontologie*, parte quarta. Più controversa è la circoscrizione dell'idealità in Ingarden, che distingue fra un regno delle idee e oggetti ideali non appartenenti ad esso: cfr. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt II/1*, cap. X.

per Ingarden quanto per Hartmann, far chiarezza sul significato della parola «realità» equivale quindi a scavare nella *Seinsweise* corrispondente e nella conformazione che la contraddistingue, scopo a cui il primo dedica il volume con cui si apre lo *Streit*, il secondo una parte dell'analisi modale dispiegata nell'opera *Möglichkeit und Wirklichkeit*⁹.

Guardando alla diversificazione interna del mondo, entrambi i pensatori non possono inoltre sottrarsi al confronto con la profondità problematica schiusa dalla sfera dell'agire umano, la quale impone alle due ontologie di fondersi con l'antropologia e con la riflessione filosofico-morale. Già negli anni Venti, prima di sistematizzare i risultati del suo indagare ontologico¹⁰, Hartmann dà alle stampe l'imponente impianto dell'*Etica*, dove l'attenzione rivolta alla *Weltstruktur* – la cui delineaazione emerge più volte dall'opera – si concentra sul problema particolare delle condizioni di possibilità dell'uomo agente e valutante, ossia dell'essere morale¹¹. Nel percorso hartmanniano, l'approfondimento dell'interrogativo etico sembra pertanto procedere di pari passo con l'elaborazione dell'ontologia e quasi rappresentarne un banco di prova. Diversa è invece la direzione seguita dall'evolversi del pensiero di Ingarden, che intende approfondire le implicazioni dell'azione umana dopo aver investigato formalmente il mondo e le sue componenti, quasi a voler far interagire le due indagini in modo circolare: da un lato mettendo gli esiti dell'ontologia formale al servizio di una ricerca relativa all'uomo, dall'altro rendendosi conto della necessità di anettere tale ricerca alla stessa ontologia, nella misura in cui quest'ultima si configura come ontologia del mondo reale (intesa conformemente alle definizioni già fornite)¹². Documento emblematico a questo proposito è il saggio *Über die Verantwortung*¹³, basato sul testo di una conferenza presentata dal filosofo nel 1968 e dedicato tanto alla descrizione quanto ai fondamenti ontici del fenomeno della respon-

⁹ Cfr. N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, de Gruyter, Berlin 1938, parte seconda. La caratterizzazione di una specifica *Seinsweise* rimanda per Hartmann al tipo di rapporto sussistente fra i «modi d'essere» (*Seinsmodi*): possibilità, attualità (*Wirklichkeit*), necessità, impossibilità, inattualità (*Unwirklichkeit*), casualità. Per Ingarden essa dipende invece dai «momenti esistenziali» (*existentiale Momente*) coinvolti: autonomia ontologica (*Seinsautonomie*) o eteronomia (*Seinsheteronomie*), originarietà ontologica (*Seinsursprünglichkeit*) o derivatezza (*Seinsabgeleitetheit*), autosufficienza ontologica (*Seinsselbstständigkeit*) o non-autosufficienza (*Seinsunselbstständigkeit*), dipendenza ontologica (*Seinsabhängigkeit*) o indipendenza (*Seinsunabhängigkeit*). Per una definizione di questi concetti cfr. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt I*, pp. 79 ss.

¹⁰ Ciò avviene a partire dal 1935, nella 'tetralogia' hartmanniana: *Zur Grundlegung der Ontologie; Möglichkeit und Wirklichkeit; Der Aufbau der realen Welt; Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1950.

¹¹ Cfr. N. HARTMANN, *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1926; tr. it. di V.F. Thaulero, in tre volumi, editi da Guida Editori, Napoli: *Fenomenologia dei costumi*, 1969; *Assiologia dei costumi*, 1970; *Metafisica dei costumi*, 1972. D'ora in poi ci riferiremo all'edizione italiana indicando il numero del volume (vol. 1, vol. 2, vol. 3).

¹² L'indagine dell'umano offre inoltre a Ingarden ulteriori strumenti concettuali per orientarsi nella diatriba idealismo-realismo, non risolta nello *Streit*. Quanto detto non toglie che l'interesse per l'uomo fosse presente nell'autore già negli anni giovanili, come dimostra il suo iniziale desiderio di dedicare la tesi di dottorato all'essenza della persona (cfr. R. INGARDEN, *Meine Erinnerungen an E. Husserl*, in E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hrsg. von R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 115-116). Del resto non mancano interventi sulla natura umana che risalgono ad anni precedenti allo *Streit*: cfr. per esempio R. INGARDEN, *Man and His Reality*, in Id., *Man and Value*, transl. by A. Szylewicz, Philosophia Verlag, München - Wien 1983, pp. 25-31.

¹³ R. INGARDEN, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Philipp Reclam, Stuttgart 1970; tr. it. di A. Setola, *Sulla responsabilità*, CSEO biblioteca, Bologna 1982.

sabilità¹⁴; nozione, quest'ultima, ripresa in più occasioni anche da Hartmann in virtù del legame a doppio filo che la lega all'azione moralmente orientata, azione che ricade sempre sul soggetto agente e di cui l'uomo è appunto *responsabile*¹⁵.

Sebbene le tappe dei due itinerari di pensiero non siano sovrapponibili, e benché l'argomentazione dispiegata nell'*Etica* presenti una sistematicità più stringente (nonché una maggiore estensione) rispetto alle riflessioni ingardeniane dedicate a tematiche affini¹⁶, comune a entrambe le prospettive è la considerazione dell'agire e della dimensione etica nella loro specificità fenomenico-*intramondana*, senza sbilanciamenti di matrice riduzionistica né assunzioni 'azzardate' non dimostrabili fenomenicamente. E non solo: laddove si confrontino in dettaglio i testi in questione, si vede bene come l'analogia non si fermi ai generici propositi di partenza, estendendosi ai singoli elementi strutturali messi in gioco per realizzarli. La costellazione di concetti emergente dalle opere citate, volta a chiarire i presupposti della prassi umana e della responsabilità ad essa connessa, è infatti la medesima¹⁷.

In tale costellazione troviamo anzitutto la centralità del concetto di valore, a cui sia Ingarden sia Hartmann riconoscono il ruolo di presupposto imprescindibile di ogni scelta e di ogni azione responsabile: «l'azione compiuta e il suo esito – afferma Ingarden – incominciano a contare ai fini del prodursi di una determinata responsabilità per l'autore solo quando siano portatori di un valore positivo o negativo oppure quando – almeno indirettamente – portino al costituirsi di uno stato di fatto che implichi un valore»¹⁸. Sono i valori, detto altrimenti, a rendere un'azione valutabile e perciò degna di essere ascritta a un soggetto, nel contesto di una concezione *materiale* dei principi della prassi umana. È sulla base di premesse analoghe che Hartmann dedica le prime due parti dell'*Etica*

¹⁴ È in virtù di questa centralità riconosciuta ai fondamenti ontici della responsabilità che E. Swiderski annovera Ingarden fra gli esponenti del «realismo morale», per il quale «il fatto che noi umani esperiamo/concepiamo noi stessi come esseri morali non è semplicemente qualcosa che riguarda noi, ma è un fatto relativo a un mondo includente agenti morali» (E. SWIDERSKI, *Ingarden: From Phenomenological Realism to Moral Realism*, in A. CHRUDZIMSKI [ed.], *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2005, p. 161). Questa posizione, specifica Swiderski, viene data per scontata da Ingarden, il quale opera sin dall'inizio *in medias res*, restando indifferente alle questioni che si trovano al centro del dibattito angloamericano fra sostenitori e oppositori del realismo morale; cfr. *ibi*, pp. 162-163. Le stesse affermazioni potrebbero essere estese anche all'impostazione del filosofare hartmanniano.

¹⁵ Cfr. HARTMANN, *Ethik*, cap. 77. Sebbene la questione non venga ulteriormente approfondita, Ingarden, rispetto a Hartmann, dichiara di guardare a un'accezione più ampia del termine «responsabilità», inglobante il suo significato morale, ma non solo: «Sembra anche che la responsabilità non compaia unicamente nella sfera morale. La responsabilità morale è solo un caso particolare e pertanto il campo dei casi e degli esempi da prendere in considerazione deve venire ampliato» (INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 5; tr. it., p. 11). Nonostante l'autore polacco vada oltre l'interesse specifico alla base dell'*Etica* hartmanniana, resta indubbia l'esistenza di un terreno d'indagine comune, sia perché le riflessioni ingardeniane includono la questione morale, sia perché quelle hartmanniane, al di là degli obiettivi dell'autore, si prestano ad essere estese anche al di là dell'ambito etico.

¹⁶ Cfr. INGARDEN, *Man and Value*.

¹⁷ Se è vero che questa comunanza è in parte riconducibile a un certo condizionamento di Ingarden da parte di Hartmann (che Ingarden cita più volte nel suo contributo dedicato alla responsabilità), è altrettanto vero che non siamo in presenza di una semplice ripresa dell'impostazione hartmanniana (come emergerà chiaramente dai prossimi paragrafi). Nell'ontologia di Hartmann, semmai, Ingarden ha trovato gli spunti per sollevare nuove questioni a partire dall'apparato concettuale descritto nello *Streit*, oltreché per sviluppare nuclei problematici già presenti nella sua filosofia.

¹⁸ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, pp. 14-15; tr. it., p. 22.

allo sviluppo di una teoria dei valori¹⁹, della quale anche Ingarden pone le fondamenta e predispose le tappe principali, avvalendosi dell'apparato concettuale già esposto nello *Streit*²⁰. Comune a entrambi gli autori è la volontà di garantire ai valori una portata oggettiva, contrariamente a quanto affermato da interpretazioni relativistico-scettiche (interpretazione psicologista, soggettivista etc.)²¹. Diverso è invece il modo in cui questa oggettività viene intesa: mentre Hartmann teorizza un «regno autonomo dei valori»²² di cui sottolinea l'essere-in-sé, l'appartenenza alla sfera d'essere ideale e la sovratemporalità²³, Ingarden ipotizza che l'essere ideale non possa essere conferito ai valori²⁴ ed è esplicito nell'affermare che questi «non sono mai qualcosa che sussiste di per sé, ma sono sempre i valori di qualcosa»²⁵.

Nelle due proposte teoriche compare inoltre una seconda *conditio sine qua non* dell'agire responsabile e caratterizzato moralmente: la persona. Vale a dire che è solo in riferimento alla profondità di un essere personale che termini come «responsabilità», «moralità» e «valore» acquisiscono senso e completezza, laddove «di una persona è [...] costitutivo il fatto che essa è il punto originante delle possibili decisioni fondate su una presa di visione di una situazione assiologica ed è contemporaneamente capace di realizzare quanto da lei stessa deciso»²⁶. Come suggerito anche da Hartmann, è proprio l'essere portatore di valori che fa sì che un soggetto sia anche persona, insieme alla libertà con cui può prendere posizione e scegliere consapevolmente se mettere teleologicamente i propri atti al servizio delle «pretese» dei principi valoriali²⁷. «L'essere personale

¹⁹ Segnaliamo inoltre questa antologia: N. HARTMANN, *Ontologia dei valori*, tr. it. di N. Moro, a cura di G. D'Anna, Morcelliana, Brescia 2011.

²⁰ A tal proposito rimandiamo al saggio ingardeniano dal titolo *Quello che non sappiamo sui valori*, la cui prima versione è in lingua polacca (1964) e la cui traduzione italiana, di C. Prezioso, è stata pubblicata in «Archivio di Storia della Cultura» (XXVII [2014], pp. 557-600), preceduta da un'introduzione di A. Donise (*ibi*, pp. 545-556). A ben vedere l'interesse ingardeniano per la sfera valoriale ha radici precedenti agli anni Sessanta, come mostra quest'ulteriore contributo risalente (nella sua versione originale, in lingua francese) al 1947: R. INGARDEN, *Remarks on the Relativity of Values*, in *Id.*, *Man and Value*, pp. 119-130. Anche sul concetto di valore può essere affermato quanto già espresso a proposito della responsabilità: per Ingarden i valori non sono soltanto morali e la teoria dei valori morali è solo una parte dell'assiologia. L'autore distingue infatti «diversi campi di valore: a) valori vitali, ai quali sono strettamente correlati i valori di utilità e di vantaggio; b) valori culturali, in particolare 1) valori conoscitivi, 2) valori estetici e 3) valori dei costumi sociali e poi 4) valori morali nel senso più stretto (etico) della parola» (INGARDEN, *Quello che non sappiamo sui valori*, p. 559). Una posizione non dissimile è espressa anche da Hartmann: cfr. *Ethik*, cap. 26.

²¹ Cfr. HARTMANN, *Ethik*, prima parte; INGARDEN, *Über die Verantwortung*, pp. 39 ss.; tr. it., pp. 48 ss.

²² HARTMANN, *Ethik*, p. 156; tr. it., vol. I, p. 207, corsivo nostro.

²³ Cfr. *ibi*, cap. 16; *Id.*, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 49.

²⁴ Cfr. INGARDEN, *Quello che non sappiamo sui valori*, p. 584. Questo è uno dei diversi casi in cui Ingarden non fornisce risposte definitive, limitandosi a formulare delle ipotesi e affidando il compito di verificarle alla ricerca futura sui valori. Precisa è invece l'agenda che l'autore affida a tale ricerca, scandita da sei domande (che nel saggio ingardeniano del 1964 ricevono solo risposte parziali): «1) Su cosa si poggia la distinzione delle tipologie fondamentali di valore [...]? 2) Qual è la struttura formale del valore e la sua relazione con l'oggetto che «possiede» il valore (con il suo «portatore»)? 3) In che modo esistono i valori, ammesso che in generale esistano? [...] 4) Su cosa si fonda la differenza di grado tra valori [...]? 5) Ci sono valori «autonomi»? 6) Come stanno le cose con la cosiddetta «oggettività» dei valori?» (*ibi*, p. 558). Il significato dei termini utilizzati in queste domande (forma, esistenza, autonomia, etc.) è specificato da Ingarden nei volumi dello *Streit*, la cui conoscenza viene qui presupposta.

²⁵ *Ibi*, p. 568.

²⁶ *Id.*, *Über die Verantwortung*, p. 10; tr. it., p. 18.

²⁷ Su questo tema cfr. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, parte I, sezione IV.

è un essere “libero”» – leggiamo nell’*Etica*²⁸ – ed è in virtù della libertà, sempre presupposta, che le sue azioni sono valutabili moralmente e riconducibili alla *sua* responsabilità. Il riconoscimento di questo nesso inscindibile fra libertà e responsabilità è comune ai due autori e fa sì che essi si discostino da diverse posizioni del dibattito contemporaneo, per cui lo stesso nesso non è scontato²⁹.

Sia Hartmann sia Ingarden concepiscono la persona come *un uomo reale in un mondo reale*³⁰, ossia come un io che è radicato nel mondo attraverso «un determinato carattere»³¹ e il costante coinvolgimento da parte dell’ambiente circostante³²: l’individuo che «agisce e patisce, si aspetta e teme, si prende cura e spera, opera e lotta»³³. La persona non è l’*ego* inteso astrattamente quale soggetto di conoscenza, ma è l’uomo considerato nella sua interezza (di cui la potenzialità conoscitiva è solo una componente) e nella complessità del suo rapporto con le situazioni concrete, dalle quali è costantemente interpellato e invitato a esprimere valutazioni, a prendere posizione e ad agire. Con parole hartmanniane, «prima dell’essere personale non vi è un essere del soggetto – così come non c’è un essere della conoscenza senza quello della volontà, del sentimento, o dell’azione con tutti i suoi effetti»³⁴. A conclusioni affini perviene anche Ingarden attraverso il confronto con l’io puro husserliano, definito come un’«astrazione dal concreto essere personale dell’uomo»³⁵, la quale non può essere considerata autonomamente «rispetto alla persona che nel corso della vita viene costituendosi in un modo o in un altro»³⁶.

A questo proposito, nel primo volume dell’*Etica*, Hartmann ripercorre criticamente singole tesi di Scheler, fra cui la tesi che «fa l’essere della persona del tutto separato ed indipendente dall’essere del soggetto»³⁷ oppure l’assunto secondo cui «un mondo è [...] sempre relativo ad una persona», la quale «da parte sua non appartiene al mondo»³⁸. A entrambe le posizioni l’autore intende contrapporre una visione più coerente con quanto offerto dal fenomeno, affermando che «il mondo reale permane, anche se [...] non è dato a nessuno»³⁹, che la persona è «collocata» all’interno di tale mondo⁴⁰ e che essa,

²⁸ HARTMANN, *Ethik*, p. 186; tr. it., vol.1, p. 245.

²⁹ Si pensi alle posizioni di Peter F. Strawson e Harry Frankfurt: cfr. P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, «Proceedings of the British Academy», 48 (1962), pp. 1-25; tr. it. in M. DE CARO (a cura di), *Logica della libertà*, Meltemi, Roma 2002, pp. 77-116; H.G. FRANKFURT, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, «Journal of Philosophy», 66 (1969), pp. 828-839; tr. it. in DE CARO, *Logica della libertà*, pp. 117-132.

³⁰ Cfr. INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 64; tr. it., p. 74; HARTMANN, *Ethik*, cap. 24.

³¹ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 64; tr. it., p. 74.

³² *Ibidem*. Indicazioni chiare a questo proposito si trovano anche in HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, pp. 135-136; tr. it., pp. 178-180.

³³ *Ibi*, p. 124; tr. it., p. 166.

³⁴ *Ibi*, p. 128; tr. it., p. 170.

³⁵ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 62; tr. it., p. 72. Nell’affermare ciò, Ingarden ha in mente anzitutto la costituzione della persona trattata da Husserl nella terza sezione del secondo volume di *Idee*, da dove emergerebbe che «sia la persona, sia anche il suo centro d’essere, l’io personale, sono [...] un oggetto trascendente costituentesi in determinati decorsi dei fatti di coscienza puri, un oggetto che appunto perciò si leva al di sopra della coscienza trascendentale assolutamente immanente e dell’io di questa e che [...] è relativo, nel suo essere e nella sua essenza, in rapporto a particolari molteplicità di eventi coscienziali che lo costituiscono» (*ibi*, p. 61; tr. it., p. 71).

³⁶ *Ibi*, p. 63; tr. it., p. 73.

³⁷ HARTMANN, *Ethik*, p. 234; tr. it., vol.1, p. 302.

³⁸ *Ibi*, p. 236; tr. it., vol.1, pp. 304-305.

³⁹ *Ibi*, p. 237; tr. it., vol.1, p. 306.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, p. 238; tr. it., vol.1, p. 307.

così concretamente incarnata, non si dà mai senza un soggetto psichico «sottostante»⁴¹. Inoltre, sempre con l'intento di difendere l'irriducibile concretezza dell'essere personale e la veridicità del suo darsi fenomenico, viene contestata la posizione scheleriana relativa all'inoggettivabilità della persona: «la persona, secondo lui [Scheler], perché «esiste e vive solo nell'esecuzione di atti intenzionali», non è essenzialmente oggetto»⁴². Sennonché – argomenta Hartmann – ammettere questo non solo significa contraddire il naturale «atteggiamento valorante rispetto alle azioni e alle persone» (atteggiamento che è «interamente oggettivo»⁴³), ma equivale altresì a negare le condizioni di possibilità dell'etica, che fa appunto della persona e dei suoi atti il proprio oggetto privilegiato⁴⁴.

Partendo da questo complesso di tematiche, i paragrafi che seguono si propongono di approfondire il confronto fra le filosofie di Hartmann e Ingarden attraverso la circoscrizione di un interrogativo che entrambe sollevano in modo esplicito: la domanda relativa al rapporto fra struttura del mondo e libertà. Posto lo stretto legame che intercorre fra libertà, responsabilità e moralità, quale modello ontologico del reale lascia spazio all'intervento di una persona davvero *libera*, cioè a un'azione e a un volere radicati nel singolo e non pre-determinati in modo necessario da una catena di condizionamenti di cui il singolo è solo un anello? Entrambi gli autori, chiamati a rispondere a questo quesito nel contesto delle rispettive ontologie, partono dal presupposto che l'autentica libertà non sia compatibile col *determinismo* (ossia con la tesi secondo cui ogni evento è causato da altri eventi che ne sono cause sufficienti, conformemente alla regolarità delle leggi di natura)⁴⁵, proponendo una complessa ontologia del mondo volta a conciliare tale presupposto con la giustificazione del libero arbitrio, del quale vengono esibite le condizioni di possibilità strutturali. Come mostreremo nella conclusione, le due proposte, seppur

⁴¹ Cfr. *ibi*, p. 235; tr. it., vol.1, pp. 303-304. Il confronto fra Hartmann e Scheler è stato oggetto di numerosi studi; solo per citare alcuni esempi: E. KELLY, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht - Heidelberg - London - New York 2011; J. FISCHER, *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*, de Gruyter, Berlin 2011, pp. 73-94; A. DA RE, *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler*, in G. CUSINATO (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 203-222.

⁴² HARTMANN, *Ethik*, p. 229; tr. it., vol.1, p. 298.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Col termine generico «determinismo» ci riferiamo qui al «determinismo causale», relativo al condizionamento fra eventi della natura. Una delle definizioni più celebri e incisive è quella fornita da Laplace nel 1814: «Dobbiamo [...] considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa di quello futuro. Un'intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se inoltre fosse così elevata da sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa, e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi» (P.S. LAPLACE, *Saggio filosofico sulla probabilità*, tr. di E. Cocanari, Theoria, Roma - Napoli 1987, p. 37). Sebbene proferita da Laplace in riferimento al mondo fisico, questa definizione può inglobare al suo interno il «determinismo antropologico» sorto nel diciannovesimo secolo parallelamente allo sviluppo della genetica, dell'evoluzionismo e delle scienze umane, il quale interpreta l'uomo come il risultato di condizionamenti biologici, psicologici, sociali e ambientali. Per una chiara presentazione delle varie forme di determinismo cfr. il volume introduttivo di M. PRIAROLO, *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011. Per la storia dell'antagonismo filosofico fra determinismo e libertà rimandiamo invece a M. MORI, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001.

differenti e non sovrapponibili, condividono una serie di premesse, riconducibili all'intento comune di dar spazio all'*autodeterminazione del singolo*, ossia all'unica nozione di libertà in grado di fondare la responsabilità e – più specificamente – la responsabilità morale. Il rigetto dell'alternativa fra il determinismo e la sua semplice negazione (l'indeterminismo) è uno di questi presupposti.

2. Hartmann: libertà umana e libertà categoriale

Hartmann include la giustificazione della libertà personale nello sviluppo espositivo della sua «dottrina dei livelli di realtà»⁴⁶, la quale stabilisce che il mondo reale è suddiviso in diversi strati ordinati gerarchicamente, dove gli strati più bassi, strutturalmente più semplici, rappresentano la base necessaria di quelli superiori, caratterizzati da una componente di novità non spiegabile ricorrendo ai gradini inferiori. Sebbene il sistema hartmanniano non si presenti come un quadro chiuso e definitivo, sono essenzialmente quattro i livelli intramondani che vengono distinti al suo interno: *inorganico*, *organico*, *psichico* e *spirituale*, quest'ultimo includente lo «spirito personale» (l'individuo), lo «spirito obbiettivo» (il tessuto storico-sociale) e lo «spirito obbiettivo» (i prodotti spirituali)⁴⁷. Ognuno di questi strati – così Hartmann – poggia su quello sottostante aggiungendovi una componente di novità e autonomia; il livello organico, per esempio, non può darsi senza quello inorganico, pur non essendo riconducibile ad esso nella sua specificità e rappresentando una regione distinta nell'universo naturale.

Tale rapporto fra strati si basa su un'impalcatura ugualmente stratificata di *categorie*, termine che, nella prospettiva hartmanniana, rimanda ai principi ontologici il cui intreccio costituisce la compagine immanente del mondo reale⁴⁸. Vale a dire che il passaggio da un livello all'altro presuppone una riorganizzazione *strutturale*, la quale è disciplinata da leggi («leggi categoriali») che Hartmann considera già nelle pagine dell'*Etica* e alla cui presentazione sistematica dedicherà opere e contributi degli anni successivi⁴⁹. Queste leggi stabiliscono per esempio che le categorie del livello inferiore rappresentano il fondamento ontico di quello superiore, che il livello superiore implica sempre un *novum* categoriale indipendente dallo strato inferiore e che le categorie inferiori possono ripresentarsi nei livelli superiori in forma mutata.

Proprio la diversificazione delle categorie e il ricorso a leggi categoriali permettono all'autore di sviluppare un'ontologia non riduzionistica e, grazie ad essa, di dare ragione della libertà umana nel contesto di una natura attraversata da connessioni deterministiche (che l'autore non mette in discussione). Come può l'uomo decidere e orientarsi liberamente in un universo naturale dove tutto risulta predeterminato? Come può eludere il carattere onnicomprensivo di tale determinazione e insinuare nella catena del mondo il proprio libero arbitrio, ponendosi autonomamente degli obiettivi e

⁴⁶ Sebbene questa dottrina sia già esposta e presupposta nell'*Etica*, una sua presentazione sistematica si trova in HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, pp. 173 ss. Essa è inoltre al centro della seguente opera, con intento riepilogativo: ID., *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949; tr. it. a cura di G. Penati, *Nuove vie dell'ontologia*, La Scuola, Brescia 1975.

⁴⁷ Cfr. ID., *Das Problem des geistigen Seins*.

⁴⁸ A ben vedere, per Hartmann la centralità della categoria non interessa soltanto la sfera dell'essere reale, ma anche quella dell'essere ideale. Cfr. ID., *Der Aufbau der realen Welt*.

⁴⁹ Sulle «leggi categoriali» cfr. *ibi*, parte terza; ID., *Neue Wege der Ontologie*, capp. VIII, IX, X; ID., *Kategoriale Gesetze*, in ID., *Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 117-176.

mirando alla loro realizzazione? Benché la risposta hartmanniana si riferisca anzitutto al legame fra la libertà e le connessioni causali dell'ambito fisico-inorganico, l'autore è esplicito nel chiarire che la medesima risposta si presta ad essere estesa al rapporto con i livelli «intermedi» del reale, quello organico e quello psicologico⁵⁰. Anche in riferimento a questi livelli può essere infatti sollevata la domanda relativa alla possibilità, per l'uomo, di affrancarsi dal vincolo pervasivo della loro legalità intrinseca (si pensi all'eredità genetica o al condizionamento di stati psicologici).

Questa, in sintesi, la soluzione proposta da Hartmann: il conflitto fra il nesso causale della natura e l'umana tendenza a scopi, più in generale fra quest'ultima e tutti i tipi di connessione riscontrabili nell'intero del mondo, è in realtà *un conflitto apparente*, trattandosi di modelli di determinazione appartenenti a strati intramondani *diversi*; essi possono coesistere nella misura in cui rimandano a strutture categoriali che non vigono nel medesimo livello ontologico. La loro coesistenza è disciplinata da leggi ben precise, coerenti con la stratificazione strutturale da cui la realtà è attraversata:

1. Legge della forza: il tipo più elevato di determinazione è dipendente dal più basso, ma non viceversa. Il più elevato è dunque in ogni caso il più condizionato, ed in questo senso il più debole. Il più basso al contrario è il più elementare, il più fondamentale, ed in questo senso il più forte. [...]

2. Legge della materia: ogni tipo di determinazione più basso è pura materia per quello più alto che si eleva al di sopra di lui. [...]

3. Legge della libertà: ciascun tipo più elevato di determinazione è, rispetto a quello più basso, formazione del tutto nuova, che si eleva al di sopra di lui (*novum* categoriale). Come tale, ha al di sopra della determinatezza più bassa (materiale e più forte) possibilità illimitate. Cioè, non considerando la sua dipendenza dal tipo di determinazione più basso, il più elevato è, rispetto a quest'ultimo, libero.

Ora, il nesso causale è, in modo evidente, il tipo di determinazione più basso, ed il nesso finale il più alto⁵¹.

Da un lato l'autodeterminazione della persona e della sua volontà necessita di una base naturale su cui intervenire, il che fa sì che fra la libertà e il determinismo del divenire mondano non sussista una relazione di inconciliabilità, ma addirittura di dipendenza; dall'altro lato tale autodeterminazione, essendo un «tipo più elevato di determinazione», rappresenta una «formazione del tutto nuova» che si eleva al di sopra delle formazioni inferiori (non solo di quelle del mondo inorganico) in modo autonomo e potenzialmente illimitato, non interferendo con esse e guadagnando parallelamente un proprio spazio di azione. Come leggiamo nel capitolo successivo dell'*Etica*, «la libertà morale dell'uomo [...] è soltanto un caso speciale della libertà categoriale ricomparsa di livello in livello»⁵², è una forza determinante di tipo nuovo che non provoca «rottture» nelle forme di determinazione che la sostengono, limitandosi ad aggiungersi a esse e a «deviarne» la direzione⁵³.

Questa concezione della libertà fa sì che Hartmann, laddove la sua posizione venga messa in dialogo con il dibattito anglosassone intorno alla possibilità del libero arbi-

⁵⁰ Cfr. HARTMANN, *Ethik*, cap. 71.

⁵¹ *Ibi*, p. 667; tr. it., vol. III, p. 66.

⁵² *Ibi*, p. 678; tr. it., vol. III, p. 78.

⁵³ Cfr. *ibi*, pp. 649-650; tr. it., vol. III, p. 45.

trio⁵⁴, non possa essere annoverato fra gli autori detti «compatibilisti». Per questi, infatti, la libertà è conciliabile col determinismo *rimanendo nel territorio di quest'ultimo*, senza la necessità di teorizzare un territorio di determinazione ulteriore. Partendo dal presupposto che un agente può essere definito libero quando ha la possibilità di compiere le azioni *che vuole compiere*, la posizione compatibilista non fatica ad inglobare la libertà – così intesa – in una visione deterministica del mondo, in cui non risulta contraddittorio pensare ad azioni determinate dall'intenzione degli agenti, la quale è a sua volta determinata da altre cause (per esempio biologiche o sociali), e così via conformemente alla concatenazione dei condizionamenti⁵⁵. Per Hartmann, diversamente, la libertà non può limitarsi a essere libertà d'azione sulla base di una volontà eterodeterminata, in quanto ammettere questo limiterebbe lo stesso concetto di libertà e toglierebbe terreno alle sue implicazioni morali; l'uomo, infatti, può essere considerato responsabile delle sue azioni solo se queste sono il frutto di una *sua* decisione, mentre la responsabilità, e con essa la possibilità di giudicarlo moralmente, vengono a cadere nel momento in cui emerge che il suo volere deriva da un condizionamento inevitabile⁵⁶. Posto quindi che l'autentico libero arbitrio non viene fatto coincidere con la libertà d'azione ma con la libertà del volere, e posto che quest'ultima non è considerata ammissibile in una visione deterministica del mondo (dove *ogni* evento è predeterminato), si comprende il motivo che porta Hartmann a rifiutare sin dal principio gli assunti del compatibilismo e a sposare premesse che possiamo chiamare «incompatibiliste» (utilizzando un altro termine diffuso nel dibattito angloamericano), di cui la sua dottrina dei livelli di realtà rappresenta un dispiegamento ontologico coerente. Nel dir questo, tuttavia, non stiamo affermando che la posizione hartmanniana può essere associata a qualunque tesi etichettata o etichettabile con l'aggettivo «incompatibilista», e ciò per almeno due ragioni: in primo luogo perché possono esservi incompatibilisti che, conseguentemente alla negazione del compatibilismo e a differenza di Hartmann, negano la libertà⁵⁷; in secondo luogo perché l'incompatibilismo, quando giustifica la possibilità del libero arbitrio, lo fa perlopiù ricorrendo al capovolgimento del determinismo nel suo contrario (ovvero nell'indeterminismo) e facendo leva sulla presenza o l'intervento di componenti di indeterminatezza a monte dell'azione⁵⁸, mentre Hartmann – come abbiamo visto – parla di *diversi tipi di determinazione*⁵⁹. Seppur partendo da premesse incompatibiliste, la posi-

⁵⁴ Per un'introduzione a questo dibattito rimandiamo ai seguenti testi: H. BEEBEE, *Free Will. An Introduction*, Palgrave Macmillan, London 2013; M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma - Bari 2004; R. KANE, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2005

⁵⁵ Fra i fondatori del compatibilismo possiamo citare Hobbes, Locke, Hume, Mill e Schlick. Le tesi di questi esponenti classici sono state riprese dai compatibilisti contemporanei, per esempio da Daniel Dennett: cfr. D. DENNETT, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Mit Press, Cambridge (MA) 1984; Id., *Freedom Evolves*, Viking, New York 2003; tr. it. di M. Pagani, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

⁵⁶ Su libertà d'azione e libertà del volere cfr. HARTMANN, *Ethik*, pp. 639-640; tr. it., vol. III, pp. 30-32.

⁵⁷ Fra gli autori contemporanei citiamo il nome di Daniel Wegner: D. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Mit Press, Cambridge (MA) 2003. Nella filosofia del passato questa posizione è stata sostenuta per esempio da Holbach e La Mettrie.

⁵⁸ Cfr. per esempio R. KANE, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1996; Id., *Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism*, «Journal of Philosophy», 96 (1999), pp. 217-240; M. BALAGUER, *Free Will as an Open Scientific Problem*, Mit Press, Cambridge (MA) 2010.

⁵⁹ Utilizziamo il termine «indeterminismo» riferendoci alla negazione del determinismo e, più in genera-

zione hartmanniana non può dunque essere avvicinata all'incompatibilismo *tout court*, prestandosi semmai al confronto con sue versioni selezionate⁶⁰.

L'ontologia pluralista teorizzata da Hartmann si traduce in un modello teorico in cui l'ammissione del determinismo⁶¹ non preclude la possibilità della libertà personale e viceversa. A ben vedere non è il determinismo in quanto tale a mostrarsi problematico per il problema della libertà, bensì la sua assolutizzazione e traduzione in un monismo deterministico. Laddove si ammetta invece la possibilità di altre forme di determinazione accanto al determinismo propriamente detto (è appunto il caso dell'*autodeterminazione* della persona), ecco che quest'ultimo cessa di rappresentare un problema per la questione del libero arbitrio. Ciò vale in rapporto alla struttura del mondo *in toto* e – all'interno del mondo – alla struttura dell'uomo, quel «microcosmo» dove tutti gli strati del reale convivono, e insieme ad essi i diversi tipi di determinazione che contribuiscono a caratterizzarli⁶²: senza negare il condizionamento della volontà umana da parte di fattori fisici, biologici e psicologici, Hartmann ammette che essa possa autodirezionarsi, direzionando nel contempo l'influenza – mai smentita – di tali fattori. È proprio in virtù di questo condizionamento supplementare, non riconducibile a cause precedenti e non ulteriormente specificabile⁶³, che la volontà umana può essere giudicata moralmente e che ad essa può essere attribuita una «responsabilità»; mentre l'uomo, inteso come essere naturale, è conforme a certe determinazioni, in quanto persona ed essere spirituale sottostà a determinazioni di altro tipo, le quali lo rendono libero e – pertanto – responsabile⁶⁴.

le, della determinazione *tout court*. Hartmann è esplicito nel rifiutare la posizione indeterministica: «l'indeterminismo di ogni tipo – in quanto interruzione di una determinazione all'interno del suo territorio – non è solo una teoria falsa, ma è una teoria che non afferra il problema stesso» (HARTMANN, *Ethik*, p. 682; tr. it., vol. III, p. 82). A tal proposito l'autore si confronta criticamente con la visione indeterministica di Boutroux e col concetto di «contingenza» che in essa svolge un ruolo centrale (cfr. *ibi*, pp. 683-684; tr. it., vol. III, pp. 83-84).

⁶⁰ Segnaliamo a tal proposito i punti di contatto (che meriterebbero di essere approfonditi) con i teorici dell'*Agent-Causation*, i quali, facendo propria la posizione espressa nel diciottesimo secolo da Thomas Reid, giustificano la libertà del volere riconoscendo all'agente la capacità di creare nuove catene causali a partire dall'*autodeterminazione* della propria volontà. Fra di essi ricordiamo R. Taylor (*Action and Purpose*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966); R. Chisholm (*Person and Object*, Open Court, La Salle 1976); R. Clarke (*Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action*, «Philosophical Topics», 24 [1996], pp. 19-48); T. O'Connor (*Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2000).

⁶¹ Come già detto, facciamo uso del termine «determinismo» riferendoci al determinismo causale. Riteniamo utile ribadirlo nella misura in cui Hartmann parla anche di un «determinismo finale», alludendo a una concezione del mondo secondo cui tutto sarebbe determinato teleologicamente. Tale concezione è rifiutata dall'autore almeno per due ragioni: da un punto di vista etico perché ammetterla significherebbe negare la possibilità della libertà; da un punto di vista ontologico perché essa deriva dall'erronea attribuzione al mondo di un tipo di determinazione che interessa solo un suo livello. Su questo tema cfr. HARTMANN, *Ethik*, cap. 70.

⁶² Una posizione non dissimile è espressa anche da Edith Stein nel contesto della sua antropologia filosofica, frutto della combinazione della descrizione fenomenologica e dell'apparato concettuale tomista: cfr. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, in *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 14, Herder, Freiburg i.Br. 2004; tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 2013.

⁶³ Ove ci si interroghi sulla natura del libero autodeterminarsi dell'individuo, l'autore non fornisce risposte definitive, trattandosi di un problema ultimo e insolubile, il quale, proprio per la sua insolubilità, «sta sulla stessa linea del problema dell'origine del mondo» (HARTMANN, *Ethik*, p. 793; tr. it., vol. III, p. 220).

⁶⁴ Giuseppe D'Anna, riferendosi alla responsabilità dell'uomo verso la sua stessa base naturale, parla

A questo riguardo, alla fine dell'*Etica* Hartmann chiude il cerchio specificando che la «determinante estracausale» in questione si compone a ben vedere di *due* «momenti di libertà»⁶⁵ e del loro «innestarsi reciproco»⁶⁶: da una parte la libertà propriamente detta, ovvero la spinta autodeterminante della volontà personale, grazie a cui essa può svincolarsi dalla dipendenza totale dalla natura e decidere in modo indipendente; dall'altra il potere determinante dei valori, nella misura in cui «una volontà non può affatto determinare se stessa, senza avere dinanzi agli occhi l'esigenza di dovere a lei diretta, di valori autonomi, e senza avvertirla come tale»⁶⁷. La *Wertlehre* hartmanniana, a cui abbiamo accennato nell'introduzione, riveste qui un ruolo centrale: se l'uomo fosse privo del sentimento dei valori e non fosse interpellato da quel «regno autonomo dei valori» presentato dall'autore nelle prime due parti dell'*Etica*, non sarebbe chiamato a decidere liberamente e a sollevarsi al di sopra delle determinanti naturali, così come non avrebbe punti di riferimento per porsi scopi, per orientarsi teleologicamente nel mondo e per contrapporre a queste determinanti un nesso finale. I valori, perciò, rappresentano una condizione imprescindibile della libertà, la cui definizione è strettamente connessa alla loro capacità di determinare e di rappresentare un'alternativa al determinismo della natura. Tuttavia, seppur affermando questo, Hartmann è altrettanto fermo nello specificare che il valore come tale «non è affatto sufficiente a determinare la volontà»⁶⁸, poiché, se così fosse, quest'ultima non sarebbe davvero libera, ma semplicemente soggetta a un determinismo diverso da quello causale⁶⁹. Affinché si possa parlare legittimamente di libertà, è necessario ammettere che «dai valori [...] non scaturisce proprio nessun determinismo»⁷⁰ e nessuna costrizione, e che spetta solo alla persona il compito di decidersi e impegnarsi per la loro realizzazione, fungendo essa da «mediatore del dovere nell'essere»⁷¹. Ciò significa che la forza di determinazione dei valori nella vita reale può mettersi in moto solo grazie alla mediazione della forza di autodeterminazione dell'uomo (a sua volta inspiegabile senza il riferimento ai valori), la quale soltanto coincide con la libertà personale. È questo complesso incastro di determinazioni che Hartmann ha in mente quando parla di un tipo di determinazione più elevato che va ad aggiungersi ai tipi dei livelli inferiori e a cui sono riconducibili tanto la libertà quanto la responsabilità dell'uomo.

L'autore presenta la propria posizione come una ripresa della soluzione kantiana della terza antinomia esposta nella *Critica della ragion pura*, la cui «semplice impo-

di una portata «ecologica» della riflessione hartmanniana: «Se l'agire della persona, infatti, non si determinasse come agire responsabile e, dunque, personalmente imputabile nei confronti degli strati inferiori del reale, l'essere umano correrebbe il rischio, oggi per nulla irreali, di assistere al cedimento delle condizioni ontologico-strutturali della sua stessa possibilità di esistenza» (G. D'ANNA, *L'etica ontologica di Nicolai Hartmann tra libertà e responsabilità*, in R. POLI [ed.], *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 163).

⁶⁵ HARTMANN, *Ethik*, p. 778; tr. it., vol. III, p. 202.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibi*, p. 770; tr. it., vol. III, p. 192.

⁶⁹ Questo determinismo teleologico dei valori, ipotizzato e rifiutato da Hartmann, non deve essere confuso col «determinismo finale» citato nella nota 61, sebbene entrambi vengano considerati incompatibili con l'ammissione della libertà. Il «determinismo finale» non riguarda il condizionamento delle decisioni umane da parte dei valori, ma un condizionamento teleologico dell'intero corso del mondo.

⁷⁰ *Ibidem*; tr. it., vol. III, p. 193.

⁷¹ *Ibidem*.

stazione» è definita una vera e propria «svolta nella storia dell'etica filosofica»⁷². Interrogandosi sulla Tesi secondo cui «è necessario ammettere anche una causalità mediante libertà» e sull'Antitesi asserente che «non vi è alcuna libertà, ma tutto nel mondo accade secondo leggi della natura»⁷³, già Kant aveva infatti smascherato la semplice apparenza di questa antinomia, stabilendo che la libertà non è a ben vedere in contraddizione con la connessione naturale (che nella filosofia kantiana, com'è noto, coincide con la concatenazione causale dei fenomeni). Se è vero che in questa connessione, in base a quanto affermato in sede di *Analitica trascendentale*, non è possibile alcuna interruzione e alcun «inizio che avvenga spontaneamente»⁷⁴, è anche vero che, «se gli effetti sono fenomeni», non è necessario che «la causalità della loro causa» debba essere unicamente fenomenica:

E non sarà piuttosto possibile che, sebbene per un qualunque effetto nel fenomeno sia richiesta ad ogni modo una connessione con la sua causa, secondo leggi della causalità empirica, questa stessa causalità empirica – senza tuttavia interrompere minimamente la sua connessione con le cause naturali – possa essere anche l'effetto di una causalità non empirica, bensì intelligibile?⁷⁵.

Ammettendo un carattere empirico e un carattere intelligibile (non fenomenico) del soggetto agente⁷⁶, Kant può far spazio al pensiero di una causalità *esterna alla serie delle cause naturali* e perciò libera rispetto alle azioni dell'uomo, le quali potranno essere considerate sotto due diversi aspetti: in quanto fenomeni, esse saranno «completamente connesse con altri fenomeni secondo leggi di natura costanti»⁷⁷; in rapporto alla loro causa intelligibile potranno invece essere definite libere, senza che ciò imponga deroghe alla necessità della natura.

Ora, è vero che l'azione a cui è diretto il dovere dev'essere possibile entro condizioni naturali, ma queste ultime non riguardano la determinazione dell'arbitrio stesso, bensì solo l'effetto e il risultato di esso nel fenomeno. Per quante possano essere le ragioni naturali che mi spingono al volere, e per quanti possano essere gli stimoli sensibili, essi non possono mai produrre il dovere [...]»⁷⁸.

Giungendo a queste conclusioni e introducendo la distinzione fra «causalità naturale» e «causalità libera», Kant – così Hartmann – avrebbe il merito di aver posto le condizioni per pensare la libertà umana come una «libertà positiva»⁷⁹, ovvero non come una negazione della causalità della natura o un'eccezione rispetto ad essa, ma come l'inserirsi nel nesso causale di un'*ulteriore* «forza che non nasce da esso, che non avrebbe allora dietro di sé nessuna serie causale di cause, che ne tirerebbe una siffatta dopo di sé»⁸⁰; il concetto di libertà non implicherebbe dunque un indebolimento della catena deterministica

⁷² *Ibi*, p. 630; tr. it., vol. III, p. 19.

⁷³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke*, Bd. III, de Gruyter, Berlin 1968, B 473; tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 677.

⁷⁴ *Ibi*, B 572; tr. it., p. 801.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. *ibi*, B 567; tr. it., p. 795.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibi*, B 576; tr. it., pp. 805-807.

⁷⁹ Cfr. *ibi*, B 581-B 582; tr. it., pp. 811-813.

⁸⁰ HARTMANN, *Ethik*, p. 649; tr. it., vol. III, p. 44 (traduzione lievemente modificata).

della natura, quanto piuttosto un «più di determinazione»⁸¹. Fra le righe delle «costruzioni metafisiche» relative all'idealismo trascendentale e alla distinzione fra fenomeno e mondo in-sè (tesi che Hartmann rigetta)⁸², Kant avrebbe così enunciato «la duplicità di livelli del mondo»⁸³, prestando il fianco a una traduzione «ontologico-categoriale» della sua proposta e offrendo un'interpretazione del libero arbitrio coerente con essa⁸⁴.

Partendo da una rilettura della proposta kantiana, Hartmann intende fornire i presupposti ontologici della realizzazione della sola nozione di libertà richiesta dalla moralità umana: anzitutto una libertà che non è semplice libertà di agire senza impedimenti esterni, ma che – più a monte – è libertà del volere, l'unica in grado di giustificare l'attribuzione di responsabilità all'agente; ma anche una libertà, in secondo luogo, frutto dell'autodecisione consapevole di una persona (in virtù del suo sentimento dei valori) e per questo dotata di un potere determinante ben preciso e direzionato, che non può essere spiegato con la semplice rottura casuale della catena deterministica della natura.

La trattazione del problema del libero arbitrio alla luce della dottrina dei livelli del reale e delle leggi categoriali consente il soddisfacimento di entrambi i requisiti. Anzitutto la riconduzione della libertà al tipo di determinazione dello strato spirituale del mondo consente il suo svincolamento da qualsiasi catena deterministica e la sua legittimazione come autentica libertà del volere (partendo dal presupposto che fra le maglie del determinismo può essere ammessa tutt'al più la libertà d'azione). Secondariamente lo stesso assunto, associando la volontà libera a una determinazione supplementare (che abbiamo visto essere l'incastro di due determinazioni, quella della persona e quella dei valori), fa sì che non ci si limiti a sostituire l'indeterminismo al determinismo, come se la negazione di quest'ultimo fosse sufficiente per parlare di libertà personale; tale assunto, piuttosto, permette a Hartmann di insistere sul carattere a sua volta determinante della libertà umana, sul suo essere essenzialmente «libertà positiva» e non «libertà negativa»⁸⁵, libertà «di» e non libertà «da». In tal senso l'indeterminismo, inteso come semplice incrinatura o rimozione del determinismo in direzione dell'indeterminatezza e della casualità, è definito «superfluo» ai fini della fondazione del libero arbitrio⁸⁶.

Oltre a dare ragione degli elementi strutturali dell'autentica libertà, le leggi categoriali consentono a Hartmann di fornire una circoscrizione fenomenologica di questo concetto, attenta alla collocazione intramondana dell'individuo personale. La relazione di dipendenza che vincola la determinazione del livello spirituale alla struttura categoriale dei livelli inferiori implica infatti che la libertà non possa essere pensata come assoluta e illimitata, trattandosi piuttosto di una libertà che è sempre *situata*. La dipendenza strutturale porta con sé una dipendenza di contenuto: nella misura in cui il volere libero può innestarsi soltanto in un essere psico-fisico calato nel mondo, il

⁸¹ *Ibi*, p. 653; tr. it., vol. III, p. 49, corsivo nostro.

⁸² Cfr. *ibi*, pp. 650-654; tr. it., vol. III, pp. 46-50.

⁸³ *Ibi*, p. 652; tr. it., vol. III, p. 48.

⁸⁴ Coerentemente con quanto già affermato circa il rapporto fra le premesse dell'argomentazione di Hartmann e l'incompatibilismo, possiamo includere l'interpretazione hartmanniana di Kant fra le letture incompatibiliste della dottrina kantiana della libertà. Per un approfondimento rimandiamo al volume di G. TOGNINI, *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova 1997.

⁸⁵ Cfr. HARTMANN, *Ethik*, p. 656; tr. it., vol. III, p. 52.

⁸⁶ *Ibi*, p. 664; tr. it., vol. III, p. 63. Su questo tema cfr. anche il cap. XII (*Determinazione e libertà*) di HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*.

suo dispiegarsi dovrà sempre fare i conti con la contingenza di entrambi, dell'uomo e del mondo stesso; pensarlo altrimenti significa muoversi in un'astrazione e perdere di vista la peculiarità della libertà *umana*. Ecco che allora una scelta libera non è una scelta sganciata da qualunque condizione esterna (in questo momento, mentre siedo alla mia scrivania, non posso scegliere di andare sulla Luna), allo stesso modo in cui non può non tenere conto della storia interiore di chi sceglie, che ne rappresenta il terreno di partenza. Con parole di Hartmann:

La cosa si mette qui proprio allo stesso modo per la situazione interiore come per quella esteriore. Non ha senso dire che l'uomo potrebbe «volere» indipendentemente da essa. In essa ha sempre senso solo un volere e un volere da essa determinato. Ogni esclusione della situazione, dell'interiore come dell'esteriore, disconosce il loro significato positivo, la loro necessaria appartenenza materiale alla determinatezza del volere. L'uomo non deve affatto esserne indipendente, deve tenerne conto. Ma non si è detto con questo che egli debba esserne senza residuo lo schiavo. Deve piuttosto dominare la situazione interiore, così come l'esteriore, deve essere in essa creativo⁸⁷.

3. Ingarden: l'uomo libero come sistema relativamente isolato

Ingarden, al pari di Hartmann, parte dal presupposto «incompatibilista»⁸⁸ che una decisione autenticamente libera non possa conciliarsi con una visione deterministica del mondo, insistendo nel contempo sull'insufficienza di una sua spiegazione basata sulla mancanza di determinatezza e sull'indeterminismo. Se la libera decisione della volontà non avesse una causa, essa «non sarebbe nemmeno una decisione della persona interessata e l'azione che ne nascesse non sarebbe un'azione propria di questa persona», alla quale, pertanto, non potrebbe essere attribuita alcuna responsabilità: «se vogliamo quindi tenere fermo il fatto che l'uomo che agisce è e può essere responsabile di proprie azioni e solo di proprie azioni, allora dobbiamo anche ammettere che esse a loro modo debbono essere causate causalmente»⁸⁹ (laddove il termine «causa» è qui utilizzato con riferimento a qualunque tipo di determinazione e non soltanto alle leggi del mondo fisico). Come nel filosofare hartmanniano, anche in questo caso l'ontologo deve far fronte alla sfida di delineare un modello strutturale della realtà in grado di dare ragione tanto delle sue concatenazioni interne quanto della libera iniziativa presente in essa, sia della determinazione (personale) di tale iniziativa, sia del suo essere calata in un contesto che comunque la condiziona. Anche in questo caso si tratta cioè di fornire un quadro strutturale del mondo in cui risulti formalmente giustificato l'insorgere di un nesso determinativo sottratto sì a catene deterministiche preesistenti, ma non per questo immune da qualsivoglia condizionamento.

Nel rispondere a una simile sfida, Ingarden non propone un modello ontologico che – come quello di Hartmann e sulla scia di Kant – restringe la sfera d'intervento del determinismo e accosta ad esso altre forme di determinazione. Più radicalmente, il determinismo viene escluso dalla sua proposta, la quale suggerisce di estendere alla totalità mondana una concezione alternativa della causalità, un unico modello non deterministico capace di abbracciare la libertà umana e, in generale, le differenze fra

⁸⁷ HARTMANN, *Ethik*, pp. 644-645; tr. it., vol. III, p. 37.

⁸⁸ Utilizziamo qui l'aggettivo «incompatibilista» presupponendo le specificazioni e le riserve già avanzate nel paragrafo precedente.

⁸⁹ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 19; tr. it., p. 26.

regioni del mondo (quelle differenze che Hartmann, come si è visto, riconduce invece ai livelli di realtà). In luogo di ricorrere a una molteplicità di strutture determinative, il filosofo polacco predilige un'unica matrice che si presta a diverse declinazioni, della quale il saggio *Sulla responsabilità* offre una chiara presentazione⁹⁰:

Al posto del determinismo radicale di tipo laplaciano e dell'indeterminismo, i quali si contraddicono l'un l'altro e sono entrambi poco soddisfacenti, io propongo di mettere una terza concezione: secondo tale concezione questo mondo costituirebbe una immensa molteplicità di sistemi in parte aperti e al tempo stesso in parte isolati («schermati»), i quali, nonostante il loro reciproco parziale isolamento e la loro reciproca parziale schermatura, sono «legati» tra loro da relazioni causali⁹¹.

Interpretando ontologicamente un modello già noto in ambito scientifico ed epistemologico (si pensi per esempio a von Bertalanffy, espressamente citato)⁹², Ingarden utilizza la nozione di *sistema* per tracciare una struttura del reale a cui poter ricondurre ogni rapporto di condizionamento intramondano. Più specificamente, in luogo di sposare l'idea di un sistema aperto in ogni suo lato oppure chiuso e completamente isolato, l'autore forgia il concetto di sistema *relativamente isolato*, in parte aperto e in parte chiuso. Tale concetto si dimostra maggiormente flessibile, nonché idoneo ad includere in sé la varietà causale riscontrabile nell'intero mondano; l'immagine di un sistema parzialmente schermato ammette infatti molteplici possibilità nella sua particolarizzazione, corrispondenti a diverse combinazioni relative al condizionamento causale di un evento. Posto che «i sistemi presenti nel mondo possono essere o semplici o composti da più sistemi anch'essi relativamente isolati»⁹³,

esistono allora, in un mondo così strutturato in diversi sistemi, da un lato delle realtà di fatto che sono contemporanee e al tempo stesso ontologicamente indipendenti l'una dall'altra, dall'altro anche realtà di fatto che stanno in un rapporto di dipendenza ontologica tra loro. Le prime corrispondono a quei lati di due o più sistemi lungo i quali gli stessi sono contemporaneamente schermati reciprocamente. Le altre situazioni e realtà sono o elementi di una catena

⁹⁰ Il saggio in esame presenta la sintesi dell'argomentazione sviluppata nell'ultimo volume dello *Streit*, pubblicato postumo nel 1974 e dedicato alla struttura causale del mondo: cfr. INGARDEN, *Über die kausale Struktur der realen Welt*. Sull'argomento cfr. anche J. MAKOTA, *Roman Ingarden's Idea of Relatively Isolated Systems*, in H. RUDNICK (ed.), *Ingardeniana II: New Studies in the Philosophy of Roman Ingarden*, «Analecta Husserliana», XXX (1990), pp. 211-223; ID., *Roman Ingarden's Philosophy of Man*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 6 (1975), 2, pp. 126-130.

⁹¹ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 103; tr. it., p. 111. Per quanto riguarda la definizione e l'esame del «determinismo radicale», cfr. ID., *Über die kausale Struktur der realen Welt*, cap. XX.

⁹² ID., *Über die Verantwortung*, p. 72; tr. it., pp. 81-82. Come Ingarden non manca di precisare, il suo confronto con la scienza non deve essere frainteso in direzione scienziata e non toglie autonomia al suo progetto ontologico: «Il fattore che rende possibile questa libertà nell'uomo stesso è appunto una struttura di tipo particolare. E alla scienza naturale io chiedo solo se questa struttura può essere dimostrata a partire dalla scienza stessa. Essa mi aiuta anche a descrivere con maggiore precisione questa struttura. [...] Se dovesse risultare che i risultati della scienza naturale sono veri allora io concluderò soltanto che i miei tentativi ontologici non sono pure e semplici costruzioni concettuali (come certamente si può essere inclini ad affermare), ma sono *cum fundamento in re* e mi aprono la via alla considerazione metafisica» (*ibi*, p. 73, nota; tr. it., pp. 105-106, nota). La costante apertura ai risultati della scienza rappresenta un tratto caratteristico anche dell'ontologia di Hartmann, com'è ampiamente testimoniato dal quarto volume della sua 'tetralogia' (cfr. HARTMANN, *Philosophie der Natur*).

⁹³ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 105; tr. it., p. 113.

causale nella quale causa ed effetto sono *contemporanei*, e allora appartengono ad un unico e medesimo sistema (semplice) o a due diversi sottosistemi di *un unico* sistema composto, i cui lati «aperti» consentono una contemporaneità della causa e del suo effetto; oppure costituiscono i termini di un nesso causale nel quale la causa è anteriore al suo effetto, e allora appartengono anch'esse sempre a due sistemi diversi nei quali o i corrispondenti punti aperti consentono il verificarsi del nesso di causalità, oppure viene infranto l'isolamento di un sistema⁹⁴.

La struttura di un sistema relativamente isolato può essere pensata a monte di catene causali di diverso tipo, ma anche di «realità di fatto» che, pur essendo simultanee, sono «indipendenti l'una dall'altra», in virtù dei lati «schermati» dei sistemi corrispondenti.

In questo schema generale troviamo espressi i presupposti formali di ogni processo autonomo del mondo, tra cui l'azione libera dell'uomo. L'essere umano, nella sua unità e complessità, è infatti definito da Ingarden come «uno di questi sistemi parzialmente isolati di grado superiore»⁹⁵, dunque come un intero che è sì aperto all'ambiente circostante, ma che mantiene contemporaneamente per sé uno spazio di autonomia, in cui anche il libero arbitrio trova le proprie condizioni di possibilità. Mentre la sua apertura gli consente di essere recettivo agli interventi provenienti dall'esterno, la sua chiusura fa sì che possa essere in parte impermeabile rispetto a questi interventi⁹⁶, sviluppando processi interni dotati di una parziale autosufficienza, tra cui le libere decisioni della volontà. Tale chiusura rappresenta dunque l'elemento strutturale che permette all'uomo di contenere in sé un centro decisionale in grado di assumere iniziative non arbitrarie e indipendenti dal condizionamento immediato del mondo, seppur sorte «da una determinata configurazione della sua convivenza con la realtà circostante»⁹⁷. In tal modo anche Ingarden, al pari di Hartmann, offre un modello concettuale da cui risultano giustificati la libertà umana e il suo essere vincolata a un contesto dato, nell'ambito di una dialettica sempre aperta fra dipendenza e autodeterminazione, dialettica «che muta coll'evolversi della vita e che mette la persona in grado di adeguarsi alle situazioni che cambiano»: «non solo di non soccombere nell'impatto col mondo reale, ma anche di agire responsabilmente e di assumersi la responsabilità della propria azione»⁹⁸. Nozioni come «libertà» e «responsabilità» trovano così le proprie radici nella stessa impalcatura ontologica che disciplina il rapporto uomo-ambiente nella totalità dei suoi scambi.

Quest'estensione del concetto di «sistema relativamente isolato» non deve essere interpretata in una direzione riduzionistica, come se *tutti* i fenomeni appartenenti alla sfera umana fossero da leggersi nel quadro di un biologismo di base e alla luce dell'adattamento dell'organismo. Al contrario: oltre a rivelarsi idoneo a esplicitare le condizioni formali del rapporto che unisce l'uomo a ciò che lo circonda, proprio tale concetto si presta a fondare la struttura dell'uomo stesso e la sua *diversificazione* interna, in cui Ingarden distingue un sottosistema del corpo (a sua volta distinto in ulteriori sottosistemi)⁹⁹ e un sottosistema dell'«anima» (includente la profondità e

⁹⁴ *Ibi*, pp. 103-104; tr. it., pp. 111-112.

⁹⁵ *Ibi*, p. 71; tr. it., p. 81.

⁹⁶ Ingarden descrive molteplici esempi di questa «impermeabilità», relativi a diversi sistemi costitutivi dell'essere umano: dall'epidermide all'apparato digerente, dalla selezione delle sensazioni a quella dei ricordi. Cfr. *ibi*, pp. 77 ss.; tr. it., pp. 85 ss.

⁹⁷ *Ibi*, p. 67; tr. it., p. 78.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. *ibi*, pp. 74-77; tr. it., pp. 83-85.

la specificità della singola persona)¹⁰⁰, entrambi parzialmente aperti e parzialmente chiusi nei confronti dell'io cosciente¹⁰¹. Quest'ultimo «è per così dire la superficie di contatto tra il corpo e l'anima dell'uomo»¹⁰², constando «da una lato di "informazioni" che vengono comunicate all'io in virtù del sistema informativo del corpo», dall'altro di «manifestazioni e modi di esteriorizzazione delle proprietà dell'anima»¹⁰³:

Da entrambi, dall'anima e dal corpo, l'io apprende solo ciò che attraversa la «porta» della coscienza. In altri termini: sembra che l'anima di fronte all'io costituisca anch'essa un sistema relativamente isolato, come il corpo, il quale rispetto all'io è in parte «aperto», ma in parte anche «chiuso»¹⁰⁴.

Se questa concezione dovesse trovare riconoscimento, l'uomo verrebbe a consistere dei seguenti elementi: corpo (sistemi A e B), l'io con il flusso dei dati di coscienza (C) e l'anima (D)¹⁰⁵.

L'omogeneità strutturale non smentisce, ma anzi sostiene le differenze qualitative e «materiali» intrinseche all'uomo, rendendo comprensibile la possibilità della loro relazione. Esattamente come Hartmann, anche Ingarden, quando si affaccia al terreno dell'antropologia, non rinuncia a differenziare e ad affermare che «ogni uomo è un essere corporeo-psichico-spirituale»¹⁰⁶.

Questa precisazione getta nuova luce sul ruolo dell'io personale nel complesso dell'essere umano, il cui chiarimento è essenziale per il problema della libertà. Posto che il centro della persona è da ricercarsi nel sottosistema dell'«anima», e posto che quest'ultima, o almeno la zona di essa che supera la «porta della coscienza», è «imper-

¹⁰⁰ Per quanto riguarda le implicazioni del concetto di anima, rimandiamo a INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt II/2*, pp. 305 ss. Il termine «Seele», svincolato da ogni riferimento metafisico-religioso, allude alla natura, in parte indefinibile, che costituisce ogni singolo individuo, ossia a quel nucleo originario che fa sì che le sue «forze» (tanto morali quanto vitali o caratteriali) siano *sue* e di nessun altro. La ricchezza e l'unità dell'anima abbracciano per Ingarden tutto ciò che, nascostamente o in modo cosciente, caratterizza la dinamicità e l'unicità spirituale di ognuno: sia «avvenimenti», «per esempio un amore che sta nascendo o un altro sentimento, una crisi interiore, una disperazione o per contro una speranza nascente», sia «qualità del carattere», «come cattiveria, pusillanimità, coraggio, intelligenza ecc.» (INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 93; tr. it., p. 100). Anche Hartmann si sofferma sulla specificità individuale, sottolineando la differenza fra «persona» e «personalità»: cfr. N. HARTMANN, *Das Ethos der Persönlichkeit*, in ID., *Kleinere Schriften*, Bd. 1, de Gruyter, Berlin 1955, pp. 311-318 (lo stesso contributo è pubblicato come appendice del volume di A. GAMBA, *In principio era il fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 171-176).

¹⁰¹ A questo proposito concordiamo con E. Swiderski quando parla di «emergentismo» in riferimento al programma di Ingarden, mentre non condividiamo l'utilizzo dell'aggettivo «naturalista» (cfr. SWIDERSKI, *Ingarden: From Phenomenological Realism to Moral Realism*, p. 165); parlare di naturalismo, infatti, non tiene conto del *côté* fenomenologico-eidetico dell'indagine ingardeniana. Nel caso di Ingarden, come nel caso di Hartmann, è lecito parlare di emergentismo a patto di prendere le distanze da una sua versione diffusa, connessa con una visione monistica dell'essere. Per un'introduzione al dibattito emergentista rimandiamo al volume di A. ZHOK, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011.

¹⁰² INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 92; tr. it., p. 99.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 93; tr. it., p. 100.

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 95; tr. it., p. 102.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 54; tr. it., p. 64. Affermando questo non stiamo dando per scontato che il significato attribuito da Ingarden ai tre aggettivi sia pienamente sovrapponibile alla circoscrizione degli stessi aggettivi nel contesto della filosofia hartmanniana.

sonata» e «rappresentata» dall'io cosciente¹⁰⁷, veniamo anzitutto a sapere che è proprio a nome dell'anima che la parziale chiusura del sistema umano si esplicita nel libero volere: è cioè a suo nome che l'io assume responsabilità e prende decisioni indipendenti dal condizionamento di ciò che lo circonda. In secondo luogo riceviamo indizi sulle condizioni ontologiche della libertà anche rispetto a ciò che è «interno» all'uomo, nella misura in cui la volontà libera deve poter essere svincolata, almeno parzialmente, da altri meccanismi costitutivi dell'umano (pensiamo alla dimensione corporea), dovendo poter dare inizio a un *proprio* nesso causale, che da tali meccanismi non è del tutto sganciato, ma nemmeno dipendente. Anche in questo caso è il concetto di sistema relativamente isolato a fungere da guida, motivando sia la parziale autonomia dell'anima rispetto al corpo (col quale non è comunque escluso un rapporto diretto)¹⁰⁸, sia la possibilità per l'io cosciente di farsi portavoce dell'anima sottraendosi al condizionamento immediato dell'influenza corporea. A valere è sempre il medesimo schema: così come l'apertura dei sistemi corrispondenti garantisce la relazione fra di essi, la presenza di un certo grado di chiusura assicura che l'influsso di tale relazione non sia totalizzante, facendo sì che possano sorgere, appunto liberamente, nuovi processi aventi a loro volta un potere causale sulla totalità del sistema-uomo e sulla realtà da cui questo è attorniato.

4. Conclusione

Se Hartmann spiega la libertà umana alla luce della «libertà categoriale» corrispondente alla specificità dello strato spirituale del mondo, Ingarden la riconduce invece alle «pareti protettive» di quel complesso sistema che è l'uomo.

Nonostante le innegabili differenze fra le due proposte, entrambe pongono condizioni strutturali volte a far fronte ad esigenze affini in rapporto al problema del libero arbitrio, nell'intento comune di ricercarne le condizioni attraverso l'esame condotto dall'ontologia e senza l'ausilio di ipotesi non dimostrabili fenomenicamente. La trattazione del problema della libertà rappresenta pertanto un suolo tematico su cui le due filosofie paiono convergere, nella misura in cui esse, fra le righe delle rispettive soluzioni, mostrano di partire da presupposti affini.

Per prima cosa, come detto, sia Hartmann sia Ingarden pensano alla libertà quale condizione imprescindibile della responsabilità e della consapevolezza morale dell'uomo, il che comporta che essa venga anzitutto intesa come libertà della decisione e del volere, sottratta al coinvolgimento totalizzante di reti deterministiche. Per entrambi, contemporaneamente, l'accoglimento di questa premessa non equivale a relegare il discorso sul libero arbitrio nella sfera dell'indeterminatezza, alludendo piuttosto alla necessità di ammettere una tipologia di determinazione supplementare

¹⁰⁷ Cfr. *ibi*, p. 92; tr. it., p. 99. Così come l'anima necessita della coscienza per esternarsi, allo stesso modo – afferma Ingarden – «un io senza anima è impossibile; in fondo è un concetto contraddittorio» (*ibi*, p. 93; tr. it., p. 100). Come emerge da alcune affermazioni dello *Streit*, è proprio la mediazione della componente coscienziale a determinare il nesso e la differenza fra l'«anima» e la «persona», che nell'opera si trovano spesso accostate. È infatti solo col superamento della «porta della coscienza» che la peculiarità e la profondità dell'anima assumono le sembianze dell'io personale, caratterizzato da consapevolezza, autodeterminazione e assunzione di responsabilità basata su valori. Cfr. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt II/2*, p. 321; A. WĘGRZECKI, *Soggetto e valori nella filosofia di Roman Ingarden*, in BESOLI - GUIDETTI, *Il realismo fenomenologico*, pp. 729-742.

¹⁰⁸ Cfr. INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 95; tr. it., pp. 101-102.

e corrispondente alla volontà della persona, la cui scaturigine non è imposta dalle connessioni del contesto circostante. Al di là dell'alternativa determinismo-indeterminismo e guardando a una terza soluzione, i due autori non si limitano perciò a negare o depotenziare il primo termine a favore del secondo, ma si rivolgono a una configurazione del mondo reale in cui trova spazio la possibilità di un supplemento determinativo (esterno alla serie deterministica nel caso di Hartmann, incrinante tale serie nel caso di Ingarden), quale è appunto la nuova catena di causa-effetto messa in moto dall'autodeterminazione della persona e dal suo tendere consapevole alla realizzazione di valori. In entrambi i casi questa catena risulta sganciata dai nessi che la attorniano e, parallelamente, legata ad essi: sganciata perché frutto di una scelta libera, vincolata perché frutto di una scelta che prende comunque avvio da un contesto e che nello stesso contesto è destinata a ricadere. Nonostante le differenze, sia l'incastro fra sistemi delineato da Ingarden sia la dottrina hartmanniana dei livelli di realtà garantiscono la compresenza di queste condizioni apparentemente contraddittorie, presentandosi come disegni ontologici fondati su una logica dell'*et-et* e basando la propria struttura sull'equilibrio dipendenza-indipendenza: in un caso attraverso la conciliazione fra apertura e chiusura di un sistema, nell'altro tramite i rapporti, stabiliti da leggi categoriali, fra i livelli superiori e inferiori del reale.

La concezione della libertà appena delineata si inserisce in una visione del mondo volta a riconoscerne le differenze intrinseche e a tutelarne allo stesso tempo l'unitarietà. L'ammissione di una molteplicità di livelli o di sistemi, il cui rapporto è regolato e garantito da leggi strutturali ben precise, consente infatti di comprendere la distinzione fra sfere intramondane rette da legalità differenti, motivando parallelamente la loro interazione. Come suggerisce Hartmann, ciò mette al riparo dalle assolutizzazioni che si trovano alla base degli «ismi» della storia del pensiero (idealismo, personalismo, biologismo, materialismo etc.), frutto dell'indebita interpretazione dell'intero mondano alla luce di singole regioni che di questo intero costituiscono solo una parte¹⁰⁹.

Guardando all'uomo, quanto appena detto significa rigettare sia interpretazioni monistico-riduzionistiche, sia rigidi dualismi; con parole di Ingarden:

O si è trattato l'uomo in maniera puramente materialistica come «l'homme machine», [...], oppure lo si è concepito come una totalità formata da due fattori eterogenei e in una certa misura anche indipendenti – corpo e anima (o coscienza) – nella quale regna al massimo una «parallelità psico-fisica» in fondo misteriosa. Inoltre – certo per il desiderio di non fare della «metafisica irresponsabile!» – si è reinterpreta l'anima trasformandola in un flusso di «fatti di coscienza», di «fenomeni psichici». Per questo motivo non ci si è mai potuti decidere a considerare l'uomo come una unità primaria, un tutto¹¹⁰.

Queste parole, proferite da Ingarden e sovrapponibili ad affermazioni affini espresse da Hartmann¹¹¹, sono indice di un'antropologia il cui obiettivo è quello di preservare l'unità dell'uomo senza cancellarne l'articolazione. L'essere umano non è esclusivamente un «homme machine», allo stesso modo in cui non è soltanto un animale, «un flusso di fatti di coscienza» o un essere spirituale, presentandosi piuttosto come l'unione di molteplici

¹⁰⁹ Su questo tema cfr. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, pp. 78-85.

¹¹⁰ INGARDEN, *Über die Verantwortung*, p. 69; tr. it., p. 79.

¹¹¹ Cfr. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, cap. 11.

regni ontologici, fondati su equilibri interni differenti (per Hartmann basati sulla specificità categoriale dei diversi strati, per Ingarden dipendenti dalla peculiarità organizzativa dei sistemi interessati). In questa prospettiva, le zone eterogenee dell'umano, lungi dall'essere semplicemente accostate le une alle altre o spiegate attraverso parallelismi «in fondo misteriosi», sono inserite in un quadro ontologico complessivo che fornisce le regole della loro relazione: di una relazione in cui rientrano vincoli di dipendenza così come tratti di autonomia, conformemente all'effettiva complessità del reale.

Oltre a consentire di difendere la realtà «spirituale» dell'uomo senza fare appello a spiegazioni extrafenomeniche, il pluralismo delle due visioni in esame fa sì che entrambe si prestino a offrire risposte significative a qualsivoglia dibattito avente al centro il problema della compatibilità fra la legalità del mondo fisico e fenomeni che ad essa non sono direttamente riconducibili. La libertà e la responsabilità che ne consegue, come è emerso, sono senz'altro annoverabili tra questi fenomeni¹¹².

Abstract

Roman Ingarden e Nicolai Hartmann hanno sviluppato un'ontologia del mondo reale in cui un ruolo essenziale è giocato dall'analisi della responsabilità umana e dei suoi presupposti. In tale analisi sono identificabili diversi elementi comuni, come il riconoscimento dell'oggettività dei valori e la centralità del concetto di persona. Il saggio si propone di approfondire il modo in cui i due filosofi, partendo da presupposti affini, esplorano il fenomeno specifico del libero arbitrio, interrogandosi sulle sue condizioni di possibilità ontologiche e sulla sua compatibilità con una struttura deterministica del mondo. Nonostante le differenze, ad emergere in entrambi i casi è un modello teorico che fonda l'autodeterminazione dell'uomo attraverso il rifiuto della rigida alternativa determinismo-indeterminismo.

Parole chiave: Hartmann-Ingarden, ontologia, libertà, responsabilità, persona

Roman Ingarden and Nicolai Hartmann developed an ontology of the real world in which the analysis of human responsible action and its presuppositions plays an essential role. In this analysis several common elements can be identified, such as the acknowledgement of the objectivity of values and the centrality of the concept of person, which for both philosophers refers exclusively to the real man in the real world. The aim of the study is to analyze the way in which both Ingarden and Hartmann, on common grounds, explore the specific phenomenon of free will and deal with the issue of its ontological possibility within a deterministically structured world. Despite the differences, what emerges in both cases is a theoretical model that refuses the rigid alternative determinism-indeterminism with the aim of providing the foundations of the self-determination of man.

Keywords: Hartmann-Ingarden, Ontology, Freedom, Responsibility, Person

¹¹² Accanto al problema del libero arbitrio pensiamo per esempio alla questione dell'identità personale o al *mind-body problem*. Su questi temi, con riferimento alla filosofia hartmanniana, cfr. i seguenti testi: M. WUNSCH, *Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person*, in HARTUNG - STRUBE - WUNSCH, *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, pp. 153-170; I. JOHANSSON, *Hartmann's Nonreductive Materialism, Superimposition and Supervenience*, «Axiomathes», 12 (2001), pp. 195-215.