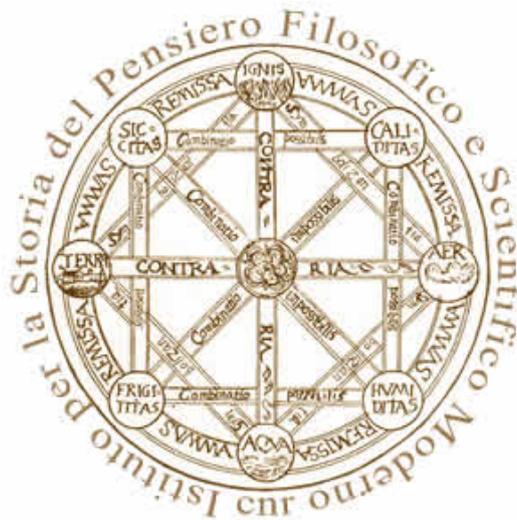


Giuseppe D'Anna

**Ontologie della resistenza: note sul concetto  
di materia in N. Hartmann e G. Lukács**



citare come: Giuseppe D'Anna, *Ontologie della resistenza: note sul concetto di materia in N. Hartmann e G. Lukács*, in «Laboratorio dell'ISPF», VII, 2010, 1/2, pp. 56-81.  
[http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf\\_lab/documenti/saggi\\_2010\\_04.pdf](http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2010_04.pdf).

**Laboratorio dell'ISPF**  
ISSN 1824-9817  
© VII – 2010, 1/2

Ho specificato come “ontologie della resistenza” le riflessioni sull’essere di Hartmann e Lukács perché ciò che accomuna queste “ontologie” del Novecento, pur nei loro esiti differenti e nelle loro inconciliabili intenzioni, consiste nella loro impostazione programmaticamente anticorrelativista. Questo, d’altro canto, è il motivo fondamentale per il quale Lukács, nella prima parte del suo ultimo lavoro, *Ontologia dell’essere sociale*, dedica a Hartmann un intero capitolo<sup>1</sup>. Che cosa poi si debba intendere per posizione “correlativista” e, di rimando, “anticorrelativista”, è lo stesso Hartmann a indicarlo nello scritto del 1935 *Zur Grundlegung der Ontologie*.

Pensatori così diversi, come Natorp, Cassirer, Rickert, Husserl, Heidegger sono caduti nello stesso errore a questo proposito. Le teorie logiche hanno in comune con lo psicologismo che esse combattono, il disconoscimento del rapporto di trascendenza nel fenomeno conoscitivo [...], ma dietro questo disconoscimento del problema c’è ancora una considerazione che è molto più antica e che domina, come fonte d’errore con estese conseguenze, anche la critica della ragion pura. Lo si può chiamare l’“argomento correlativistico”. Esso afferma che non c’è un oggetto di conoscenza senza un soggetto di conoscenza; che non si può separare l’oggetto dalla coscienza, che l’oggetto in generale è tale solo “per” la coscienza<sup>2</sup>.

La riflessione filosofica di Hartmann, almeno fino ai *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), si gioca tutta nello sforzo di riposizionare la realtà effettuale in uno spazio esterno e indipendente rispetto al soggetto conoscente, sia esso inteso nella forma del soggetto trascendentale kantiano e neokantiano, oppure come coscienza assoluta alla Husserl<sup>3</sup>. E proprio nella costruzione teorica all’interno della quale Hartmann riconferisce peso e indipendenza al reale rispetto alla soggettività conoscente ne va anche del concetto di materia (non di materialismo), laddove per Lukács, sulla scia di Marx, la tematizzazione di una realtà in sé si coniuga più direttamente con la riattualizzazione del materialismo storico di natura genetico-dialettica<sup>4</sup>. Hartmann, del resto, per assunto metodologico, è contrario all’assolutizzazione di ogni *-ismo*, che rischia sempre, a suo avviso, sia di inficiare pregiudizialmente l’indagine scientifica, sia di ridurre univocamente e impropriamente la pluralità dei livelli ontici nei quali si articola la complessità del reale. Scrive a proposito Hartmann in *Systembildung und Idealismus*, testo del 1912:

<sup>1</sup> G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, a cura di A. Scarponi, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 111-132. In proposito si veda N. Tertullian, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, in «Archives de philosophie», 46, 2003, pp. 663-698. Per una bibliografia critica su Lukács, si veda inoltre G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari, Laterza, 1971.

<sup>2</sup> N. Hartmann, *La fondazione dell’ontologia*, a cura di F. Barone, Milano, Fabbri Editori, 1963, p. 92.

<sup>3</sup> Per una trattazione approfondita di questi temi cfr. G. D’Anna, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all’essere*, Brescia, Morcelliana, 2009.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito G. Oldrini, *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, 1983. Per una disamina sul marxismo contemporaneo, si veda C. Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1984.

La maggior parte dei punti di vista che si sono sviluppati storicamente sono insufficienti per il fatto che furono stabiliti per un determinato ambito, per essere poi da questo applicati successivamente ad altri ambiti per i quali non erano stati creati. Il materialismo, l'empirismo, il sensismo rappresentano punti di vista legittimati in maniera molto definita, che tuttavia divengono falsi se applicati all'intero ambito della filosofia<sup>5</sup>.

Il fatto che Hartmann non sia un materialista non significa assolutamente che il concetto di materia venga trascurato all'interno della sua riflessione filosofica e, soprattutto, all'interno della sua teoria della stratificazione del reale.

Nella prima parte del presente lavoro, avvierò la riflessione a partire dalla reazione hartmanniana al correlativismo logico-gnoseologico della *Marburger Schule*, cercando di mostrare, seppur sinteticamente, in che modo Hartmann, scardinando internamente la questione gnoseologica così come impostata dal neokantismo e riformulandola in termini diversi, tracci una via d'uscita dal "circolo del pensiero" e riproponga l'idea di una trascendenza del *Gegenstand* rispetto al suo essere "obiettato". In questo percorso verrà in luce, quasi del tutto naturalmente, il problema della materia e della materialità della realtà che poi troverà una collocazione specifica tra le categorie ontologiche e nell'ontologia hartmanniana sviluppata nelle quattro opere scritte tra il 1935 e il 1950: *Zur Grundlegung der Ontologie*, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, *Der Aufbau der realen Welt* e la *Philosophie der Natur*.

Nella seconda parte, indicherò in quale modo Lukács utilizzi i risultati di Hartmann (al quale tuttavia non risparmia anche le critiche) per riproporre a sua volta l'idea di una realtà in sé che, all'interno del dinamismo dialettico del materialismo storico, diviene tassello imprescindibile sia per il concetto di trasformazione sociale, sia per quello di "lavoro", vero perno metafisico del pensiero lukacciano. Il pensatore ungherese, infatti, individua nell'iperlogicismo e nell'ipergnoseologismo di alcune correnti di pensiero (positivismo, empiriocritismo, neopositivismo, pragmatismo, neokantismo, esistenzialismo, per esempio) un prodotto della società capitalista, la quale, elidendo ogni teoria del rispecchiamento del reale, ogni sua declinazione pluralista, e ogni "realtà in sé" può ideologicamente manipolare e eternizzare, quindi immobilizzare, la propria *Weltanschauung*<sup>6</sup>.

Sia in Hartmann che in Lukács, allora, la diade materia-materialismo diviene il segno della "durezza" del reale e la garanzia della definitiva irriducibilità di esso alle forme del conoscere. A Hartmann, la cifra dell'eccedenza della *Wirklichkeit* sul soggetto serve per edificare nuovamente un'ontologia che giustifichi, seppur in maniera mai definitiva, la corrispondenza tra categorie del reale e ca-

<sup>5</sup> N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, Walter de Gruyter, 1958, pp. 60-78, p. 66.

<sup>6</sup> «Se l'ontologia viene per principio negata o almeno considerata irrilevante per le scienze esatte, la conseguenza obbligatoria è che la realtà essente in sé, la sua forma di rispecchiamento ogni volta dominante nella scienza e le ipotesi da questa derivate – applicate per lo meno a particolari gruppi di fenomeni – vengono omogeneizzate in un'unica e medesima oggettività» (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 27).

tegorie del pensiero; per Lukács, invece, ne va della possibilità di fondare un'ontologia dinamica e dialettica dell'essere sociale<sup>7</sup>, all'interno della quale la viva contraddizione, tradotta in processualità del reale stesso (si tratta naturalmente dell'influenza del pensiero hegeliano rivisitato secondo l'interpretazione di Marx), legittimi l'agilità trasformatrice della *praxis*<sup>8</sup>.

Prendiamo le mosse, dunque, da Hartmann, il quale si forma a Marburgo, il cuore di una delle due scuole del neokantismo, alla scuola di Cohen e di Natorp, a partire dal 1905<sup>9</sup>. Marburgo significa soprattutto una profonda meditazione e rilettura di Kant e, dal 1902, la pubblicazione della *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen. In generale (dal momento che in questa sede non è possibile sviluppare analiticamente l'argomento) è possibile affermare che a partire dal testo di Cohen del 1871 *Kants Theorie der Erfahrung* e dal nuovo sviluppo delle scienze pure, della matematica e delle geometrie non euclidee, il neokantismo marburghese traduce l'oggetto dell'esperienza in oggetto scientifico e reinterpreta la *Critica della ragion pura*, compiendo un'operazione ermeneutica che riasorbe l'estetica trascendentale nell'analitica trascendentale, riducendo al minimo l'apporto della datità empirica nella costituzione-costruzione dell'oggetto. Così, infatti, si esprime Cohen nella *Logik der reinen Erkenntnis*:

Kant con ciò arriva a differenziare l'intuizione pura dal pensiero puro. [...] Dunque un'intuizione precede il pensiero. Anche questa è pura, quindi, affine al pensiero. Ma il pensiero ha il suo inizio in qualcosa di *esterno* ad esso. In ciò sta la debolezza della fondazione di Kant [...]. Noi iniziamo con il pensiero. Se la purezza del pensiero deve essere illimitata e inoffuscata, allora esso non può avere alcun'altra origine all'infuori di se stesso<sup>10</sup>.

In realtà, va precisato che l'oggetto inteso come *Aufgabe*, come un *ewiges Fieri*, nella prospettiva neokantiana è da intendersi nel senso dell'oggetto scientifico, di quell'oggetto, per esempio, già in qualche modo formalmente costituito nella matematica, nella geometria, nella fisica. Scrive Natorp in *Die logischen*

<sup>7</sup> Sull'ontologia di Lukács si veda almeno: N. Tertullian, *La pensée du dernier Lukács*, in «Critique», 517, 1990, 8, pp. 594-616; Id., *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986; Id., *La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger, Lukács*, in «Critica marxista», 3, 1984, pp. 125-150.

<sup>8</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 5.

<sup>9</sup> Per una disamina relativa al periodo marburghese di Hartmann cfr.: F. Sirchia, *Nicolai Hartmann. Dal neokantismo all'ontologia*, Milano, Vita e Pensiero, 1969; J. Klein, *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*, in H. Heimsoeth - R. Heiß (a cura di), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, pp. 105-130; M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1997, pp. 14-22. Di fondamentale importanza per la comprensione dell'ambiente filosofico-culturale marburghese così come esso viene recepito da Hartmann negli anni compresi tra il 1907 e il 1918 risulta essere lo scambio epistolare del filosofo con l'amico Heinz Heimsoeth: cfr. F. Hartmann - R. Heimsoeth (a cura di), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bonn, Bouvier, 1978.

<sup>10</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Hildesheim, Olms, 1997, p. 11.

*Grundlagen der exakten Wissenschaften*: «Non è più possibile parlare di oggetto “dato” e quindi neppure di conoscenza come semplice analisi di questo dato. Proprio l’oggetto è piuttosto eternamente *compito, problema*»<sup>11</sup>. Ciò che appare chiaro nella gnoseologia neokantiana è il fatto che l’aspetto sensibile-recettivo della soggettività e, dunque, la durezza della materialità esterna, viene completamente lasciata sullo sfondo e la “costruzione” del reale si gioca correlativisticamente tutta all’interno del cerchio magico del pensiero. Il costruttivismo coheniano è individuato mediante la specificazione dell’attività del pensiero come un produrre (*Erzeugen*):

perché nel produrre non è in gioco tanto il prodotto, ma in primo luogo l’attività del produrre stesso. La produzione è lo stesso prodotto [...]. Il pensiero stesso è il fine e l’oggetto stesso della sua attività. Quest’attività non diviene una cosa; essa non esce da se stessa. Quando essa giunge alla fine, si conclude e cessa di essere problema. Essa stessa è pensiero, ed il pensiero non è esterno all’attività pensante<sup>12</sup>.

All’interno di questa cornice concettuale, anche il concetto di materia è tradotto correlativisticamente e trasformato alla luce del dibattito filosofico-scientifico del tempo. Esso smarrisce ogni connotazione sostanzialistica e ogni significatività non solo ontologicamente, ma anche concretamente e, dunque, sensibilmente consistente. Così Cohen nella *Logik* si spinge fino a sostenere che non è vero che la molteplicità degli oggetti è data esteriormente, come estensione materiale, e che il solo compito del pensiero è quello di ordinarla e di costituirla, mediante le categorie, in unità; quest’idea, secondo Cohen, deriverebbe dal primitivo pregiudizio per il quale il pensiero trarrebbe dalla sensibilità la materia delle sue elaborazioni. È lo stesso pensiero, piuttosto, a produrre in unità i suoi contenuti, contenuti che nulla hanno a che vedere con l’originaria materialità tradotta nella coscienza e nella rappresentazione sensibile. Lo scarto è dunque netto: da una parte la produzione pura del pensiero e dei suoi contenuti scientifici, dall’altra l’acritica materialità (inutilizzabile dal punto di vista scientifico) della coscienza istintuale o “coscienzialità”. Non diversamente Natorp nel testo già richiamato del 1910, rifacendosi a Plank, risolve il concetto di massa e gli elementi materiali in pure ipotesi e li traduce in un processo di costruzione e di suddivisione dello spazio che ha alla base il calcolo infinitesimale. Scompare in questo modo ogni traccia di un’idea di materia indipendente e data nella quale, come in un sostrato, avviene ogni forma di mutamento. Anche in questo caso la materialità empirica è tradotta in un costruttivismo funzionalista, la cui traduzione scientifica è rintracciabile nel concetto di energia<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1921, p. 18.

<sup>12</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 26.

<sup>13</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, cit., pp. 350-353. Vale la pena di ricordare che la teoria del calcolo infinitesimale era studiata con particolare intensità e interesse presso la *Marburger Schule*. Lo stesso Cohen nel 1883 pubblicherà *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*; il metodo del calcolo infinitesimale, inoltre, è fuoco centrale an-

In continuità con queste prospettive si pone sia il Cassirer di *Sostanza e funzione* del 1910 che, nel VI capitolo, critica severamente ogni concezione sostanzialistica della materia (a partire dall'atomismo antico)<sup>14</sup>, sia e soprattutto il Cassirer del saggio del 1921 sulla teoria della relatività, ove il concetto di materia è dissolto nel concetto di «campo». Seguendo Faraday, scrive infatti Cassirer:

Secondo la nuova concezione, il campo, per darsi, non ha più bisogno della materia come suo presupposto, ma al contrario, la materia è considerata e trattata come un prodotto del campo. È questa l'ultima conseguenza che la teoria della relatività trae da questo modo di pensare. Anche per la teoria della relatività, alla fine, cade la reale differenza tra uno spazio vuoto e una sostanza che riempie lo spazio – sia che questa possa essere designata come materia o come etere – dal momento che essa coglie entrambi i momenti in un unico atto di *determinazione metodica*<sup>15</sup>.

Insomma, sostiene Cassirer, nella nuova concezione fisica cade l'idea sia di uno spazio in sé, sia di una materia in sé. Spazio, oggetto, materia non sono più oggetti fisici, ma rapporti di funzione che assumono una diversa connotazione a seconda dei sistemi di riferimento nei quali vengono espressi.

Questa rapidissima e certamente superficiale disamina concettuale<sup>16</sup> serve per mostrare come l'idealismo logico, dialogando con le scienze del tempo, arrivi, da una parte, ad una critica radicale del concetto di sostanza, dall'altra ad una risoluzione del concetto di materia in paradigmi funzionalistici di natura logico-gnoseologica.

Hartmann è insoddisfatto di queste posizioni ed esprime questa sua insoddisfazione in una lettera indirizzata all'amico Heinz Heimsoeth del 30 giugno del 1911:

che della riflessione di Natorp e del Cassirer di *Sostanza e funzione*. Il motivo dell'interesse per il calcolo infinitesimale da parte di Cohen, ma in fondo da parte di tutta la scuola di Marburgo, è ben chiarito da Sofia Vanni Rovighi: «La realtà è una categoria, una categoria matematico-meccanica, e il Cohen la vede entrare in funzione specialmente nel calcolo infinitesimale. Secondo lui il calcolo infinitesimale ci fa vedere come sorga la realtà: come sorga una curva da un punto, nel problema della tangente: quasi come si crei l'essere» (S. Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2007, p. 297). In breve il calcolo infinitesimale si coniuga con l'idea di produttività del pensiero formulata da Cohen nella *Logik* del 1902. L'elisione del concetto di materia nella forma della sostanza e della massa è condizione necessaria per garantire scientificità all'impostazione correlativista coheniana. Boyer, tuttavia, sottolinea come Cohen non abbia compreso a fondo il concetto di limite: cfr. C. B. Boyer, *Storia del calcolo e del suo sviluppo concettuale*, pref. di A. Guerraggio, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 256, n. 98.

<sup>14</sup> Faccio riferimento al capitolo intitolato *Der Begriff der Wirklichkeit*, in E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Text und Anmerkungen bearbeitet von R. Schmücker, in E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hrsg. von B. Recki, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, Bd. VI, pp. 292-333.

<sup>15</sup> E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein. Considerazioni gnoseologiche*, a cura di G. Raio, Roma, Newton Compton, 1981, p. 96.

<sup>16</sup> Mi limito qui a sintetizzare le posizioni di Cohen, Natorp e Cassirer perché questi erano i diretti interlocutori di Hartmann a Marburgo.

Che cosa ho contro l'idealismo? Esso lascia una questione fondamentale irrisolta: *perché* ogni sapere rimane finito di fronte all'infinitezza del problema (o dell'esperienza "possibile", o della ricerca, o di come si voglia chiamare). Esso può solamente accettare il fatto: *è così*, vale a dire, la conoscenza è fatta in questo modo (fatto della scienza inteso come un *fieri*). Esso non può porre la questione trascendentale ulteriore: com'è *possibile* il fatto del *fieri* eterno? In questo modo, infatti, porrebbe necessariamente qualcosa al di fuori della conoscenza, e ciò gli è proibito dal proprio punto di vista (dunque pregiudizialmente). Per questo motivo l'idealismo rigetta una serie di problemi importantissimi, per esempio la consenzialità in Cohen e le qualità della sensazione in Natorp. Tali argomenti mi sono sufficienti per spostare il "punto di vista"<sup>17</sup>.

In tutti gli argomenti presentati da Hartmann contro l'idealismo logico è possibile leggere l'insoddisfazione per l'assenza di una concretezza, di una materialità, cifra di una resistenza di un mondo reale, sostrato dialettico della sua traducibilità in termini concettuali e logico-scientifici. Il problema della consenzialità in Cohen (la coscienza empirica di Kant) e quello delle qualità della sensazione in Natorp rimettono in gioco sia l'aspetto ricettivo del soggetto, sia la sensibilità, sia il problema della consistenza materiale del mondo esterno, della sua opposizione in quanto *Gegenstand* al soggetto conoscente.

I cardini concettuali mediante i quali Hartmann ripropone il problema ontologico a partire da quello gnoseologico, sforzandosi di uscire dall'impostazione correlativista e funzionalista dell'idealismo logico sono i seguenti:

- 1) la reimpostazione del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto non come un "produrre" (*Erzeugen*), ma come un "cogliere" (*Erfassen*) l'oggetto che rimane esterno e indifferente rispetto al suo essere conosciuto;
- 2) la riabilitazione dell'*intentio recta* rispetto all'*intentio obliqua*;
- 3) la fondazione a priori della tesi della realtà o tesi della concezione naturale del mondo.

Per quanto riguarda il primo punto, scrive Hartmann nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*: «Le seguenti ricerche prendono le mosse dalla concezione secondo la quale la conoscenza non è un creare, produrre o generare l'oggetto, come intende insegnarci l'idealismo vecchio e nuovo, bensì è un cogliere (*Erfassen*) qualcosa che esiste prima di ogni conoscenza e indipendentemente da essa»<sup>18</sup>.

Il bersaglio polemico è evidentemente la *Logik* coheniana. Il passaggio dall'*Erzeugen* all'*Erfassen* si prefigura, infatti, come il passaggio da un'ermeneutica della conoscenza il cui rapporto con l'oggetto è totalmente immanente al pensiero stesso ed i cui oggetti sono già costituiti come oggetti della conoscenza scientifica ad una gnoseologia che ripropone con decisione la discussione circa il ruolo della *Wirklichkeit*, intesa come effettualità situata in

<sup>17</sup> Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, cit., p. 65.

<sup>18</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949, p. 1.

una exteriorità frontale, dunque in un “fuori” irriducibile rispetto alla soggettività stessa<sup>19</sup>.

Riabilitare l'*intentio recta* rispetto a quella *obliqua*, per venire al secondo punto, significa invece riconoscere la vera natura dell'atto conoscitivo, proiettato e diretto *ab origine* verso un oggetto esterno e, dunque, trascendente rispetto alla sfera del pensiero e della coscienza. La tradizione filosofica, da Kant in poi, ha invece, secondo Hartmann, invertito innaturalmente la questione della conoscenza retroflettendola immediatamente su se stessa alla ricerca delle sue stesse condizioni di possibilità, annichilendo, di conseguenza, il peso ontologico del reale<sup>20</sup>.

A proposito della tesi della realtà, invece, nella quale il soggetto ha la convinzione che «le cose che sono in sé siano realmente fatte come l'immagine che di loro si fa la coscienza»<sup>21</sup>, percorrendo una via del tutto antihusserliana, scrive Hartmann nei *Grundzüge*:

Ad ogni formazione di un punto di vista filosofico è premesso un punto di vista naturale che non è ideato per la spiegazione di ciò che è dato, bensì è esso stesso dato e su quello si basa il sano intelletto umano quando comincia a riflettere. Questo punto di vista è a tal punto cresciuto con la vita pratica da essere in generale notato quando un punto di vista filosofico, riflesso, entra in contrasto con quello. Esso corrisponde alla naturale visione del mondo, si trova completamente al di qua

<sup>19</sup> Per un apprendimento della differenza concettuale tra l'*Erzeugen* e l'*Erfassen*, si veda G. D'Anna, *Niccolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, cit., cap. I.

<sup>20</sup> «La tendenza naturale della conoscenza è diretta verso l'esterno. In Guglielmo d'Ockam questa via della conoscenza si chiama *intentio prima*. Oggi è utilizzato il termine *intentio recta* (Nic. Hartmann). Questa naturale disposizione verso l'oggetto, verso il mondo in generale, è la comune disposizione fondamentale della vita dell'uomo. Con essa l'uomo si orienta con la sua conoscenza nel mondo che lo circonda [...]. La direzione della conoscenza in una certa misura è stata ripiegata e rivolta verso il soggetto stesso per ricercare sotto quali condizioni esso possa conoscere il mondo. Con il termine *reflexio* si è prima inteso il ripiegamento della conoscenza del soggetto conoscente verso se stessa. Questa svolta in opposizione all'*intentio recta* sia chiamata *intentio obliqua*. Essa gioca un ruolo estremamente importante nello sviluppo dei problemi della modernità; inizia con Descartes e raggiunge il suo apice con Kant» (N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, 7. Aufl., Osnabrück, Hanckel, 1965, pp. 28-29). È opportuno osservare che in Hartmann è sull'idea di *intentio recta* che sorge la “nuova ontologia”. Scrive infatti Hartmann in *La fondazione dell'ontologia*: «In senso rigoroso non si può neppure parlare di una ricostituzione. Al contrario, l'ontologia non aderisce per niente sin dall'inizio alla riflessività, ma si connette direttamente all'impostazione naturale, ed è, come essa, storicamente più antica delle discipline riflesse. Per la nostra epoca si può certo parlare di ritorno e di ricostituzione; e la nuova ontologia si distingue dall'antica per il fatto di sorgere solo nell'atto di ritrovare la strada della *intentio recta*» (N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 131-132). In maniera corretta Anna-Teresa Tymieniecka scrive: «L'ontologia condivide questo orientamento naturale con le scienze e con la conoscenza ingenua del mondo. È in questo modo che il fondamento gnoseologico della concezione dell'ontologia hartmanniana implica la tendenza realista di quella. Essa deriva, in effetti, dall'appoggio che l'ontologia cerca nella coscienza che in maniera naturale abbiamo dalla realtà (nel fenomeno della conoscenza) e così dalla sua direzione verso l'oggetto» (A.-T. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1957, p. 36).

<sup>21</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., p. 134.

di ogni teoria, ma si estende profondamente con le sue caratteristiche categorie fin dentro l'immagine scientifica del mondo. Nessun punto di vista artificiale è confrontabile con esso in quanto a forza e attualità determinanti per la coscienza umana. Esso rimane in vigore anche quando la teoria lo ha superato<sup>22</sup>.

La tesi della realtà, vale a dire, «è un fatto teoretico fondamentale della conoscenza, un fenomeno originario, che in quanto tale non può essere tolto da alcuna teoria»<sup>23</sup>. La persistenza ineliminabile della *natiirliche Weltansicht* è cifra del fatto che il *realismo* naturale non è astratto dall'esperienza, la sua tesi non è a posteriori, bensì è una tesi eminentemente a priori che sta già alla base di ogni esperienza dell'oggetto. Essa è a priori, sostiene Hartmann, nello stesso senso in cui lo sono l'intuizione dello spazio e quella del tempo. Allo stesso modo in cui noi non conosciamo se non percezioni localizzate spazialmente, non conosciamo nemmeno le cose se non in quanto esistono “fuori di noi e indipendentemente da noi”. Ecco perché Hartmann può affermare che il realismo naturale vale senza esitazione come la forma a priori della coscienza dell'oggetto concreto in generale<sup>24</sup>. Per il soggetto d'esperienza la tesi della realtà, vale a dire, è condizione del sussistere delle cose nella loro indipendenza perché insieme ad essa, verso la concretezza, spinge l'azione del conoscere nella modalità dell'*intentio recta*: non è un caso che Hartmann nella esposizione del realismo naturale e della sua apriorità tocchi esclusivamente il *Wahrgenommene*, il semplicemente percepito, come esplicazione del rapporto conoscitivo<sup>25</sup>. Ciò che è percepito è la resistenza, la durezza concreta di qualcosa che determina la possibilità della percezione, e la determinazione della possibilità dell'affezione soggettiva rinvia immediatamente rispetto al soggetto ad un correlato che ha un suo peso ontologico. In questo senso l'esperienza del reale si definisce come l'incontro tra soggetto e cosa che avviene in un'esteriorità esperita e tradotta dalla concretezza nella modalità dell'affezione dell'oggetto rispetto ad un soggetto percipiente e indicata dalla direzione del conoscere.

La fondazione a priori del realismo naturale teorizzata da Hartmann unisce, nella tesi della realtà, “funzionalità gnoseologica”, nel senso in cui il concetto di funzione descrive la naturale tendenza della conoscenza verso le cose, e coscienza dell'oggetto concreto: l'a priori della tesi del reale esprime l'intenzione hartmanniana di aprire l'indagine filosofica di nuovo alla realtà esterna, distogliendola dalla retroflessione sul soggetto cui è stata costretta dopo Kant. In questo modo Hartmann riconferisce peso e consistenza alla concretezza della datità materiale, riabilitando l'aspetto sensibile-ricettivo della soggettività che era stato completamente oscurato dal neokantismo.

<sup>22</sup> Ivi, p. 133. Schnädelbach legge come essenzialmente relazionati in Hartmann realismo e atteggiamento naturale (cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, p. 253).

<sup>23</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., p. 135.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 135-136.

<sup>25</sup> Hartmann discutendo del realismo scientifico afferma che: «Il reale non è più ora semplicemente il percepito» (ivi, p. 136). Il semplicemente percepito Hartmann lo ha trattato nella pagina precedente del testo, quella riguardante l'a priori della tesi della realtà.

Riconfigurazione di uno spazio esterno rispetto al soggetto all'interno del quale rifondare una realtà in sé, materialità e resistenza all'oggettivazione di questa realtà, riabilitazione della sfera sensibile della soggettività procedono, dunque, in Hartmann, di pari passo. Questo è uno dei motivi per il quale egli dedica un paragrafo della *Philosophie der Natur* del 1950 all'individuazione dei limiti della matematica in riferimento ai sostrati delle grandezze. Scrive Hartmann:

Ancora più importante è il fatto che l'oggetto delle scienze esatte non si risolve nella struttura matematica. Appartiene all'essenza della determinazione quantitativa il suo essere quantità di "qualcosa". Deve sempre essere presente un sostrato della quantità, altrimenti essa è quantità di nulla, un rapporto di grandezze contenutisticamente vuoto e privo di realtà<sup>26</sup>.

Come dire: ogni quantificazione, ogni misurazione rimanda ad un *quid* misurabile e quantificabile che la matematica e le scienze esatte in realtà non problematizzano e che è nullificato nella concezione funzionalistica e correlativistica dell'idealismo logico. La consistenza materiale del reale, essa stessa ontologicamente matematizzata, nella sua insemità, costituisce il sostrato ontologico che definisce la possibilità dell'edificazione del sapere scientifico che solo pensata in questo modo non rinuncia all'idea di descrivere e rispecchiare il reale.

Lukács, nelle sue riflessioni sull'ontologia dell'essere sociale, prende le mosse da un'idea vicina a quella che guida la costruzione dell'ontologia hartmanniana, che, tuttavia, nel pensatore ungherese non trova una giustificazione e una fondazione prettamente teorico-speculativa, quanto piuttosto teorico-sociale. Il punto di partenza è naturalmente Marx che è utilizzato da Lukács come "resistenza" alle nuove filosofie "scientifiche" (neokantismo, empiriocriticismo e neopositivismo), le quali, caratterizzate unicamente da una prospettiva gnoseologico-formalizzante, delegittimano nelle loro costruzioni astratte la riflessione sulla realtà esterna, sulla realtà in sé, estirpando così alla radice ogni questione ontologica.

È il caso del Rickert delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* che, identificando scienza naturale e osservazione generalizzante, pur riuscendo ad affidare alla sociologia una collocazione precisa nel suo dualismo metodologico, elide «il problema fondamentale della specificità ontologica dell'essere sociale», nel momento in cui le difficoltà concettuali dei diversi ambiti culturali vengono risolte su un piano "puramente" gnoseologico, o "metodico, epistemologico".

Per un neokantiano del tipo di Rickert un tale compromesso nasceva da semplice coerenza. Poiché la sua gnoseologia escludeva completamente dalla filosofia scientifica l'essere (inconoscibile) delle cose in sé, nella considerazione del mondo fenomenico, il cui essere in

<sup>26</sup> N. Hartman, *Philosophie der Natur*, Berlin, De Gruyter, 1950, p. 21.

senso ontologico doveva rimanere in sospeso, gli oggetti potevano essere disposti, potevano essere manipolati in qualsiasi modo, fin tanto che ciò non implicasse una contraddizione logico-formale<sup>27</sup>

<sup>27</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 4.

Il neokantismo di Rickert (accanto alla scuola del Baden<sup>28</sup>, Lukács non man-

<sup>28</sup> Lukács fu conoscitore attento delle tematiche e delle metodologie legate alla scuola del Baden. Il 17 maggio 1912, infatti, spinto da Bloch e dal successo che i suoi scritti riscuotevano in Germania, arrivò ad Heidelberg, dove entrò in contatto con Windelband, con Max Weber, ma soprattutto con Emil Lask. Rickert arriverà a Heidelberg solo nel 1915, quando, dopo aver lasciato Friburgo, prenderà il posto di Windelband. Il tentativo di Lukács di incontrare i favori della scuola del Baden fu mediato da Ferenc Baumgarten, storico e critico della letteratura, trasferitosi in Germania dopo aver studiato in Ungheria. Cfr. in proposito le lettere di Baumgarten del 27 luglio 1910 e dell'8 luglio 1912 (in G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di É. Karádi e É. Fekete, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 147-148 e p. 296), che lasciano intravedere come possibilità ermeneutica che l'interesse "giovanile" allo "gnoseologismo" e al "metodologismo" neokantiani abbia costituito per Lukács anche un "travestimento" per entrare nella cerchia accademica più influente. Di certo rimane il fatto che con la scuola del Baden il filosofo ungherese fece sempre i conti in maniera profonda. Così come innegabile è l'influenza che esercitò il pensiero neokantiano sul testo del 1911 dal titolo *L'anima e le forme*, in cui Lukács «fece completamente propria la distinzione, anzi, l'opposizione, di origine neokantiana tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*» (T. Szabó, *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, La Città del Sole, 2005, p. 73). In questo caso la distinzione, ma in fondo l'intero testo, risente anche dell'interesse per la *Lebensphilosophie* di Dilthey e di Simmel, di cui nel 1905 Lukács segue i seminari a Berlino. Non meno importante è l'influenza che su questo testo esercita la meditazione sulla forma estetica di E. Lask (cfr. in proposito F. Masi, *E. Lask. Il pathos della forma*, Macerata, Quodlibet, 2010, p. 229, n. 42). D'altro canto i rapporti con Lask, almeno da quanto si evince dall'epistolario, risultano essere più veri e meno formali. Allo stesso Lask, Lukács dedicherà un saggio commemorativo dal titolo *Emil Lask. Ein Nachruf*, uscito in «Kant-Studien», 22, 1918, pp. 349-370. Significativi, inoltre, sono i richiami che emergono in *Storia e coscienza di classe*, del 1922. Punti focali sono qui il metodo dialettico e la *Logica* hegeliana; con Hegel, vale a dire, sorge «la logica del concetto concreto, la logica della totalità», una logica orientata dialetticamente al superamento costante dell'inseità irrazionale e, dunque, votata alla "trasformazione"; e «Lask, il più acuto e coerente tra i neokantiani, si rende chiaramente conto di questa svolta nella logica hegeliana: "Anche il criticista darà ragione ad Hegel su questo punto: se i concetti che si trasformano dialetticamente sono ammissibili, allora e solo allora, vi è un superamento dell'irrazionalità"» (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 67)» (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, Sugarco, 1991, p. 187, n. 57). Proprio la questione dell'irrazionale diviene il plesso al quale si lega la critica nei confronti, invece, di Rickert. In *La distruzione della ragione*, infatti, Lukács assimila Rickert (e Windelband) a coloro che «hanno elaborato una particolare gnoseologia filosofica per la scienza storica, per dimostrare che essa ha un valore uguale alle scienze della natura [...]. In questa situazione Windelband e Rickert, nella loro teoria della scienza, hanno semplicemente canonizzato la prassi reazionaria di Ranke e dei suoi successori. Questo implica, da un lato, l'esclusione del concetto di progresso dalla storia (Ranke contro Hegel: ogni epoca ugualmente vicina a Dio), e dall'altro lato l'innalzare l'unicità e l'irripetibilità di tutti gli eventi e formazioni storiche alla sola e vera essenza della scienza storica. Certo questa singolarità e irripetibilità costituisce un momento effettivo del nesso storico. Ma quando se ne fa l'unica determinazione della storicità, quando ogni legge viene esclusa dalla storia, si determinano una confusione e un travestimento di carattere reazionario, una irrazionalizzazione della storia, un'abolizione della sua razionalità e della sue leggi» (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1970, vol. II, p. 466). Da una parte, allora, con la logica hegeliana, la possibilità di superare il fissismo dell'irrazionale all'interno di una logica "totale", una logica del concetto "concreto"; dall'altra Rickert, il quale, determinando logicamente uno iato tra scienze della natura e scienza storica, disinnescava la possibilità dialettica di un superamento dell'irrazionale e, nello stesso tempo, ponendo la storia "fuori" dalla natura, correlativizza e immobilizza l'irriducibilità della singolarità. «Si vede allora che il modo di considerazione borghese, nel quale la macchina si presenta nella sua isolata particolarità, nella sua "individualità" di fatto (poiché come fenomeno del processo di sviluppo la macchina, e

ca di nominare la *Marburger Schule*), insieme all'empiriocriticismo di Mach e Avenarius e al neopositivismo sono accomunati da un riduzionismo logico-gnoseologico del reale che ha le sue radici nel pensiero borghese<sup>29</sup>. Semplificando, la tesi lukacciana è la seguente: la tendenza all'ipergnoseologismo, al logicismo e all'annichilimento di una realtà in sé, dunque all'emarginazione dell'ontologia, da una parte taglia alla radice l'idea di ogni teoria pensata come rispecchiamento del reale, dall'altra è attenta a non includere nelle sue costruzioni la contraddizione, che, invece, per il marxismo rappresenta il motore processuale della dialettica del reale. In questo modo, l'astrattismo delle filosofie della scienza prepara il terreno all'omologazione correlativistica ed eternizzata dell'ideologia capitalista<sup>30</sup>. La chiusura del sapere in un circuito autoreferenziale e correlativista, ove l'incessante movimento dell'*Aufhebung* perda ogni diritto di cittadinanza e in cui la verità come tensionalità alla corrispondenza tra realtà e sapere venga meno, offre libero spazio alla manipolazione del conoscere e del sapere stesso che ha poi immediate ricadute sulle forme della prassi nella quotidianità. Questo il motivo per il quale è inevitabile porre in relazione le posizioni filosofiche sopraccitate con il sistema economico del capitalismo. Scrive Lukács:

non il singolo esemplare, è un individuo storico nel senso di Rickert), deforma la sua reale oggettualità, attribuendole come suo "eterno" nucleo essenziale, come elemento costitutivo inseparabile dalla sua "individualità", la funzione che essa assolve nel processo capitalistico di produzione. Dal punto di vista metodologico, questo modo di considerazione trasforma ogni oggetto storico che esso tratta in una monade immodificabile, esclusa da qualsiasi forma di interazione con le altre monadi [...]. Il "rapporto con il valore" non muta nulla di questa struttura, rendendo unicamente possibile una scelta tra gli insiemi infiniti di tali fatticità» (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 202; sul punto cfr. anche M. Catarzi, *Introduzione*, in H. Rickert, *Le formazioni irreali di senso*, a cura di M. Catarzi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 29, n.; sul rapporto tra logica, teoria della conoscenza e storia in Rickert cfr. inoltre E. Massimilla, *Tre studi su Weber. Fra Rickert e von Kries*, Napoli, Liguori, 2010, in part. i capp. I e II). Ogni suddivisione logico-metodologica del reale sottende, nella sua specializzazione, la natura correlativistica di tale procedimento. Questa l'idea che attraversa la critica lukacciana alla filosofia di Rickert. Se, allora, è innegabile l'importanza che la scuola del Baden esercitò sul giovane Lukács, è, nello stesso tempo, innegabile che il pensiero di Lask riusciva ad esercitare un'influenza maggiore, perché in grado di cogliere, con lo scritto *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, quella portata rivoluzionaria della dialettica hegeliana che consentiva di uscire sia dalle paludi di una irrazionalità irrisolvibile nel suo essere monadico, sia dal correlativismo di una logica metodologicamente orientata a delimitare in "ambiti" e "frammenti" il sapere ed il reale e a legittimare, in questo modo, l'ideologia capitalista. Nel 1922, in definitiva, Lask riusciva ad accompagnare Lukács alla penetrazione del pensiero di Marx e alla sua lettura marxista di Hegel. Il resto del Baden era passato all'altra sponda. Sul giovane Lukács si veda L. Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, Bari, De Donato, 1977.

<sup>29</sup> Ivi.

<sup>30</sup> Sia in Hartmann che in Lukács la "nuova ontologia" (o la rinascita della teoria dell'essere) diviene garante di un pluralismo materiale, di un eccedenza che per il primo fonda l'idea dell'inesauribilità della ricerca categoriale e giustifica il pluralismo individuato dalle molteplici categorie della realtà stratificata, mentre nel secondo diviene il perno dialettico di resistenza all'assimilazionismo logico-gnoseologico delle filosofie scientifiche del capitalismo. Per un confronto tra le due ontologie, si veda W. Jung, *Prozesse und Tendenzen: Hartmann-Lukács-Bloch. Wege der Ontologie*, in «Bloch-Almanach», 7, 1987, pp. 111-142.

l'economia del capitalismo ha subito in questo periodo cambiamenti importanti, in parte a causa di una crescita qualitativamente rilevante del dominio della natura e, in stretta correlazione, di un inimmaginabile aumento della produttività del lavoro, in parte a causa di nuove forme organizzative destinate non solo a perfezionare la produzione, ma anche a regolare capitalistamente il consumo. Non si deve dimenticare infatti che la sottomissione completa al capitalismo dell'industria dei beni di consumo (e dei cosiddetti servizi) è un risultato degli ultimi tre quarti di secolo. Ne è derivata la necessità economica di una sempre più raffinata manipolazione del mercato, sconosciuta sia al tempo del libero scambio sia agli inizi del capitalismo monopolistico. Parallelamente [...] compaiono nuovi metodi di manipolazione politica e sociale, che penetrano profondamente nella vita degli individui<sup>31</sup>.

Lukács traccia dunque un parallelismo tra dottrine correlativistiche e sistema capitalistico, ma non solo: la scienza, elisa una volta per tutte la teoria del rispecchiamento che è, in fondo, alla base del materialismo dialettico, diviene funzione del sistema e partecipa al perfezionamento del sistema manipolante.

Ciò che qui importa è sottolineare il destino che, all'interno di questo intreccio di sistema capitalistico e filosofia correlativista, spetta alla materia<sup>32</sup>. Lungo questa linea, e soprattutto in relazione al concetto di materia, Lukács fa proprio il punto di vista che Lenin<sup>33</sup> espone in *Materialismo e empiriocriticismo*: se

<sup>31</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., pp. 25-26.

<sup>32</sup> Per certi versi, osserva Lukács, già Berkeley e Kant insistono appunto su un piano gnoseologico sull'impossibilità di attribuire alcuna valenza ontologica alla conoscenza del mondo "materiale". Cfr. *ivi*, p. 17.

<sup>33</sup> «È un grande merito di Lenin, non solo qui, di essere stato l'unico marxista del suo tempo che abbia risolutamente respinto la supremazia filosofica delle logiche e della gnoseologia poggianti su se stesse (necessariamente idealistiche) e sia invece ritornato – come qui – alla originaria concezione hegeliana dell'unità fra logica, gnoseologia e dialettica, ma tradotta in termini materialistici. Dove bisogna notare, inoltre, che, specialmente nell'*Empiriocriticismo*, in tutti i casi concreti la sua gnoseologia, in quanto gnoseologia del rispecchiamento di una realtà materiale che esiste indipendentemente dalla coscienza, in pratica è sempre subordinata ad una ontologia materialistica» (*ivi*, p. 279). Hegel, com'è ovvio, è un pensatore centrale sia per il pensiero lukacciano che per quello hartmanniano; entrambi scorgono e tematizzano l'importanza della *Scienza della Logica* come modello di un'ontologia dinamica e, tuttavia, entrambi ne contestano il panlogismo. In effetti il panlogismo può essere pensato come un pancorrelativismo che schiaccia ogni possibilità di eccedenza del reale sulle forme logiche: cfr. *ivi*, pp. 194-195. Per quanto concerne più specificamente Hartmann, Hegel gli è funzionale anche per la riabilitazione del negativo che Hartmann intende come l'elemento irrazionale del conoscere. Scrive Hartmann ad Heimoeth in una lettera da Pietroburgo, datata 4-17 dicembre 1907: «Io stesso ho rivolto tutte le forze del mio pensiero alla logica hegeliana e lottato con essa avanzando millimetro dopo millimetro. Si tratta di un libro di difficoltà disumana. Ma s'impara ad ogni pagina qualcosa. In confronto ad esso Cohen è semplicemente concreto» (*Nicolai Hartmann und Heimoeth im Briefwechsel*, cit., p. 13). La parte più consistente dedicata da Hartmann ad Hegel si trova, tuttavia, in N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. I, *Fichte, Schelling und die Romantik*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1923, vol. II, *Hegel*, Berlin-Leipzig, Walter De Gruyter, 1929; tr. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra e B. Bianco, Milano, Muria, 1960, p. 253. Sull'interpretazione hartmanniana di Hegel e sul rapporto tra Hartmann e la filosofia hegeliana, cfr. H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Düsseldorf, Schwann, 1959, pp. 47-54. Per un confronto tra il pensiero hegeliano e quello hartmanniano

la gnoseologia di Avenarius si libera completamente del problema della realtà in sé, i primi grandi rivolgimenti nell'ambito della scienza della natura fondano l'esclusione di categorie ontologiche fondamentali, come quella di materia (si torni a quanto esposto poco sopra in relazione al neokantismo di Marburgo), dalla gnoseologia positivistico-scientifica. L'assunzione della prospettiva leninista serve a Lukács per reimpostare il valore ontologico del concetto di materia e per farla valere come resistenza d'essere alle manipolazioni dell'ipergnoseologia logico:

Se l'ontologia viene per principio negata o almeno considerata irrilevante per le scienze esatte, la conseguenza obbligatoria è che la realtà essente in sé, la sua forma di rispecchiamento ogni volta dominante della scienza e le ipotesi da questa derivate – applicabili per lo meno a un gruppo di fenomeni – vengono omogeneizzati in un'unica e medesima oggettività (Quei ricercatori che istintivamente rifiutano un tale livellamento, ricevono l'appellativo insultante di “realisti ingenui”)<sup>34</sup>.

Nel passaggio appena citato emergono alcuni elementi importanti: in primo luogo Lukács sembra assimilare realtà in sé e materia; in secondo luogo la materialità è indicata come sostrato plurale che si oppone all'omogeneizzazione univocante. La materia può essere letta, allora, come cifra ineliminabile della consistenza dell'in sé e, dunque, come solido baluardo individuante del divenire processuale, prospettico e dialettico del reale.

Vanno fatte a questo proposito alcune precisazioni: Lukács non approva il materialismo meccanicistico (si pensi a Laplace e d'Holbac) o, come lo definisce a volte, «materialismo volgare»<sup>35</sup>; esso, infatti, è naufragato «contro le diffe-

no, cfr. F. P. Hanse, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristoteles-Hegel-N. Hartmann*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

<sup>34</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 27.

<sup>35</sup> «Altrettanto nettamente l'ontologia marxiana dell'essere sociale esclude la semplicistica, volgarmaterialistica trasposizione delle leggi naturali alla società, come fu di moda, per esempio, al tempo del “darwinismo sociale”» (ivi, p. 266). Naturalmente è il materialismo storico-genetico quello al quale Lukács si riallaccia (cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 277-317); tuttavia nella critica lukacciana al materialismo meccanicistico si esprime qualcosa di più profondo che diviene istanza metodologica fondamentale anche in Hartmann; vale a dire il rifiuto di ogni principio assoluto eletto a dottrina ermeneutica totalizzante del reale. Per altro si è parlato anche per Hartmann di materialismo non riduttivo: cfr. I. Johansson, *Hartmann's non-reductive materialism, superimposition and supervenience*, in «Axiomathes», 12, 2001, pp. 195-215. Scrive Hartmann: «Un punto di vista non può comunque mai essere fissato prima della questione stessa. Esso può darsi soltanto in essa e a partire da essa. La maggior parte dei punti di vista che si sono sviluppati storicamente sono insufficienti per il fatto che furono stabiliti per un determinato ambito, per essere poi da questo applicati successivamente ad altri ambiti per i quali non erano stati creati. Il materialismo, l'empirismo, il sensismo, rappresentano punti di vista legittimati in maniera molto definita, che tuttavia divengono falsi se applicati all'intero ambito della filosofia» (N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, in *Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Hermann Cohen zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1912, pp. 1-23; qui in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, Walter de Gruyter, 1958, p. 66). Su questo assunto metodologico è edificata l'intera dottrina della stratificazione del reale (cfr. N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, a cura di G. Penati, Brescia, La Scuola, 1975, cap. VIII e ss. Sull'ontologia di N. Hartmann, cfr. almeno

renze qualitative in sé dei diversi modi d'essere». Il materialismo che il filosofo ungherese fa assurgere a metodo scientifico è quello dialettico, all'interno del quale soltanto è possibile cogliere geneticamente il divenire storico e sociale del reale nella processualità delle sue contraddizioni e nella pluralità delle sue forme relazionate. Mondo inorganico, mondo organico e mondo sociale (così, proprio riprendendo l'ontologia hartmanniana, Lukács teorizza la sua ontologia<sup>36</sup> dell'essere sociale) costituiscono un unico intreccio dialettico, all'interno del quale, pur nella differenza delle categorie che di volta in volta emergono, ne va di una stratificazione unitaria del reale e della sua comprensione oggettivamente scientifica. È questa l'articolazione con la quale Lukács intende integrare l'ontologia dell'essere sociale di Marx.

Quel che viene conosciuto in una ontologia generale, non sono altro che i generali fondamenti ontologici di ogni essere. Se nella realtà sorgono più complesse, più composite forme d'essere (vita, società), le categorie dell'ontologia generale devono rimanervi presenti come momenti superati; e il superare ha in Hegel, correttamente, anche il significato di conservare. L'ontologia generale o, detto più concretamente, l'ontologia della natura inorganica come fondamento di ogni essente, dunque, è generale perché non può esserci nessun essente che non sia in qualche modo ontologicamente fondato nella natura inorganica. Nella vita compaiono nuove categorie, ma queste possono operare a livello ontologico solamente sulla base delle categorie generali e in interazione con esse. E lo stesso accade con le categorie, a loro volta nuove, dell'essere sociale in rapporto a quelle della natura organica e inorganica. La domanda marxiana circa l'essenza e la costituzione dell'essere sociale può quindi essere posta razionalmente solo sulla base di una tale fondazione a gradi. La domanda circa la specificità dell'essere sociale contiene la conferma dell'unità generale di ogni essere e insieme dell'emergere di sue specifiche determinazioni<sup>37</sup>.

Il materialismo dialettico, allora, riscontra, nella processualità articolata del reale, le categorie che lo costituiscono e la loro genesi dialettica: quello lukacciano, in opposizione alla specializzazione astratta delle scienze capitalistiche, ha la pretesa di valere come un metodo che sa cogliere l'umano nella comples-

H. Kuhn, *Nicolai Hartmann's ontology*, in «Philosophical Quarterly», 1, 1951, pp. 289-319, e J. E. Schmit, *Hartmann's new ontology*, in «The Review of Metaphysics», 28, 1954, pp. 583-602. Il principio di discontinuità e, dunque, di differenziazione plurale delle forme del reale è assunto anche da Lukács sia in ambito ontologico, sia come criterio metodologico. «Inoltre è divenuto più chiaro che tra una forma più semplice dell'essere, per quanto numerose possano essere le categorie di passaggio da essa prodotte, e la nascita reale di una forma più complessa esiste comunque un salto; quest'ultima, infatti, è alcunché di qualitativamente nuovo, la cui genesi non può mai essere "dedotta" dalla forma più semplice» (G. Lukács, *L'uomo e la rivoluzione*, tr. it. di A. Scarponi e pref. di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 22). Non è certo allora casuale che il pensatore ungherese abbia dedicato a Hartmann tanto spazio nella sua opera.

<sup>36</sup> Cfr. in proposito: T. Szabó, *György Lukács. Filosofo autonomo*, cit., pp. 159-177. Le pagine concernenti il confronto con l'ontologia di Hartmann sono p. 159 e ss.

<sup>37</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., pp. 4-5. Sull'ontologia cfr. anche Id., *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività dell'uomo*, in Id., *L'uomo e la rivoluzione*, cit., pp. 17-43. Il tema dell'ontologia è oggetto anche di G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, Milano, Guerini e associati, 1990.

sità inter-relata di tutti i suoi rapporti. Seppure Lukács ammetta nelle differenti stratificazioni l'insorgere di un *novum* categoriale che determina l'originalità e la complessità del divenire nei suoi differenti strati, utilizzando il concetto hegeliano di *Aufhebung*, mette in gioco la diade superare-permanere e, in questo modo, garantisce sia il superamento di una teoria materialistica di tipo meccanicistico, sia il permanere della materialità anche nella costituzione di “forme” storiche, sociali o spirituali più complesse.

Come già accennato, la posizione di Lukács è chiaramente derivata dall'idea hartmanniana di stratificazione dell'essere<sup>38</sup>. Ciò che Hartmann ha aperto con i *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* è un ritorno all'indipendenza della *Wirklichkeit* definita anche nella sua concretezza e nella sua materialità, verso la quale ora può orientarsi il lavoro di costruzione dell'ontologia che consiste nel rinvenimento delle categorie ontologiche, genesi e fondamento della stratificazione del reale. Non è certo un caso che nella *Fondazione dell'ontologia* Hartmann definisca l'ontologia come il prolungamento del tutto naturale dell'*intentio recta*, scrivendo:

L'ontologia non aderisce per niente sin dall'inizio alla riflessività, ma si connette direttamente all'impostazione naturale, ed è, come essa, storicamente più antica delle discipline riflesse. Per la nostra epoca si può certo parlare di ritorno e di ricostituzione; e la nuova ontologia si distingue dall'antica per il fatto di sorgere solo nell'atto di ritrovare la strada della *intentio recta*<sup>39</sup>.

Il tentativo dell'ontologia hartmanniana consiste, infatti, nel portare alla luce le categorie che definiscono la stratificazione dell'essere costituendosi, da una parte, come gli universali che determinano il *novum* specifico e strutturale di ogni livello dell'essere e che sono cifra di indipendenza, autonomia ed originalità di uno strato rispetto all'altro, dall'altra (questo vale per alcune categorie) come connessioni tra uno strato e l'altro, capaci di rendere ragione dell'impianto unitario e relazionale dell'intera sfera del reale.

Ci limitiamo in questa sede ad una sintesi rapida della teoria della stratificazione dell'essere, necessaria per mostrare il motivo della sua ripresa da parte di Lukács.

I livelli che articolano la stratificazione del reale, l'inorganico, l'organico, il coscienziale-sensibile e quello spirituale, sono attraversati dalla vita delle categorie che li definiscono, li mettono in rapporto, ne segnano i punti di frattura e di continuità. Hartmann arriva a fissare leggi specifiche che regolano il rappor-

<sup>38</sup> Si legga in proposito il capitolo dell'*Ontologia dell'essere sociale* dal titolo: «Principi strutturali dell'ontologia hartmanniana».

<sup>39</sup> N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Milano, Fabbri, 1963, p. 119. Questo passaggio è significativamente ripreso anche da Lukács in *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 117.

to tra le categorie e gli strati e che egli chiama “leggi della dipendenza”: secondo queste leggi la dipendenza categoriale vale soltanto dalle categorie inferiori alle superiori e non viceversa e le categorie inferiori sono le più forti dal punto di vista determinante<sup>40</sup>. Questo è un punto ulteriore che segna l’interesse di Lukács per l’ontologia hartmanniana e, vale a dire, il fatto che essa proceda *von unten her* e non *von oben her*, e che, dunque prenda le mosse dal basso<sup>41</sup>. Nella gerarchia dei livelli, forza e altezza delle categorie stanno in rapporto inversamente proporzionale. Così il livello ontico superiore senza il più basso non può sussistere, quest’ultimo invece può ben sussistere senza quello; le categorie inferiori, inoltre, determinano il livello superiore soltanto come materia, ovvero come fondamento ontico. Esse limitano soltanto lo spazio di applicabilità delle categorie superiori, ma non determinano la loro forma superiore e modalità propria; inoltre, per l’ultima legge della dipendenza, l’elemento nuovo del livello categoriale superiore è rispetto all’inferiore assolutamente libero. Rispetto a questo esso afferma nonostante ogni dipendenza la sua autonomia. Così, per fare un esempio, nel pensiero hartmanniano la natura umana partecipa della struttura stratificata del reale stesso ed è descritta ed individuata in esso, da una parte, da categorie di dipendenza che ne indicano l’articolata complessità biologico-strutturale e, dall’altra, da un *novum* categoriale, cifra dell’autonomia, dunque della libertà, dell’umano rispetto ad altri livelli ontici. Il grande interesse della riflessione hartmanniana nei confronti del tema della natura umana consiste nell’antiriduzionismo con cui Hartmann sviluppa sia la teoria della stratificazione dell’essere, sia, all’interno di essa, l’analisi delle categorie dell’umano e della storia. L’idea della complessità della natura umana conduce Hartmann ad una critica delle vecchie soluzioni metafisiche. Egli scrive, infatti, in *Nuove vie dell’ontologia*:

Ciò che vale per l’unità del mondo, vale *mutatis mutandis* egualmente per l’unità di tutti gli esseri superiori, innanzitutto per quella dell’uomo: anche quest’unità è stata concepita dalla vecchia metafisica in modo semplicistico. Essa scorse o l’essere razionale, o quello naturale, e cercò di interpretare l’essere umano tutt’intero o dal punto di vista spirituale, ovvero da quello della vita organica. Ma in tal modo si perdeva di vista la base ontica che sosteneva la vita spirituale. Egualmente va chia-

<sup>40</sup> Per una semplificazione delle leggi di dipendenza degli strati del reale si veda N. Hartmann, *Nuove vie della ontologia*, cit., capp. VIII-IX; il tema della stratificazione del reale è sviluppato da Hartmann in tutta la sua estensione nel testo *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin, de Gruyter, 1940. Su questo tema cfr. inoltre A. Peruzzi, *Hartmann’s stratified reality*, in «Axiomathes», 12, 2001, pp. 227-260; si veda anche R. Poli, *The basic problems of the theory of levels of reality*, ivi, pp. 261-283.

<sup>41</sup> A proposito dell’ontologia hartmanniana, scrive Lukács: «Nella ontologia di Hartmann e nel metodo correlativo gli oggetti della vecchia metafisica o non compaiono affatto o si presentano in contesti, sia concreti che metodologici, talmente mutati che non è mai possibile vedervi un’affinità, una continuazione con quelli. Naturalmente egli discute, e anche molto spesso, di problemi classici. Siccome però costruisce la sua ontologia per l’appunto dal “basso”, siccome questa vuol essere non una *philosophia ultima*, ma una *philosophia prima*, egli fa nascere così una disciplina filosofica autentica e – entro i limiti che indicheremo – feconda, spregiudicata e nuova» (G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, cit., p. 116).

rito che al contrario si poteva bensì intendere questa base ontica partendo dalla vita corporea, ma non interpretare così la vita spirituale<sup>42</sup>.

La diade dipendenza-indipendenza espressa dalle leggi della stratificazione è valida anche per l'essere umano: corporeità e biologia dell'uomo sono "informate" dalle categorie dei due livelli più bassi del reale, l'inorganico e l'organico, che tuttavia non informano il terzo livello, quello coscienziale-sensibile, in cui il *novum* è dato proprio dalla psichicità e dalla coscienza nelle quali, ad esempio, lo spazio (categoria che penetra il primo ed il secondo livello, ma che si interrompe con il terzo) non gioca più alcun ruolo dal momento che gli eventi psichici e coscienziali non sono spazializzabili. Certo si danno categorie che percorrono e penetrano l'intera stratificazione del reale (processualità, tempo e causalità, per esempio), tuttavia esse vengono "sovraformate" nei livelli superiori. A questo punto è importante introdurre un'ulteriore distinzione che all'interno del discorso hartmanniano risulta teoreticamente fondante: quella tra sovraformazione (*Überformung*) e sovracostruzione (*Überbauen*). Il rapporto tra gli strati è definito di sovraformazione, quando le categorie di uno strato superiore utilizzano come forma la materia di quelle di uno strato inferiore; si parla invece di sovracostruzione, nel caso in cui in uno strato si genera un *novum categoriale* non informato dalle categorie dello strato inferiore che, in questo caso, fungono soltanto da base strutturale. Così, ad esempio, le categorie di persona, di valore, di cultura designano il *novum categoriale* dell'ultimo strato, quello dello spirito, rispetto al terzo, così come in quest'ultimo le categorie di soggetto, coscienza sensibile e psichicità esprimono l'essenzialmente nuovo rispetto al livello organico. Ciò che va osservato è che, da un lato, la sovracostruzione, pur esprimendo il grado di libertà e di novità di un livello rispetto ad un altro, traduce sia la dipendenza strutturale (non la trasfigurazione categoriale) dello strato superiore rispetto allo strato inferiore, sia la specificità e l'indipendenza del primo rispetto al secondo. In questo caso il livello inferiore si fa semplicemente portatore (*Träger*) del livello superiore e, pur non informandone le categorie, ne condiziona l'esistenza dal punto di vista strutturale. Per quanto invece concerne la sovraformazione, essa non è intesa da Hartmann come l'inalterato ripresentarsi delle categorie dei livelli inferiori nei livelli superiori, quanto piuttosto come la sintesi tra la materia categoriale inferiore e la specifica natura dello strato da informare.

È sufficiente in questa sede notare come si modifica la categoria di determinazione nell'estendersi da uno strato all'altro del reale: nell'inorganico essa esprime il rapporto di causa-effetto, nella realtà organica si estrinseca invece nelle forme dell'autoregolazione e della finalità funzionale reciproca delle parti; di natura diversa è poi la determinazione che regola gli atti coscienziali-sensibili del terzo livello, mentre al livello più alto una delle forme di determinazione più note è quella finalistica che, scrive Hartmann, «abbraccia tutto il dominio del fare consapevole, compreso il volere e l'agire morale». Il nesso finalistico

<sup>42</sup> N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., p. 133.

non costituisce, infatti, la semplice inversione del nesso causale, ma ha una struttura di maggiore complessità articolabile in tre momenti: la predeterminazione dello scopo, la scelta dei mezzi e la realizzazione dello scopo<sup>43</sup>.

In questa stratificazione la materia, che appartiene evidentemente allo strato inorganico, sebbene venga superata dai *nova* categoriali che specificano gli strati superiori, è conservata come sostrato imprescindibile: su di essa si fonda l'unità psicofisica dell'individuo sebbene la coscienza sorga come novità categoriale al terzo livello:

Senza dubbio l'uomo è un essere spirituale, il che costituisce la sua superiorità sugli altri esseri viventi; ma non è soltanto un essere spirituale, e non può non curarsi dei rapporti spaziali entro cui vive [...]. Lo spirito è e rimane legato corporalmente, prende inizio soltanto nella vita organica, poggia su di essa e vive sulle risorse di questa; e poiché la vita organica appartiene al mondo materiale, ed è inserita nel suo ambito energetico, lo spirito è sostenuto mediamente anche da quel mondo<sup>44</sup>.

In termini lukacciani è possibile affermare che l'impossibilità di una manipolazione astratta del reale in Hartmann è offerta dalla resistenza mai definitivamente risolta di una sempre maggiore penetrazione dell'ontologia nelle categorie del reale. La teoria del rispecchiamento del reale e la resistenza della sua dimensione ontologica consistono nell'eccedenza delle categorie del reale rispetto a quelle del conoscere e nella dialettica tra adeguatezza-inadeguatezza che caratterizza l'idea del progresso del sapere in Hartmann<sup>45</sup>.

Lukács espone con approvazione i tratti principali dell'ontologia hartmanniana. L'importanza di Hartmann sta soprattutto nel fatto che egli individua con chiarezza che la scienza partecipa del realismo naturale della coscienza ingenua e che la sua ontologia altro non è se non uno sviluppo, un proseguimento, una "consapevolezza critica" di quel che nella prassi della vita e nella scienza si realizza di continuo spontaneamente<sup>46</sup>.

Prima di proseguire con l'ulteriore tassello dell'ontologia lukacciana, la prassi, è opportuno prendere in considerazione quanto Lukács afferma riguardo a Hartmann: egli scrive che «da autentico professore tedesco, Hartmann chiama

<sup>43</sup> Quanto affermato è esposto da Hartmann in maniera sintetica *ivi*, pp. 85-114.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>45</sup> «Hartmann ruppe risolutamente con l'impostazione unilateralmente gnoseologica del neokantismo. Il suo pensiero non subì mai l'influsso del positivismo e del neopositivismo. E quando, sul cammino che lo portava a una rifondazione ontologica della filosofia, trovò momentanei punti di contatto con la fenomenologia, riconobbe subito con senso critico quanto di falso e di ingannevole vi fosse nel suo atteggiamento verso la realtà; il suo pensiero rimase sostanzialmente immune da quelle deformazioni dell'ontologia che si producono assumendo una base fenomenologica e che noi abbiamo criticato appunto nel capitolo precedente. Di fronte alla vertigine dell'autocompiacimento e della correlativa disperazione, Hartmann è rimasto sobrio e lucido come ai suoi tempi Feuerbach di fronte alla ubriacatura della filosofia soggettivistica dell'autocoscienza dei giovani-hegeliani» (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 113).

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 118-119.

realismo il materialismo»<sup>47</sup>. Questa affermazione può essere tralasciata oppure seriamente presa in considerazione; in questo secondo caso, dal momento che Hartmann è un realista critico, dovremmo arrivare alla conclusione (per altro inaccettabile per lo stesso Hartmann dal momento che «la realtà abbraccia tutto, dalla materia sino allo spirito»<sup>48</sup>) che l'intero pensiero hartmanniano è individuabile come materialismo critico. Dal punto di vista Lukács e a partire dall'idea del suo materialismo dialettico, in fondo la cosa non è poi così scandalosa; anche perché in Hartmann la “critica” non ha a che fare con il trascendentalismo kantiano, quanto piuttosto con la penetrazione razionale degli elementi che emergono dal lavoro di scavo ontologico<sup>49</sup>. In questo senso è possibile affermare che nell'idea hartmanniana di ontologia critica, la quale include la direzione rettilinea del conoscere e il realismo ingenuo, si rispecchia la diade prassi-conoscenza che Lukács riprende da Marx. In riferimento al concetto di “prassi” è possibile menzionare un testo hartmanniano del 1931 dal titolo *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, in cui si sostiene che il problema della datità della realtà ha a suo fondamento quello ontologico e quello del realismo. La questione della datità del reale non concerne, tuttavia, solo le cose estese nello spazio; concerne invece anche gli oggetti degli appetiti, delle azioni, delle passioni dell'uomo. Il mondo delle cose, vale a dire, è anche il mondo dove entrano in gioco i destini umani, i rapporti ed i conflitti, gli avvenimenti storici. In questa situazionalità complessa dell'umano la domanda sulla realtà concerne insieme “la realtà effettiva del mondo materiale e di quello spirituale”. Proprio per questa sintesi di materialità e spiritualità l'uomo fa esperienza della durezza del reale in tutta la sua complessità, di una realtà in sé che lo riguarda, certo, ma che è data nella sua inseità. E proprio nell'aver a che fare dell'uomo con la realtà, la materialità assume le forme anche degli oggetti e della prassi che lo riguardano:

Perché gli oggetti non sono in primo luogo qualcosa che noi conosciamo, bensì qualcosa che ci riguarda praticamente, con cui noi, nella vita, ci dobbiamo porre e confrontare, di cui dobbiamo venire a capo, ciò che dobbiamo usare, vincere, sop-

<sup>47</sup> Ivi, p. 118.

<sup>48</sup> N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., p. 50.

<sup>49</sup> Hartmann recupera da Kant il termine “critica”, ma lo svolge in senso realista: «così “critica” non ha più per noi il significato dell'ancoraggio di ogni contenuto e delle leggi di ogni contenuto alla coscienza – sia anch'essa una “coscienza in generale” – bensì il consapevole retrocedere da ogni punto di vista predeterminato tanto da soggettivismo e idealismo quanto da ogni ulteriore preconcezione metafisica; una ricerca critica deve scegliere il suo punto di partenza solamente nel contenuto del problema, al di qua di realismo e idealismo» (N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 7-8). Sulla libertà da un punto di vista predeterminato cfr. H. G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, in «Logos», 12, 1923-1924, pp. 340-359, p. 342. In questo articolo, tuttavia, Gadamer non ritiene convincente la tesi di Hartmann circa l'indeterminatezza iniziale dello sguardo all'oggetto: il mantenersi liberi da un predeterminato punto di vista, secondo Gadamer, non garantirebbe necessariamente che il punto d'avvio dell'analisi scelto nel dato si definisca come l'origine di una processualità capace di procedere dal dato alla cosa stessa. Da strumento trascendental-soggettivo, la critica diviene metodologia di selezione di contenuti indipendenti e eccedenti la stessa soggettività.

portare [...]. Anche le persone possono diventare oggetti di conoscenza; a questo scopo è già da sempre necessaria una certa distanza, una certa obiettività, un contrapporsi e un penetrare disinteressato<sup>50</sup>.

Nell'idea della prassi che emerge in relazione agli oggetti che ci riguardano, nella loro reale durezza e materialità (la materia anche se non è estesa è, per Hartmann, ciò che ci “colpisce” e ci riguarda)<sup>51</sup>, è forse possibile scorgere un punto d'incontro con il concetto lukacciano di “prassi”, intesa come sinolo di conoscenza-azione. Lukács, tuttavia, individua due modalità della prassi: una prima legata all'immediatezza dell'utilizzazione acritica di un plesso di oggetti, una seconda, invece, connessa alla conoscenza critica che consente la consapevole trasformazione del reale; in questo secondo caso, prassi e conoscenza seguono la processualità trasfigurante del reale che si accende a partire dalla quotidianità; «la scienza, infatti, inizia la sua ascesa a partire dal pensiero e dalla prassi della quotidianità, in primo luogo dal lavoro, e sempre ritorna a esso, fecondandolo»<sup>52</sup>. La questione della interconnessione di conoscenza e prassi è di fondamentale importanza nell'ontologia lukacciana; infatti il pensiero logico-matematizzante che si autolegittima nel costruttivismo dei propri edifici speculativi, sottraendo terreno alla teoria del rispecchiamento, sottrae terreno, nello stesso tempo, anche alla frontalità di una realtà dinamica e dialettica che si trasforma e legittima il suo dinamismo proprio grazie al plesso di prassi e conoscenza. In breve in Lukács il dualismo soggetto-realtà esterna/materia deve essere mantenuto come condizione necessaria dell'esercizio di attività trasformante mediante il lavoro<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> N. Hartmann, *Ontologia e realtà*, a cura di R. Pettoello e G. D'Anna, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 79-80.

<sup>51</sup> Ivi, p. 87.

<sup>52</sup> G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 8.

<sup>53</sup> Non casualmente Lukács lega indissolubilmente materia-ontologia-lavoro. «A giusta ragione si può designare l'uomo che lavora, cioè l'animale divenuto uomo tramite il lavoro, come un essere che risponde. Non vi è dubbio infatti che ogni attività lavorativa sorge come soluzione di risposta al bisogno che lo provoca [...]. Soltanto il bisogno materiale, come motore del processo di riproduzione sia individuale sia sociale, mette in moto realmente il complesso del lavoro, e tutte le mediazioni esistono ontologicamente solo in funzione del suo soddisfacimento. Anche se poi tale soddisfacimento ha luogo con l'aiuto di catene di mediazioni le quali trasformano ininterrottamente tanto la natura che circonda la società, quando gli uomini che in essa operano» (G. Lukács, *L'uomo e la rivoluzione*, cit., p. 25). Il lavoro, allora, si radica nell'ontologia come condizione dinamica del divenire del soggetto e di risposta ai suoi bisogni “provocati” dall'intorno (Scognamiglio mette opportunamente in relazione l'“ontologia” lukacciana del lavoro con il concetto di teleologia in Hartmann: cfr. C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Lecce, Pensa, 2010, pp. 265-268). Da una parte, allora, la materia rappresenta l'eccedenza provocatoria che accende nell'uomo la dinamica trasformatrice dei bisogni; dall'altra parte essa diviene, assumendo le tinte del Non-Io fichtiano, l'elemento di antireificazione del sistema. Essa, vale a dire, da una parte trasformata dal lavoro e dai bisogni, e dall'altra in quanto condizione dell'esistere stesso, si fa inaggrabile perno critico nei confronti di quelle dottrine filosofiche che, attraverso processi di formalizzazione e di astrazione del reale, mediante la categorizzazione e l'omologazione statica e oggettivante di processi logico-gnoseologici, reificano e fissano le relazioni umane e l'eccedenza del reale. In fondo questa era

Sempre a proposito del concetto di prassi, scrive Lukács in riferimento al convenzionalismo di Poincaré: «la questione della verità oggettiva (qui fisica) viene messa da parte come non interessante; importano solo i risultati pratici immediati. Una tale valutazione di tutte le teorie veniva nella stessa epoca elevata dal pragmatismo a sua dottrina e metodo filosofici»<sup>54</sup>. Tanto con il convenzionalismo quanto con il pragmatismo avviene un restringimento del concetto di prassi, nella misura in cui si rimane fermi alla diretta utilizzabilità “per la prassi immediata” di ciò che era stato acquisito di fatto, vale a dire se ci accontenta di poter manipolare determinati complessi oggettuali; i risultati correttamente generalizzati della vera prassi, invece, vengono calibrati rispetto alla totalità del sapere raggiunto in un dato momento e divengono “forza motrice” del progresso scientifico, conducendo dialetticamente a un adeguamento della verità dell’immagine umana del mondo<sup>55</sup>. Questa interazione tra conoscenza, criticità e prassi è articolata all’interno di quel divenire processuale reale storico-sociale il cui metodo di penetrazione pratico-concettuale è costituito dal materialismo storico-dialettico. Anche la prassi, allora, in quanto derivazione immediata e acritica delle tradizioni funzionaliste, pragmatiste e correlativiste, può essere uno degli effetti del sistema capitalista e può contribuire, inconsapevolmente, alla legittimazione e all’eternizzarsi delle pratiche di manipolazione del sistema stesso.

La realtà in sé e un’ontologia dell’essere sociale che da essa ne deriva sono, dunque, condizione necessaria per la costruzione di un sapere critico e trasformativo del reale; tale condizione scompare, secondo Lukács, laddove, come nel caso del pragmatismo e del neopositivismo, il rifiuto di una qualsiasi ontologia di fatto promuove la superiorità del principio di manipolazione rispetto a ogni tentativo di afferrare la realtà<sup>56</sup>.

È chiaro, allora, il motivo per il quale Lukács saluta l’ontologia di Hartmann (la critica che il pensatore ungherese, ingiustamente a mio avviso, muove a quest’ultimo si concentra nel sottolineare come Hartmann metterebbe tra parentesi il carattere storico-sociale dell’essere della quotidianità e il divenire del mondo storico<sup>57</sup>), la quale riapre le porte ad un sapere capace di indagare una realtà esterna al soggetto, presentandosi come una possibile risposta alle “manipolazioni” correlativistiche; entrambi i pensatori, sebbene con intenzioni e modalità diverse, utilizzano il concetto di realtà in sé come “opposizione” ontologica al soggettivismo di stampo idealistico e all’omologazione del reale di derivazione trascendental-formale e logico-matematica. In questa opposizione la materia occupa il posto più basso e viene continuamente superata, tolta e,

la critica che Marx muoveva agli economisti classici, i quali con le loro leggi economiche “eternizzavano” il sistema capitalistico.

<sup>54</sup> G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, cit., p. 35.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>56</sup> Lukács cita quanto James scrive in *Pragmatismus*: «“Il vero”, per dirla in breve, non è altro che quel che ci conduce avanti sulla strada del pensiero, così come “il giusto” è quel che ci conduce avanti nella nostra condotta» (ivi, p. 37).

<sup>57</sup> Ivi, p. 141.

per questo, hegelianamente conservata. Essa partecipa come nota fondativa della possibilità di un sapere che sappia rendere conto di una realtà complessa e articolata, ma di certo unica. E non è un caso che il concetto di materia si mantenga vivo anche laddove i due pensatori si occupano del problema della libertà muovendo criticamente contro la prospettiva autonomista e formale del Kant della *Critica della ragion pratica*.

Così da un parte, per Lukács, Kant, con la sua idea di libertà, lacera il tessuto unitario e dialettico dell'essere sociale e separa il regno dalla morale (mondo noumenico) dall'intreccio unitario e dalla stratificazione del reale. È piuttosto Marx che ha sino ad ora raggiunto il punto più alto nella riflessione sulla libertà, perché, superando l'antinomia classica tra libertà e necessità (tra l'altro superata anche da Kant), inserisce la questione della libertà in una concezione dell'essere sociale dialetticamente unitaria<sup>58</sup>.

In questa prospettiva, il lavoro è l'unica manifestazione della libertà umana, ovvero della capacità di informare la propria esistenza specifica. Tuttavia, tale libertà non è una libertà illimitata, in quanto condizionata dai bisogni materiali e dai fattori di produzione già consolidati. Queste sono le condizioni limitative di ogni fase della storia dell'uomo. La dialettica, dunque, è quella tra materialità e liberazione-libertà mediante il lavoro.

In Hartmann la prospettiva non è così distante, anche se sorge sotto il segno di una dipendenza ontologica di tipo strutturale e non è articolata alla maniera della concezione materialistica della storia.

Non è certo un caso che Hartmann nella terza parte della sua *Etica*, dedicata alla metafisica dei costumi, in un capitolo dal titolo «La legge ontologica come base della libertà», definisca l'idea della libertà dell'uomo come caso specifico e complesso della libertà categoriale<sup>59</sup>. Egli, infatti, introduce la discussione sulla libertà all'interno dell'ontologia, perché, sebbene con note diverse, essa si ripresenta in tutti gli strati del reale come *novum categoriale*: nel passaggio da livello in livello si ripropone la diade autonomia-dipendenza, libertà-determinazione, diade che si ripresenta anche per la soggettività etica e per il volere umano. Dal punto di vista hartmanniano, risultano fallimentari sia il determinismo radicale sia l'assoluto indeterminismo, perché «l'uno non si accordava all'idea di libertà e l'altro escludeva l'idea della legalità della natura»<sup>60</sup>. La terza via, quella, tracciata da Hartmann, è quella della stratificazione del reale, in cui la libertà si determina come «indipendenza nella dipendenza», come sintesi di possibilità

<sup>58</sup> Ivi, p. 6.

<sup>59</sup> Sul tema dell'etica hartmanniana in generale e della libertà si veda: P. Martinetti, *La filosofia morale di N. Hartmann*, in «Rivista di Filosofia», 36, 1935, pp. 1-46; A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Milano, Guerini, 1996; W. E. Schlaretzki, *Ethics and metaphysics in Hartmann*, in «Ethics», 4, 1944, pp. 273-282; S. Breton, *Le problème de la liberté dans l'éthique de N. Hartmann*, in «Revue thomiste», 1949, pp. 310-335.

<sup>60</sup> N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., p. 149.

d'esercizio del volere umano finalisticamente orientato e di dipendenza strutturale ontologica dalla struttura del reale<sup>61</sup>.

La libertà dell'uomo è definita, allora, dalla specificità categoriale e dal sapere di questa specificità, ma è anche sentore ed esperienza di quella dipendenza ontologico-strutturale della natura umana che poggia sugli strati inferiori dell'essere. Questo è il motivo per il quale Hartmann critica le filosofie della libertà di Fichte, Hegel e anche di Kant. Esse, infatti, elidono alla radice il condizionamento ontico-materiale della soggettività:

Ma che cosa divenne allora effettivamente il problema della libertà? Fichte credette di assicurare all'uomo la libertà nel modo migliore togliendo di mezzo la dipendenza dall'intero mondo esterno con la sua spazialità e materialità, facendo dipendere la natura, intesa come "non-io", dall'io, e ponendo alla base di tutto l'attività pura. Hegel ricondusse la natura allo spirito, ma concepì la libertà come qualcosa che apparteneva a tutto lo spirito [...]. Con tale concezione il "problema" della libertà è risolto a priori e certo senza che esso venga compreso nella sua effettiva e propria difficoltà. Un "problema" della libertà sussiste soltanto là, dove un mondo già determinato racchiude e sostiene l'uomo: e questo è il rapporto che mostrano i fenomeni della vita morale<sup>62</sup>.

È possibile quindi affermare che nella prospettiva hartmanniana porre la natura umana tra determinismo e libertà significa definire nella sua specifica essenza l'umano inteso come sintesi di autonomia e determinazione, laddove la libertà sorge, a tinte quasi fichtiane, dal sentimento di opposizione, di resistenza e di dipendenza della "persona" come *novum* dalla trama del reale nella quale è ricompresa. Ancora una volta è la materia il perno fondamentale. «Il chiarimento del rapporto di dipendenza e libertà sta nelle due leggi intermedie, quella della indifferenza e quella della materia [...]. L'autonomia si dà soltanto nella dipendenza. Essa consiste in ogni altro primato ontico, che possa introdursi soltanto contro quello delle condizioni portanti»<sup>63</sup>. La libertà si configura come autentica solo quanto essa è libertà da e in opposizione a qualcosa, soprattutto in riferimento ai livelli categoriali che la supportano. La materia diviene così condizione di esercizio determinante per l'esplicitazione dell'azione libera, ma non solo: in questo modo l'etica, il regno dei voleri e della loro assunzione o negazione da parte di un soggetto, si attua sempre all'interno di una realtà stra-

<sup>61</sup> *Ibidem*. Su questo si veda anche N. Hartmann, *Etica*, III voll., a cura di V. Filippone Tauerlo Napoli, Guida, 1972, vol. III, pp. 51-86, si veda anche Id., *Nuove vie dell'ontologia*, cit., cap. XII.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 142-143. In maniera simile a Lukács, pur riconoscendo a Kant alcuni meriti nella trattazione del problema della libertà (Kant avrebbe intuito, antinomicamente, che la libertà acquista significato positivo solo in un mondo già determinato, dietro il quale è possibile scorgere un mondo noumenico che sopra quello si eleva), tuttavia Hartmann ne critica l'idea dell'assetto autonomo del volere, ne critica, vale a dire, l'impostazione trascendentale: «Il problema della libertà soffre dunque in Kant di una riduzione unilaterale, tanto più vistosa, se si riflette che nella concezione tradizionale del problema, quale domina nella scolastica, non ve n'era neppure traccia» (N. Hartmann, *Etica*, vol. III, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 96).

<sup>63</sup> N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*, cit., p. 111.

tificata e articolata che, sebbene consenta il sorgere del “nuovo”, non si può sostenere senza la forza dei livelli inferiori, ove impera il sostrato materiale<sup>64</sup>. «In questo senso la legge della materia può pure essere prospettata come legge del libero campo di applicazione della forma superiore, e conduce immediatamente alla “legge della libertà”»<sup>65</sup>.

In conclusione: le ontologie di Lukács e di Hartmann sono ontologie della resistenza all’omogeneizzazione del reale per mezzo delle forme uniformanti della soggettività. L’eccedenza del reale, materialità compresa, in Hartmann è indagata quale cifra ineliminabile che sorge come insopprimibile “portato” dall’indagine dello stesso fenomeno conoscitivo e che consente di riproporre un’ontologia come teoria del rispecchiamento critico del reale; in Lukács tale eccedenza e materialità, la realtà in sé, diviene, invece, il terreno per la sconfitta ed il superamento della manipolazione scientifica, economica e sociale dal capitalismo, il quale nelle costruzioni delle sue formali correlazioni mira alla propria eterna e imperante autolegittimazione.

<sup>64</sup> Ivi, p. 106.

<sup>65</sup> Ivi, p. 108.