

IL PROBLEMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ  
IN NICOLAI HARTMANN  
**Giovambattista Vaccaro\***

*Abstract:* Intersubjectivity has always been a difficulty in phenomenological philosophy, as it can be seen in the works of Husserl and Merleau-Ponty. This essay shows that a way out from this difficulty can be found through the notion of Person, especially as it has been developed by Nicolai Hartmann following some suggestions of Max Scheler and Hegel's Philosophy of Society. By this way Hartmann gives a theory of Intersubjectivity based on the different degrees of love which aims a community of human persons.

*Keywords:* Phenomenology, Intersubjectivity, Hartmann, Person, Community.

Il problema dell'intersoggettività umana ha sempre costituito uno degli aspetti problematici della fenomenologia, che riguardo ad esso è sempre apparsa stretta tra il doppio rischio dell'idealismo e del solipsismo, se non esposta ad un idealismo che si spinge fino al solipsismo. Né le trattazioni che di tale problema ci hanno lasciato i fenomenologi, per lo meno quelli, se così si può dire, di stretta osservanza, ci aiutano a individuare soluzioni di esso chiare, definitive, e soprattutto tali da non lasciare spazio a dubbi o perplessità. Già non è forse un caso che proprio in Husserl questa tematica venga posta per la prima volta esplicitamente nelle *Idee*, cioè nell'opera in cui solitamente viene collocata la svolta trascendentalista del suo pensiero. Se da un lato questo può forse apparire ovvio, dall'altro non può non essere indicativo della direzione in cui il problema viene orientato, e probabilmente non può neanche mancare di condizionare tale orientamento.

In *Idee* II, affrontando il problema della costituzione del mondo spirituale, Husserl sottolinea come la riduzione fenomenologica, liberando dai limiti di quello che egli chiama l'atteggiamento naturale, rende possibile «il ritorno alla coscienza assoluta e ai nessi essenziali che in essa vanno perseguiti» e con esso il passaggio a un nuovo atteggiamento che egli chiama

«personalistico»<sup>1</sup> e che comporta appunto il passaggio dalle scienze della natura alle scienze dello spirito. Questo passaggio ha luogo perché tra gli stati psichici dell'uomo rientrano anche quelli in cui egli ha coscienza di sé e degli altri uomini, di una realtà fatta non solo di mere cose ma anche di prodotti umani, dagli oggetti d'uso alle opere d'arte e letterarie e ai mezzi di azione religiosa e giuridica, e di uomini che non sono solo persone singole, ma membri di comunità con ordinamenti etici e giuridici. Tutto questo rende insostenibile l'atteggiamento naturale, e fa della realtà un mondo che «non è il mondo “in sé”, è bensì un mondo “per me”, è, appunto, mondo circostante del suo soggetto-io, esperito da esso, comunque presente alla mia coscienza, un mondo posto con un suo particolare contenuto intrinseco di senso attraverso gli *Erlebnisse* intenzionali del soggetto stesso»<sup>2</sup>. Ora «al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta la relazione motivazionale tra persone e cose [...] come [...] oggettività intenzionali della coscienza personale», che conferisce un «senso nuovo e fondante»<sup>3</sup> alla relazione dell'uomo col mondo: quello, appunto, della donazione di senso.

In questo mondo circostante rientrano, ovviamente, anche gli altri. Essi vengono concepiti come altrettanti soggetti personali autonomi in relazione con oggettività con le quali anche noi siamo in relazione all'interno di un mondo che ora si presenta come un mondo circostante comune in cui si formano relazioni coscienziali reciproche tra le persone, che sono date le une alle altre non come oggetti ma come compagni o controsoggetti<sup>4</sup> che comunicano vicendevolmente formando unità personali di grado superiore, e che comunque, come specifica Husserl, sono dei soggetti-oggetti, perché il mondo spirituale è comunque un mondo «per ogni soggetto»<sup>5</sup>, un mondo ambiente che è soltanto suo, appreso dal suo punto di vista, al cui interno io apprendo gli altri uomini «come uomini che mi apprendono in modo analogo a quello in cui io li apprendo»<sup>6</sup>, così che il mondo spirituale si costituisce come una pluralità di soggetti che si riferiscono allo stesso mondo ambiente di cui ciascuno col proprio mondo ambiente fa parte per ciascuno degli altri.

---

\*Università della Calabria.

<sup>1</sup>Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. Einaudi, Torino 1965, p. 577.

<sup>2</sup> Ivi, p. 582.

<sup>3</sup> Ivi, p. 585.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, pp. 589-590.

<sup>5</sup> Ivi, p. 592.

<sup>6</sup> Ivi, p. 634.

In questa apprensione reciproca consiste per Husserl la possibilità costitutiva della socialità.

Questo impianto viene ripreso da Husserl in quelle che sono state chiamate le «formulazioni estremistiche»<sup>7</sup> delle *Meditazioni cartesiane*, dove l'altro di dà nell'esperienza costitutiva dell'estraneità. Ora infatti all'interno del mondo costituito come correlato dell'io per mezzo della riduzione «l'ego costituisce [...] il mondo oggettivo, come universo di un essere a lui estraneo e, in primo luogo, l'estraneo del modo "alter ego"»<sup>8</sup>. Questo mondo «è ancora il campo di ciò che mi è essenzialmente proprio, di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena, o come pure diciamo, nella mia monade»<sup>9</sup>. L'introduzione di questo concetto, palesemente ripreso da Leibniz non solo dal punto di vista terminologico, è senz'altro la maggiore novità delle *Meditazioni*, che radicalizza la nozione di soggetto di *Idee II*. All'interno di questo campo l'altro io si presenta all'io innanzitutto come un corpo fisico che appare nel mio mondo nel modo dell'essere là, del quale io ho coscienza come del centro di una sua sfera primordiale che mi è data per apprensione: io costituisco nella mia monade un'altra monade come a me estranea, e «il fatto che gli altri si costituiscano in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essenti nelle loro determinazioni»<sup>10</sup>: «io esperisco, conosco in me l'altro, esso si costituisce in me, ma solo rispecchiando visi appresentativamente e non come essere originale» perché in questo caso sarebbe una «positività ingenua»<sup>11</sup>: ciò che mostro come altro è «l'alter ego, riguardato invero al di dentro dell'intenzionalità esperiente del mio ego»<sup>12</sup>. Anche nelle *Meditazioni* la reciprocità di questa esperienza dell'altro costituisce la comunità umana come comunità aperta di monadi o intersoggettività trascendentale che dovrebbe scongiurare il rischio del solipsismo, ma che in realtà non risolve, come lo stesso Husserl mostra di notare<sup>13</sup>, l'aporia tra il presunto dileguarsi di esso e un idealismo monadologico in cui vale il principio che tutto ciò che è per me attinge il suo senso solo da me.

Le cose non sembrano cambiare col passaggio dalla prospettiva gnoseologica di Husserl a quella ontico-esistenziale di Merleau-Ponty, che

<sup>7</sup> Enrico Filippini, *Nota introduttiva* a Edmund Husserl, *Idee cit.*, p. XLII.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. Bompiani, Milano 1970, p. 111.

<sup>9</sup> Ivi, p. 116.

<sup>10</sup> Ivi, p. 149.

<sup>11</sup> Ivi, p. 166.

<sup>12</sup> Ivi, p. 165.

<sup>13</sup> Cfr. ivi, p. 167.

radica la coscienza nella situazione attraverso la corporeità, di cui Husserl aveva già parlato in *Idee II*<sup>14</sup>. Si potrebbe partire a questo proposito dal saggio *Il filosofo e la sua ombra*, dove Merleau-Ponty si propone di interrogare il non-pensato di Husserl per ricostruire il rapporto tra la coscienza assoluta e la natura. La sede di questo rapporto è individuata da Merleau-Ponty, riprendendo proprio *Idee II*, nel corpo come cosa in cui l'io risiede, «vinculum dell'io e delle cose», «“cosa senziente”, soggetto-oggetto»<sup>15</sup>. Ma la coscienza di questo apre la strada alla comprensione dell'esistenza di altri essere animati, senzienti, di altri uomini, poiché «ciò che da principio io percepisco, è un'altra “sensibilità”, e, solo a partire da qui, un altro uomo e un altro pensiero»<sup>16</sup>. Così l'altro si costituisce all'interno del mio campo di percezione e viceversa: «colui che “pone” l'altro uomo è soggetto percipiente, il corpo dell'altro è cosa percepita, l'altro stesso è “posto” come “percipiente”»<sup>17</sup>, nel senso che io vedo l'altro che vede me mentre mi vede, e si riproduce così sul piano della sensazione il rapporto di inglobamento reciproco di due soggetti già proposto da Husserl, che ora diventa un rapporto di annessione reciproca tra i loro due corpi nel quale ogni corpo diventa l'estensione dell'altro.

In *Fenomenologia della percezione* questo schema viene ripreso all'interno di una situazione esistenziale, che per Merleau-Ponty è l'unica condizione nella quale l'altro non si riduce a una parola vana e che rende possibile l'intersoggettività. Infatti la presenza dell'altro viene esperita negli oggetti della civiltà nella forma anonima del “si” che allude a una molteplicità di io, e il primo di questi oggetti è appunto il corpo. Il corpo dell'altro è appunto un oggetto di fronte alla mia coscienza che lo pensa, ma allo stesso tempo è percepito anche come per sé, come coscienza, attraverso il confronto con l'esperienza dell'inerenza della mia coscienza al mio corpo, che fa del soggetto un essere al mondo o esistenza, cioè non «più un semplice frammento del mondo, ma il luogo di una certa elaborazione e, per così dire, di una certa “veduta” del mondo»<sup>18</sup>, un centro di attività su un campo in cui

<sup>14</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Idee*, cit., pp. 538 ss.

<sup>15</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1967, p. 219.

<sup>16</sup> Ivi, p. 222.

<sup>17</sup> Ivi, p. 224.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1972, 2ª, p. 459. «Laggiù – continua Merleau-Ponty – si effettua un certo trattamento delle cose che prima erano mie. Qualcuno si serve dei miei oggetti familiari. Ma chi? Io dico che è un altro, un secondo me stesso e in primo luogo lo so perché questo corpo vivente ha la medesima struttura del mio [...] È appunto il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso

rientro anch'io e che comunque rientra nell'orizzonte percettivo del mio corpo. In questo modo secondo Merleau-Ponty il soggetto «è già situato in un mondo intersoggettivo»<sup>19</sup> e questa è un'esperienza originaria. Ma l'uomo rimane diviso tra il «fenomeno centrale»<sup>20</sup> di questa situazione e di questo impegno fisico e sociale, della sua datità, e il «paradosso di un solipsismo a più» nel quale cadono le coscienze di fronte al fatto che comunque «di fatto l'altro esiste per me»<sup>21</sup>: «la soggettività trascendentale è una soggettività rivelata – a se stessa e all'altro – e a questo titolo è un'intersoggettività. L'esistenza cade sotto la percezione non appena si raccoglie e si impegna in una condotta»<sup>22</sup>, cioè quando la costellazione naturale o sociale che ci circonda come un in formulato che media la nostra auto presenza si cristallizza in una situazione e ci fa cessare di essere pura coscienza. Se da un lato è palese qui in Merleau-Ponty la polemica con Sartre, dall'altro c'è da chiedersi che ruolo rimane realmente da svolgere a quella libertà a cui egli dedica l'ultimo capitolo di questo libro.

Entrambi questi approcci al problema dell'intersoggettività non sembrano andare oltre una intersoggettività di soggetti trascendentali, di io, di coscienze, forse perché condizionati da quel «certo residuo mentalistico»<sup>23</sup> che Jan Patočka rimprovera al suo maestro Husserl di aver ereditato da Cartesio e a cui sembra soggiacere, nonostante il suo sforzo di radicare la coscienza, anche Merleau-Ponty, che del resto aveva riassorbito la percezione nella coscienza nel momento in cui aveva visto in essa l'atto primario della vita della coscienza stessa<sup>24</sup>. In questa intersoggettività l'altro, incontrato in un mondo che è pur sempre il mondo di un soggetto e non un mondo in cui il soggetto è gettato, è costituito da esso insieme al mondo stesso e quindi appare privo di quell'alterità radicale del Tu che mi sta di fronte<sup>25</sup> teorizzata

---

vi trova come un prolungamento miracoloso delle proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo».

<sup>19</sup> Ivi, p. 461.

<sup>20</sup> Ivi, p. 466.

<sup>21</sup> Ivi, p. 465.

<sup>22</sup> Ivi, p. 468.

<sup>23</sup> Jean Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. Bologna, CSEO, 1981, p. 42.

<sup>24</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, trad. it. Milano, Medusa, 2004.

<sup>25</sup> Lo stesso Merleau-Ponty aveva ammesso che si stringono relazioni con l'altro perché «lo sguardo dell'altro, inserendomi nel suo campo, mi ha spogliato di una parte del mio essere» che io voglio recuperare proprio attraverso questa relazione (*Fenomenologia della percezione* cit., p. 463).

da Feuerbach fin dal 1843<sup>26</sup> ed espressa da quella nozione di persona della quale quasi un secolo dopo Berdjaev avrebbe detto che l'io le è preliminare<sup>27</sup>. Husserl aveva fatto ricorso a questa nozione in *Idee II*, dove, come si è accennato, aveva indicato in essa il fulcro di un atteggiamento alternativo a quello naturalistico, e da qui si potrebbe ripartire per ritrovare questa dimensione nella fenomenologia, ma la definizione che Husserl dà della persona non ci porta molto lontano, come dimostra tutto lo sviluppo della sua trattazione. In diversi luoghi di *Idee II* infatti Husserl definisce la persona solo come il soggetto del mondo circostante che si rappresenta questo mondo<sup>28</sup>, mettendola così esplicitamente sullo stesso piano dell'io spirituale, intendendo sotto questo termine l'unità dell'io stesso, identificando in essa il soggetto dell'intenzionalità, e individuando nella motivazione la legge della sua vita spirituale<sup>29</sup>. Il concetto di persona viene così schiacciato sull'io trascendentale e diventa un termine generico, sinonimo di idealismo, che non a caso scomparirà nelle *Meditazioni cartesiane*, sostituito da quello di monade<sup>30</sup>. Husserl non poteva andare oltre, probabilmente per la sua polemica con Dilthey, «uomo di geniali facoltà intuitive ma incapace di una prassi rigorosa», che «intravvide i problemi [...] ma non riuscì a una formulazione

<sup>26</sup> Cfr. Ludwig Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, trad. it. Laterza, Bari 1966, 2<sup>a</sup>, pp. 311-386.

<sup>27</sup> Cfr. Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, *L'io e il mondo*, trad. it. Bompiani, Milano 1942, pp. 113 ss., dove tra l'altro Berdjaev sottolinea che l'io ha il compito di realizzare in sé la persona attraverso una lotta incessante che implica sofferenza, e definisce la persona in negativo, per quello che non è. È interessante notare che in queste pagine Berdjaev cita non solo Scheler, ma anche, in una nota della prima pagina, il libro di Hartmann sul problema dell'essere spirituale, che egli definisce «interessante» ma di cui non apprezza la sezione sullo spirito obiettivo poiché «mai lo spirito può essere oggetto» (ivi, p. 193, n. 1).

<sup>28</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Idee*, cit., pp. 581-582: «Come persona io sono quello che sono [...] in quanto soggetto di un mondo circostante [...] Il mondo circostante viene percepito, ricordato, colto attraverso il pensiero della persona [...] il mondo di cui questo io personale è cosciente [...] La persona è appunto una persona che ha rappresentazioni, che sente, che valuta, che persegue qualche cosa, che agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche cosa, con gli oggetti del suo mondo circostante».

<sup>29</sup> Cfr. ivi, pp. 614 («Vediamo dunque come per io spirituale o personale vada inteso il soggetto dell'intenzionalità») e 666 («L'io è persona, una persona realmente unitaria, anche in senso superiore»).

<sup>30</sup> In Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane* cit., nella Quinta meditazione, il termine ricorre due volte: a p. 148, dove si parla propriamente di personalità, come polo di orientamento del mondo della cultura quale si presenta a noi, e a p. 167, dove si parla genericamente di persona umana come oggetto della messa tra parentesi.

decisiva»<sup>31</sup> di essi, ed a cui egli avrebbe contrapposto la sua teoria dell'anima come anima dello spirito, base oscura di tutte le basi. Lo farà Max Scheler.

La riflessione di Scheler appare infatti fin dall'inizio orientata ad una fondazione della persona, che nella sua tarda antropologia filosofica definisce la peculiarità della posizione dell'uomo nel mondo come caratterizzata da un principio opposto a tutta la vita nel suo complesso che ne fa un essere spirituale, cioè libero dalla pressione dell'organico, capace di oggettivare ma non oggettivabile a sua volta, capace di riflessione e quindi autocosciente, e infine capace di ideazione, cioè di separare l'esistenza dall'essenza e di cogliere quest'ultima sospendendo il carattere di realtà<sup>32</sup>. Tuttavia Scheler, con uno sguardo critico rivolto proprio a Husserl, esclude che la persona sia un puro soggetto di attività razionale, una coscienza o un io: essa è piuttosto unità concreta, vivente, e fondamento di diversi atti intenzionali nei quali essa realizza un'individualità irripetibile e intenziona i valori e il loro ordinamento gerarchico in un movimento di trascendenza che la riferisce alle altre persone e la unisce a loro costituendo la vita comunitaria<sup>33</sup>. L'idea di comunità appare dunque come intrinseca alla persona, in quanto il rapporto tra le persone non è mai oggettivante, nel senso che la persona non si conosce mai come oggetto, ma compiendo con essa i suoi stessi atti spirituali attraverso la simpatia. La simpatia è l'unico fondamento autentico del rapporto interpersonale: essa suppone la diversità delle persone, ma non è un atto spontaneo, è piuttosto una reazione<sup>34</sup>. Questo limite della simpatia viene invece superato dall'amore, che impone di non trattare l'altro come identico al proprio io, e così diventa il vero fondamento della stessa simpatia e quindi della comunità, formando la persona ed aprendola al mondo e consentendo anche l'immediata apprensione del mondo dei valori in quanto organizzato da esso e della persona al suo culmine come valore supremo<sup>35</sup>. A questo punto ci aspetteremmo un'articolazione dell'amore nella comunità che ne enuclei la forma concreta, e invece la riflessione di Scheler si evolve in senso metafisico-teologico, fondando l'alterità della persona nel suo essere momento del divenire di Dio come persona assoluta e amore assoluto, e approdando ad una unione mistica

---

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *Idee*, cit., p. 569.

<sup>32</sup> Cfr. Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. Angeli, Milano 2000.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. San Paolo, Cinisello Baldamo, 1996.

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. Angeli, Milano 2010.

<sup>35</sup> Cfr. Id., *Ordo amoris*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2008.

tra l'essenza della persona spirituale e l'idea di questa essenza che riposa in Dio<sup>36</sup>. L'altra strada sarà invece battuta da Nicolai Hartmann.

Filosofo formatosi all'ombra dell'intuizionismo di Losskij, passato attraverso il neokantismo alla fenomenologia proprio grazie all'influenza di Scheler<sup>37</sup>, Hartmann parte da un'ontologia intesa come descrizione dell'essere reale in quanto stratificato quale era stata abbozzata già da Husserl in *Idee II* e poi ampliata da Scheler in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, per svilupparla attraverso un'analisi estremamente dettagliata nella quale il passaggio da uno strato dell'essere a quello superiore è segnato da una sovra costruzione caratterizzata dall'assunzione in esso delle forme del livello inferiore, ma anche, e soprattutto, dall'emergere di nuovi elementi essenziali che non solo segnano la peculiarità di questo strato e la mutazione di ciò che viene assunto da quello inferiore, ma soprattutto esibiscono la discontinuità tra gli strati dell'essere, e, congiuntamente, lo sforzo di Hartmann di recuperare alla sua ontologia alcuni aspetti non secondari della filosofia della vita, non ultimo quello della creatività dell'essere<sup>38</sup>. Lo strato in cui il *novum* è la regola e vige la legge della libertà, quello cioè in cui la coscienza non viene prodotta tramite le leggi della comunità organica è quello dell'uomo. Qui l'ontologia di Hartmann si traduce in un'antropologia che appare da subito dislocata dal campo della coscienza tipico della fenomenologia, e compare il concetto di persona.

L'uomo infatti per Hartmann è superiore alla natura perché è portatore del momento fondamentale dell'azione che, pur essendo radicato nel mondo esterno, nella natura, consente all'uomo «di poterla dirigere e sfruttare per i suoi scopi attraverso previsione e predeterminazione: una superiorità non della forza, ma del modo di determinazione, cioè della determinazione finale

---

<sup>36</sup> A proposito di questo approdo di Scheler Cesare Luporini parlerà di «sociologismo spiritualistico che si muove fra categorie e termini molto rigidi, di evidente orientamento cattolicizzante» nel quale «manca [...] la dialettica e la storia, il senso della lotta sociale in quello che essa ha di produttivo e positivo» (*Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, p. 32).

<sup>37</sup> Ma va ricordato che Hartmann fu un fenomenologo piuttosto atipico, e questo ha dato adito ad ampie discussioni tra i suoi studiosi sul suo rapporto con la fenomenologia sulle quali cfr. G.B. Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*, Milano, Mimesis, 2015, p. 14, nota.

<sup>38</sup> Cfr. Nicolai Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, trad. it. Fabbri, Milano 1963, e, per un bilancio complessivo della sua ontologia nel rapporto di essa con la sua etica Giovambattista Vaccaro, op. cit.

su quella semplicemente causale»<sup>39</sup>. Ciò fa sì che l'uomo sia «in generale quell'essere vivente che da sé deve farsi ciò che è secondo la sua determinazione»<sup>40</sup> mutando il processo centrale naturale nel quale è inserito introducendovi appunto il finalismo, cifra della sua libertà, alla quale Hartmann dedicherà la lunga e sofferta analisi che costituisce la terza parte dell'*Etica*. Ma «la determinazione finale è propria solo dell'essere spirituale»<sup>41</sup>. Il *novum* dell'uomo nei livelli dell'essere, quello che lo rende irriducibile alla sfera dell'organico, consiste dunque proprio in questa sua essenza, che gli permette di non ricadere mai nella coscienza non-spirituale e di mantenersi anzi sempre a una certa distanza dalle cose che gli consente di dominare la pienezza delle relazioni vitali come loro polo interno. Questo essere spirituale, che deve essere distinto non solo dall'organismo ma anche dalla vita psichica e dalla coscienza, è designato da Hartmann col termine di persona, «in quanto, con l'azione e la parola, con la volontà e con l'impegno, come portatore di opinioni, idee, pregiudizi, di pretese o diritti, di interessi o valutazioni, in un modo o nell'altro prende posizione [...] Col che abbiamo già oltrepassato il piano del puro esser-soggetto»<sup>42</sup>.

La persona infatti non è soggetto, perché «mentre è possibile considerare il soggetto come se fosse solo nel mondo che rende oggetto per sé [...] le persone coesistono già sempre in una comune sfera spirituale nella quale si muovono ed entrano in relazione»<sup>43</sup>. La persona, ancora, non è io, poiché quello che chiamiamo "io" «non è un puro soggetto ricavabile come l'opposto degli oggetti. Ma è piuttosto la persona che, parlando di sé, dice "io"; mentre il suo interlocutore [...] è [...] l'altra persona che le è data come "tu"», per cui «solo nei rapporti personali l'"io" è quello che è», in una relazione primaria che, tra l'altro, proprio perché è quella con un "tu", «non è quella del soggetto che sa, ma quella della persona che agisce e subisce

<sup>39</sup> Nicolai Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, in *Kleinere Schriften*, De Gruyter, Bd. I, Berlin 1955, p. 221.

<sup>40</sup> Ivi, p. 235.

<sup>41</sup> Nicolai Hartmann, *L'essenza delle istanze etiche*, in *Ontologia dei valori*, a cura di G. D'Anna, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 218.

<sup>42</sup> Id., *Il problema dell'essere spirituale*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 167. Il concetto di persona in Hartmann è stato sempre scarsamente preso in considerazione dai suoi studiosi, al punto che quando è stato fatto oggetto di indagine in realtà è stato considerato piuttosto come una trattazione preliminare da parte di Hartmann dei fondamenti dell'ontologia (cfr. ad es. C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia, 2010). Sulla centralità del problema morale in Hartmann cfr. invece Giovambattista Vaccaro, op. cit., pp. 17 ss.

<sup>43</sup> Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 167.

azione»<sup>44</sup>. La persona, in terzo luogo, non è solo coscienza, perché è «l'essere che guarda al futuro, che prevede, pone scopi, agisce e decide liberamente nell'azione»<sup>45</sup>, e, infine, non è neppure autocoscienza, perché nel riferirsi a sé è mediata dal rapporto col fuori di sé, cioè con l'altra persona. La persona «è quindi, da cima a fondo, di natura pratica. Una persona fa esperienza di sé attraverso il comportamento di altre persone, nel trattamento [...] che le viene riservato»<sup>46</sup>. Essa è continuità, «capacità di tenere fede alla decisione presa, al fine prescelto, all'opera intrapresa, alla promessa data»<sup>47</sup> all'interno di una situazione nella quale viene a trovarsi e deve orientarsi e che la costringe sempre di nuovo a scegliere. Con questo Hartmann ha fornito le coordinate che definiscono la persona: l'azione, il riferimento agli altri e il comune contesto culturale e spirituale collettivo: l'intersoggettività si configura così già come interpersonalità.

Questo rapporto a sua volta assume in Hartmann una configurazione particolare. Chiedendosi infatti come è possibile conoscere la persona e se c'è un sapere dell'altro, Hartmann risponde che tale sapere non è una conoscenza teorica, ma piuttosto un sapere intuitivo, di tipo vissuto, in cui l'altra persona ci è data in modo immediato in una relazione paritaria nella quale nulla sappiamo di essa se non che è persona, e, più in profondità, che è una personalità. La personalità infatti «in ciascuno [...] è ciò che egli ha per sé soltanto, che non ritorna negli altri, ciò che, in una persona, è unico e irripetibile»<sup>48</sup>, che fa di una persona quella persona particolare: non c'è persona se non attraverso una personalità, e non a caso Hartmann tende ad usare i due termini indifferentemente. La personalità può essere colta solo da uno «sguardo amorevole» «interessato alla persona, capace di indugiare e di penetrare amorevolmente», al quale soltanto, al di là della persona empirica, «si palesa la personalità ideale, l'uomo come dovrebbe essere nella sua particolarità e peculiarità», cioè quel «valore individuale sullo sfondo della personalità [che] è il miracolo supremo dell'essenza della personalità» e «costituisce l'*ethos* individuale della personalità nella maniera più propria e autentica», nel contatto col quale «consiste l'amore rivolto all'uomo»: «chi ama non vede ciò che gli sta davanti agli occhi [...] ma ciò che sta dietro, [...] chi ama è il solo ad essere in grado di vedere [...] poiché l'amore personale

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 169.

<sup>45</sup> Id., *L'ethos della personalità*, trad. it. in *Ontologia dei valori*, cit., p. 277.

<sup>46</sup> Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale* cit., p. 191.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 173-174.

<sup>48</sup> Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità* cit., p. 277.

ha questo potere misterioso di tramutare il suo oggetto in ciò che, in esso, ama»<sup>49</sup>. Con l'amore Hartmann ci fornisce ora l'elemento che regola l'intersoggettività degli esseri spirituali in quanto interpersonalità e che conferisce a quest'ultima una coloritura specifica. Con questo Hartmann ha definitivamente tagliato i ponti con l'idea dell'altro come parte di un mondo per me sostenuta da Husserl e da Merleau-Ponty, ma va anche oltre, superando anche quella posizione di Scheler a cui sembra essersi allineato<sup>50</sup> in modo da fornire allo sguardo amorevole un ambiente concreto in cui dispiegarsi.

Se l'amore regola infatti il rapporto con l'altro, non bisogna dimenticare che tale rapporto ha luogo all'interno di un mondo spirituale comune, cioè che «l'uomo non diviene persona semplicemente da sé, ma sempre in virtù di un contesto culturale, che preesiste in quanto spirito storico e si è sviluppato nell'avvicinarsi delle generazioni»<sup>51</sup>. Questo significa che «il nucleo della personalità si trova là dove essa si inserisce di nuovo, come semplice persona tra le persone, nella comunità e nel suo destino storico», poiché la persona «è integrata nel suo mondo circostante, il mondo umano spirituale e culturale, non soltanto in virtù delle sue condizioni ontiche, ma

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 287-288.

<sup>50</sup> Il rapporto di Hartmann con Scheler è sempre stato piuttosto complesso. Relativamente ai temi qui trattati Hartmann mostra di apprezzare di Scheler la legittimità del sentimento assiologico (cfr. Nicolai Hartmann, *L'essenza delle istanze etiche* cit., p. 253), la centralità dell'etica e del problema dell'uomo (cfr. Nicolai Hartmann, *Max Scheler*, in *Kleinere Schriften* cit., Bd. III, 1958, p. 357) e la coappartenenza di persona ed atto (cfr. Nicolai Hartmann, *Etica*, trad. it. vol. I, *Fenomenologia dei costumi*, Guida, Napoli 1969, p. 297), ma allo stesso tempo giudica insufficienti e non pienamente sviluppate la sua ontologia (cfr. Nicolai Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 76) e le indicazioni sulla natura del sentimento assiologico, e ne critica la mancanza di un'indagine sull'essere positivo della persona, che comporta in Scheler una serie di affermazioni che Hartmann respinge: la radicale non oggettività delle persone, che invece «sono oggetti di tipo diverso [...] non [...] oggetti di conoscenza, ma oggetti della presa di posizione, dell'intenzione ed azione» (Nicolai Hartmann, *Etica*, vol. I cit., p. 301); la radicale separazione di persona e soggetto, che ignora che questo è la base di quella; il fatto che il mondo è sempre un mondo di cose dato a una persona, e non un mondo di rapporti interpersonali; infine il concetto di persona comune e lo sbocco religioso, al quale Hartmann obietta che «l'essere universale, assoluto, onnicomprensivo – se ve n'è uno – è talmente lontano dall'essere ordine supremo della persona, da dover essere invece l'ordine più basso della persona, un minimo assoluto di personalità» (ivi, p. 318): «essere morale, non è allora né Dio né lo stato, e nessun'altra cosa al mondo; lo è invece, unicamente, il primario portatore dei valori o dei disvalori morali, l'uomo» (ivi, p. 320).

<sup>51</sup> Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 279.

ancor più in virtù del contenuto di senso della sua esistenza, del suo *ethos* e del suo contenuto di valore»<sup>52</sup>. È questo allora lo scenario concreto del rapporto amoroso, che non solo forma comunità tra persone, ma poggia su unja comunità già data, poiché se «in generale, non c'è mai uno spirito personale solitario, un Io senza un Tu [...], anche in quanto personale, lo spirito si forma già nella comunanza. Lo spirito comune è sempre già là, [...] la persona non viene prima della coesistenza delle persone»<sup>53</sup>. In questa appartenenza a un ambito spirituale storicamente dato nel quale il singolo individuo ha esistenza reale e nel cui patrimonio di contenuti si radica, Hartmann vede la caratteristica della vita spirituale, e ad esso dà il nome, di ascendenza espressamente hegeliana, di spirito obbiettivo.

Già nella sua opera su *La filosofia dell'idealismo tedesco* Hartmann aveva mostrato di apprezzare questo concetto di Hegel, nel quale aveva visto «non una conseguenza del sistema, un prodotto della concatenazione dialettica, [...] ma un concetto semplicemente descrittivo» di quella «sfera spirituale in cui nascita, educazione e circostanza storica ci pongono e ci lasciano crescere: quel *quid* universale che nella cultura, nei costumi, nella lingua, nelle forme del pensiero, nei pregiudizi e nelle valutazioni dominanti conosciamo come potenza superiore e tuttavia reale»<sup>54</sup>, ipotizzando addirittura che l'intero sistema sia stato costruito in funzione dello spirito obbiettivo. Questo apprezzamento non impedisce tuttavia a Hartmann qualche anno dopo di prendere le distanze da Hegel per aver trasformato la sua scoperta dello spirito obbiettivo in «quella metafisica generale ed esclusivamente speculativa dello spirito che doveva oscurare e mettere in dubbio il valore e il senso delle sue scoperte»<sup>55</sup>. Hartmann sottopone il concetto hegeliano di spirito obbiettivo ad una severa disamina articolata in dodici tesi che ne contestano altrettanti elementi strategici, dalla pretesa che lo spirito obbiettivo sia una sostanza che sia dietro gli individui all'ottimismo nei confronti della storia come giudizio universale<sup>56</sup>, che non interessa qui esaminare in dettaglio ma di cui vale la pena invece sottolineare l'intento di difendere l'indipendenza dell'individuo dallo spirito obbiettivo stesso contro una facile tentazione di dissolvere il primo nel secondo a cui si potrebbe essere indotti dal peso attribuito da Hegel alla *Sittlichkeit*.

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 284-285.

<sup>53</sup> Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 390.

<sup>54</sup> Id., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. Mursia, Milano 1972, pp. 498-499.

<sup>55</sup> Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., pp. 259-260.

<sup>56</sup> Cfr. ivi, pp. 261-267.

Se è vero infatti che lo spirito obbiettivo è sovra individuale ed esiste in un collettivo di persone singole che se ne fa portatore e che Hartmann individua *in primis* nel popolo, nella comunità organica, Hartmann precisa altresì subito che esso non è una comunità, nel senso che «non è un aggregato di individui, ma tutt'al più [...] di forme, contenuti e validità spirituali»<sup>57</sup> che informa di sé il singolo così che «tutto ciò che un individuo spirituale esprime o assume come il proprio parere, la propria opinione, le rappresentazioni, i giudizi e i pregiudizi, i concetti o le intuizioni sue proprie [...] ha le tendenza ad assumere la forma di una strutturazione obbiettiva» che lo inserisce «in un ambito di contenuti comuni che il singolo, maturandovi, trova sempre come già fatto»<sup>58</sup>, e che circola da un individuo all'altro per mezzo dell'espressione e della comunicazione in modo da formare una tradizione che, senza superare gli individui, stabilisce tra loro dei collegamenti e così configura un *novum* che sovrastruttura la comunità organica costituendo appunto la comunità spirituale. Hartmann effettua un esame estremamente dettagliato degli ambiti della vita della comunità spirituale in cui si formano questi contenuti e l'individuo si innalza a membro della comunità spirituale, dalla lingua all'educazione passando per la scienza, l'etica, l'arte, la religione, la tecnica e le istituzioni politico-sociali, la cui concatenazione e corrispondenza reciproca fondano l'unità dello spirito obbiettivo. Il rischio intrinseco a questi ambiti della vita spirituale tuttavia è indicato da Hartmann nella possibilità dell'inautenticità, che Hartmann concepisce in termini etici e storici come omologazione, allineamento passivo della persona alle idee correnti in ciascuno di questi ambiti e nella loro unità. A questo rischio Hartmann risponde ricordando l'autonomia della persona rispetto allo spirito obbiettivo, che prende corpo nella sua resistenza ad esso che dà luogo ad «una lenta e organica trasformazione dello spirito complessivo nel suo corso storico, dove ciò che è stato obbiettivamente elaborato e acquisito si conserva nel nuovo come un suo momento»<sup>59</sup>, poiché, come precisa Hartmann, «il singolo cresce all'interno di questo contesto, se ne appropria nella crescita e lo trasmette alla generazione successiva; ma non lo fa passivamente, bensì vi apporta il suo contributo in ragione delle sue capacità»<sup>60</sup>. Il problema diventa allora a questo punto la modalità della partecipazione della persona allo spirito obbiettivo, cioè la modalità del rapporto interpersonale e dell'amore.

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 253.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 234-235.

<sup>59</sup> Ivi, p. 489.

<sup>60</sup> Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 279.

Da quanto appena detto si deduce che la modalità di questa partecipazione è appunto quell'azione che Hartmann ha indicato subito come uno degli elementi costitutivi della persona. Ma l'agire implica progettazione e posizione di fini, e porre fini a sua volta implica il riferimento a valori, poiché «l'essenza della persona umana è siffatta, da permetterle di volere soltanto qualcosa che in qualche modo le appaia dotato di valore», e questo consente di «definire l'essere spirituale in quanto persona morale»<sup>61</sup>. Con questo Hartmann ha raggiunto un ulteriore elemento categoriale fondamentale sia della persona sia della comunità spirituale che costituisce un *novum*, una sovra costruzione su quanto finora aveva detto di entrambe, e quindi anche sullo stesso spirito obbiettivo. Infatti «la problematica etica riguarda [...] quasi esclusivamente la persona in quanto tale», e noi in realtà «dobbiamo quasi tutte le nostre conoscenze circa la personalità, a quel lavoro filosofico che si svolge sotto il titolo di etica»<sup>62</sup>. In questo senso, per tornare alla nostra domanda iniziale, se si coniuga tutto questo all'essere in comunità della persona come riconoscimento visto sopra, si capisce che «l'*ethos* della partecipazione [...] è un *ethos* simile a quello dell'amore»<sup>63</sup>, e che perciò «il vero *ethos* della personalità non è un *ethos* della ricerca di sé o dell'autoaffermazione, ma un *ethos* della dedizione e dell'abnegazione»<sup>64</sup> che si espleta nella sensibilità per «i vari gradi della solidarietà e della corresponsabilità che, come tale, si avverte per il benessere e per l'agire altrui»<sup>65</sup>.

La sovracostruzione insita in questo *novum* della definizione categoriale della persona consiste infatti nel fatto che i valori sono sempre riferiti alla persona come valore in sé, sia come soggetto del comportamento morale e quindi portatrice del valore, sia come oggetto del comportamento morale, referente di valore al quale esso è orientato. Dunque «i valori più elevati, morali in senso stretto, sono esclusivamente valori di persona e di atti», ma «il valore morale della persona non consiste nel fatto che questa [...] sia di valore "per" un'altra persona [...], ma unicamente nel fatto che lei ha in sé le corrispondenti qualità di valore»<sup>66</sup>. È questo valore morale appunto che, attribuendo al soggetto una dignità speciale, sovracostruisce sulla sua struttura ontica un *novum* categoriale che ne fa una persona: non ci sono valori

<sup>61</sup> Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 208.

<sup>62</sup> Ivi, p. 176.

<sup>63</sup> Ivi, p. 227.

<sup>64</sup> Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 284.

<sup>65</sup> Ivi, p. 278.

<sup>66</sup> Id., *Etica*, cit., vol. I, pp. 190-191.

senza quell'essere morale della persona che è l'unico in rapporto col mondo dei valori, ma altresì non c'è persona al di fuori di questo rapporto, senza i valori, e in questo senso la persona, essere spirituale, eccede la sua stessa determinazione ontica<sup>67</sup>. Hartmann spiega infatti che questo *novum* è «il non-ontologico nella determinazione assiologia»<sup>68</sup>, un caso che «non si dà in natura, si dà soltanto nella determinazione assiologia, nel dover essere, cos' nella sua forma fenomenica nella realtà etica»<sup>69</sup>, dove i soggetti compaiono nella forma dell'io e del tu, cioè appunto «nel rapporto di esseri personali compitori [...] di atti trascendenti, diretti da persona a persona»<sup>70</sup>, che non sono atti di conoscenza, ma di presa di posizione, di intenzione e di azione, in cui gli esseri umani non sono oggetto di conoscenza ma proprio di questo tipo di atti, ed in cui proprio l'orientamento di queste intenzioni e di queste azioni verso l'esterno di sé, verso le altre persone e le cose che le concernono, che Hartmann non dimentica di definire un «comportamento amoroso»<sup>71</sup>, realizza il valore morale di che agisce.

Questo comportamento amoroso prende corpo e si differenzia attraverso una tavola dei valori ordinati gerarchicamente da Hartmann proprio in base al grado della loro capacità di incorporare l'amore e di assumere alla propria base la persona, e quindi alla qualità delle relazioni interpersonali che essi fondano. Non a caso al livello più basso di questa tavola Hartmann colloca i valori elementari e generali, che riguardano per lo più il rapporto dell'individuo con la totalità e si definiscono in base alla loro opponibilità. Al di sopra di questi Hartmann pone un gruppo di valori più ricchi di contenuto e caratterizzati dalla loro correlatività: i valori di beni e di stato di cose, che non sono valori morali perché riguardano il mondo, ma sono valori per la persona e quindi hanno rilevanza morale, come quelli che riguardano l'esistenza o la vita sociale. A questo gruppo appartengono tuttavia valori che sono già valori morali perché riguardano la persona, il più elementare dei quali è la stessa base ontologica della persona, la vita, a cui Hartmann

---

<sup>67</sup> In questi stessi anni dall'altra parte del Reno René Le Senne si sarebbe espresso in termini non molto diversi sul rapporto tra valore e personalità come eccedenza della coscienza sulle sue determinazioni, benché con una più accentuata curvatura religiosa: cfr. René Le Senne, *Ostacolo e valore*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1950. Una convergenza curiosa, o piuttosto una preoccupazione comune, alla vigilia di una guerra in cui mai come prima la persona sarebbe stata vilipesa e svaloriata.

<sup>68</sup> Nicolai Hartmann, *Etica*, cit., vol. I., p. 291.

<sup>69</sup> Ivi, p. 290.

<sup>70</sup> Ivi, p. 302.

<sup>71</sup> Ivi, *Assiologia dei costumi*, 1970, vol. II, p. 23.

aggiunge «il fondamento dell'essere spirituale»<sup>72</sup>, la consapevolezza, e più oltre la personalità con i valori ad essa correlati, dall'attività alla sofferenza, dalla libertà alla colpa.

Ma il gruppo più alto è quello dei valori di persona e di atti, che sono valori morali in senso stretto e si definiscono in base alla loro opposizione ai disvalori e al loro riferirsi alla libertà come possibilità di scegliere diversamente e quindi alla responsabilità. Nel primo gruppo di essi Hartmann colloca i valori di base che ruotano intorno al valore del bene, che sono valori dell'intenzione dell'atto. Accanto ad essi si trovano tre gruppi di valori morali che sono ormai valori del comportamento umano, i valori di virtù. In due di questi gruppi c'è una virtù di base che regola il comportamento verso le altre persone e intorno alla quale si raggruppano le altre virtù. La prima è la giustizia come rispetto della libertà della persona adempiuto non per coazione giuridica ma per autentica intenzione morale, che, quando si realizza sul piano della totalità, diventa solidarietà, e, quando il rapporto con l'altro è interesse per la sua vita, diventa sapienza, che richiede a sua volta la virtù della forza, e infine il controllo e tutte le altre virtù aristoteliche. La seconda virtù di base è l'amore del prossimo tipico dell'*ethos* cristiano, che si rivolge direttamente alla persona altrui di volta in volta presente senza badare alla sua dignità, ai suoi meriti e ai suoi diritti, e in questo senso «è primariamente indirizzato al prossimo, all'altro, ed invero l'indirizzarsi positivo ed affermativo, il passaggio di importanza dall'io al tu»<sup>73</sup>, «è il vivente sentimento di valore per il valore dell'altro»<sup>74</sup>. Su di esso poggiano le altre virtù del gruppo: la veracità e la fideità, che garantiscono l'affidabilità della persona e quindi la sua capacità di vivere in società, e che, estese a tutto l'ambito delle relazioni umane, diventano fedeltà, che implica la fede o fiducia, «vera misura dell'autenticità di ogni più profonda relazione di intenzione tra uomo e uomo», che fonda a sua volta «un tipo di solidarietà, diversa dalla solidarietà del sentimento giuridico e di quello amoroso, uno stare insieme come “in un sol uomo” [...] nella sicura scambievole fiducia. Solidarietà della fede è più fondamentale di ogni altra base di ogni sociabilità. Comunità è sempre comunità della fede»<sup>75</sup>. Sono tutti valori dell'umana vicinanza, a cui corrispondono i valori della distanza, intesi a difendere quell'intimità dell'individuo che si è visto essere irrinunciabile per Hartmann,

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 121.

<sup>73</sup> Ivi, p. 254.

<sup>74</sup> Ivi, p. 259.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 281-282.

ma che richiamano alla responsabilità sociale e che, sul piano della socialità, costituiscono la sfera dei costumi collettivi.

Tra di essi particolarmente importante è la solidarietà, che apre il terzo gruppo di virtù sotto forma di solidarietà con le generazioni future, che è un *ethos* dell'amore non più del prossimo ma del lontano, dell'uomo a venire e assume come valore la differenza tra gli uomini. Ancora amore, e amore non più del prossimo, è la virtù donante, che Hartmann riprende da Nietzsche e nella quale egli vede una virtù che dona a chiunque sa prendere, conforme all'essenza dei beni spirituali, che ammettono non possesso ma partecipazione, e capace di creare «una solidarietà non del fine, o della colpa o della responsabilità, ma della partecipazione e dell'adempimento»<sup>76</sup>. C'è poi la personalità come destinazione interiore della persona, suo *ethos* ideale, valore universale di un individuo che ogni individuo ha per sé come valore proprio, misura di valore della persona, secondo quanto Hartmann aveva detto di esso in precedenza, in base al quale il volere e l'agire hanno sempre qualcosa di personale che non può essere imitato dagli altri. La personalità infine è il fine dell'ultima virtù, e del terzo tipo di amore, la partecipazione all'essenza intima dell'uomo come consapevolezza del valore ideale della personalità realizzato nella persona empirica dell'altro. Esso «è allora, come la virtù donante, un ultimo significato della vita, un adempiersi già in germe, un valore assolutamente a sé ed un dar senso all'esistenza dell'uomo»<sup>77</sup>.

Le modalità della partecipazione della persona alla comunità spirituale dello spirito obbiettivo sono dunque descritte dalla tavola dei valori attraverso cui l'amore dà forma, nello spirito obbiettivo e oltre di esso, al rapporto tra le persone come rapporto essenziale di solidarietà nella varie forme di essa. Ma Hartmann non si ferma qui, poiché non dimentica la lezione hegeliana per cui lo spirito obbiettivo è sempre anche uno spirito storico. Nell'azione concreta che accompagna sempre la relazione interpersonale ispirata ai valori la persona infatti realizza i valori stessi, nei quali Hartmann vede delle essenze ideali di tipo platonico che non hanno nessuna cogenza rispetto al mondo reale, a differenza dei principi ontici, poiché esprimono solo un dover essere che, pur avendo il pregio di non creare immagini postume dell'ente ma di essere modelli di un ente creato per la prima volta da essi stessi, è più debole dei principi ontici e quindi ha bisogno di un mediatore che li faccia trapassare nel mondo empirico attraverso la sua azione dopo aver deciso per essi, dopo averli scelti. La scelta per i valori quindi non solo fa del

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 328.

<sup>77</sup> Ivi, p. 368.

soggetto umano un essere morale, una persona, ma realizza i valori. Con un unico gesto l'uomo sovradetermina la sua essenza personale sul suo essere ontico e l'essenza di valore sugli enti empirici, conferendo loro un senso. Ma questa donazione di senso a partire dai valori colloca la persona sul piano più alto dell'essere spirituale, la storia. Essa è infatti costituita per Hartmann dal divenire e dal progresso introdotti nel mondo dalla persona attraverso i compiti etici di cui è portatrice in un processo di trasformazione dell'essere reale ispirata all'essere ideale, appunti ai valori, con la quale l'uomo fa della natura il suo mondo. Hartmann sottolinea tuttavia che questo processo di realizzazione dei valori che fa la storia è sempre incompiuto, perché il potere dell'uomo è sempre inadeguato al suo compito, in quanto la realizzazione di un compito evoca sempre nuovi compiti, e nessun compito viene mai assolto completamente. In questo consiste per Hartmann la tragedia di quel «nucleo essenziale reale della persona»<sup>78</sup> come ente morale che è la libertà umana nel suo difficile e complesso rapporto con la situazione che le è data e nella quale deve espletarsi. Tale rapporto si riflette anche sul piano delle relazioni etiche interpersonali stendendo su di esse un'ombra di precarietà che impone un'attenzione costante verso di esse, e che costituisce anche il motivo più tipicamente esistenzialistico del pensiero di Hartmann e la sua particolare coloritura etica.

---

<sup>78</sup> Ivi, *Metafisica dei costumi*, 1972, vol. III, p. 160.