



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

ESSERE UMANO E PERSONA: UN CONFRONTO FRA NICOLAI HARTMANN E JOHN MCDOWELL

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureando:

Rimau M. Grillo Ritzberger

Matricola n. 2003043

ANNO ACCADEMICO 2022 – 2023

Un tercer tigre buscaremos. Éste
Será como los otros una forma
De mi sueño, un sistema de palabras
Humanas y no el tigre vertebrado
Que, más allá de las mitologías,
Pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo
Me impone esta aventura indefinida,
Insensata y antigua, y persevero
En buscar per el tiempo de la tarde
El otro tigre, el que no está en el verso.

Una terza tigre cercheremo. Questa
sarà come le altre una forma
del mio sogno, un sistema di parole
umane e non la tigre vertebrata
che, al di là delle mitologie,
calpesta la terra. Lo so bene, ma qualcosa
mi impone quest'avventura indefinita,
insensata e antica, e persevero
nel cercare lungo il tempo della sera
l'altra tigre, quella che non è nei versi.

- J. L. Borges (*L'altra tigre*)

INDICE

<u>INTRODUZIONE</u>	9
<u>1. ESSERE UMANO E PERSONA IN NICOLAI HARTMANN</u>	13
1.1. LA PERSONA NELL'ONTOLOGIA STRATIFICATA	15
1.1.1. L'ESSERE SPIRITUALE E LA DIMENSIONE COLLETTIVA DELLA PERSONA	19
1.1.2. ESSERE SPIRITUALE ED ESSERE PSICHICO	23
1.1.3. SPIRITO OGGETTIVO E OGGETTIVATO	30
1.2. PERSONA ED ETICA OGGETTIVA DEI VALORI	35
1.2.1. LA LIBERTÀ DELLA PERSONA	38
1.3. LO SPECIFICO MODO DI CONOSCERE DELL'ESSERE UMANO	43
1.4. CONCLUSIONI: LA PERSONA COME ENTE COLLETTIVO	47
<u>2. HARTMANN E MCDOWELL A CONFRONTO</u>	51
2.1. <i>MIND AND WORLD</i>: CONOSCENZA E LIBERTÀ	52
2.1.1. TEORIA DELLA CONOSCENZA E ONTOLOGIA STRATIFICATA	57
2.1.2. L'ANTINOMIA DI NATURA E LIBERTÀ	65
2.2. JOHN MCDOWELL PER L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA	73
2.2.1. LA LEZIONE DI MÜNSTER: UN PROBLEMA CON IL CONCETTO DI NATURA	77
2.3. NATURA E MONDO REALE	82
<u>3. UNA SINTESI FRA HARTMANN E MCDOWELL</u>	95
3.1. EDUCAZIONE E <i>BILDUNG</i>	96
3.1.1. PERSONALITÀ ATTIVA E PASSIVA	102
3.2. ALTRI ANIMALI	106
3.2.1. CIÒ CHE RIMANE NASCOSTO ALLO SGUARDO DELLE PERSONE	111
3.3. UNA LETTURA ECOLOGISTA E NON-ANTROPOCENTRICA	117
3.3.1. VERSO UN NON-ANTROPOCENTRISMO DEBOLE	127

3.4. CONSIDERAZIONI FINALI SULLA SINTESI FRA HARTMANN E MCDOWELL	131
<u>CONCLUSIONI</u>	<u>135</u>
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>145</u>
<u>APPENDICE: MENSCH UND PERSON IM VERGLEICH ZWISCHEN NICOLAI HARTMANN UND JOHN MCDOWELL</u>	<u>151</u>

INTRODUZIONE

Approcciarsi filosoficamente ai concetti di essere umano e persona significa avere a che vedere con enti vicinissimi: ad essi ci si riferisce quotidianamente, con una frequenza che ci porta a confonderli fino a perdere il senso della loro originaria differenza. Sebbene possa apparire giustificato avere solamente una sensazione indistinta del divario fra i due termini, nell'indagine che segue si mostrerà che nel rapporto fra la persona e l'essere umano si celano una serie di questioni filosoficamente interessanti e degne di attenzioni. Seguendo una nobile tradizione, il presente lavoro prende le mosse dal senso di meraviglia che scaturisce di fronte a ciò che è quotidiano e più prossimo: l'ente che noi stessi siamo.

Di primo acchito sembrerebbe che all'essere umano ci si riferisca in contesti descrittivi. Il termine si può trovare nei manuali di anatomia, nel campo della biologia evolutiva o in altri contesti in cui si fa riferimento alla specie a cui apparteniamo, magari con l'intento di distinguerci da altre specie.

Il termine "persona" sembra invece evocare una dimensione normativa e morale, com'è evidente in frasi che si riferiscono al rispetto dovuto ad un individuo, come ad esempio in: "non mi sembra il caso di trattarlo così, stiamo parlando di una persona!". Non è chiaro quale sia la relazione che quest'ultimo termine intrattiene con la descrizione che qualifica un ente come essere umano, ma appare evidente che si tende ad attribuire "personalità"¹ ad individui appartenenti alle specie umana. In un simile contesto è difficile non pensare alla legge di Hume: se è illegittimo passare dall'essere al dover essere, come concepire la relazione fra i concetti di "essere umano" e "persona"?

Il presente lavoro si occupa precisamente della relazione fra i concetti di "essere umano" e "persona". La domanda viene posta nel contesto dello studio di due autori: il filosofo tedesco Nicolai Hartmann (1882-1950) e il filosofo sudafricano John McDowell (1942). Il primo offrirà una prospettiva in cui la persona emerge, nelle sue caratteristiche peculiari, in una dimensione collettiva chiamata spirito oggettivo; mentre il secondo concepisce la relazione fra una dimensione descrittiva e una dimensione normativa nei termini del rapporto fra "prima natura" e "seconda natura".

¹ Nel contesto del presente lavoro il termine "personalità" indica lo status di persona, per cui non si riferisce all'insieme delle caratteristiche psichiche e comportamentali che definiscono le differenze individuali studiate nella psicologia.

Nicolai Hartmann è stato uno dei filosofi tedeschi di spicco nella prima metà del XX secolo. Nato a Riga e cresciuto come Tedesco del Baltico nell'allora governatorato della Livonia, Hartmann studia filosofia e filologia classica a San Pietroburgo fino alla chiusura delle università nel 1905. Sentendosi distante dalle questioni interne alla Russia il giovane decide di evitare il clima rivoluzionario e di continuare gli studi in Germania, a Marburgo, dove entra in contatto con la scuola neokantiana di Natorp e Cohen. Successivamente, attraverso la lettura di Edmund Husserl e Max Scheler e il ritorno ai classici, in particolare Aristotele, Kant e Hegel, Hartmann inizia a distanziarsi dal neokantismo. Dopo aver servito durante la prima guerra mondiale, annuncia di star iniziando a lavorare a ciò che sarà uno dei suoi contributi teorici più importanti: la Nuova Ontologia. Durante la sua carriera Hartmann insegna a Marburgo, Colonia, Berlino e Gottinga, e incontra i pensatori dell'antropologia filosofica, fra cui il già citato Scheler e Helmuth Plessner. Probabilmente grazie a questi contatti, in *Das Problem des geistigen Seins*, originariamente pubblicato nel 1933, il filosofo di Riga tematizza esplicitamente l'essere umano e la persona. Quest'opera sarà la fonte primaria per l'indagine svolta nel presente lavoro.

John McDowell è un filosofo sudafricano, è stato ricercatore a Oxford e attualmente insegna all'università di Pittsburgh, negli Stati Uniti. L'opera che verrà presa in considerazione per la ricerca sui concetti di "persona" ed "essere umano" è *Mind and World*. Gli argomenti principali di questo lavoro furono presentati dall'autore in un ciclo di lezioni – tenute a Oxford nel 1991, in occasione delle *John Locke Lectures* – le cui trascrizioni furono riviste e pubblicate nel 1994. Il lavoro di McDowell ha avuto un'ampia ricezione anche nel vecchio continente ed è stato possibile apprezzare un interessamento da parte di alcuni studiosi attivi nel campo dell'antropologia filosofica. Più di recente, nel campo degli studi hartmanniani, si è esplicitamente fatto riferimento alle potenzialità di un confronto fra il filosofo tedesco e McDowell (cfr. Wunsch 2020 e SEP).

In ciò che segue, gli argomenti presentati in *Mind and World* vengono trattati quasi unicamente negli aspetti potenzialmente rilevanti per un'antropologia filosofica. Sarà dedicata particolare attenzione al concetto di natura elaborato dal filosofo sudafricano, in quanto tentativo di armonizzare una dimensione descrittiva ed una normativa. Attraverso la ricostruzione di alcune delle critiche fatte a tale concetto, si proporrà una sintesi fra la teoria del filosofo sudafricano e la Nuova Ontologia di Nicolai Hartmann. Questo consentirà di guadagnare delle coordinate utili alla comprensione delle relazioni fra i concetti di "natura", "essere umano" e "persona".

La domanda intorno agli enti che noi stessi siamo solleva anche delle questioni riguardanti il nostro rapporto con gli altri animali. Accostandoci a questo tema sarà possibile tematizzare una continuità fra gli esseri umani e alcune delle altre specie, e una discontinuità fra le persone e gli animali.

Nel tentativo di comprendere se anche altri viventi possano avere “personalità” si cercherà dapprima di evidenziare le somiglianze fra altri animali e esseri umani, per ricostruire le dinamiche coinvolte nell’eventuale riconoscimento di una “personalità passiva”. Successivamente si proporrà una prospettiva che si fonda su di una fisiologica limitatezza degli esseri umani, un punto cieco che fornisce la base per ipotizzare la presenza di un valore da rispettare: come nella strofa della poesia di Borges messa in esergo, in cui l’autore cerca la terza tigre, ma sa di non poter abbandonare quel sistema di parole umane attraverso cui gli è impossibile comprendere l’animale ricercato; allo stesso modo si suggerirà che qualcosa nel modo di essere degli altri animali non possa essere catturato nel sistema concettuale con cui le persone umane si affacciano al reale. Non potendo escludere che anche nelle altre specie si concretizzino dei valori, e potendo misurare la plausibilità di questa ipotesi attraverso la somiglianza di certe capacità di alcuni degli altri animali con le nostre, si prefigura una nostra responsabilità, che dev’essere concretizzata e specificata nella dimensione collettiva che abitiamo.

Il presente elaborato è suddiviso in tre parti. Nella prima viene proposta una lettura di *Das Problem des geistigen Seins* che vede l’emergere della persona nella dimensione collettiva dello spirito. Si argomenterà per considerare il concetto di “essere umano” come un concetto parziale, adatto per catturare una delle molteplici dimensioni dell’ente che noi stessi siamo. La seconda parte del lavoro introduce *Mind and World* di John McDowell e tratta preliminarmente di alcune questioni di teoria della conoscenza e di una possibile soluzione della terza antinomia kantiana. Dopo aver ricostruito alcune critiche al concetto di natura proposto dal filosofo sudafricano, si proporrà di sistematizzare la prima e la seconda natura all’interno dell’ontologia stratificata di Hartmann. Nella terza e ultima parte del lavoro si presentano alcune conseguenze derivanti dalla sintesi fra le teorie dei due autori e, dopo aver considerato l’immagine degli altri animali che emerge dalla trattazione svolta, si propone un aggiornamento alla luce dello sviluppo di alcune ricerche sul tema. Il lavoro si conclude considerando due contributi che individuano nella Nuova Ontologia i prodromi per delineare un’etica ambientale. La ricostruzione di tali interpretazioni permetterà di sviluppare delle coordinate attraverso cui sarà possibile

specificare la posizione emersa nella trattazione nei termini di una prospettiva che si colloca a cavallo fra l'antropocentrismo e il non-antropocentrismo.

Le seguenti sigle sono utilizzate nel corpo del testo e nelle note a piè di pagina. Nel caso della *Stanford Encyclopedia* il numero che segue la sigla si riferisce al paragrafo dell'articolo su Nicolai Hartmann, in tutti gli altri casi ci si riferisce al numero di pagina (indicato con p. o pp.). I riferimenti completi alle opere citate sono indicati nella bibliografia finale. Nel caso di rimandi interni ad altre parti del presente lavoro, si indica il numero del capitolo – ed eventualmente sottocapitolo – per come è riportato nell'indice. L'unico caso in cui si riporta un riferimento citato in un'altra fonte riguarda *Philosophie der Natur* (PdN) ed è caratterizzato da parentesi quadre e segnalato in una nota a piè di pagina dedicata.

E = Ethik

GdO = Zur Grundlegung der Ontologie

KrV = Kritik der reinen Vernunft

MdE = Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

MW = Mind and World

PdgS = Das Problem des geistigen Seins

SEP = Stanford Encyclopedia of Philosophy

1. ESSERE UMANO E PERSONA IN NICOLAI HARTMANN

Come annunciato, in ciò che segue si intende svolgere un'indagine intorno all'essere umano e alla persona. La particolarità che si rivela già nell'approccio più ingenuo ad un lavoro di questo tipo è che l'oggetto dell'indagine è anche, in qualche modo, il soggetto indagante. In altre parole: la ricerca che verrà intrapresa presenta una componente riflessiva. Un esempio di ciò può essere trovato negli studi sull'essere umano compiuti nei vari campi delle scienze naturali – nel lavoro svolto dall'anatomia o, più in generale, dalla biologia – dove si può apprezzare come le risposte prodotte dicano contemporaneamente qualcosa sia sull'oggetto indagato sia su chi indaga. La presente ricerca condivide la riflessività e un certo tipo di generalità con altri modi di studiare lo stesso oggetto, ma si caratterizza per il suo essere marcatamente concettuale. Si tratterà di un lavoro di tipo filosofico incentrato sui concetti di essere umano e persona.

Per chiarire ulteriormente ciò che significa intraprendere un lavoro di questo tipo, può essere interessante presentare una riflessione preliminare intorno al concetto di persona. Attribuire tale concetto ad un ente non dipende unicamente dalla presenza o assenza di determinate caratteristiche empiriche: non esiste una *checklist*² che elenca le caratteristiche che ci rivelano indubitabilmente quando ci troviamo di fronte ad una persona. Come se non bastasse, tale concetto pare aver subito delle mutazioni nel corso della storia, passando dall'indicare la funzione rappresentativa della maschera teatrale nell'antica Grecia, a significare una rappresentanza di tipo giuridico nel periodo romano. Nella modernità, probabilmente con Hobbes, il termine cambia ulteriormente arrivando ad acquisire il significato di ente che, oltre a volere, parlare e agire, è tipicamente contraddistinto dall'essere responsabile per le sue azioni: è più o meno a partire dal XVII secolo che “la persona” inizia ad incorporare una serie di caratteristiche – fra le quali si evidenzia la dimensione morale – che avvicinano il concetto ad un significato a noi più familiare. Questa breve riflessione serve a sottolineare che l'essere umano è giunto ad attribuire “personalità” a sé e ad altri individui, non tanto per l'emergere di nuove caratteristiche nel corso della sua evoluzione biologica, quanto piuttosto per motivi legati allo sviluppo storico del concetto di persona. Inoltre, il concetto sembra essere attribuito anche con valore retroattivo ad esseri umani del passato che ci pare ovvio concepire come

² Huttel (2022) parla di *der ontologische Checklist-Gedanke*, per riferirsi criticamente ad un approccio che regola l'attribuzione dello status di persona in base alla presenza o assenza di certe caratteristiche ben definite (cfr. p. 459).

“persone”, ma che probabilmente non si sono mai riconosciuti come tali (cfr. Jaeschke 2012, p. 242).³

Comprendere il significato dell’attribuzione dello status di persona e valutare le implicazioni derivanti dall’intrecciarsi e sovrapporsi di tale concetto con quello di essere umano è il tipo di lavoro che verrà svolto in questo elaborato.⁴ Si tratta di un lavoro concettuale e riflessivo, ovvero filosofico, intorno all’ente che noi stessi siamo. La domanda che viene posta si differenzia da altre che le sono simili, poiché non può essere risolta in maniera soddisfacente attraverso un approccio esclusivamente empirico. A scanso di equivoci è importante evidenziare come questo non significhi che le osservazioni e i risultati delle scienze naturali possano essere ignorate nell’indagine intorno all’essere umano: le discipline scientifiche sono necessarie per un’analisi completa dell’ente indagato e ne presentano i lati che un lavoro puramente concettuale non potrebbe mai esaurire. Ciò che si vuole sottolineare è la necessità di considerare entrambi i lati della ricerca e non pretendere di poter derivare a priori una parte dall’altra in maniera riduzionistica.

L’ente indagato pare essere legato ad una dimensione concettuale che appare marcatamente se consideriamo il concetto di persona. Al contempo si presenta anche come un ente descrivibile nel linguaggio delle scienze naturali, come appare se ci si riferisce ad esso con il termine “essere umano”. Cercare di stabilire una precisa collocazione per l’oggetto di indagine non può essere stabilito in partenza ed è uno dei risultati ambiti dal presente lavoro. La questione riguarda quindi quella che può essere definita la collocazione dell’essere umano nella natura; o, in modo più generico, si può comprendere la presente ricerca come il tentativo di dare un senso e una sistematicità alla pluridimensionalità che si rivela nello studio di quell’ente complesso che è la persona.

Dopo aver stabilito il tema dell’indagine (l’ente che noi stessi siamo) e il metodo per affrontarla (filosofico, concettuale) ci si potrebbe giustamente chiedere se il lavoro prefigurato non sia smisurato e impossibile da trattare. Chiaramente l’oggetto della ricerca richiede un approccio specifico per essere trattato in modo sistematico e la scelta

³ È importante ricordare che una parte importante della storia del concetto “persona” è indissolubilmente legata alla tradizione cristiana e al concetto di persona divina attribuito a Dio e quindi in senso privativo all’uomo (per un riferimento cfr. PdgS, pp. 163-165). Indagare le diverse tradizioni e gli intrecci che influiscono sulla storia del concetto studiato è un lavoro di grande interesse che purtroppo non può essere trattato in questa sede. Ciò che ci preme sottolineare in questo punto è la parziale indipendenza della storia concettuale da certi fatti empirici.

⁴ Fra le molte domande interessanti c’è la questione dell’attribuzione del concetto di persona agli enti collettivi e la difficile collocazione degli animali non umani. Tali questioni e altre ancora verranno presentate nelle prossime pagine e affrontate nei capitoli successivi.

di chi scrive prevede di iniziare prendendo in considerazione un autore che ha sviluppato un pensiero a partire dal quale sarà possibile sistematizzare i concetti indagati: Nicolai Hartmann. Il lavoro del filosofo tedesco viene presentato per offrire delle coordinate utili per istruire il tema e dopo aver presentato la rilevanza del suo lavoro per un'antropologia filosofica – evidenziandone la dimensione ontologica, etica e gnoseologica – si cercherà di confrontarne i risultati con un autore contemporaneo, John McDowell. Il confronto offrirà delle prospettive sui concetti di essere umano e persona capaci di rendere giustizia a ciò che ci appare quotidianamente, a livello fenomenico. Inoltre, verrà offerto uno sguardo sistematico sulle molteplici dimensioni che entrano in gioco nel momento in cui si intraprende un'indagine intorno all'ente che noi stessi siamo. Entrambi i filosofi sviluppano delle teorie di straordinaria ricchezza, ma anche profondamente diverse, per cui, dopo averle ricostruite, sarà necessario valutare se esse sono in grado di illuminarsi a vicenda.

1.1. LA PERSONA NELL'ONTOLOGIA STRATIFICATA

Affrontare un discorso intorno all'essere umano e alla persona nel contesto della Nuova Ontologia sviluppata da Nicolai Hartmann può essere particolarmente interessante, specialmente per la grande quantità di fenomeni che questa teoria riesce a sistematizzare. Per capire la portata teorica di questa prospettiva, vale la pena di presentarla in alcune delle sue linee generali.

Secondo Hartmann, per comprendere il modo in cui arriviamo ad un pensiero teoretico bisogna partire dall'identificare e descrivere il nostro incontro con il reale. Si inizia quindi dal fenomeno, da quello che stiamo già sempre sperando prima di aver uno sguardo impostato da una qualsivoglia teoria: l'approccio è di tipo fenomenologico. Hartmann ritiene, però, che il reale non possa essere esaurito nella descrizione fenomenologica, il nostro rapporto con la realtà è più complesso e si rivela essere un costante tentativo di 'afferrarla'. Nell'afferrare si configura un rapporto conoscitivo fra soggetto e oggetto caratterizzato anche dallo 'sfuggire' dell'oggetto, ed è questo il motivo per cui il reale non può considerarsi esaurito nella descrizione di ciò che ci appare immediatamente. Una parte di realtà rimane nascosta ai nostri sensi. Anche l'approccio scientifico, ovvero l'osservazione mediata dalla teoria di una scienza specifica o da

specifici strumenti, non ci garantisce l'accesso all'ente per com'è 'in sé', anche se fornisce comunque un arricchimento dell'osservazione pre-teoretica.⁵

I diversi approcci al reale – che non sono sempre sovrapponibili o omogenei – e lo 'sfuggire' del reale stesso rivelano delle problematicità che sono legate al nostro modo di conoscere. I problemi che emergono dall'analisi dell'atto conoscitivo sono detti aporie, con un chiaro richiamo alla filosofia greca di cui Hartmann è un grande conoscitore. Le aporie sono il sintomo di una parziale, ma fondamentale, diversità fra il nostro modo di concettualizzare le categorie del mondo reale e il mondo reale in sé. A ben vedere le aporie sono ineliminabili e, essendo problemi strutturali e potenzialmente invariabili, si potrebbe pensare ad esse come ad una base per gettare le fondamenta di una *philosophia perennis*, ma le cose sono più complicate di così. In vari momenti storici l'essere umano cerca infatti di risolvere i problemi che scopre, da una parte formulandoli in modi diversi, dall'altra proponendo varie risposte per catturare ciò che sfugge alle sue capacità conoscitive.⁶ Nella formulazione di problemi e di teorie finalizzate a risolverli si compiono inevitabilmente dei veri e propri salti metafisici, ovvero si fa ricorso ad elementi che non sono conoscibili né attraverso i sensi né per mezzo della ragione. Per non confondere il campo di indagine, Hartmann raccomanda di mantenere al minimo la metafisica nella formulazione di teorie (cfr. MdE, p. 8).

Tralasciando la parte strettamente metafisica coinvolta nel nostro formulare teorie, è possibile notare come la scoperta di aporie permetta anche di dedurre dei principi ontologici.⁷ L'atto del conoscere è infatti effettivamente trascendente, poiché si relaziona ad una realtà esistente 'là fuori' grazie ad un parziale isomorfismo categoriale. Attraverso ciò che si può derivare dagli atti conoscitivi, è possibile cercare di ricostruire la struttura ontologica del reale che secondo Hartmann è stratificata. Questa struttura dovrebbe rendere conto della realtà per come ci appare, sia senza mediazioni sia nelle indagini svolte nel contesto delle scienze particolari.⁸

⁵ Per un'introduzione generale ad Hartmann cfr. SEP. Per un trattamento problematico dell'approccio fenomenologico di Hartmann si veda p.es. Schlette (2012), p. 394.

⁶ In questo contesto si identifica il lavoro dello storico della filosofia come quello di far emergere il pensiero-problema, ovvero l'interrogazione filosofica autentica sul quale l'uomo ritorna costantemente. Il pensiero-sistema è invece la costruzione storicamente determinata, sviluppata intorno al nucleo problematico sovra-storico, cfr. Da Re (1996), p. 298.

⁷ L'ontologia, a differenza della metafisica, si relaziona con ciò che può essere sussunto a categorie almeno parzialmente conoscibili (cfr. SEP, 3).

⁸ La struttura ontologica dovrebbe rendere conto sia dell'esperienza fenomenologica immediata sia di quella filtrata dall'approccio di una scienza specifica: questo veicola l'idea di una molteplicità di punti di vista sul reale. Il fatto che il mondo reale non possa essere esaurito da un solo approccio suggerisce, inoltre, la resistenza dell'ontologia hartmanniana ai facili riduzionismi scienziati. A questo proposito cfr. Kalekreuth

Gli strati della realtà identificati da Hartmann sono quattro e in ordine sono: lo strato dell'essere fisico o inorganico; lo strato dell'essere organico; lo strato dell'anima o dell'essere psichico; e infine, lo strato dell'essere spirituale. Ogni strato è in un rapporto complesso con gli altri, come si può notare dal fatto che gli strati superiori presuppongono quelli inferiori (non sono possibili fenomeni mentali, senza che ci sia un organismo vivente 'in cui' avvengono) e dal comportamento degli strati superiori che sviluppano una certa autonomia da quelli inferiori (le leggi utilizzate per descrivere i fenomeni legati agli organismi viventi sono più complesse delle semplici leggi fisiche).

Le leggi più importanti che regolano i rapporti appena menzionati sono la legge della forza e la legge della libertà ed è proprio nella relazione fra queste due leggi che si manifestano due importanti forme di autonomia. La prima si mostra nel rapporto fra lo strato dell'essere fisico e lo strato dell'essere organico, un rapporto che Hartmann chiama *Überformung* e che consiste nel mantenimento di categorie fondamentali come quelle di spazio e tempo con l'aggiunta di un *novum* descrivibile attraverso le leggi della vita e degli organismi. La novità consiste in fenomeni che obbediscono alle categorie dello strato fisico, ma che in aggiunta mostrano ulteriori complessità che sarebbero inspiegabili se si cercasse di affrontarli considerando solamente le leggi dell'essere fisico. L'emergere di nuovi fenomeni è testimonianza dell'autonomia dello strato superiore, mentre il mantenimento delle categorie dello strato inferiore dimostra la maggiore forza di quest'ultimo. La seconda forma di autonomia è più marcata e si mostra nel rapporto fra lo strato dell'essere organico e lo strato dell'essere psichico che è un tipo di rapporto diverso detto *Überbauung*: quando si considerano i fenomeni tipici dell'essere psichico la categoria dello spazio perde di rilevanza, di conseguenza perde di peso anche la causalità fisica, mentre rimane valida la categoria del tempo; ciò rivela che alcune categorie dello strato inferiore si perdono per venire sostituite da dinamiche inedite, per cui si parla di una forma di autonomia più forte rispetto a quella emersa nel rapporto fra i due strati precedentemente considerati. Comunque lo strato inferiore continua a far valere la sua forza, nella misura in cui funge da premessa per questa specifica forma di autonomia (cfr. PdgS, pp. 62-66). L'*Überbauung* si ripropone anche fra gli strati dell'essere psicologico e spirituale che vede l'emergere di un *novum* legato al rapporto con una dimensione collettiva (cfr. PdgS, pp. 69-71).

(2021), p. 120, n. 9 e Hartung/Wunsch (2014), p. 11 e seg. per la possibilità di leggere l'ontologia stratificata di Hartmann come un naturalismo non riduzionista. Schlette (2012) evidenzia invece un pregiudizio scienziata nell'analisi fenomenologica hartmanniana (cfr. p. 406).

L'insieme dei quattro strati dell'essere compone un'unità chiamata "mondo reale"⁹. Oltre al mondo reale, nel quale hanno sede gli oggetti fisici, gli organismi viventi, la coscienza e lo spirito, Hartmann postula l'esistenza di un essere ideale, nel quale hanno sede i valori e gli enti logici e matematici. L'essere ideale dei valori ha delle similitudini, riconosciute dallo stesso autore, con l'essere ideale delle idee platoniche (cfr. E, pp. 119-121), ma per evitare fraintendimenti è bene evidenziare alcune caratteristiche specifiche: nella nuova ontologia di Hartmann il nostro incontro con i valori avviene in primo luogo nel mondo reale attraverso persone, oggetti o situazioni; i valori in sé vanno intesi più come condizioni per il darsi degli oggetti di valore che come obbiettivi a sé stanti; inoltre, va specificato che essi non hanno uno status ontologico superiore, perché, in quanto generali, mancano di individualità e quindi di realtà (cfr. GdO, p. 283, pp. 290-293).¹⁰

Da ciò che si è detto risulta chiaro che trattare l'essere umano all'interno della nuova ontologia di Hartmann significa trattarlo come un ente stratificato (cfr. PdgS, pp. 14-15). Il modo più immediato per comprendere il significato di questa prospettiva consiste nel considerare vari campi nei quali è possibile porre una domanda intorno all'essere umano o alla persona. Ogni tipo di domanda (e le corrispondenti risposte) può essere riconosciuta come riferita ad uno o più strati specifici; nello strato si evidenziano certi fenomeni, ma non si esaurisce la descrizione della persona nella sua totalità. Uno studio dei movimenti di un tennista che colpisce la palla con la racchetta potrebbe prendere in esame leggi e categorie valide prevalentemente nello strato fisico, mentre il già citato esempio dell'anatomia potrebbe essere l'esempio di un'indagine a livello dello strato organico. La psicologia si impegna a chiarire le leggi e le categorie dello strato dell'anima o psichico, mentre le scienze umane studiano i fenomeni dello strato spirituale. Secondo Hartmann è proprio in quest'ultimo strato che sono riconoscibili i fenomeni che danno all'essere umano la caratterizzazione speciale di "persona" e che lo distinguono dal resto dell'esistente. Prima di proseguire con un'analisi approfondita dello strato spirituale preme considerare nuovamente la distinzione fra i termini "persona" ed "essere

⁹ Si noti che ai diversi strati non corrisponde un diverso grado di realtà, ogni strato contribuisce al fenomeno "mondo reale" in modo inequivocabile e secondo le sue specificità, cfr. PdgS, pp. 81-82.

¹⁰ La possibilità di derivare l'esistenza dell'essere ideale dagli incontri con i valori nel mondo reale costituisce la cosiddetta ontologizzazione dei valori (cfr. Da Re 1996, p. 113). In questo contesto andrebbe tematizzata la forma dell'intuizione pre-conoscitiva che consente di esperire certi valori. Si tratta di un discorso complesso che, nel presente lavoro, si concretizza nell'analisi dello specifico modo di conoscere che caratterizza la persona. Questo tema sarà trattato nella penultima sezione di questo capitolo. Prima saranno analizzate la posizione della persona nell'ontologia stratificata e il fenomeno morale che la riguarda. Il rapporto fra mondo reale ed essere ideale giocherà un ruolo importante nell'ultimo capitolo del nostro lavoro (3.3).

umano” che finora sono stati utilizzati in maniera quasi intercambiabile. Questa iniziale confusione rispecchia la momentanea assenza di una definizione operativa. Una prima proposta per concepire il rapporto fra questi concetti verrà offerta alla fine di questo capitolo, mentre delle definizioni teoricamente consistenti saranno ottenute nel corso del lavoro.

1.1.1. L’essere spirituale e la dimensione collettiva della persona

L’essere spirituale è lo strato più alto del mondo reale e viene presentato come tripartito: le sue parti sono lo “spirito individuale”, lo “spirito oggettivo” e lo “spirito oggettivato”. Lo spirito individuale o personale è il luogo in cui Hartmann riconosce i fenomeni che considera specificamente legati alla persona, ma l’architettura dell’essere spirituale è tale, per cui non è veramente possibile trattare una sua parte in isolamento dalle altre.¹¹ In particolare, non è possibile trattare lo spirito individuale in isolamento dallo spirito oggettivo che è un complesso di strutture sovra-individuali come lingua, scienza, religione e morale. Vale altrettanto per lo spirito oggettivato che riguarda invece quelle ‘concretizzazioni’ dello spirito come le opere d’arte, gli attrezzi e i documenti di ogni epoca (cfr. PdgS, pp. 74-77).

In un brevissimo riferimento alla storia della “persona”, è stato fatto cenno alla dimensione della responsabilità come tratto caratteristico della comprensione moderna del concetto indagato. Ciò può essere confermato nella quotidianità, nella quale si incontrano e si riconoscono gli altri come persone, nella misura in cui sono in grado di compiere atti che possono sollevare questioni morali e problemi di imputabilità. Gli atti che ci permettono di riconoscere la “personalità” degli agenti, oltre a rimandare ai campi dell’*ethos* e della morale, rimandano alla posizione ontologica dell’ente che li compie. Come si è detto, lo spirito individuale in quanto parte dell’essere spirituale non è trattabile in isolamento, ma è sempre immerso nelle relazioni dello spirito oggettivo che rappresenta una dimensione collettiva. In ciò che segue si vuole mostrare che alcune

¹¹ Un esempio di ciò può essere trovato nelle biografie di personaggi storici (cfr. PdgS, p. 70): quando si cerca di ricostruire la vita di un personaggio storico si è costantemente rimandati al contesto in cui ha vissuto e la maggior parte degli avvenimenti della vita dell’individuo vengono ricostruiti con particolari riferimenti alle temperie culturali. Questo esempio vuole mostrare che il tentativo di raccontare la singola vita rimanda costantemente ai contenuti dello spirito oggettivo in cui ha vissuto.

situazioni, nelle quali una persona ci appare come tale, presuppongono già sempre la dimensione dello spirito oggettivo.

Per approcciare la dimensione relazionale della persona, si può notare come certe azioni, parole e decisioni di un soggetto sconfinino oltre la sfera individuale. Negli atti quotidiani, nella conversazione privata, così come nel prendere parola di fronte ad un pubblico, abbiamo un impatto sugli altri individui. Si pensi alla scelta di non utilizzare un termine offensivo riferito ad una minoranza in un contesto in cui viene comunemente usato, per esempio in un bar. È facile immaginare che la scelta dei termini vada a produrre un certo impatto sui presenti, sul modo in cui chi parla viene percepito e sulle dinamiche di gruppo. Il nostro semplice essere presenti trascende la dimensione individuale e può fare la differenza per gli altri. Anche in una decisione semplice come quella di prendere la bici piuttosto che la macchina per raggiungere il posto di lavoro si può notare un impatto più o meno grande su noi stessi e sugli altri: la scelta definisce una posizione rispetto alla comune lotta all'inquinamento o, semplicemente, il contributo a ridurre il traffico della città o, ancora più in piccolo, apre alla possibilità di incontrare una certa persona al parco che si attraverserebbe usando la bici. Questo tipo di fenomeni rivela ciò che Hartmann chiama l'espansività (*Expansivität*, cfr. PdgS, p. 140) della persona. Si può immaginare che ogni individuo abbia un cerchio vitale (*Lebenskreis*), ovvero un insieme di interessi, opinioni, valori e oggetti che l'accompagnano nella vita (cfr. PdgS, p. 141). Tale cerchio viene costantemente influenzato dalla presenza degli altri individui, così come dalle loro azioni, parole e scelte, ma anche da certe istituzioni ed eventi storici. La caratteristica di 'percepire' l'effetto di fattori esogeni sul nostro cerchio vitale viene chiamata la ricettività della persona (*Rezeptivität*). Gli atti compiuti da un individuo che hanno il potenziale di essere captati dalla ricettività di altri individui sono invece detti 'trascendenti' (cfr. PdgS, p. 137), poiché trascendono l'individuo che li compie e impattano sugli altri. In generale Hartmann parla di *Betroffensein* quando si riferisce ad un sentire in modo personale l'impatto degli altri, all'essere 'colpiti' da questi.

Un altro fenomeno che rimanda ad una dimensione collettiva è quello dell'autonomizzazione di un contenuto espresso da una persona. Come in un telefono senza fili, un contenuto pronunciato può scollarsi dall'individuo e dal contesto in cui è stato profferito acquisendo significati e relazioni del tutto diversi da quello originale (cfr. PdgS, pp. 177-182). Si pensi all'uso mediatico dell'espressione "macelleria messicana", per descrivere i fatti di Genova 2001. L'espressione ha una storia alquanto bizzarra e, prima di descrivere le violenze sugli studenti, fu attribuita da Montanelli a Ferruccio Parri

che l'avrebbe pronunciata riferendosi ai corpi di Mussolini e di Claretta Petacci esposti a Piazzale Loreto; prima ancora fu usata, in forma lievemente diversa, dal presidente americano Woodrow Wilson, per riferirsi al generale messicano Victoriano Huerta. Nonostante non sia chiaro chi abbia profferito per la prima volta la frase, pare indubitabile che questa abbia sviluppato una certa autonomia rispetto al contesto in cui fu espressa originariamente, acquisendo forme inaspettate.¹² Hartmann chiama questo fenomeno *Ablösbarkeit*, per indicare lo 'scollamento' dei contenuti dall'individuo che li ha pronunciati. Simili contenuti mostrano una tendenza a mutare autonomamente, con una propria dinamica. Essi si astraggono dalla situazione e dal soggetto in relazione a cui sono comparsi la prima volta (cfr. PdGS, p. 178). Secondo il filosofo tali espressioni diventano un vero e proprio contenuto dello spirito oggettivo.

Entrambi i fenomeni descritti mostrano quell'*Expansivität* per cui il contenuto individuale e soggettivo, diventa in un certo modo sovraperonale e oggettivo. Questo dovrebbe rivelare che le persone, nei fenomeni in cui tipicamente vengono riconosciute come tali, sono già sempre in relazione con altre persone e con contenuti condivisi. Simili relazioni mostrano di presupporre una dimensione collettiva, perché hanno bisogno di un 'etere' che faccia da 'conduttore', qualcosa che permetta agli atti di raggiungere gli altri individui che vi sono immersi. La funzione di 'etere' è svolta dallo spirito oggettivo che, per il momento, può essere immaginato come il campo della lingua e della cultura.

Per chiarire in che senso lo spirito oggettivo faccia da 'conduttore' si può immaginare la situazione di una dichiarazione d'amore.¹³ Un atto di questo tipo è certamente compiuto da una persona A, ma sconfinava dalla sfera individuale per andare ad impattare su di una persona B a cui è indirizzato. Lo spirito oggettivo è quell'insieme di premesse che rendono possibile questo sconfinamento nei modi in cui si dà per scontato questo avvenga. Lo spirito oggettivo può essere identificato in primo luogo con la lingua, che dev'essere condivisa da entrambi gli individui affinché l'atto possa essere compreso come tale, ma è anche l'insieme di pratiche, usi e costumi che rende l'atto ciò che è. Anche fattori come il condividere che cosa sia un contesto adeguato, le giuste parole in una specifica lingua e i vestiti possono avere un peso nel rendere la dichiarazione un'effettiva dichiarazione d'amore e non, per esempio, uno scherzo. Il fatto che la dichiarazione abbia lo specifico impatto che diamo per scontato abbia (nel bene e nel

¹² Per uno studio della locuzione "macelleria messicana" si veda Cremonesi (2020) in particolare pp. 340-345.

¹³ L'efficace esempio della dichiarazione d'amore viene adottato da Kalekreuth (2021), cfr. p. 126.

male) richiede questo sfondo di elementi condivisi che non vanno intesi come strumentali, bensì come condizioni di possibilità dell'atto stesso.¹⁴ Per chiarire ulteriormente, è possibile immaginare che la dichiarazione possa non avere successo se persona B appartiene ad una cultura differente da persona A: si pensi ad una cultura in cui il fidanzamento non ha nessun legame con lo scambio degli anelli. In un simile contesto è comunque possibile che si dia il fenomeno dell'*Expansivität*, dovuto dalla condivisione della comunicazione verbale o gestuale, ma probabilmente non si darebbe l'atto "dichiarazione d'amore". Da tale esempio deve risultare che quando ci riferiamo all'ente persona, con gli atti che gli attribuiamo come tipici, presupponiamo la partecipazione di questo ente allo spirito oggettivo. In altre parole: il discorso intorno all'individuo che definiamo persona è impossibile, se non viene presupposta la sua partecipazione a quella sfera condivisa in cui avviene la relazione con gli altri individui. Il discorso intorno allo spirito individuale non può essere astratto dalla relazione con lo spirito oggettivo, ovvero dalla sua posizione nell'ontologia stratificata. È infine interessante notare come la 'sfera' dello spirito oggettivo sia effettivamente presente fra i membri dello spirito individuale, rendendo di fatto possibile i loro specifici modi di essere, ma non possa essere concretizzata senza questi: banalmente non si potrebbe apprezzare l'evoluzione del termine "macelleria messicana" se non fosse stato utilizzato e scritto dai singoli individui storicamente esistenti.¹⁵ Simili considerazioni forniscono un'ulteriore prova dell'impossibilità di considerare le parti dell'essere spirituale come effettivamente separate.

Un'ultima riflessione riguardo ai fenomeni del *Betroffensein* e dell'*Ablösbarkeit* può aiutare a comprendere meglio una considerazione accennata sopra, riguardo al rapporto categoriale fra strati. Sebbene sia corretto immaginare l'impatto degli atti delle

¹⁴ Se un bambino in età scolare fa una dichiarazione all'insegnante, non sembra che le condizioni possano essere percepite come appropriate. Non pare che il bambino possa comprendere il suo atto come una dichiarazione d'amore nel senso e con le implicazioni di un individuo adulto. Così l'insegnante non comprenderà l'atto allo stesso modo in cui lo concepirebbe se fosse fatto da una persona della stessa fascia d'età in un contesto differente.

¹⁵ Ci si potrebbe legittimamente chiedere per quale motivo non considerare questo caso specifico come un semplice accumularsi di usi individuali errati. Una risposta parziale riguarda il ruolo del contesto culturale nella ricezione della locuzione. La cultura è uno degli elementi che definisce lo spirito oggettivo: essa influisce sull'apprendimento dei singoli individui e sugli usi, eventualmente errati, di certi contenuti. Alla luce di questa considerazione, si può dire che la mutazione di un singolo contenuto avviene nel complesso rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo; le novità si manifestano nell'uso individuale errato, ma non possono essere spiegate semplicemente attraverso la somma di usi individuali errati. Tutto ciò fa emergere domande riguardanti il rapporto fra spirito oggettivo e spirito individuale: simili questioni verranno trattate nel contesto di un'analisi del rapporto fra portare ed essere-portati (*Tragen e Getragen-sein*), a cui si farà cenno nelle sezioni successive e che verrà ripresa, in modo approfondito, nella sezione dedicata ad educazione e *Bildung* (3.1).

persone come delle cause che producono degli effetti, è sbagliato pensare a questo rapporto come un rapporto di causa-effetto in senso stretto, ovvero deterministico.¹⁶ Si richiamino un'altra volta gli effetti imprevedibili di una dichiarazione d'affetto o del semplice essere presenti in un luogo; si considerino, inoltre, le difficoltà di ricostruire le ragioni dell'evoluzione di un concetto rispetto alla sua origine. Questi ed altri fenomeni sono la testimonianza di una complessità che non può essere ridotta alla semplice successione causale. Simili fenomeni richiamano quindi il rapporto di *Überbauung*, poiché si presentano come irriducibili alle categorie utilizzate per spiegare gli strati inferiori (cfr. Kalckreuth 2021, pp. 136-137).

1.1.2. Essere spirituale ed essere psichico

La concezione di persona sviluppata da Hartmann emerge da una sintesi fra vari aspetti che avvengono in una dimensione collettiva. Tale dimensione è ontologica, poiché rivela che la posizione dell'ente nello strato dell'essere spirituale lo rende ciò che normalmente riconosciamo come una persona. Per completare questo discorso, si procederà indagando come si presenta l'ente che noi stessi siamo in relazione allo strato dell'essere immediatamente inferiore a quello spirituale, quello psichico. Per fare ciò, verrà considerato in modo specifico il fenomeno della coscienza che, oltre ad essere tipicamente attribuita alla persona, sembra apparire sia nello strato dell'essere psicologico sia in quello dell'essere spirituale; è proprio in un simile contesto che si potrà fornire una prima trattazione dei concetti di persona e di essere umano, nelle loro continuità e discontinuità, introducendo anche un termine di paragone attraverso il confronto con gli altri animali. Una volta esaurita la questione, la trattazione della persona dal punto di vista della sua posizione ontologica nel mondo reale può considerarsi conclusa e si passerà alla dimensione morale che colloca l'ente studiato all'incrocio fra il mondo reale e l'essere ideale.

La coscienza intesa come insieme di processi di attenzione empiricamente descrivibili, o nel significato di *Mind* proprio della cultura filosofica anglosassone,

¹⁶ Ad ogni modo Hartmann comprende la causalità in modo del tutto particolare. Non è un rapporto fra due elementi singoli, ma fra stati di cose. Una spiegazione di ciò può essere trovata in Brentari (2019) e se ne farà cenno nella parte finali del presente lavoro (3.3.1).

sembra avere il suo posto nello strato dell'essere psichico:¹⁷ è l'indifferenza alla dimensione collettiva propria dell'essere spirituale che giustifica questa collocazione inferiore; come conseguenza di ciò, la coscienza viene studiata esclusivamente per come si manifesta in singoli individui isolati. Le prospettive che abbracciano un simile approccio sembrano collocarsi nel campo dei dibattiti che regolano l'attribuzione dello status di "persona" in base al possesso di certe capacità: la presenza (o l'assenza) di specifiche capacità funge da criterio per concedere (o negare) una specifica attenzione morale all'individuo considerato. Un esempio famoso può essere trovato nel provocatorio argomento di Peter Singer (1993), riguardante la liceità di uccidere infanti già nati. Il filosofo australiano costruisce il suo intervento sulla base del rapporto fra le capacità possedute dagli individui e l'attenzione morale che ricevono, e la sua conclusione deriva dall'osservazione secondo la quale gli esseri umani appena nati rivelano meno capacità di certi animali non-umani.¹⁸ A prescindere dal modo in cui si sceglie di applicare una simile teoria della coscienza, cercare di fare chiarezza intorno ai concetti di animale, essere umano e persona con queste premesse risulta molto difficile, anche alla luce delle più recenti scoperte riguardo alle capacità cognitive degli altri viventi.¹⁹ Stabilire qual è la capacità specifica (o le capacità) che separa esseri umani e altri animali costringerebbe ad entrare in un campo sterminato e contraddistinto da uno sviluppo rapidissimo.

Guardando ad Hartmann si può trovare un approccio diverso al problema. Il filosofo tedesco sostiene che le caratteristiche fondamentali necessarie a chiarire i concetti indagati siano da ricercarsi nella dimensione della persona, per cui vanno evidenziate nel rapporto fra essere psichico e spirituale. Come c'è stato modo di menzionare, il passaggio fra questi due strati non si presenta come una semplice *Überformung*, ma come una vera e propria *Überbauung*. Per cui sembra possibile escludere che la differenza fra altri animali e persone possa essere identificata in una

¹⁷ «Hartmanns Ontologie unterscheidet sich systematisch insofern von vielen analytischen Positionen, als hier ‚Geist‘ weiter gefasst ist als ‚Mind‘ oder ‚The Conceptual‘» (Kalckreuth 2019, p. 226).

¹⁸ L'argomento è complesso e ha prodotto un dibattito esteso, ciò che interessa in questa sede è una delle premesse: Singer (1993) tratta gli esseri umani in continuità con gli altri animali quindi «[...] at a similar level of rationality, self-consciousness, awareness, capacity to feel, etc.» (p. 151), si veda anche pp. 169-174. La liceità di uccidere certi esseri umani deriva in parte dal fatto che non c'è una differenza rilevante, in termini di capacità, fra essi e gli altri animali che normalmente uccidiamo senza porci questioni morali.

¹⁹ Interessante al riguardo è il recente lavoro di Peña-Guzmán (2022) *When Animals Dream: The Hidden World of Animal Consciousness*. Il contributo indaga le possibili continuità fra esseri umani ed altri animali nello specifico caso dei sogni. In particolare, vengono studiate le possibili conseguenze morali che avrebbe il riconoscimento di un'attività onirica agli altri animali.

capacità posseduta dai singoli individui isolati (cfr. Kalckreuth 2021, p. 123).²⁰ La differenza si presenta invece nella dimensione partecipativa della persona, quindi in quell'ineludibile nesso fra spirito individuale e oggettivo. Tale dimensione rivela fenomeni e leggi che possono essere qualificati come un vero è proprio *novum* categoriale a cui Hartmann fa riferimento con il motto: «Der Geist aber verbindet, das Bewußtsein isoliert» (PdgS, 71, cfr. anche p. 209).

La prospettiva di Hartmann sembra quindi permettere di tracciare una differenza abbastanza marcata fra altri animali e persone.²¹ Non sarà però sfuggito che la logica di tale discorso lascia il concetto di essere umano in una posizione ambigua: da una parte questo concetto sembra poter essere definito secondo le categorie proprie dell'essere psicologico, dall'altra è evidentemente attratto nell'orbita del concetto di persona e quindi nello strato spirituale. Trattare questo aspetto della teoria hartmanniana è, come altri hanno notato²², particolarmente complesso, ma sembra essenziale per fornire delle chiarificazioni essenziali per lo svolgimento del presente lavoro. Per cominciare può essere utile approfondire il discorso intorno alla coscienza.

Hartmann ritiene che il fenomeno della coscienza si manifesti sia nello strato dell'essere psicologico sia nello strato dell'essere spirituale. La coscienza spirituale è caratterizzata da una certa distanza (*Distanz*), guadagnata dall'individuo rispetto all'ambiente circostante e più prossimo (*Umwelt*). La posizione acquisita è tale che l'individuo si trova a confrontarsi ora con un mondo (*Welt*) e non più con un ambiente riferito immediatamente e unicamente a sé.

²⁰ Jaeschke (2012) sostiene che l'emergere dell'autocoscienza non rappresenta una novità sufficiente per essere qualificata come *Überbauung*. Alla luce di ciò, sembra ragionevole pensare che forme di autocoscienza si diano nello stesso strato dell'essere psichico, per cui la differenza fra la coscienza di sé di un animale e di una persona deriverebbe dal fatto che la seconda la ottiene attraverso la crescita nella dimensione collettiva dello spirito oggettivo; cfr. p. 248.

²¹ Resta da capire se si tratta di un'effettiva discontinuità. Pare infatti che i fenomeni dell'*Expansivität* e della *Rezeptivität*, che presuppongono la dimensione dello spirito oggettivo, siano in qualche modo trattabili anche in riferimento agli altri animali. Nella quotidianità alcuni animali vengono considerati come portatori di valori e non in modo puramente funzionale. Si pensi per esempio a fenomeni di empatia nell'osservare il trattamento degli animali negli allevamenti intensivi o al dolore che si può provare nel perdere il proprio cane: alcuni animali sembrano essere nella posizione di influenzare il *Lebenskreis* di certe persone. Mi sembra invece più difficile rinvenire il fenomeno dell'*Ablösbarkeit* negli altri animali, anche se esistono studi che cercano di verificare la possibilità di parlare di fenomeni culturali nella vita comunitaria di certi animali superiori. Questo punto mi sembra particolarmente rilevante per verificare se la differenza fra persone e altri animali sia basata sulla partecipazione allo spirito oggettivo. Questo tema verrà ripreso e sviluppato nel terzo capitolo del presente lavoro.

²² La questione è complessa perché Hartmann tratta raramente in modo esplicito il rapporto fra lo strato dell'essere psicologico e quello spirituale, a tal proposito cfr. per esempio Scognamiglio (2011), Jaeschke (2012), Kalckreuth (2020) e SEP 5.3.

Das geistige Bewußtsein setzt ein mit der Ablösung aus der Spannung, dem Freiwerden vom Triebe, der Distanz zur Sache, mit der es zu tun hat. Es beschränkt sich nicht auf das, was das Individuum vital angeht. Seine Umwelt ist nicht durch Bedürfnis und Bedrängnis seligiert, sie ist inhaltlich erweitert, ist streng genommen ohne angebbare Grenzen, kann sich ausdehnen, soweit Erfahrung und Vermutung sie führen. Sie zeigt damit grundsätzlich ein anderes Verhältnis zur wirklichen Welt, in der das Individuum lebt: ein objektives Verhältnis des Eindringens und Erfassens. Damit ist eine andere Basis der Orientierung in der Welt gegeben. An ihr hängt der Unterschied des herrschenden vom dienenden Bewußtsein (PdgS, p. 109).

Per ammissione dello stesso Hartmann nel discorso appena riportato riecheggiano alcuni temi già affrontati da Helmuth Plessner, in particolare attraverso il concetto di eccentricità (*Exzentrizität*) (cfr. PdgS, pp. 110-111) che caratterizza la posizione dell'individuo capace di rapportarsi al mondo. Tale posizione si contrappone alla centralità con cui gli altri esseri viventi fanno esperienza. La posizione centrale, intesa come opposta all'*Exzentrizität*, non consente di avere un mondo, poiché non consente un accesso all'essere per com'è 'in sé', ma sempre per com'è in relazione al percipiente. Tale modo di esperire consente solamente reazioni immediate ed istintuali; fenomeni che manifestano questo tipo di relazione sono: percezione dell'essere come pericolo da cui fuggire, come cibo con cui nutrirsi, come opportunità di accoppiamento, ecc. Il percepito è monodimensionale, è esaurito in questo suo impattare immediato sull'individuo e di conseguenza non può avere una dimensione indipendente ed una sussistenza in sé: la banana è solo cibo da consumare immediatamente, e non sarà mai anche la bacca della pianta del banano, originaria dei paesi con clima tropicale, appartenente alla Famiglia delle *Musaceae* ecc.

La distanza che permette di rapportarsi ad un mondo è la distanza che permette la distinzione fra soggetto ed oggetto.²³ Hartmann chiama l'atto che consente di acquisire questa distanza *Objektion*: attraverso di esso il percepito acquisisce un certo tipo di oggettività, nel senso che si stacca dal rapporto diretto con colui che percepisce. È solo dopo questa presa di distanza che si può parlare effettivamente di un soggetto conoscente e di un oggetto conosciuto. In tal modo diventa possibile la conoscenza e il discorso intorno ad un mondo che si rivela in molteplici sfaccettature. Nell'abbandono della posizione centrale diventa possibile trattare anche se stessi come oggetti, ovvero

²³ È infatti solo la distanza che permette la formazione dell'oggetto di conoscenza che in tedesco Hartmann indica con il termine *Gegenstand*. *Gegenstehen* è lo stare contro o di fronte, una posizione che è impossibile se tutto è indistintamente dipendente da colui che percepisce. Il *Gegenstand* è distinto dal *Ding*, in quanto il secondo si riferisce all'ente in sé. Il *Gegenstand* è la premessa per ottenere un'oggettività e quindi una forma di conoscenza propriamente detta, ma allo stesso tempo è solo nel *Gegenstand* che si può dare valore al mondo (cfr. PdgS, pp. 116, 123). Per un'analisi dell'*Objektivierung* nel contesto di una problematizzazione del rapporto mente-mondo cfr. Schlette (2012). Alcuni dei temi discussi vengono ripresi nel secondo capitolo del presente lavoro.

assumere quell'atteggiamento riflessivo che caratterizza la presente ricerca. Si può quindi dire che la coscienza che si manifesta all'altezza dello strato dell'essere spirituale è caratterizzata dall'autocoscienza, intesa come possibilità di conoscenza di sé e del mondo (cfr. PdgS, p. 122).²⁴

Distanza, autocoscienza/riflessività e oggettività sono quindi identificate anche da Hartmann come capacità tipiche della persona, ma la Nuova Ontologia può offrire anche di più: mantenendo i fatti relativi alle singole capacità dei viventi, offre un nuovo livello di analisi attraverso il quale la specificità umana di tali capacità si rivela in ciò che viene premesso dall'*Objektion*: la dimensione collettiva.

Se si considerano le relazioni fra spirito individuale e spirito oggettivo si può notare come nella possibilità di valutare oggettivamente, e non emotivamente – nell'impatto immediato (*Betroffensein*) – certi contenuti dello spirito oggettivo, per esempio una teoria scientifica, un corpus di leggi o un insieme di norme morali condivise, è richiesta una certa distanza. A ben vedere, è proprio tale distanza a produrre il soggetto come spirito individuale, virtualmente separato dallo spirito oggettivo. La costruzione del soggetto spirituale, quindi della persona, rivela la struttura dell'*Objektion* (presa di distanza, formazione di soggetto ed oggetto), ma per poter avvenire la presa di distanza presuppone un'unità che in questo caso è l'unità dell'essere spirituale (cfr. PdgS, p. 144). La presa di coscienza del soggetto personale è quindi da considerarsi successiva ad un'unità già presente a livello dello spirito. Alla luce di ciò le differenze che identifichiamo fra persone e altri animali vanno ricondotte al *novum* dello strato spirituale: la dimensione collettiva che funge da premessa per il tipo di coscienza proprio della persona in quanto individuo spirituale. A questo punto si considera esplicitato in che modo la dimensione collettiva, come premessa della formazione della persona, sia ciò che definisce il passaggio fra lo strato dell'essere psicologico e quello spirituale. A ciò ci si riferisce richiamando il rapporto di *Überbauung*.²⁵

Fra il raggiungimento di un rapporto distaccato con i contenuti dello spirito oggettivo e l'esserne immediatamente affetti esistono una serie di passaggi graduali. Il

²⁴ La lettura che attribuisce l'*Objektion* allo strato spirituale è sostenuta p.es. da Kalckreuth (2021). Il tipo di interpretazione permette di tracciare una differenza comprensibile fra lo strato dell'essere psicologico e quello dell'essere spirituale, ma non è esente da problemi. Le capacità di certi animali di superare test di riconoscimento, ma anche semplicemente di giocare con certi oggetti (che suggerisce un rapporto di second'ordine con gli oggetti, che si contrappone a rapporti di tipo più immediato dettati dall'istinto), sembrano manifestare almeno dei rudimenti di coscienza spirituale. Ci sarà modo di chiedersi per quale motivo non attribuire personalità a certi animali.

²⁵ L'individuo non può più essere trattato come isolato a livello dello strato spirituale. Ogni volta che viene preso in considerazione esso è persona e come tale presuppone la dimensione dello spirito oggettivo.

nostro primo incontro con noi stessi e con il mondo è sicuramente diverso da una concettualizzazione teoretica che potrebbe caratterizzare una presa di distanza successiva. Il primo sapere che possiamo ottenere su di noi stessi sembra avvenire proprio nel *Betroffensein* (cfr. PdgS, pp. 145-147) che richiama la presenza di altri individui nella sfera collettiva dello spirito oggettivo. Da una sorta di incoscienza dei nostri confini nella sfera collettiva in cui siamo cresciuti, iniziamo a tracciare progressivamente i confini dell'individualità. Bisogna specificare che la conoscenza di noi stessi non deriva primariamente da un'attività speculativa isolata (nella metaforica torre d'avorio), ma nell'essere trattati in un certo modo, dall'essere riconosciuti, rifiutati, ecc. da altri con cui si è in relazione. In un simile contesto iniziamo a riconoscerci come soggetti e, al contempo, nelle relazioni con gli altri ci rendiamo conto di esistere anche oggettivamente. Tali considerazioni integrano e chiarificano l'effetto dell'*Objektion*, nella misura in cui descrivono il processo in cui iniziamo a concepirci come individui che sono parte di un mondo di relazioni, in cui, oltre a subire l'effetto della presenza degli altri, esercitiamo a nostra volta un effetto. Comprendiamo che nel mondo esiste un'immagine oggettiva di noi e che potrebbe essere diversa da quella che soggettivamente ci attribuiamo.²⁶ Se da una parte ciò richiama il processo di crescita come *nosce te ipsum*, la definitiva presa di coscienza della nostra posizione nel reale ci rivela anche che la nostra morte non corrisponderà alla fine del mondo e che quest'ultimo ha un'esistenza 'in sé'.

Si può concludere che la differenza fra le due forme di coscienza, psicologica e spirituale, consiste nel fatto che quella attribuibile alla persona è una coscienza che presuppone l'unità dell'essere spirituale. Le caratteristiche della coscienza personale presuppongono una posizione ontologica a cui, nella teoria hartmanniana, altri esseri viventi non sembrano partecipare. Estendendo questo discorso si potrebbe dire che lo stesso concetto di essere umano, per diventare oggetto di studio, presuppone quelle caratteristiche che Hartmann attribuisce alla persona. La capacità di prendere le distanze, concepirsi come soggetto e infine anche come oggetto, sembra quindi rivelare la posizione del concetto di essere umano. Alla luce di ciò, l'essere umano sembrerebbe emergere da un modo di rapportarci a noi stessi: esso ci rivela come siamo, quando ci pensiamo in continuità con gli altri animali e con il resto della natura. Le continuità con

²⁶ In questo contesto si presta bene il detto secondo cui chiunque sarebbe pronto a presentarsi come quella persona che salterebbe in un edificio in fiamme per salvare una vita, ma è il presentarsi della situazione a rivelare chi è davvero un eroe. Con le parole di Hartmann: «So ist es mit allem moralischen Sein der Person. Erst die Situation, wenn sie da ist, offenbart – mir selbst wie den anderen – wer ich bin» (PdgS, p. 146).

gli animali a livello di capacità individuali sono evidenti e, a parere di chi scrive, difficili da negare. Senza cercare di rincorrere il progresso della ricerca scientifica sugli altri viventi, in un tentativo di delimitare dei campi in base a capacità che vorremmo esclusive, Hartmann offre una distinzione basata sulla partecipazione alla dimensione spirituale. Il concetto di essere umano, nel quadro delineato fino ad ora, sembra quindi meglio identificato come un derivato dalla principale distinzione fra persona e altri animali, intesi rispettivamente come rappresentanti degli strati dell'essere spirituale e psicologico.²⁷ Quando si usa il termine “essere umano” si intende una particolare prospettiva della persona sulla “persona”, ovvero lo studio dell'ente che noi stessi siamo come ente in continuità con il mondo animale e naturale.²⁸

La tesi esposta è in continuità con le prospettive che comprendono l'*Überbauung* come premessa per un rapporto pervasivo con il reale (*Durchdringungsmodell*). Ciò significa che gli enti che presentano una stratificazione completa si trovano in una posizione, dalla quale possono caricare di ‘significato spirituale’ eventi degli strati inferiori. Trattare l'ente “essere umano” è quindi da intendersi come una prospettiva specifica che esclude volontariamente una dimensione dell'ente indagato, ma la dimensione ignorata è proprio la premessa della possibilità di questo tipo di studio.²⁹ Il trattamento speciale che riserviamo ad alcuni degli altri animali potrebbe essere spiegato con la capacità di caricare di ‘significato spirituale’ enti di altri strati, ma questa capacità, con i pregi e le incoerenze che le sono proprie, è comunque unicamente personale, ovvero degli enti che hanno una dimensione spirituale. Rimane comunque da chiarire il contenuto effettivo dello strato dell'essere psicologico, quindi, per la prospettiva scelta, se gli altri

²⁷ Potrebbe sembrare comunque problematico che la persona abbia un carattere prevalentemente relazionale, in particolare ci si potrebbe chiedere se la categoria di persona così delineata non si riduca ad essere una specie di costrutto sociale o concetto discorsivo. Questo sarebbe un problema, se con ciò si andasse a negare la dimensione ontologica del concetto di persona. Questo problema però non si pone, perché sia un costrutto sociale sia un concetto prodotto discorsivamente presuppongono la persona in senso ontologico: entrambi hanno come premessa la relazione fra spirito individuale e spirito oggettivo, ovvero una rete ontologica in cui la persona è già contemplata. La persona come concetto discorsivo o costrutto sociale è un prodotto temporale, un momento, della persona come coordinata ontologica stabile (cfr. PdgS, p. 175).

²⁸ La tesi proposta – di identificare la persona nell'intreccio ontologico che avviene a livello dello strato spirituale, e di derivare il concetto di essere umano ‘dall'alto’ – è in continuità con approcci come quello di Kalckreuth (2021) che sostiene che il termine persona sia più adeguato alle scienze umane, mentre quello di essere umano alle scienze naturali, cfr. p. 148. Si potrebbe sostenere che questo approccio entri in conflitto con altre letture che approcciano lo spirito personale in Hartmann con un discorso intorno alle capacità individuali, come sembra fare p.es. Morgenstern (1997), cfr. pp. 108-110. A parere di chi scrive non ci si trova di fronte ad un conflitto, bensì a prospettive non contraddittorie che si integrano. Da Re (2022) identifica con il termine “persone a intermittenza” una serie di casi problematici che emergono da un approccio alla personalità basato solamente sulle capacità individuali.

²⁹ Mi sembra che una riflessione simile venga proposta da Kalckreuth (2019), si veda p. 215, n. 2.

animali e i fenomeni che li riguardano sono relegati a quella sfera. Questa trattazione viene rimandata per essere usata come terreno di confronto con John McDowell, mentre ci si rivolge ad alcuni chiarimenti conclusivi, riguardanti alcune dimensioni dell'ontologia stratificata di Nicolai Hartmann.

1.1.3. Spirito oggettivo e oggettivato

Per completare la trattazione ed ottenere una visione d'insieme sullo strato dell'essere spirituale, si considereranno brevemente lo spirito oggettivo e lo spirito oggettivato. Lungi dall'essere una deviazione del tema, il discorso si dimostrerà di notevole interesse perché, oltre ad integrare alcune delle riflessioni precedenti, prefigura un tipo di relazione che farà da ponte per passare a trattare la persona nel suo rapporto con la dimensione assiologica.

Dalle analisi svolte fino a questo punto, è risultato che le persone hanno coscienza e sono organismi in una maniera diversa rispetto agli altri viventi, questo principalmente perché non è possibile concepire il loro essere reale in isolamento da una sfera condivisa (cfr. PdgS, p. 69). Tale sfera presenta, oltre ai contenuti a cui si è accennato, una dimensione che può essere interessante considerare a parte: la storicità, che è una categoria temporale radicalmente diversa da quelle proprie degli strati inferiori. Non ha senso parlare di una storia dei processi fisici, organici o degli stati di coscienza, solo i fenomeni dello strato spirituale vanno compresi in una dinamica storica. Se si pensa al mutare delle culture o ai continui smottamenti dei canoni della moralità si hanno ottimi esempi di strutture la cui evoluzione non è descrivibile attraverso le leggi naturali. Il modo più semplice per descrivere simili fenomeni sembra quello di ricondurre le loro dinamiche agli atti dei singoli individui (cfr. PdgS, p. 298), ma, come si è visto, le azioni che emergono nello strato spirituale non sono mai da considerarsi isolate. Cultura e moralità esistono prima dei singoli individui e il loro mutare è in un certo senso autonomo. Se si considerano altri contenuti dello spirito oggettivo, come la lingua o i prodotti delle scienze, si nota facilmente come le persone si confrontino già da sempre con queste presenze che li precedono. Crescere in questi contenuti (*Hineinwachsen*)³⁰ è la premessa

³⁰ Tale discorso è legato a quello dell'*Objektion* in quanto è parte del processo attraverso cui l'individuo passa dal confrontarsi con un ambiente soggettivo al confrontarsi con un mondo condiviso e intersoggettivo, di cui fa parte già prima di concepirsi come soggetto *strictu sensu* (cfr. PdgS, pp. 99 e 318).

necessaria per poterli influenzare, per cui l'azione individuale non può essere considerata come la causa prima del mutamento storico. Simili considerazioni sembrano suggerire che lo spirito oggettivo abbia delle dinamiche sue proprie (cfr. PdgS, p. 212), per cui si spiegherebbe che i mutamenti di certi contenuti possano sembrare parzialmente indipendenti dagli individui.:

Der objektive Geist ändert sich mit neu auftauchenden oder in der Versenkung verschwindenden Sprachen, Wissenschaften, Moralvorstellungen usw., steht also nicht einfach überhistorisch fest und ist ebenso wenig eine Summe ewiger Gehalte und Wahrheiten. Aufgrund dieses dynamischen Charakters verwendet Hartmann (im Anschluss an Wilhelm Dilthey) die Metapher vom «Leben» des objektiven Geistes (Kalckreuth 2021, p. 128).

La complessità e la dinamicità dei processi che coinvolgono i contenuti dello spirito oggettivo rendono problematica una riduzione di questi alle azioni di singoli organismi.³¹ Lo spirito è quindi 'vivo' e vive prima degli individui, sopra di loro e con loro. Un parlante deve imparare la lingua della sua comunità e anche quando sarà fluente non conoscerà tutte le parole della lingua; un ricercatore deve confrontarsi con lo stato dell'arte della sua disciplina prima di poter contribuire ad un avanzamento in quel campo d'indagine e negli altri campi si ritroverà, nel migliore dei casi, ad un livello discreto. L'impossibilità di conoscere tutto rivela il rapporto asimmetrico fra la persona e i contenuti dello spirito oggettivo (cfr. PdgS, p. 219). Ironicamente, Hartmann identifica come chiari indicatori di diletterismo l'illusione di poter conoscere tutto e i tentativi di reinventare di sana pianta il progresso scientifico (cfr. PdgS, p. 222): colui che si avvia nel percorso che lo potrebbe condurre a contribuire alle dinamiche dello spirito in un certo ambito, sa quanto sia difficile appropriarsi del contenuto della disciplina di cui si occupa e sa di non poter fare un lavoro simile per ogni disciplina esistente; spesso, più realisticamente, il ricercatore sa che non sarà in grado di fare questo lavoro nemmeno per tutte le branche della sua stessa disciplina.

Un individuo deve abbracciare i contenuti condivisi anche nei casi in cui vi si oppone, e in simili situazioni lo spirito oggettivo si presenta in tutta la sua durezza (*härte*).

³¹ Per quanto riguarda lo spirito individuale e quello oggettivo è importante specificare che le due sfere rivelano dinamiche autonome: lo spirito individuale è legato al suo corpo fisico e le acquisizioni della coscienza individuale muoiono con l'individuo, se non vengono tramandate spiritualmente (cfr. PdgS, p. 92). Quando i contenuti vengono tramandati diventano parte dello spirito oggettivo. Mentre lo spirito individuale e i suoi contenuti sono legati in maniera più stretta agli strati inferiori, lo spirito oggettivo è legato agli strati inferiori in maniera indiretta: la sua realizzazione dipende dai singoli individui, ma la sua dinamica si sviluppa in modo indipendente, per cui si parla di 'vita' dello spirito. Va comunque tenuto presente che non si può attribuire coscienza allo spirito oggettivo, per cui nella sua 'vita' non gli si può attribuire un agire orientato ad uno scopo o una responsabilità (cfr. PdgS, p. 309).

Si immagini di non voler vestire secondo la moda e di voler riciclare i vestiti, in un contesto in cui l'abbigliamento è un'importante indicatore di status: è probabile che ci si troverà spesso in situazioni di disagio in pubblico o che sarà necessario assumere un atteggiamento esplicito o provocatorio per difendere la propria scelta. Fenomeni di questo tipo scaturiscono dallo scontro degli individui con i canoni di una cultura condivisa, ovvero con lo spirito oggettivo. Qualunque sia il tipo di opposizione manifestata, essa richiede necessariamente una forma di condivisione che faccia da premessa alla protesta che altrimenti non potrebbe nemmeno essere compresa come tale. L'opposizione del singolo allo spirito oggettivo si colloca ad un certo livello, nel quale si riferisce a contenuti specifici e non alle condizioni più generali che caratterizzano tale dimensione. Non è possibile mettere in dubbio ciò che dev'essere condiviso per la comprensione reciproca in una comunità. Per i casi nei quali mancano alcune delle condizioni essenziali per la dimensione condivisa, è possibile immaginare situazioni in cui lo spirito oggettivo si presenta con estrema 'durezza': ne sono testimonianza gli scontri culturali che possono avvenire in contesti in cui è presente una minoranza linguistica, così come i rapporti con contesti culturali molto distanti per la lingua usata, per gli usi ed i costumi (cfr. PdgS, pp. 279-280). In simili situazioni lo spirito oggettivo rivela nel modo più evidente la sua autonomia dai singoli individui.

Si è detto che Hartmann considera necessario che l'individuo cresca nello spirito oggettivo. Questo *Hineinwachsen* è la premessa per poter essere portati dallo spirito oggettivo (*getragen-sein*), ovvero per vivere in una sorte di 'medietà' che consiste in una conoscenza nella media dei contenuti di un certo spirito oggettivo (cfr. PdgS, p. 255). Si tratta di ciò a cui Hartmann si riferisce con il termine "tradizione", che non va confuso con la tradizione a cui può riferirsi un insieme di valori conservatori, ma è l'insieme delle premesse minime per vivere in una certa comunità.³² La capacità di contribuire in modo rilevante alla dimensione collettiva, è ciò che viene chiamato "portare lo spirito" (*tragen*). Come nell'esempio del ricercatore, per arrivare a diventare portatore è necessario 'crescere nello spirito' fino al livello massimo di una certa disciplina, o branca di una disciplina, e aggiungervi qualcosa. È importante specificare come il portare e l'essere portati non abbiano nulla a che vedere con un estraniamento da un originario e genuino

³² Paradossalmente, una persona o il gruppo che si oppone ai canoni di comportamento di una certa comunità, devono necessariamente condividere la tradizione di quella comunità. Per un'analisi delle dinamiche di potere coinvolte nel rapporto fra spirito individuale e oggettivo cfr. PdgS, pp. 272-279, in cui si può trovare anche un'interessante analisi del concetto di violenza.

accesso al mondo, al contrario, partecipare allo spirito oggettivo è la premessa per avere ciò che si può chiamare “accesso al mondo” (cfr. Kalckreuth 2021, p. 151, n.61).

Avendo trattato le principali differenze fra lo spirito individuale (unico portatore di coscienza nello strato spirituale) e lo spirito oggettivo (sede di contenuti prevalentemente sovrapersonali e in qualche modo autonomi), si tratta ora di fornire alcuni accenni alla terza dimensione dello strato spirituale, quella dello spirito oggettivo. Questo discorso viene trattato dallo stesso Hartmann con un’attenzione particolare ai fenomeni dell’arte, probabilmente come discorso preparatorio al suo più ampio lavoro sull’estetica. L’argomento merita comunque una breve trattazione in questo contesto, poiché rivela un tipo di rapporto simile a quello che la persona intrattiene con l’essere ideale dei valori. Quest’ultimo rapporto verrà trattato nella prossima sezione del presente capitolo.

Sono casi di spirito oggettivo opere d’arte, scritti, attrezzi e altri oggetti. In un primo momento simili enti appaiono come fisici e si può essere tentati da un approccio secondo le categorie proprie dello strato dell’essere fisico. All’analisi attenta risulta però chiaro che un simile approccio sarebbe riduzionista, poiché ignorerebbe l’evidente componente spirituale che si manifesta in questi enti. Il ‘di più’ che si manifesta in essi è composto da contenuti tipici dello spirito oggettivo che in qualche modo trovano una sede stabile in certi enti fisici. Il modo in cui questi enti ci appaiono non può quindi essere spiegato unicamente attraverso le categorie dell’essere fisico (cfr. PdgS, pp. 406-420), ma i contenuti che veicolano non corrispondono allo spirito oggettivo del presente, per cui non si potrebbero nemmeno dare senza il vettore fisico (cfr. PdgS, pp. 421-439).

L’unione fra fisico e spirituale non sembra essere possibile senza la presenza di un individuo che partecipa alla sfera spirituale e un certo tipo di atto creativo³³ (*Objektivation*)³⁴, in questo si rivela nuovamente l’intima connessione fra le parti dello strato dell’essere spirituale. Inoltre, l’atto creativo va inteso in senso largo, includendo

³³ Bisogna relativizzare il concetto di “atto creativo”, poiché la commistione tematizzata può prodursi anche nelle dinamiche più semplici, come nel caso dei contenuti ‘scollati’ dell’*Ablösbarkeit* che non richiede la presenza di un particolare genio artistico. Anche lo scoprire il valore in qualcosa, per esempio in un paesaggio, può essere considerato un atto artistico, in particolare se si pensa alla fotografia. Per i rapporti fra *Vordergrund* e *Hintergrund* (i due lati, fisico e spirituale, dell’ente oggettivo) nei prodotti artistici si veda PdgS, pp. 425-439.

³⁴ C’è una spiacevole confusione che può sorgere fra i termini *Objektion* e *Objektivation*, dovuta alla loro somiglianza: nell’*Objektion* l’ente viene reso oggetto per un soggetto, ma l’ente stesso non muta; al contrario è detto *Objektivation* l’atto creativo che mescola contenuto spirituale negli enti fisici (cfr. PdgS, p. 407). Fra le altre cose, è interessante notare come l’*Objektivation*, nel suo lato percettivo, sembri in qualche modo connessa alla capacità della persona di percepire e dare valore, nel suo rapporto con il mondo. Questo argomento verrà affrontato nella prossima sezione e nel capitolo finale del presente elaborato.

quella forma di ricettività necessaria per cogliere la componente spirituale nell'oggetto fisico. Sia l'atto produttivo sia quello ricettivo rivelano, oltre al collegamento con lo spirito individuale, la presenza dello spirito oggettivo, infatti le persone producono e recepiscono seguendo certi standard che dipendono dalla sfera in cui si trovano a crescere. In questo senso, i prodotti dell'*Objektivation* sono concretizzazioni dello spirito oggettivo, prodotte per mezzo dello spirito individuale. Una volta concretizzati, tali enti diventano indipendenti dalle dinamiche interne allo spirito. In un certo senso, le oggettivazioni non sono 'vive' come le altre due parti dell'essere spirituale, ma sono cristallizzazioni di determinati momenti della vita di quelle.

Un fenomeno interessante si mostra nell'approccio a materiali provenienti da altre epoche o culture, che sono le concretizzazioni di una cultura del passato che non esiste più. Come quando si sfoglia l'album fotografico di famiglia e ci si imbatte in una foto di se stessi, nella quale quasi non ci si riconosce; così l'ente oggettivato del passato ci appare al contempo familiare e estraneo: la familiarità potrebbe derivare dal fatto che l'ente viene riconosciuto come una forma tipica, come nel caso di scritti e dipinti provenienti da altre epoche che rappresentano forme di oggettivazione familiari e ancora eseguite; mentre l'estraneità potrebbe apparire nei concetti e nelle forme che non corrispondono a nulla di ciò che abbiamo appreso crescendo nello spirito oggettivo del nostro tempo, e che è quindi necessario ricostruire. Sono esempi di quest'ultimo tipo il significato del termine *logos*, i geroglifici egiziani, e in generale tutti i simboli che fanno riferimento a strutture sociali e politiche lontane dalla nostra. Ciò che riemerge dal passato appare inizialmente filtrato dalle coordinate del tempo in cui viene ritrovato, il primo tentativo è di spiegarlo attraverso similitudini con ciò che ci è quotidiano.

Ricostruire la cultura, nella quale il prodotto è stato oggettivato, è un passo successivo verso l'oggettività storica. Tale obiettivo richiede un progressivo allontanamento dalle coordinate apprese nel processo di crescita, nello spirito oggettivo presente, che ci sono più familiari. A tal proposito, va ricordato che *Das Problem des geistigen Seins*, a cui in queste pagine si fa riferimento, è un'opera che Hartmann concepisce come preparatoria ad una filosofia della storia. La questione della ricezione del passato è inserita nel più ampio contesto del problema dell'oggettività storica. Nell'approccio al passato, lo sguardo, e quindi il tipo di domande che si pongono al passato, è già influenzato dallo spirito oggettivo del presente. Il modo di ottenere un'imparzialità consiste nel cercare di raggiungere un'oggettività nel nostro rapporto con lo spirito oggettivo attraverso quel tipo di *Objektion* che ci permette di riconoscerci come

soggetti. Ma se, come si è già detto, il nostro stesso essere individui è retto dall'essere parte dello spirito oggettivo, allora il tipo di oggettività ottenibile nel rapporto con lo spirito oggettivo è limitato dal fatto che per ottenerlo è necessario partecipare a quella stessa sfera da cui si compie un tentativo di allontanarsi. In questo contesto è sufficiente concludere che con la definizione delle tre dimensioni dell'essere spirituale, Hartmann riesce ad offrire delle coordinate efficaci per inquadrare e tematizzare questo ed altri problemi dell'indagine storica.

Il fatto che la persona sia coinvolta nel riconoscere negli oggetti certi contenuti spirituali, richiama la capacità delle persone di ritrovare nel mondo certi valori. Nella descrizione che ne fa Hartmann il fenomeno dell'*Objektivation* è prevalentemente umano e richiama, nel suo lato ricettivo, un'altra caratteristica tipica della persona: la sua capacità di cogliere i valori morali dell'essere ideale nel mondo reale e di agire ispirandosi ad essi. È a questa dimensione che ora si volge il nostro discorso.

1.2. PERSONA ED ETICA OGGETTIVA DEI VALORI

Considerando concluso il discorso riguardante le dinamiche che coinvolgono la persona in quella parte dell'ontologia stratificata che è il mondo reale, è possibile passare a considerare il suo rapporto con l'essere ideale. In realtà, si è già fatto cenno ad entrambe le dimensioni che fanno riferimento alla sfera dei valori e quindi all'essere ideale: la prima, quella dell'*ethos*, riguarda le vite individuali e coinvolge i già trattati fenomeni del *Betroffensein*, quindi i fenomeni degli atti emotivi trascendenti, fra cui quelli riguardanti la percezione del futuro (*Vorausgreifen*)³⁵; la seconda sfera è quella morale che è invece un campo dello spirito oggettivo e può essere compresa come un insieme di precetti e regole che sottostanno a mutamento storico. Per ora, si può notare come sia l'*ethos* sia la morale facciano riferimento alla dimensione assiologica: il primo perché premette un *Lebenskreis*, come sfera di valori e interessi su cui gli eventi hanno impatto; la seconda concretizza invece un rapporto determinato storicamente e culturalmente con l'essere ideale dei valori.

³⁵ Gli atti emotivi trascendenti sono una forma di conoscenza emotiva, è il modo in cui il mondo impatta su di noi. Un esempio è il *Vorausgreifen* che è il modo rapportarsi al futuro con speranza, paura, attesa, ecc., quindi non semplicemente come una porzione di tempo successiva al presente, ma come un evento che impatterà sulle nostre vite. Naturalmente può esserci un rapporto simile anche con il passato (cfr. PdgS, pp. 138 e 150).

Nel caratterizzare la morale come storicamente determinata, in quanto parte dello spirito oggettivo, ci si scontra con un senso di irritazione, legato al bisogno di avere delle coordinate oggettive. L'essere parte dello spirito oggettivo rende la morale, in quanto corpus di norme, in un certo modo oggettiva. Questo risultato appare insoddisfacente, poiché questo tipo di oggettività è tale solo nei confronti dei singoli individui, mentre rimane relativa rispetto allo spazio e al tempo storico. Hartmann è molto interessato a non far sprofondare nel relativismo il fenomeno morale ed è proprio a questo scopo che propone un'ontologizzazione dei valori (cfr. Da Re 1996, p. 113). Nella descrizione fenomenologica si può apprezzare come incontriamo gli enti o le situazioni come già dotate di valore. Nell'atto dell'*Objektion*, una volta ottenuta una distanza, si osserva che i valori percepiti non appartengono alle cose in sé, per cui è necessario risalire ad un'altra fonte da cui gli oggetti prendono valore. Secondo Hartmann, la fonte del valore che troviamo nel percepito, è un'intuizione pre-cosciente che ci permette l'accesso all'essere ideale dei valori. Ed è proprio a questo punto che sembra esserci un salto: postulare l'essere ideale sembra essere legato più alla necessità di ottenere un criterio oggettivo per la morale e meno all'analisi fenomenologica.

Si è parlato di oggetti di valore e di valori morali. La connessione fra questi potrebbe non apparire immediatamente evidente, ma questi elementi sono legati: i valori morali sono assoluti, mentre sono indirettamente valori di beni, quando gli oggetti vengono valutati da un soggetto; sono anche i valori che un soggetto attribuisce al comportamento di altre persone, quando ci si riferisce alle altre persone come a degli oggetti; infine appaiono legati alla persona, in quanto soggetto portatore di valore capace di volere, decidere o agire (cfr. Da Re 1996, p. 123, n. 40). In ognuna di queste situazioni, c'è un riferimento più o meno diretto a quella realtà assiologica oggettiva ed esistente in sé postulata da Hartmann.

I valori sono quindi indipendenti dagli oggetti e dalla nostra capacità di coglierli. In questo modo si configura una dinamica nella quale è necessario un ente capace di fare da ponte fra gli oggetti del mondo reale e i valori dell'essere ideale: la persona (cfr. Da Re 1996, p. 151). Questo ricorda il ruolo della persona nell'*Objektivation*, nel suo rapportarsi con lo spirito oggettivo per produrre e recepire le cristallizzazioni dello spirito. Qui il rapporto è simile, ma complicato dalla presenza dell'ulteriore dimensione dell'essere ideale. Come si è detto, per la persona, nel momento della percezione, l'unità fra oggetto e valore è già data. Secondo Hartmann, questo prova che non è la persona a formare i valori, questi esistono indipendentemente dal loro essere colti; questo modo di

esistenza dei valori, insieme all'apriorismo coinvolto nel coglierli, costituisce la teoria fondamentale dell'essere in sé ideale (cfr. Da Re 1996, p. 120).

La persona è quindi il fulcro della teoria dei valori, capace di coglierli e di concretizzarli nel mondo reale. D'altra parte essa dimostra, però, una capacità limitata di accedere ai valori, mostrandosi di volta in volta sensibile a certi valori piuttosto che ad altri: per questo motivo che in contesti simili, persone diverse reagiscono in modo diverso (cfr. PdgS, p. 156). Propria a partire da questo fenomeno è possibile spiegare la formazione di diverse culture³⁶, da cui emergono concezioni morali che variano a seconda dello spazio e del tempo storico. La differente capacità individuale di cogliere i valori sembra dipendere principalmente dalla forma dell'atto emozionale e intuitivo individuale³⁷: da una parte questo fatto sembra sfuggire al nostro controllo, mentre, in altri contesti, Hartmann sembra suggerire che, almeno fino ad un certo punto, sia possibile avere un'influenza su questa capacità. Un accenno alla possibilità di sviluppare la capacità percettiva dei valori, può essere trovato in un discorso intorno alla pienezza della vita. Hartmann si riferisce alla possibilità di vivere una vita più o meno ricca di valori ed è facile intuire come una vita più piena sia legata ad una percezione dei valori più ricca. Sembra che durante l'*Hineinwachsen* nello spirito oggettivo, sia possibile affinare le nostre capacità di cogliere certi valori (cfr. PdgS, pp. 226-267).³⁸ L'educazione ai valori avviene seguendo esempi e precetti, ma, molto spesso, siamo rimandati comunque alla dimensione dell'esperienza individuale che, soprattutto per quanto riguarda la dimensione morale, ci consente di comprendere il valore di certi precetti per la nostra

³⁶ Si potrebbe ipotizzare l'uso del termine "spiriti oggettivi", ma il plurale può sollevare qualche perplessità. Credo comunque che sia sostenibile parlare di spiriti al plurale in virtù della posizione ontologica che colloca l'essere spirituale nel mondo reale: se lo spirito oggettivo fosse parte dell'essere ideale, culture e lingue diverse sarebbero concretizzazioni particolari di un unico spirito oggettivo, ma, non essendo questo il caso, potrebbero esserci diversi spiriti. Dato che il mondo reale è temporale, è concepibile che uno spirito si trasformi, che muti e che muoia. Ad ogni modo, rimane possibile aggirare il problema facendo utilizzo, in questo contesto, del termine "cultura".

³⁷ È nato prima lo spirito individuale o lo spirito oggettivo? Per non perdersi in domande circolari, va ricordato che la persona è contraddistinta dalla partecipazione allo spirito oggettivo. La percezione valoriale semplice, senza educazione nello spirito oggettivo, non evidenzerebbe la dimensione spirituale, per cui non sarebbe un discorso intorno alla percezione dei valori tipica della persona.

³⁸ Si pensi ad uno spettacolo teatrale. L'esempio offre più livelli di lettura: un ragazzo potrebbe annoiarsi in questa situazione, perché è possibile che la sua capacità di vedere il valore estetico ed intellettuale della rappresentazione non sia ancora sviluppato; in questo caso la percezione del valore può essere educata. Ma è anche possibile che un adulto non veda proprio quel valore, mentre è invece capace di riconoscere la bellezza di una combinazione di barre di codice, per la programmazione di un software; in questo caso la percezione valoriale è semplicemente data diversamente. Per completezza, va evidenziato che si può perdere la capacità di percepire certi valori, come accade con la curiosità dei bambini che vedono un valore nella scoperta. Questa capacità può essere persa nel diventare adulti, come sembra essere suggerito anche in Matteo 11, 25-30, in cui la rivelazione data ai piccoli può essere letta come un'apertura ad un valore, o ad un senso, che nello sviluppo in sapienza e dottrina è andata perduta.

vita. A questo riguardo Hartmann evidenzia la necessità di vivere in prima persona (*Lerngeld zahlen*, PdgS, p. 227), poiché i precetti semplicemente pronunciati da altri non sembrano avere un impatto altrettanto forte.³⁹

Trascorrere una vita senza incontrare persone, oggetti o eventi di valore, sembra prefigurare un'esistenza effettivamente assai povera. Comunque, quest'ultima prospettiva non va confusa con la fattuale differenza fra le percezioni valoriali degli individui. Simili differenze riguardano molto di più la diversità nell'educazione, piuttosto che una generale vuotezza. Sarebbe sbagliato, per esempio, giudicare vuota la vita di una persona che non è aperta ai valori di un buon argomento filosofico, fallendo di notare la sua percezione per i valori di un motore ben costruito, a cui noi stessi potremmo essere ciechi. Va infine evidenziato come sia impossibile richiedere ad un individuo di avere accesso completo a tutti i valori. Una persona non sarebbe in grado di gestire la complessità del conflitto valoriale che ne deriverebbe. La parziale cecità è in una certa misura anche un bene, in quanto consente di evitare conflitti valoriali estremi che potrebbero essere impossibili da gestire per una persona umana.

1.2.1. La libertà della persona

In certi momenti della loro esistenza, le persone si ritrovano in situazioni in cui si dà un conflitto valoriale inevitabile. In queste situazioni si trovano costrette a scegliere fra i diversi valori che si manifestano, che lo vogliano o meno: «Person ist das, was in Situationen "gerät" und sich durchfinden muss» (PdgS, p. 134). La necessità di scegliere presuppone una capacità che già sempre consideriamo propria della persona, la libertà. Una volta che il mondo viene percepito come dotato di valori, in certi casi, si pone la necessità di scegliere fra oggetti, azioni, situazioni che presentano valori diversi e in conflitto fra loro. La questione della scelta è legata a due momenti:

- a) La capacità di vedere i valori dell'essere ideale e, quindi, di ordinare le nostre scelte al fine di realizzare determinati valori (cfr. PdgS, pp. 162 e 169).

³⁹ Sarebbe interessante cercare di stabilire una gerarchia nell'efficacia dell'educazione alla percezione valoriale, cercando di giustificare un ordine che potrebbe avere la seguente forma (crescente): precetti, figure esemplari, esperienza personale. Si noti come ognuna di queste coinvolga la dimensione collettiva: anche l'esperienza personale, nella misura in cui richiede delle coordinate all'interno delle quali darle un significato. Nell'attribuzione di significato potrebbe essere identificata la differenza fra l'esperienza personale umana da quella individuale degli altri animale.

b) Fra valori morali confliggenti si possono applicare le regole di altezza e forza, per mettere in ordine d'importanza i valori dell'essere ideale, a cui ispirare le proprie azioni (cfr. Da Re 1996, p. 339).

Considerando brevemente il secondo momento (b), si può notare come questo possa essere considerato anche in astratto, a livello dell'essere ideale. Le regole dell'altezza e della forza verranno esaminate alla fine di questa sezione, per ora basti dire che rappresentano un criterio di scelta efficace, da considerare in combinazione con la fisiologica limitatezza della persona nella percezione dei valori a cui si è già fatto cenno. Nel suo rapporto con i valori in quanto enti ideali e astratti, la persona sembra essere in grado di applicare un ordine, per orientare la sua azione nel mondo reale.⁴⁰

Il primo momento (a) presenta invece una problematicità diversa, legata all'effettiva capacità della persona di avere un impatto nel mondo reale. Infatti, la sola conoscenza dei valori non implica la realizzazione di essi. La persona è considerata il solo ente capace di realizzarli, ovvero il solo ente ad essere libero:⁴¹

Senza libertà non vi è moralità; senza libertà non si danno per l'uomo i valori propriamente morali. Questi rimangono come muti; possono essere conosciuti attraverso il sentimento; ma se non vi fosse la libertà della persona umana essi non potrebbero trovare adempimento nella realtà. La libertà è costitutiva dell'essere persona umana, ossia di quell'essere che è posto metafisicamente come mediatore tra valore e realtà (Da Re 1996, p. 291).

L'effettiva possibilità di realizzare i valori morali nel mondo reale richiama immediatamente il difficile problema presentato da Kant nella terza antinomia (cfr. KrV, B 472-479). Nella dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*, viene presentato un conflitto fra due idee trascendentali che si presentano come contraddittorie: o l'uomo è libero, o la natura è interamente determinata da una catena di cause ed effetti. Al di là delle varie interpretazioni di questa antinomia⁴², la soluzione kantiana (cfr. KrV,

⁴⁰ Naturalmente l'ordine ottenuto non avrebbe alcuna utilità, se non venisse utilizzato per agire nel reale. Ciò che si vuole sottolineare è che questo momento non sembra riferirsi al concreto presentarsi delle occasioni in cui è richiesto l'esercizio della libertà. Quando c'è un rapporto diretto con i valori, questo è contemplativo, cioè ottenuto tramite l'*innere Schau* (cfr. GdO, p. 283 e E, p. 121).

⁴¹ Questo pare essere un punto di distacco con gli altri animali. Anche se si volessero considerare gli altri animali come capaci di percepire i valori, la loro reazione ad essi rimane istintiva, quindi legata ad una percezione di valori semplici già mescolati al mondo. Il passaggio che consente di accedere direttamente ai valori, di ordinarli e di agire con un valore in vista, sembra rimanere prerogativa esclusiva dell'uomo. Un'ulteriore analisi di questa dinamica viene proposta nella sezione successiva. Una prospettiva che si muove in una direzione diversa, viene sviluppata nel terzo capitolo del presente lavoro.

⁴² Un esempio interpretativo è quello di Bennett (2016), cfr. pp. 186-299. L'autore nota che nella tesi Kant parla di libertà in senso cosmologico, mentre nell'antitesi della libertà della persona. Egli sostiene, inoltre, che Kant non riesce davvero a provare quello che vorrebbe provare, ovvero l'esistenza della libertà. In questa interpretazione, in più punti, emergono problemi di coerenza argomentativa. Sarebbe interessante

B 560-586) prevede che sia la tesi sia l'antitesi vengano affermate. Per ottenere questo risultato Kant apre uno spazio per postulare la possibilità della libertà, immagina quindi una causalità secondo libertà che è noumenica ed esiste parallelamente alla causalità naturale. La soluzione è affascinante quanto problematica e Kant, in questo contesto, si accontenta di affermare di aver provato la possibilità della libertà. Infatti il modo in cui la libertà agisce nella catena degli eventi naturali, rimane nascosto allo sguardo della persona. Nella *Critica della ragion pratica* il filosofo di Königsberg riprende la soluzione e colloca la moralità nel dominio della ragion pratica, capace di darsi una legge e di seguirla. L'azione della libertà sulla catena causale avviene a partire da questa auto-legislazione che è indipendente dalla causalità naturale.

La prospettiva kantiana ha un impatto incalcolabile, ma potrebbe lasciare il lettore confuso e incapace di concepire l'effetto della libertà, su di una catena causale naturale e deterministicamente chiusa. Hartmann riconosce il merito della prospettiva kantiana, nel contesto della terza antinomia, nell'aver dimostrato la possibilità della libertà. Nonostante questo, il filosofo di Riga sceglie di intervenire secondo i canoni della sua nuova ontologia, principalmente su due temi: la relazione fra libertà e catena causale naturale; e il modo di concepire la ragion pratica che si dà la legge morale da seguire, in cui Hartmann vede una mancata distinzione fra volere e dovere.

Il rapporto fra libertà e causalità naturale viene riletto nell'ontologia stratificata. La causalità secondo libertà viene intesa come un 'più di determinazione' che avviene a livello dello strato dell'essere in cui si muove la persona. La causalità naturale può quindi essere vista come una catena causale chiusa e completa, come è richiesto dall'antitesi dell'antinomia, se consideriamo lo strato dell'essere fisico. Invece, se consideriamo tutti gli strati che compongono il "mondo reale", dobbiamo confrontarci con una maggiore complessità. Nel risalire gli strati dell'essere, la causalità naturale continua a valere, ma subisce una forma di *Überbauung*. In tal modo si apre lo spazio per quel 'più di determinazione' che è la libertà della persona. Non va perso di vista che la libertà così delineata non è la libertà negativa, intesa come un 'meno di determinazione' (cfr. Da Re 1996, p. 297), quindi non è un'interruzione nella catena causale: essa può essere compresa

analizzare più a fondo queste questioni, per provare ad apprezzare la rilevanza di simili nodi teoretico-interpretativi per le questioni di filosofia morale qua trattate.

in senso ‘compatibilista’, poiché presuppone e agisce in concerto con la causalità naturale.⁴³

Il secondo problema di Hartmann con la dottrina kantiana della libertà riguarda la legge morale. La teoria sviluppata nella *Critica della ragion pratica* sembra lasciare in ombra la necessità di una volontà libera e non immediatamente determinata (cfr. Da Re 1996, p. 303). Sembra difficile considerare la volontà libera, se la moralità consiste nel seguire una legge autoimposta. La soluzione proposta da Hartmann consiste nell’inserimento di un’ulteriore antinomia fra volontà e legge morale. In questo quadro la legge morale coincide con i valori morali dell’essere ideale, mentre la volontà è quella della persona. La libertà della volontà, e quindi della persona, consiste nel poter seguire o non seguire i valori, in quanto rappresentanti di diversi imperativi morali concretizzabili e a volte in conflitto.⁴⁴

La proposta di Hartmann delinea una libertà che è il risultato di una duplice determinazione: da una parte c’è la determinazione della catena causale che conduce le persone nelle situazioni in cui diviene necessario esercitare libertà; dall’altra parte, la persona, in quanto capace di percepire i valori, sente il richiamo di doveri morali contrastanti nei confronti dei quali è costretta a scegliere esercitando la sua libera volontà (cfr. Da Re 1996, p. 308). La scelta fra valori contrastanti corrisponde a scegliere quali realizzare, o a quali ispirare la propria azione, nei casi in cui ciò risulta concretamente possibile. A questo punto potrebbe saltare all’occhio la mancanza di criteri per esercitare la libera volontà e, in effetti, nonostante l’introduzione dell’antinomia della volontà, sembra mancare un criterio che la volontà possa seguire per scegliere in maniera informata fra i valori percepiti. Gli unici criteri che sembrano offrire una possibilità di scelta, sono le leggi dell’altezza e della forza (cfr. Da Re 1996, p. 339) che riprendono e rielaborano certe leggi di dipendenza categoriale. Questi criteri potrebbero essere sviluppati e, insieme alla limitatezza nella percezione dei valori, caratteristica delle persone, fornire una base per l’esercizio di una libertà propriamente detta.

La legge dell’altezza prevede che i valori si ordinino in maniera crescente, in base al ‘premio morale’ che corrisponde alla possibile realizzazione del valore, più alto il

⁴³ Thies (2012) arricchisce queste considerazioni, evidenziando come la libertà postulata da Hartmann sia diversa da quella che attribuiremmo ad un gatto che rovescia un vaso, proprio perché la libertà umana sembra avere a che fare con la realizzazione di valori. Per una distinzione sistematica fra la libertà postulata da Hartmann e altri tipi di libertà si veda Da Re (1996).

⁴⁴ La possibilità di sostituire la legge morale con i valori ha come altro effetto, quello di intercettare certe critiche mosse alla dottrina kantiana, in particolare quelle che la accusano di formalismo; a questo proposito cfr. Da Re (1996), p. 299.

valore più grande il premio morale; la legge della forza crea un ordine decrescente in base alla ‘sanzione morale’ che corrisponde alla possibile violazione del valore, più forte il valore violato, più grave la sanzione. Incrociando le due leggi potrebbe essere possibile elaborare un criterio di scelta che potrebbe poi risultare utile per le situazioni di conflitto valoriale nel mondo reale. Probabilmente, se consideriamo anche la cecità a certi valori, propria delle persone, sarebbe possibile ottenere delle condizioni per scegliere in molte situazioni. Nonostante questo, Hartmann non sembra elaborare questa pista, lasciando i problemi qui accennati aperti (cfr. Da Re 1996, pp. 335-339). Va notato che le leggi appena presentate evidenziano ancora una volta l’importanza della dimensione collettiva, nella misura in cui premi e sanzioni vengono stabiliti all’interno di una società.

Riprendendo ora la citazione hartmanniana: «Person [...] ist also das Wesen, das in der Notwendigkeit, unter der es steht, frei ist, zu seiner Freiheit selbst aber genötigt ist» (PdgS, p. 134). Si nota che è proprio la libertà morale, intesa come risultato della duplice determinazione, dal basso (dalla natura) e dall’alto (dall’essere ideale), a caratterizzare la persona nel suo rapporto con la realtà assiologica dei valori. Si delinea un ente che sta a cavallo fra due mondi, determinato da entrambi, ma libero di mescolarli attraverso la capacità di introdurre un limitato finalismo all’interno di un mondo governato dalla causalità naturale (cfr. Da Re 1996, p. 323).

Per gettare uno sguardo conclusivo sulla specificità della persona nel suo rapporto con la dimensione assiologica, può essere interessante ritornare alla questione della responsabilità. Si è fatto cenno a questa dimensione come ad una che è essenziale al concetto di persona, all’inizio di questo capitolo. Si può pensare alla responsabilità coinvolta nel compiere degli atti che impattano sugli altri individui che ci circondano, ma, a ben vedere, questo corrisponde più all’imputabilità, al considerarsi a vicenda responsabili per certi atti. Questo primo livello non sembra costituire una prospettiva proficua, per identificare una differenza con gli altri esseri viventi. Infatti questi ultimi, in molti casi, sembrano essere in grado di collegare gli agenti alle azioni, manifestando anche la dimensione di premio e punizione. La responsabilità, che sembra specificatamente legata alla persona e alla sua libertà, è molto più profonda e pesante e ha a che vedere con l’ateismo hartmanniano⁴⁵ (cfr. PdgS, pp. 156-169). Sostanzialmente,

⁴⁵ L’ateismo di Hartmann venne definito già da Max Scheler “ateismo postulatorio”. L’etichetta è dovuta alla particolare forma di pensiero teologico e teleologico che Hartmann attacca. In breve: Hartmann rifiuta la possibilità di trovare un finalismo nel mondo reale; l’unico finalismo possibile è quello che l’uomo può introdurre, ispirato dall’accesso all’essere ideale dei valori. Il timore di Hartmann è che la presenza di un Dio tolga all’uomo la possibilità di esercitare la libertà (cfr. Da Re 1996, pp. 341-378). Ricorrendo ad una

l'oggettività dei valori e il loro esistere indipendentemente, li lascia senza presa sul mondo reale (*Ohnmacht*). La loro effettività dipende interamente dalla libera volontà della persona, per cui è sulla persona che ricade l'intera responsabilità della realizzazione dei valori. Si può notare come il peso di questa responsabilità sia enorme, poiché la direzione che prenderà il mondo reale dipende interamente da noi.

Realizzare i valori rimanda alla dimensione plurale, quella dello spirito oggettivo, che richiama il concetto di persona. Proprio a questa altezza si può concepire una differenza con gli altri animali che non sembrano essere in grado di realizzare valori collettivi. Se la differenza possa essere compresa attraverso la presenza di alcune capacità individuali, andrà analizzato nelle conclusioni, in cui si considererà se la persona vada compresa unicamente attraverso il fenomeno morale o se il primato spetti alla sua posizione ontologica nello strato dell'essere spirituale.

1.3. LO SPECIFICO MODO DI CONOSCERE DELL'ESSERE UMANO

Prima di trarre alcune considerazioni conclusive sul rapporto fra i concetti indagati nella nuova ontologia di Hartmann, sembra legittimo chiedersi se non sia stata trascurata un'altra specifica caratteristica della persona: il suo modo di conoscere. Tenendo fermi i risultati delle sezioni precedenti, riemerge la questione delle capacità percettive, già trattata nelle sezioni dedicate al fenomeno dell'*Objektion* e al rapporto fra essere spirituale e psicologico. Il modo di percepire ha giocato un ruolo importante, per comprendere il fenomeno morale, anche nel tematizzare il rapporto fra la persona e la dimensione assiologica. Ritornando sulla questione, ci si chiede se non sia proprio la capacità cognitiva della persona a precedere e a fondare le altre due dimensioni, quella ontologica e quella morale. In continuità con le formulazioni precedenti, questa domanda potrebbe essere compresa come un tentativo di identificare quella capacità caratteristica dell'ente che noi stessi siamo, ovvero un elemento di discontinuità fra esseri umani e altri animali a livello dello strato dell'essere psichico.

La questione è già stata trattata per quanto concerne la dimensione ontologica, in cui ogni forma di possibile discontinuità fra esseri umani e animali è stata ricondotta alla partecipazione della persona allo strato dell'essere spirituale. L'intreccio fra spirito

terminologia moderna si potrebbe dire che l'argomento di Hartmann sia rivolto ad uno *straw man*, un uomo di paglia, che non riproduce necessariamente le idee che un pensatore reale potrebbe opporre alla critica.

individuale e oggettivo fa da premessa ad ogni tentativo di individuare il concetto di essere umano; per cui ogni ricerca che mira ad identificare una discontinuità sembra dover partire dal concetto di persona. Nonostante i risultati ottenuti, la questione sembra porsi nuovamente quando si considera il fenomeno morale. A questo livello, infatti, sembra difficile negare agli altri animali la capacità di percepire la realtà come composta da enti dotati di valore.⁴⁶ Per cercare una specificità propria dell'ente che noi stessi siamo, pare necessario avvicinarsi al momento dell'ontologizzazione dei valori che è in primo luogo un modo di presentare la teoria hartmanniana, ma potrebbe essere concepito anche come un passo ulteriore e successivo al fatto dell'esperienza valoriale. Provando a speculare intorno a questo suggerimento, la distanza ottenuta con l'atto dell'*Objektion* è ciò che probabilmente permette di separare il valore dall'oggetto incontrato, quindi di riconoscere l'apprensione intuitiva come apprensione dell'essere ideale dei valori. L'*Objektion* non implica l'ontologizzazione dei valori, poiché si preoccupa semplicemente di ottenere una distanza che permette un rapporto oggettivo. Al contrario, l'ontologizzazione dei valori sembra premettere l'*Objektion*, per aprire alla possibilità di un rapporto diretto con i valori ideali, in modo che possano fare da guida per le vite degli individui.⁴⁷ La possibilità di rapportarsi a dei valori concretizzando la loro funzione di imperativi morali, deriva, quindi, anche dalla strutturazione di un *Gegenstand*. Quest'ultimo è l'oggetto di conoscenza, non l'ente dell'*Umwelt* che è invece percepito come già intriso di un valore semplice, a cui reagire immediatamente. La distanza dal percepito permette di collocare il *Gegenstand* in un ordine ispirato dai valori.⁴⁸

⁴⁶ Kalckreuth (2021) riconosce che non può essere il fatto di percepire oggetti di valore a tracciare la differenza fra persone e altri animali, ma sostiene che sia la capacità di percepire certi valori ad essere discriminante, in particolare valori culturali, estetici e morali, cfr. p.141, n.42. La proposta è allettante e sarebbe interessante indagare se la posizione supporta una continuità o una discontinuità fra i concetti. In ciò che segue si sostiene che la mossa di ontologizzazione dei valori sembra suggerire una capacità percettiva peculiare dell'essere umano, ma si conclude con un'indagine che ricolloca la differenza sostanziale nella posizione ontologica, ovvero nella partecipazione allo spirito oggettivo come dimensione morale. A mio modo di vedere non c'è incompatibilità: nonostante il rapporto di *Überbauung* sembri virare nella direzione di una discontinuità forte fra persone e altri animali, ritengo che se fosse dimostrabile la parziale partecipazione degli altri animali a fenomeni che Hartmann caratterizza come propri dell'essere spirituale la rilevanza di continuità e discontinuità vada ridiscussa.

⁴⁷ È a questo livello che si gioca la differenza fra *Wertgefühl* e *Wertbewußtsein* cfr. Da Re (1996), p. 129. Il sentimento di valore è una modalità conoscitiva dell'essere in sé ideale, con ricadute pratiche, mentre la consapevolezza di valore è una elementare consapevolezza morale. Questa distinzione si colloca dopo l'*Objektion*, non prima.

⁴⁸ Mi sembra essere ciò a cui si riferisce Schlette (2012) quando sostiene che la percezione propriamente detta, che coinvolge l'*Objektion*, ha una componente creativa che richiama quella spontaneità che si ritrova nello strato spirituale cfr. p. 402. Secondo l'autore la differenza di prospettive possibili su un oggetto che mantiene la sua identità è un fenomeno che sottolinea questa caratteristica dell'*Objektion*, l'altro lato di questo discorso rende possibile una coordinazione intersoggettiva che fa da sfondo ai diversi atti percettivi individuali.

Far valere le suddette analisi richiederebbe un'interpretazione dell'ontologizzazione come capacità cognitiva, una mossa interpretativa difficile e impossibile da sostenere con cognizione di causa nel contesto di questo lavoro. Nonostante ciò, la questione principale, riguardante la ricerca di una potenziale discontinuità fra esseri umani e altri animali, non va per forza abbandonata. Aggirando la questione dell'ontologizzazione, la differenza potrebbe trovarsi nei pressi di quella forma di teleologia che la persona introduce nel mondo reale. Se non si dimentica che l'agire strumentale è anche proprio degli animali, la differenza potrebbe riguardare i fini stessi e, nello specifico, i casi in cui l'agire finalistico è ispirato da valori morali. La capacità che funge da scarto potrebbe quindi essere identificata, nella contemplazione di alcuni specifici valori. Questo sembra plausibile, ma è problematico, poiché, come di è detto, Hartmann non prevede un mondo delle idee simile a quello platonico. L'immagine secondo cui l'agire finalistico è ispirato ad un accesso diretto e immediato ai valori, non rispecchia perfettamente l'idea del filosofo tedesco che predilige un rapporto che si svolge per lo più nel mondo reale e che muta nel tempo.

Si potrebbe continuare a cercare la capacità specifica in modo più preciso a valle. Infatti, sembrerebbe comunque possibile sostenere che l'essere umano, dopo aver incontrato enti, situazioni o persone come intrisi di valore e potendo praticare poi l'*Objektion*, si renda conto del fatto che i valori siano separati e diversi dagli oggetti per come sono in sé. La ricerca dell'origine dei valori spinge a risalire all'esistenza ideale dei valori, in quanto separati dal mondo. Il tentativo imperfetto di rapportarsi con la realtà ideale produce dei valori morali a cui l'uomo ispira la sua azione (va evidenziato che non si tratta di un accesso diretto). Tale interpretazione potrebbe aggirare sia la questione dell'ontologizzazione come capacità, che viene mantenuta invece come fatto ontologico, sia il problema della capacità contemplativa, poiché ci si accontenta di definire l'accesso ai valori come imperfetto. Pertanto, il risultato più plausibile fra quelli esaminati individua la caratteristica specifica dell'essere umano nell'*Objektion*. Tale risultato viene sostenuto ulteriormente dal fatto che lo stesso Hartmann considera l'*Objektion* come capacità esclusivamente umana. In questo modo risulta possibile identificare una discontinuità che sembra meno problematica e fornisce una base che consente di lasciare uno spazio aperto per altre speculazioni. Questo risultato è convincente, ma è chiaro che richiama le coordinate della già trattata discussione sulla persona nella dimensione ontologica. L'atto dell'*Objektion* premette già la dimensione collettiva, per cui non è consentito trattarlo come una capacità individuale. Così come è stato notato facendo

riferimento all'educazione alla percezione dei valori, l'accesso ai valori non è diretto e immediato e anche qui la dimensione collettiva mostra il suo primato.

È stata presa in considerazione la possibilità di individuare una capacità tipica dell'essere umano, per distinguerlo dagli altri animali. Nonostante i risultati mostrino una precedenza della dimensione ontologica, va ricordato che Hartmann esclude la possibilità di attribuire i fenomeni dell'*Objektion* agli altri animali, sostenendo di fatto un approccio che fornisce una distinzione per capacità. Al di là della fedeltà interpretativa, va considerato che una crescente mole di studi sugli altri animali rivela capacità di riconoscimento, imputabilità, coscienza sociale, gioco, ecc. che sembrano difficili da spiegare nei termini di un rapporto immediato e diretto con una *Umwelt*. Prima fra tutte la capacità di giocare, dalla quale traspare la distanza che apre lo spazio per intrattenere rapporti complessi con gli oggetti. Sembra evidente che gli altri animali non possono introdurre la teleologia nel mondo allo stesso livello delle persone, che realizzano valori anche nel corso di generazioni, ma il semplice utilizzo strumentale e altre capacità sembrano suggerire che almeno una parziale *Objektion* vada attribuita ad alcuni degli altri animali, sicuramente alla maggioranza dei primati. Quando ci confrontiamo con il caso dell'utilizzo strumentale di certi oggetti fisici, ci domandiamo se anche qui non siano coinvolte le dinamiche proprie dell'essere spirituale.

Rimandando ad una trattazione successiva l'effettivo rapporto fra persone e altri animali e eventuali continuità e discontinuità fra di essi, si vuole concludere la questione riguardante l'approccio che cerca di individuare delle capacità specifiche dell'essere umano. La capacità di praticare *Objektion* non sembra essere ciò da cui dipendono i fenomeni specifici della persona: la dimensione collettiva riemerge sempre per confermare il suo primato nel caratterizzare l'ente che noi stessi siamo. L'atto conoscitivo distintivo dell'essere umano sembra presupporre la dimensione personale e quindi lo spirito oggettivo (cfr. Kalckreuth 2021, pp. 150 e 152). Viceversa, sembra che un approccio basato sulle capacità individuali non faccia altro che evidenziare le continuità fra esseri umani e altri animali, per cui ci si sente spinti a chiedere se le capacità che si vanno scoprendo sugli altri animali debbano suggerire una riduzione del salto categoriale fra gli strati dell'essere psicologico e spirituale. Alla luce di ciò, nelle parti conclusive del presente lavoro, verranno trattate alcune possibilità di includere gli altri animali in una dimensione spirituale.

1.4. CONCLUSIONI: LA PERSONA COME ENTE COLLETTIVO

L'indagine intorno all'ente che noi stessi siamo si è concretizzata in uno studio che si interroga sul rapporto fra i concetti di persona ed essere umano. Nell'approcciare la dimensione che una simile ricerca assume nella Nuova Ontologia sviluppata da Nicolai Hartmann, considerare il rapporto degli enti indagati con gli altri animali è apparso sempre più proficuo. L'introduzione della categoria "altri animali" presenta una duplice utilità: offrire un termine di paragone attraverso cui misurare ciò che è stato teoricamente guadagnato nel procedere del lavoro; e, in prospettiva futura, disegnare delle coordinate per identificare la dimensione a cui ci si riferisce con il concetto di "natura".

Nel ripercorrere i risultati del lavoro di Nicolai Hartmann intorno al concetto di persona, sono state evidenziate tre dimensioni principali: una ontologica, una morale e una conoscitiva. A livello fenomenico tutte e tre le dimensioni rivelano momenti in cui, nella pratica, alcuni enti vengono riconosciuti come persone, ma una dimensione si è rivelata più fondamentale delle altre.

Per quanto concerne la dimensione ontologica, alcuni fenomeni che sono riconducibili agli enti che quotidianamente riconosciamo come persone hanno mostrato di premettere una dimensione collettiva. La persona è stata identificata come un ente che nelle sue specificità rivela la sua partecipazione allo strato dell'essere spirituale, per cui, in quanto spirito individuale, è sempre in rapporto con la dimensione collettiva dello spirito oggettivo. A questo punto si è considerato se fosse proficuo cercare di identificare la persona attraverso un discorso basato sulle capacità individuali, ma nel confronto con gli altri animali, a livello dello strato dell'essere psicologico, si è trovato più potenziale di continuità che di discontinuità. Si è quindi proposto di considerare il concetto di essere umano come un derivato che specifica un lato del concetto principale di persona: il lato che è in continuità con la natura e con gli altri viventi.

Dopo un breve accenno alle altre dimensioni dell'essere spirituale si è passati a considerare i fenomeni morali. La dimensione morale è evidentemente in relazione con la persona e sottolinea due aspetti di questo ente: la sua capacità di percepire i valori e la sua capacità di realizzarli nel mondo reale. Avendo presentato questi aspetti, è stata ricostruita la soluzione hartmanniana alla terza antinomia, secondo la quale la libertà emerge nell'incrocio fra la determinazione naturale e gli imperativi provenienti dall'essere ideale.

Concentrandosi infine sul lato percettivo, è stata presa in considerazione la domanda che prova, un'altra volta, ad identificare una specificità dell'essere umano attraverso l'isolamento di una capacità: in questo caso si tratta dell'*Objektion*. Il risultato dell'indagine conferma che un approccio all'ente che noi stessi siamo basato sull'analisi delle capacità individuali non sembra proficuo, soprattutto perché simili riflessioni tendono a rivelare la continuità con gli altri animali, piuttosto che ad individuare delle caratteristiche distintive. Da ciò emergere anche la necessità di sistematizzare il rapporto degli altri animali con il concetto di persona.

In conclusione, le due dimensioni principali da cui è stata approcciata la persona, la posizione nell'ontologia stratificata e la libertà, possono essere sistematizzate come segue. La percezione dei valori che fa da premessa per gli esercizi di libertà dipende, in parte, dalla crescita nello spirito oggettivo; d'altra parte la libertà è una capacità necessaria per concretizzare il rapporto dei valori con il mondo reale. Le due dimensioni si rapportano l'una all'altro in modo tale, per cui non sembra avere senso parlare di una senza considerare l'altra. Nonostante ciò, appare sensato affermare che la dimensione collettiva abbia una specie di precedenza. Già nel fenomeno della cognizione dei valori, si è arrivati a riconoscere una coordinazione fra le capacità individuali e il processo dell'*Hineinwachsen* nello spirito oggettivo. Il modo di percepire che intendiamo come tipicamente personale è quello che viene permeato dalla dimensione collettiva. Di fronte ai valori la libertà emerge come capacità tipica della persona, ma solo in un secondo momento. Tale momento viene permesso da una consapevolezza e comprensione degli imperativi che è legata alla nostra educazione nello spirito oggettivo: è qui che la libertà viene chiamata a manifestarsi, e qui lo può fare in senso pieno. L'agire libero, come dimensione tipicamente personale, può quindi manifestarsi solo nella dimensione propria della persona, quella collettiva. Le tre prospettive, ontologica, morale e cognitiva, si richiamano quindi a vicenda, ma libertà e cognizione acquisiscono lo status di marcatori di personalità solo quando premettono la dimensione dell'essere spirituale.⁴⁹ Insomma, è la dimensione collettiva quella che primariamente ci permette il discorso sulle capacità individuali degli esseri umani.

Per questi motivi il concetto di persona appare come il modo in cui in primo luogo ci pensiamo e in cui incontriamo gli altri enti che ci sono simili, mentre il concetto di essere umano ne sembra essere un derivato. L'essere umano è un modo particolare in cui

⁴⁹ Da Re (2019) nota che *Das Problem des geistigen Seins* può essere trattato come un'evoluzione, un arricchimento della prospettiva sulla personalità che identifica la libertà come tratto saliente.

interroghiamo la persona, come ente in continuità con il resto della natura, prescindendo dalla sua dimensione spirituale: è un concetto pensato per l'attività d'indagine, non è quotidiano. Alla luce di ciò, il contributo hartmanniano si mostra ancora una volta aperto al pluralismo, considerando che rifiuterebbe una prospettiva nella quale il concetto di persona può essere ridotto a quello di essere umano. Il valore dell'ontologia stratificata, nella questione antropologica, si rivela nel *novum* del livello dello strato spirituale, per cui non va compreso come un ennesimo approccio funzionalista, in cui la persona viene considerata come un animale con in più una qualche capacità (cfr. Wunsch 2020, p. 155). Si evita così la corsa infinta per sfuggire dallo spettro della continuità fra esseri umani e altri animali, dato che una parziale continuità viene esplicitamente ricercata, quando approcciamo in un certo modo l'ente che noi stessi siamo.

Nel corso di questo primo capitolo si è presentata ripetutamente la domanda se gli altri animali siano effettivamente relegati allo stato dell'essere psicologico o se partecipino in qualche modo allo strato dell'essere spirituale. Alcune considerazioni hanno suggerito che la questione possa meritare un'indagine approfondita. Preliminarmente va, però, ricordato uno dei problemi che aleggiavano intorno a tale questione: il filosofo tedesco non sembra concedere mai la capacità di praticare *Objektion* agli altri animali. Si potrebbe attribuire questa conclusione alle conoscenze del tempo in cui Hartmann scrive, per fare leva sull'apertura del filosofo di Riga ai risultati delle altre scienze e concedere valore alla tesi dell'*Objektion* negli altri animali. Per fare ciò sarebbe comunque necessario considerare delle alternative: o il passaggio fra essere psicologico e spirituale non è da intendersi come *Überbauung*, per cui la tesi della continuità implica che lo scarto deve avvenire altrove o non avvenire proprio nei modi in cui lo ha inteso Hartmann; o va concepito uno scarto all'interno del regno animale.

In realtà un suggerimento per tracciare la discontinuità originariamente prevista da Hartmann viene fornito dalla stessa idea di vita dello spirito oggettivo. Quello che gli altri animali sembrano non avere è quel rapporto con lo spirito "vivo" e indipendente, mentre le persone lo hanno nel *Tragen* e nel *Getragen-sein*. Anche nelle manifestazioni di socialità degli altri animali è dibattuto se si possa parlare propriamente di cultura, per cui il loro tipo di vita sociale viene definito 'rigido' (cfr. SEP 5.3): questo spiegherebbe anche, perché alcuni valori risultano loro preclusi; in questo senso essi non dovrebbero essere nemmeno in grado di mostrare certi gradi di intenzionalità collettiva (cfr. Wunsch

2012, p. 164), come, per esempio, la capacità di realizzare valori che richiedono il contributo di una comunità.⁵⁰

Con in mente i risultati ottenuti nel corso del presente capitolo e con la consapevolezza dei problemi rimasti aperti, si procederà all'analisi del pensiero di John McDowell. Al di là del confronto fra i due autori, il filosofo sudafricano include nella sua teoria un interessante concetto di educazione (*Bildung*) che potrebbe aiutare a riprendere e chiarificare alcune questioni già trattate. Inoltre, gli altri concetti legati al pensiero antropologico che emergono da *Mind and World*, permetteranno di continuare ed ampliare lo studio intorno all'ente che noi stessi siamo.

⁵⁰ Nonostante questo gli animali sono capaci di azioni collettive, per esempio le orche sono in grado di coordinare movimenti di caccia complessi. Tralasciando la domanda se le azioni di caccia possano essere lette come un tipo di realizzazione di valori, sembrano esserci due livelli di differenza fra persone e altri animali: a) il livello temporale, legato al tempo nel quale realizzare il valore che per le persone può essere anche esteso oltre le generazioni; b) il tipo di valori effettivamente realizzabili. Escludo la questione dei valori percepibili, poiché ricondurrebbe ad un approccio per capacità. Nell'ultimo capitolo del presente lavoro si vedrà che queste questioni possono essere ridimensionate.

2. HARTMANN E MCDOWELL A CONFRONTO

Nel primo capitolo del presente lavoro è stato svolto un inquadramento del concetto di persona, per come si presenta all'interno della Nuova Ontologia sviluppata da Nicolai Hartmann. Alla fine della trattazione è stato possibile offrire una proposta interpretativa capace di tematizzare i concetti di persona ed essere umano, anche per come si presentano in relazione con gli altri animali. Tale risultato, senza pretesa di completezza, vuole offrire una base per inquadrare alcune questioni che insidiano i confini, frastagliati più che netti, che separano i concetti indagati.

Fra le altre cose, sono rimaste aperte alcune questioni riguardanti il rapporto fra persone e altri animali. Tale rapporto si gioca su un confine rivelatosi diverso a seconda della prospettiva adottata. In particolare, le definizioni sono sembrate più difficili nella prospettiva in cui esseri umani e altri animali vengono trattati come parte del mondo naturale. Il concetto di essere umano sembra quindi trovarsi in una posizione interessante e da approfondire, poiché dalla sua costituzione sembrano dipendere la definizione del rapporto fra gli enti che noi stessi siamo e gli altri animali e, in ultima analisi, la nostra posizione nella natura. Il risultato finora ottenuto è poco più di un inquadramento in equilibrio parziale, minacciato da alcuni grandi temi che sono rimasti nascosti nelle zone d'ombra. In ciò che segue ci si propone di esplorare alcuni di questi temi affrontando i problemi connessi al dualismo, alle definizioni di natura e alla continuità e discontinuità fra gli enti che noi stessi siamo e gli altri animali. Il confronto con John McDowell, filosofo di origine sudafricana ed esponente della scuola di Pittsburgh, offrirà le coordinate per procedere in questo intento.

L'opera intorno a cui verrà organizzato il confronto che segue è *Mind and World*, pubblicata nel 1994 e basata su di una serie di lezioni tenute da John McDowell nel 1991, in occasione delle *John Locke Lectures* organizzate dall'università di Oxford. Il corpo dell'opera è composto da sei lezioni e da una serie di poscritti, ma, per ciò che riguarda il presente lavoro, le parti più rilevanti possono essere isolate nelle lezioni IV e VI, intitolate *Reason and Nature* e *Rational and Other Animals*. Il lavoro di McDowell ha avuto una grande ricezione nel vecchio continente, anche perché si confronta senza timore con autori come Kant, Hegel e Gadamer, affrontando temi tipici della filosofia analitica attraverso il recupero e la rivalorizzazione della terminologia dei classici della filosofia tedesca e non solo. Di particolare rilievo è l'attenzione che il lavoro ha ricevuto da parte

di filosofi impegnati nel campo dell'antropologia filosofica: a partire da un articolo di Hans-Peter Krüger (1998), in cui McDowell viene invitato a confrontare la sua concezione di seconda natura con quella di Helmuth Plessner, si è sviluppato un certo numero di contributi accomunati dalla volontà di trovare punti di contatto fra il filosofo sudafricano e i temi cari all'antropologia filosofica.

Il presente capitolo è concepito in due parti. Nella prima parte viene presentato a grandi linee il lavoro svolto in *Mind and World*, per trattare, poi, due temi che si prestano bene ad un primo confronto con Hartmann: la teoria della conoscenza e il rapporto con la terza antinomia kantiana. Nella seconda parte del capitolo viene ricostruita la ricezione dell'opera di McDowell, con particolare attenzione alle reazioni degli studiosi che hanno cercato delle vicinanze tematiche fra i contributi del filosofo sudafricano e l'antropologia filosofica. Nella serie di articoli che Matthias Wunsch dedica al tema, si arriva a citare esplicitamente un collegamento fra Nicolai Hartmann e John McDowell e ad abbozzare le coordinate per procedere in tale direzione. Nonostante gli evidenti segnali di interesse per un confronto fra i due autori, recentemente Moritz von Kalckreuth (2021) ha suggerito che McDowell non sia il filosofo di indirizzo analitico più adatto per sviluppare una teoria capace di rendere conto dei fenomeni connessi al concetto di persona.

Dopo aver esaminato la critica di Kalckreuth si presenterà, nel capitolo successivo, una riflessione intorno ai concetti di natura ed educazione (*Bildung*), per suggerire una prospettiva nella quale il confronto fra Hartmann e McDowell si rivela a dir poco proficuo: in tale prospettiva le riflessioni dei due autori sono capaci di illuminarsi a vicenda, offrendo delle risposte convincenti ai problemi che emergono nell'approcciare i concetti di persona, essere umano e altri animali.

2.1. MIND AND WORLD: CONOSCENZA E LIBERTÀ

Come suggerisce il titolo, *Mind and World* è un lavoro nel quale ci si occupa delle questioni che emergono dalle analisi del rapporto fra mente e mondo. Nell'opera McDowell prende le mosse da una preoccupazione, tipica della filosofia contemporanea, legata alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della conoscenza. Per iniziare a comprendere il significato di tale preoccupazione si può richiamare alla mente quel tipo di domande, spesso scettiche, catalogabili attraverso una forma comune del tipo "com'è possibile che...?". Nel caso qui trattato la formulazione potrebbe essere la seguente:

“com’è possibile qualificare qualcosa come conoscenza?”. Il tratto caratteristico delle domande che condividono tale forma è che non sembrano essere impellenti, ma emergono nella quiete che caratterizza una prospettiva teoretica. Infatti, un quesito di teoria della conoscenza che si interroga sul contatto fra la nostra mente e il mondo là fuori non sembra, di primo acchito, particolarmente pressante, per cui di solito non è associato ad una qualche preoccupazione.⁵¹ Eppure, diverse riflessioni attorno al rapporto fra mente e mondo hanno approcciato tale questione con un considerevole sforzo teoretico; per cui, contrariamente alle aspettative, dalla questione emerge un problema che sembra pressante. Le coordinate generali di questa situazione filosofica possono essere fatte risalire almeno a Cartesio,⁵² ma secondo McDowell quella filosofia moderna (così come quella a lui contemporanea) è caratterizzate da una prospettiva distorta che presenta un problema mal posto, come se fosse impellente, producendo un inutile bisogno filosofico di risolverlo. Dall’analisi del rapporto fra la mente e il mondo non dovrebbe emergere una questione che richiede una risposta e il filosofo sudafricano si propone di risalire alle fonti della preoccupazione che spinge all’attività filosofica e di esorcizzarla.

Perché si pone una domanda intorno alle possibilità di conoscere il mondo? Senza la pretesa di ricostruire le complicate vicende filosofiche dell’area angloamericana, si può associare il tema, per come viene posto in *Mind and World*, al termine “mito del dato” (*myth of the given*), coniato dal filosofo americano Wilfrid Sellars. Il mito del dato identifica un problema nell’idea, per la quale si ritiene giustificato qualificare giudizi e credenze come conoscitivi, in virtù del loro rapporto con ciò che è nel mondo esterno. Nella prospettiva criticata, la percezione, intesa come fonte del materiale empirico proveniente dal mondo esterno, dovrebbe essere in grado di fornire una base non-concettuale capace di giustificare i concetti che formano i nostri giudizi e le nostre credenze. Il problema con tale prospettiva emerge quando si considera che qualificare qualcosa come conoscenza richiede delle ragioni, ovvero un rapporto fra concetti, in cui alcuni sono usati per giustificarne altri. Infatti sostenere di un pensiero che sia giusto o

⁵¹ L’assenza di un’impellenza legata alla domanda e l’associazione con un atteggiamento scettico e teoretico sono punti che potrebbero essere chiariti ulteriormente, attraverso un parallelo con la distinzione fra scetticismo accademico e pirroniano. Insistere sul problema del rapporto fra mente e mondo si qualificerebbe decisamente come una forma di scetticismo accademico, mentre nella prospettiva che McDowell vorrebbe guadagnare, attraverso il lavoro svolto in *Mind and World*, si avrebbe una sorta di *epoché* di fronte alla questione.

⁵² Con il riferimento a Cartesio si vuole richiamare il classico problema del rapporto fra *res cogitans* e *res extensa* affrontato dal filosofo francese. Le coordinate generali del problema sembrano rimanere sostanzialmente invariate per quanto riguarda McDowell che comunque, in *Mind and World*, preferisce fare riferimento a Kant, poiché in quest’ultimo, oltre al problema, è possibile trovare anche le basi per sviluppare una soluzione.

sbagliato rivela una rete di relazioni che sono normative. Dare e chiedere ragioni è un tipo di rapporto che avviene solo fra concetti, in un rapporto che si svolge nel cosiddetto spazio logico delle ragioni (*logical space of reasons*). Il mito consiste, quindi, nel tentativo di qualificare qualcosa di concettuale come conoscenza, ricorrendo a elementi non-concettuali provenienti dal mondo esterno, appunto ciò che è ‘dato’. Tale tentativo richiede un intreccio impossibile fra elementi concettuali e non-concettuali; in altri termini, ci si trova di fronte all’illusione di poter utilizzare elementi dello spazio logico della natura (*logical space of nature*), per offrire delle ragioni che consentano di trattare uno o più elementi concettuali come pezzi di conoscenza. Lo spazio logico della natura è identificato provvisoriamente come lo spazio in cui funzionano le scienze naturali, quello spazio che McDowell, riferendosi esplicitamente a Weber, richiama attraverso il concetto di natura disincantata (cfr. MW, p. 70). Nella misura in cui nello spazio logico della natura non sono previste attribuzioni di senso e di valore, «we might say that to place something in nature on the relevant conception, as contrasted with placing it in the logical space of reasons, is to situate it in the realm of law» (MW, p. xv).

Il problema del rapporto fra la mente e il mondo si pone quindi nei termini in cui ci si chiede come sia possibile che i contenuti mentali, quindi concettuali, abbiano un rapporto con il mondo extra-mentale. Ciò emerge con forza se si considera che le descrizioni empiriche dovrebbero basarsi sulle impressioni e che queste sono concepibili come transazioni o scambi nella natura (*transactions in nature*). Tale concezione porta a dover comprendere lo status delle descrizioni empiriche come se fossero in relazione con lo spazio logico della natura, ma in qualche modo anche includibili in relazioni fra concetti: il problema del rapporto fra le nostre credenze sul mondo e il mondo stesso emerge dirompente. Questo è l’orizzonte entro cui hanno origine quelle preoccupazioni filosofiche che richiedono una risposta capace di chiarire il rapporto fra la mente e il mondo.

McDowell procede nella sua esposizione della questione scegliendo di presentare le posizioni di due autori. Con ciò vuole fornire delle coordinate utili per inquadrare il problematico rapporto fra mente e mondo. I due autori sono Donald Davidson e Gareth Evans. Il primo presenta una posizione, in cui il rapporto fra mondo e concetti è concepito come un rapporto causale, ovvero come un impatto che viene dal mondo esterno. Un simile rapporto non può giustificare i nostri concetti, ma li può al massimo causare.⁵³

⁵³ Per un esempio che può chiarire la differenza fra la causa e giustificazione, si immagini una persona fermata da alcuni ufficiali perché si trova in zona militare senza autorizzazione. Se alla domanda “perché

Questa posizione viene presentata come insoddisfacente, perché non offre una giustificazione per il fatto che abbiamo certe credenze. Al massimo offre una scusante per il nostro averle (*exculpation*). Il rapporto causale, oltre a non offrire ragioni per le nostre credenze, non può garantire che i nostri pensieri abbiano una relazione con il mondo nel senso richiesto, per cui, in ultima analisi, il pensiero potrebbe non fare alcuna presa sul mondo.

L'altra posizione, quella di Evans, pretende che ci sia un modo per estrarre i concetti da un'esperienza concepita come non concettuale. Nonostante i tentativi del filosofo, anche la sua concezione viene criticata da McDowell, in questo caso, per essere incline al mito del dato. Infatti, il richiamo all'esperienza vuole giustificare la possibilità di qualificare le nostre credenze e i nostri giudizi come conoscenza; per cui la specificazione "non-concettuale", per il termine "esperienza", appare come un gioco puramente terminologico che non allevia il disagio che spinge a porre la domanda intorno al rapporto fra mente e mondo.⁵⁴ Il riferimento a Davidson e ad Evans viene sviluppato da McDowell nelle prime due lezioni e viene utilizzato come punto di riferimento nelle restanti. Nella trattazione, la distanza che separa gli autori è dichiaratamente minimizzata, poiché serve ad individuare una classe di risposte al problema della relazione fra mente e mondo che sono accomunate dal rifiuto di una soluzione naturalista in senso riduzionista. L'orizzonte condiviso fra questi autori e McDowell consiste nella convinzione che la capacità concettuale degli esseri umani sia *sui generis* rispetto allo spazio logico della natura. Abbandonare questa prospettiva consentirebbe di ridurre lo spazio logico delle ragioni a quello della natura, ma avrebbe come effetto la negazione di qualsiasi forma di peculiarità del primo che verrebbe a tutti gli effetti fagocitato dal secondo. Questa posizione viene ricondotta a quella del naturalismo riduzionista, che il filosofo sudafricano chiama anche *bald naturalism* (cfr. MW, pp. xviii, xix).

L'interesse di McDowell è rivolto all'eliminazione delle condizioni in cui si pongono le questioni legate al rapporto fra mente e mondo, mantenendo quelle per un empirismo minimale (*minimal empiricism*), che in altre occasioni viene anche chiamato naturalismo della seconda natura (*second nature naturalism*). Nella forma di empirismo cercata da McDowell viene mantenuta l'idea secondo la quale l'esperienza deve essere

si trova qui?" rispondesse con "perché sono uscito di casa", gli ufficiali proverebbe un'insoddisfazione simile a quella che McDowell manifesta nei confronti della proposta di Davidson.

⁵⁴ Una formula che mi sembra essere particolarmente efficace per comprendere questo punto attribuisce a tale prospettiva la pretesa di avere uno spazio della giustificazione più ampio dello spazio concettuale, ma per McDowell non esistono giustificazioni in forma non-concettuale (cfr. MW, p. 7).

capace di svolgere una funzione giustificatrice, quella a cui Willard Quine si riferiva con il termine “tribunale dell’esperienza” (*tribunal of experience*). In sostanza, nell’empirismo minimale, si cerca un modo per qualificare l’esperienza come ciò che pone dei limiti al pensiero, in modo che quest’ultimo non sembri vagare liberamente, senza fare mai presa sul mondo. Per ottenere ciò, evitando che si ponga il problema legato al passaggio fra spazio logico della natura e spazio logico delle ragioni, McDowell propone di concepire l’esperienza come già sempre concettuale. In questo modo risulta che nella fase ricettiva, in cui si è aperti a ricevere stimoli dal mondo, i concetti sono già presenti, ma in modo passivo. I concetti passivi sono gli stessi che sono attivi nella formulazione di giudizi sul mondo, per cui qualificare qualcosa come conoscenza consisterebbe in una relazione fra concetti attivi e passivi. La proposta viene elaborata e resa comprensibile attraverso l’uso consapevole di un lessico kantiano. McDowell prevede che, nell’esperienza, la ricettività non possa essere considerata in isolamento dalla spontaneità. Lavorando sulla famosa frase di Kant secondo cui i pensieri senza intuizioni sono vuoti e le intuizioni senza concetti sono cieche (cfr. KrV, A51/B75), viene proposta un’interpretazione per la quale le due parti della frase non sono realmente separabili. Non esistono pensieri vuoti e non esistono intuizioni cieche, per cui la formula kantiana renderebbe comprensibile che nell’esperienza empirica la cooperazione fra ricettività e spontaneità, fra sensibilità e intelletto, è già sempre in atto. In questa lettura, dichiaratamente anti-trascedentale, di alcuni temi della prima critica, McDowell trova così le basi per elaborare la sua posizione.

[...] we can acknowledge that the idea of experience is the idea of something natural, without thereby removing the idea of experience from the logical space of reasons. What makes this possible is that we need not identify the dichotomy of logical spaces with a dichotomy between the *natural* and the normative. We need not equate the very idea of nature with the idea of instantiations of concepts that belong in the logical space – admittedly separate, on this view, from the logical space of reasons – in which the natural-scientific kind of intelligibility is brought to light (MW, p. xix).

In sostanza l’idea, sviluppata in *Mind and World*, prevede che il contrasto fra lo spazio logico della natura e quello delle ragioni non corrisponda con un contrasto fra ciò che è naturale e ciò che è normativo. Lo spazio logico della natura, quello in cui valgono le scienze naturali e le loro leggi, non va concepito come se avesse la stessa estensione del concetto di natura. La natura va definita in modo più appropriato attraverso un concetto più ampio, capace di ospitare anche lo spazio logico delle ragioni. Le capacità concettuali degli esseri umani non sono quindi da concepirsi come qualcosa di innaturale

ed estraneo: «The mistake here is to forget that nature includes *second nature*. Human beings acquire a second nature in part by being initiated into conceptual capacities, whose interrelations belong in the logical space of reasons» (MW, p. xx). Tale è il motivo per cui la preoccupazione che spinge a porre la domanda intorno al rapporto fra mente e mondo coincide con l'emergere delle scienze naturali, intese come un modo specifico di approcciarsi al reale. L'approccio scientifico, nel suo emergere, si differenzia dalla più generale concezione di comprensione di cui originariamente fa parte (cfr. MW, p. 70). Il naturalismo riduzionista, accecato dalla confusione terminologica che spinge ad equiparare natura e spazio logico della natura, finisce quindi per sembrare un buco nero che cerca di fagocitare la stessa dimensione dalla quale ha avuto origine.

Prima di ampliare queste considerazioni che, in più punti, invitano ad un confronto con l'ontologia stratificata di Hartmann, sembra necessario offrire alcune considerazioni sulla teoria della conoscenza. L'analisi che segue è importante, perché offre la cornice entro la quale sarà possibile svolgere il successivo confronto ed evidenzia i punti in cui le differenze fra i due autori sono più complesse e probabilmente incolmabili, almeno nel contesto della presente trattazione.

2.1.1. Teoria della conoscenza e ontologia stratificata

Alla teoria della conoscenza di Hartmann si è fatto cenno in alcuni momenti del primo capitolo, ma l'opera in cui l'autore se ne occupa in maniera più approfondita è *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Tale lavoro fa parte della prima produzione del filosofo tedesco, per cui viene spesso trattato in relazioni ad altri lavori successivi come per esempio *Zur Grundlegung der Ontologie* o *Der Aufbau der realen Welt*. Per il momento si analizzeranno alcune debolezze della prospettiva epistemologica hartmanniana, per come emergono in un articolo critico di Magnus Schlette (2012).⁵⁵ Lo scopo della trattazione consiste nella relativizzazione dei punti deboli individuati dall'autore, per dimostrare che i problemi segnalati non costringono a rifiutare la proposta ontologica di Hartmann. Se sarà possibile assicurare questo punto, procedendo nel lavoro la nuova

⁵⁵ Ci si confronterà con il lavoro di studiosi che si sono occupati di Hartmann da altre angolazioni nell'ultimo capitolo di questo lavoro. Si cercherà di trovare conferma dei risultati ottenuti attraverso la presentazione di alcuni studi sulla produzione hartmanniana successiva a *Das Problem des geistigen Seins*, in particolare *Philosophie der Natur*.

ontologia dimostrerà la sua efficacia offrendo delle prospettive inedite su certi problemi che si annidano nella proposta sviluppata da John McDowell in *Mind and World*.

L'approccio hartmanniano alla filosofia può essere definito fenomenologico⁵⁶, poiché prevede l'individuazione di un'aporia, insita nel nostro modo di conoscere, a partire dall'analisi fenomenologica. La struttura di tale aporia è derivata dal fatto che la conoscenza viene conseguita in uno spazio interno alla coscienza (*bewusstseinsimmanent*), mentre il contenuto della conoscenza trascende la coscienza (*bewusstseinstranszendent*). In breve: l'aporia corrisponde alla domanda che si interroga su come il soggetto conoscente possa entrare in contatto con l'oggetto conosciuto (cfr. Schlette 2012, p. 394). La necessità di sviluppare una teoria, per rispondere al disagio provocato dalla consapevolezza del problema, può spingere un pensatore a prendere la direzione dell'idealismo. Seguendo questa strada la relazione fra i due poli viene spiegata fondandola nel soggetto. L'altra alternativa consisterebbe nell'approccio empirista che fonda la relazione nell'oggetto.⁵⁷ La posizione di Hartmann viene sviluppata per evitare di cadere in una delle due posizioni e rimanere invece *Diesseits von Idealismus und Realismus*, come recita il titolo di un articolo pubblicato dall'autore nel 1924, in occasione dell'anniversario dei 200 anni dalla nascita di Immanuel Kant.⁵⁸

Approfondendo la questione della conoscenza è anche possibile richiamare alcuni passaggi legati all'*Objektion*. Si rammenta che in Hartmann il rapporto fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto non può darsi immediatamente; la relazione immediata con l'ambiente è infatti un'*intentio recta* che consiste nell'essere affetti da ciò che ci circonda (*Umwelt*). Mancando una distanza nel rapporto con l'altro, non c'è lo spazio per definire la differenza fra soggetto ed oggetto, per cui non emerge ancora l'aporia e non si pone il problema del rapporto fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Infatti non

⁵⁶ Va ricordato che "approccio fenomenologico" indica un insieme di metodologie molto ampio. In Hartmann all'analisi fenomenologica seguono l'aporetica e la teoria, senza le quali non si avrebbe la ricerca filosofica. La presenza dei due momenti successivi all'analisi è sufficiente per differenziare l'approccio hartmanniano dalla fenomenologia di matrice husserliana (cfr. Bertolini 2018, p. 12, n.11). Per un breve, ma efficace, riassunto della critica hartmanniana all'approccio di Husserl cfr. Schlette (2012), pp. 398-399.

⁵⁷ Il motivo per cui le due posizioni non sono attraenti riguarda il fatto che si antepongono all'analisi fenomenologica che le dovrebbe fondare, invece di essere tratte da essa. In un'altra prospettiva, esse non sono attraenti, perché richiamano rispettivamente l'idea di un idealismo, in cui il pensiero è "troppo" libero e non fa presa su nessuna realtà, e, nell'altro caso, lo scetticismo humeano.

⁵⁸ L'articolo di Hartmann riguarda, fra le altre cose, due approcci all'opera di Kant: uno storico e uno orientato ai problemi di fatto ancora pressanti. Questa distinzione, secondo Hartmann, può essere applicata alla produzione del filosofo di Königsberg che può essere divisa fra aporetica e sistematica. Nell'aporetica si può rinvenire il problema sovra-storico; la sistematica è, invece, il tentativo storicamente determinato di risolvere un problema. Per approfondire questo punto si consiglia la consultazione dell'utile introduzione di Hartung e Wunsch (2014) a *Studien zur Neuen Ontologie*.

è possibile parlare di conoscenza del mondo, prima di aver acquisito quella distanza permessa dall'*Objektion*. Tale distanza è da comprendersi in relazione con la prospettiva detta *intentio obliqua*, per la quale il soggetto emerge nello sguardo sulla sua *intentio recta*. In tale riflessione l'oggetto diventa noto, poiché il soggetto diventa conscio di sé: questa coscienza rivela il soggetto come qualcosa di diverso rispetto a ciò con cui era già in un rapporto indefinito. Prima non era possibile parlare di rapporto conoscitivo, poiché per conoscere è necessaria la coscienza di sé che ci rende noti a noi stessi in quanto conoscenti. La coscienza di sé è ciò che consente l'emergere di un io. Nelle coordinate di questo discorso si colloca anche la distinzione fra i termini *Wahrnehmung* ed *Empfindung* che potrebbero essere tradotti con i termini "percezione" e "sensibilità". La prima può avvenire solo dopo aver acquisito una distanza, mentre la seconda descrive il modo in cui un ente riceve sensazioni da un ambiente in cui è immerso e dal quale è parzialmente indistinguibile.⁵⁹

L'*Objektion* ha quindi permesso di rivelare la relazione del soggetto con l'oggetto attraverso il termine della percezione, ma questo rapporto è ambivalente: da una parte permette di concepire soggetto ed oggetto; d'altra parte, allontanando l'oggetto rende consapevoli del suo carattere alieno e in sé. Il *Gegenstand* del soggetto conoscente non è l'oggetto in sé (*Ding an sich*) e la relazione fra soggetto e oggetto rimane caratterizzata dallo sfuggire di quest'ultimo. Osservando la questione dall'altra prospettiva, quella dell'*intentio recta*, la posizione centrale del rapporto con l'ambiente non solleva minimamente la questione dell'alterità, perché tutto è immediatamente in relazione con colui che sente. Costui non è nella posizione di concepire che ciò che sente possa esistere in un modo diverso, da come è sentito immediatamente e nelle circostanze date. Dal momento in cui l'oggetto in sé viene riconosciuto come sfuggente, il rapporto percettivo si rivela simbolico; per cui i sensi vanno concepiti come un sistema di notazione che rappresenta un ente che è in sé e non è mai direttamente accessibile. Tale deriva è inevitabile, perché, in questo contesto, non c'è altro modo di fare spazio agli errori percettivi, se non tracciando una differenza fra la realtà e la nostra percezione di essa. Il risultato richiede che il rapporto fra lato soggettivo e oggettivo dell'atto conoscitivo diventi una variabile da verificare di volta in volta, con l'annesso problema di

⁵⁹ *Wahrnehmung* ed *Empfindung* non sono da intendersi come due capacità in contrasto, a ben vedere l'*Empfindung* è la fonte primaria per la *Wahrnehmung*. Nella descrizione fenomenologica resa possibile dall'*intentio obliqua*, l'*Empfindung* diventa la prova di un rapporto con una realtà che è disponibile e si ritrae al contempo (cfr. Schlette 2012, p. 397).

comprendere come la rappresentazione sia in connessione con il rappresentato (cfr. Schlette 2012, p. 401).

Il rapporto conoscitivo si è rivelato essere di tipo rappresentazionalista. Tale risultato può stupire se si considerano i presupposti fenomenologici di Hartmann, ma è proprio da questo angolo visuale che si apre la possibilità di chiarire alcune questioni tipiche per una teoria della conoscenza: come il darsi di differenti prospettive sul medesimo oggetto, l'identità degli oggetti nel tempo o l'intersoggettività. Tutto ciò che è legato al permanere dell'oggetto rimanda alla dimensione esterna e sovra-storica, mentre tutto ciò che è soggettivo a quella interna e storicamente determinata. A ben vedere è possibile notare che, nel rapporto conoscitivo, il lato del soggetto rivela la presenza di elementi provenienti dallo strato dell'essere spirituale, infatti si riconosce «dass Wahrnehmung niemals bloß rezeptiv, sondern immer auch Anteil an geistiger Spontaneität hat» (Schlette 2012, p. 402). Alla base della percezione, l'effetto pervasivo del rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo si fa sentire nell'atto dell'*Objektion*. Per cui l'idea, che prevede un'attività che si colloca alla base del nostro rapporto conoscitivo, si concretizza nell'impiego di concetti appresi, quando percepiamo il mondo. La distanza dal rapporto immediato con l'ambiente coincide con la crescita nello spirito oggettivo che ci rende soggetti e persone. A questa altezza, l'idea di un concetto presente in modo passivo, un po' fumosa nella formulazione di McDowell, risulta perfettamente compatibile con l'idea di passività che viene suggerita dal *Getragensein* che definisce la stragrande maggioranza dei rapporti fra spirito individuale e spirito oggettivo. Nel crescere nello spirito oggettivo, l'individuo acquisisce i concetti che stanno alla base della sua comprensione del mondo. Il modo stesso in cui ci si comprende come soggetti, nella distanza acquisita tramite l'*Objektion*, può essere compreso come concettualmente strutturato. Un simile discorso suggerisce la possibilità di sviluppare un confronto fra l'idea di *Bildung*, proposta da McDowell per spiegare la comparsa di capacità concettuali, e l'*Hineinwachsen*, attraverso cui Hartmann spiega il rapporto, ineludibile, fra spirito individuale e spirito oggettivo. Tale confronto verrà sviluppato nel capitolo successivo; in ciò che segue è invece necessario rivolgersi al momento successivo dell'analisi della teoria della conoscenza hartmanniana, quella in cui iniziano ad emergere alcuni problemi.

La svolta rappresentazionalista della teoria della conoscenza hartmanniana genera problemi non indifferenti. In primo luogo, essa sconvolge l'approccio immediato che segnava l'inizio del processo che porta alla teoria; ciò nella misura in cui si viene spinti a chiedere se il rappresentazionalismo non sia un presupposto nascosto già nella

primissima analisi fenomenologica, invece che essere tratto da essa.⁶⁰ Successivamente, sembrerebbe che il momento teoretico finisca per svilupparsi e trasformarsi uno scientismo; infatti, prevedendo lo sviluppo di una conoscenza intersoggettiva degli oggetti reali, l'oggettività scientifica pare destinata a superare ciò che può essere ottenuto nelle singole prospettive individuali, con l'ambizione di esaurire la totalità del reale (cfr. Schlette 2012, p. 406).⁶¹ Entrambi i problemi si scontrano con dei presupposti cari ad Hartmann: presupporre il rappresentazionalismo si scontra con l'idea di un cominciamento del pensiero filosofico che non privilegia un punto di vista, avendo di fronte solamente la vastità dell'esperienza fenomenica; la totalità fenomenica dovrebbe comprendere tutti i punti di vista, da quello quotidiano a quello pratico, includendo anche quello scientifico; cosicché privilegiare un punto di vista significherebbe mettere in questione la genuinità dal presupposto fenomenologico e perdere il contatto con la realtà. Alla base di questi problemi sembra esserci la generale difficoltà di trovare una sintesi fra rappresentazionalismo e analisi fenomenologica. In definitiva pare che Hartmann smarrisca la prospettiva fenomenologica nel rappresentazionalismo: il suo tentativo di rimanere *Diessets von Idealismus und Realismus* sembra spezzarsi in una prospettiva scienziata.⁶²

Il rappresentazionalismo che, fra le altre cose, porta a porre in questione il contatto con un mondo esterno, sembra richiamare quella classe di problemi che McDowell vuole mettere a tacere. A tal proposito si rammenta che il filosofo sudafricano elabora un concetto di esperienza, tale per cui sia la percezione sia la conoscenza possono essere comprese senza ricorrere ad un modello rappresentazionalista. Il motivo di ciò deriva dal fatto che una qualsiasi forma di rappresentazionalismo farebbe riemergere certe preoccupazioni, nella misura in cui porrebbe un problema riguardo alla rappresentazione, in quanto concetto, e l'ente rappresentato, in quanto non-concettuale. Come si può facilmente intuire, chiedere se una rappresentazione è corretta riporta al problema del

⁶⁰ L'aporia non emergerebbe dall'*intentio recta*, ma dall'*intentio obliqua*. L'aporia, però, dovrebbe costituire la ragion d'essere del passaggio dalla prima prospettiva alla seconda. Invece, ora, non si spiega quale bisogno avrebbe spinto ad assumere l'*intentio obliqua*.

⁶¹ Con questo non si vuole suggerire una forma di riduzionismo naturalistico, bensì l'idea che l'ente in sé venga abbandonato nella costruzione intersoggettiva dell'oggetto. Tale costruzione sembra basarsi su di un accordo simile a quello che fa parte della metodologia delle scienze naturali.

⁶² La neutralità del punto di vista è spezzata perché nel rappresentazionalismo, che sfocia nello scientismo, sia l'oggetto sia il soggetto paiono ottenuti dal secondo. La relazione con una realtà in sé, centrale nel pensiero hartmanniano, sembra perdersi proprio perché l'oggetto propriamente conosciuto non sembra avere nessuna vera relazione con il *Ding an sich*. In tale prospettiva il filosofo tedesco sembra cadere in una specie di idealismo.

rapporto fra lo spazio logico della natura e lo spazio logico delle ragioni, proprio quel problema che in *Mind and World* si vorrebbe disinnescare.

Magnus Schlette, nel suo contributo, propone una riflessione che amplia le riflessioni fatte fino ad ora, sostenendo che i problemi della teoria della conoscenza di Hartmann andrebbero a vanificare la costruzione dell'ontologia stratificata. In primo luogo, l'autore nota che uno dei risultati dello sforzo di McDowell consiste in «ein Begriff der Natur, der nicht auf den logischen Raum der Naturwissenschaften eingeschränkt ist, sondern im "logical space of reasons" (Sellars) lokalisiert werden kann.» (Schlette 2012, p. 411). L'ammirazione di Schlette è dedicata principalmente al concetto di natura di McDowell, elaborato in modo tale da risultare più ampio rispetto a quello che sembra emergere dalla nuova ontologia. Una teoria della conoscenza non-rappresentazionalista permetterebbe, infatti, una prospettiva sulla natura più ricca ed immune alle contraddizioni di un'ontologia sviluppata a partire da una teoria della conoscenza rappresentazionalista. Il punto centrale è da ritrovarsi nel fatto che il nuovo concetto di natura si colloca nello spazio delle ragioni, mentre in Hartmann è localizzato, in modo poco chiaro, ai primi due piani della sua ontologia stratificata. Appare evidente l'importanza di fare spazio al senso e ai valori nella natura, mentre non è altrettanto chiaro il motivo per cui questo sguardo sulla natura debba essere per forza incompatibile con l'ontologia stratificata, al punto da farci rinunciare ai suoi vantaggi.

Was McDowell hier unter "Bedeutung" versteht, entspricht Hartmanns Verständnis der "Sinnhaltigkeit", die er Teilen der realen Welt – den schichtenontologisch niederen Regionen – vorenthalten will [...]. Darum besteht die Pointe des Begriffs der "zweiten Natur" darin, dass er auch auf die nicht-menschliche Natur muss bezogen werden können. Denn auch diese ist "zweiteilich", insofern die natürliche Entwicklungsgeschichte einer Durchdrungenheit von Sprache und Leben unhintergebar für alles ist, was wir über die äußere Natur sagen können. Unhintergebar ist damit für McDowell auch die Pluralität von Objektivitätsbegriffen, die unserer Wahrnehmung der Welt eingeschrieben sind. Dieser Auffassung liegt die Schichtenmetapher fern; angemessen wäre vielleicht eher das Bild eines Netzes mit Knoten von Sprachspielen, die durch den Realitätsbezug der Wahrnehmung miteinander vermittelt sind (Schlette 2012, p. 412).

Schlette sottolinea ancora una volta come McDowell, attraverso una concezione olistica della dimensione concettuale, apra lo spazio della natura al senso e ai valori, in un modo che ritiene impossibile per Hartmann. In particolare, la seconda natura concede la possibilità di trovare senso anche nella natura non-umana. Il punto di forza che Schlette trova in McDowell è la commistione fra lingua e vita, cioè il fatto che qualsiasi discorso sulla natura debba essere elaborato concettualmente, per cui si apre anche lo spazio per una pluralità di concezioni di oggettività. Alla fine della citazione l'autore esegue una

mossa inaspettatamente forte rifiutando non solo la teoria della conoscenza di Hartmann, ma anche la sua ontologia. Il motivo per questo rifiuto consiste nel fatto che l'ontologia stratificata non è in grado di offrire quello spazio, per dare senso e valore, che l'approccio dell'autore di *Mind and World* è invece capace di fornire.

Per quanto possa sembrare razionale il passaggio dalla diagnosi di alcuni problemi nella teoria della conoscenza al rifiuto dell'ontologia stratificata, in realtà esso può essere relativizzato.⁶³ Richiamando le analisi fatte nel primo capitolo del presente lavoro è possibile concludere che il rifiuto dell'ontologia stratificata sulle basi proposte da Schlette non sia necessario. Se questa mossa risulterà convincente, si vedrà che sacrificare l'ontologia hartmanniana potrebbe corrispondere alla perdita di una prospettiva teoretica proficua.

Analizzando l'insoddisfazione indirizzata all'ontologia stratificata (cfr. Schlette 2012, p. 412), è vero che il senso e i valori emergono solamente nello strato dell'essere spirituale, ma ciò non vuol dire che la natura, probabilmente identificabile nei primi due strati dell'essere (fisico e organico), non possa acquisire senso. A ben vedere è possibile proporre un *Durchdringungsmodell*,⁶⁴ ovvero una prospettiva per la quale gli avvenimenti degli strati inferiori acquisiscono senso per quegli esseri che partecipano allo strato spirituale. Ciò vorrebbe dire che così come sulla base della natura umana si aprono degli spazi per il senso e i valori (*Überbauung*), allo stesso modo è possibile concepire un'infusione di senso nella natura non-umana (*Durchdringung*). Se è forse vero che rimane problematico concepire lo status degli strati inferiori, in assenza di un rapporto pervasivo che infonde senso nel reale, questo non esclude che la presenza di senso e valori nella natura possa essere compatibile con l'ontologia stratificata. L'infusione di senso e valore è particolarmente apprezzabile ripensando al fenomeno dell'*Objektivation* (1.1.3). A ben vedere è anche possibile rendere conto della pluralità di concezioni dell'oggettività nell'ontologia stratificata: considerando le dinamiche evolutive dello spirito oggettivo e l'impossibilità degli spiriti individuali di astrarsi completamente dallo spirito oggettivo

⁶³ Va sottolineato che Schlette (2012) vede un problema con l'ontologia stratificata, dal momento che l'aporia che giustifica la sua costruzione non si pone a partire dall'analisi fenomenologica, ma dalla prospettiva rappresentazionista (cfr. p. 408). In questa sede ci si limita a notare che l'ontologia stratificata potrebbe anche essere pensata come una costruzione pensata per relativizzare le preoccupazioni legate al rapporto fra mente e mondo.

⁶⁴ Un esempio di *Durchdringung* è l'idea di individuare un segno di buon auspicio nella caduta di una cometa. Il pensiero della *Durchdringung* è diverso da quello dell'*Überbauung*, poiché quest'ultima sembra essere legata ad elementi strettamente appartenenti all'individuo che partecipa anche allo strato dell'essere spirituale, per cui sarebbe un esempio di questo secondo tipo il caso della disfunzione erettile, in cui un fatto materiale ha effetti che si ripercuotono sulla vita spirituale, proposto da Kalckreuth (2021), cfr. p. 147.

in cui crescono, risulta che l'oggettività è storica e culturalmente determinata. Si dà quindi una pluralità di oggettività che non deve essere necessariamente intesa in un processo verso un'unica realtà intersoggettivamente assicurata, un punto caro anche a McDowell (cfr. MW, p. 40 e Schlette 2012, p. 409)⁶⁵.

Si è visto come nella ricostruzione della teoria della conoscenza di Nicolai Hartmann, fatta da Magnus Schlette, siano emerse delle difficoltà legate al tentativo di trovare una sintesi fra analisi fenomenologica e rappresentazionalismo. Alla luce dell'*impasse* riscontrata nel filosofo tedesco è stata richiamata la posizione non-rappresentazionalista di John McDowell, della quale è stata elogiata la capacità di allargare lo spazio della natura che viene concepito come interamente concettuale, attraverso la distinzione fra concetti in uso passivo e attivo. D'altra parte, è stato anche suggerito che nella prospettiva offerta da Hartmann l'idea di un concetto passivo appaia più chiara. Successivamente, si è analizzato il rifiuto di Schlette di valutare l'ontologia stratificata come un candidato capace di giustificare l'infusione di senso e valori nella natura non-umana, un rifiuto che in questa sede si è voluto stemperare, mostrando che l'ontologia stratificata è capace di offrire spiegazioni a quei fenomeni che si temeva di perdere. Se nel procedere del lavoro sarà possibile dimostrare ulteriormente l'utilità della nuova ontologia di Hartmann, per rispondere a certi quesiti che emergono dall'analisi di *Mind and World*, potrebbe rivelarsi opportuno suggerire una strategia diversa nei confronti della teoria della conoscenza di Hartmann. In particolare, se i problemi nella teoria della conoscenza fossero davvero insostenibili, potrebbe essere interessante verificare la possibilità di sostenere l'ontologia stratificata su delle premesse diverse, magari verificando fino a che punto è riscontrabile una compatibilità con le premesse gnoseologiche di McDowell.⁶⁶ Chiaramente quest'eventuale direzione va misurata alla luce degli equilibri richiesti dall'apparato concettuale della Nuova Ontologia. Non sarà possibile che accennare a questa possibile sintesi in altri momenti del presente lavoro, per

⁶⁵ McDowell formula questa idea in opposizione al modello di verità proposto da C. S. Peirce che prevede una fine dell'indagine (*end of inquiry*): quando un'opinione verrà condivisa da tutti gli investiganti, tale opinione sarà la verità (cfr. MW, p. 40, n. 16). Questa prospettiva ricorda molto ciò che Schlette critica in Hartmann come scientismo, per cui smarcare il filosofo tedesco da una posizione *à la* Peirce, significa relativizzare uno dei punti critici sollevati da Schlette.

⁶⁶ Fra le varie questioni che andrebbero affrontate in un tentativo di questo genere emerge la difficoltà di ordinare i vari approcci possibili agli strati inferiori, quelli della natura. Se per esempio l'approccio delle scienze naturali venisse fondato nel soggetto – una posizione forse più compatibile con McDowell – ci si troverebbe a contraddire la volontà di Hartmann di rimanere *Diesseits von Idealismus und Realismus*. Bisognerebbe anche comprendere la sostenibilità della mossa attraverso cui Hartmann postula l'esistenza di una realtà 'in sé'. Sarebbe infine interessante cercare di capire se la posizione di McDowell possa, a sua volta, essere concepita come una che sta al di là di idealismo e realismo.

suggerire la possibilità di tale approccio. Un lavoro sostanziale in questa direzione richiederebbe un'analisi più approfondita del rapporto fra la teoria della conoscenza hartmanniana e la sua ontologia, lavoro che purtroppo si allontanerebbe eccessivamente dal tema del presente contributo.

2.1.2. L'antinomia di natura e libertà

Nel primo capitolo, nella sezione dedicata alla libertà della persona (1.2.1), è stata trattata la soluzione hartmanniana alla terza antinomia della prima critica kantiana. Anche John McDowell, attraverso il suo modo di concepire il concetto di natura, ha interesse a trattare il tema della libertà: «“Responsiveness to reasons“ is a good gloss on one notion of freedom. So the puzzlement in its general form is about how freedom, in that sense, fits into the natural world» (MW, p. xxiii). Non sembra quindi azzardato supporre che il problema trattato in *Mind and World* abbia una relazione con l'antinomia del filosofo di Königsberg. A seguito di una lezione tenuta da McDowell a Münster nel 1999, Sean Greenberg e Marcus Willaschek sostengono un'interpretazione simile, quando intervengono con un contributo intitolato *Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?* Dopo aver analizzato brevemente gli argomenti che spingono Greenberg e Willaschek a porre la questione, si presenterà la risposta di McDowell. Sulla base di tale ricostruzione si svilupperà un confronto con la soluzione hartmanniana all'antinomia, per trarre alcune conclusioni sul più generale rapporto fra i due filosofi.

L'intervento di Greenberg e Willaschek inizia, riconducendo la posizione di McDowell a quella di due grandi classici del pensiero: in primo luogo viene individuata una posizione 'hegeliana' che consiste nel pensare che la natura stessa ricada completamente nella sfera di ciò che è concettuale, per cui è sostanzialmente una natura pensabile; inoltre, viene rintracciata anche un'idea 'aristotelica' secondo la quale le capacità concettuali degli esseri umani vanno concepite come naturali (cfr. Greenberg et al. 2000, p. 52). Volendo fare un rapido confronto con una delle domande sostanziali che attraversa il presente lavoro, quella riguardante la posizione dell'umano nella natura, si può osservare che, nel quadro appena presentato, si esclude la possibilità di concepire ciò che è esterno alla natura. L'ente che noi stessi siamo risulta essere interamente naturale. Secondo McDowell è necessario guardarsi da quei tentativi di salvaguardare la specificità umana che postulano la fonte della specificità umana al di fuori della natura. In tali

tentativi si nasconde un errore che deriva da una concezione sbagliata di natura: una concezione troppo stretta, per fare posto al modo unico e peculiare in cui gli esseri umani sono esseri naturali.

In *Mind and World* si possono identificare vari usi del concetto di natura: l'uso che spinge ad identificare l'ente che noi stessi siamo come in parte extra-naturale è quello di natura disincantata, che corrisponde ad un'identificazione fra le leggi ricavate dalle moderne scienze naturali e il concetto di natura;⁶⁷ un uso sviluppato da McDowell è, invece, quello che introduce al concetto di seconda natura, inteso come ampliamento del regno della legge, il successo dell'ampliamento concettuale dipende dalla possibilità di comprendere il rapporto fra i due termini.⁶⁸ Infine, natura viene usato in un modo isolabile attraverso una definizione *ex negativo*, attraverso il confronto con ciò che sta fuori la natura, cioè il sovrannaturale. Quest'ultima definizione evidenzia che il modo di concepire la relazione fra prima e seconda natura deve essere non-sovrannaturale e delinea chiaramente i confini entro i quali McDowell è disposto a muoversi, per opporsi al naturalismo riduzionista. Nello specifico: l'estremo in cui l'autore di *Mind and World* non è disposto a cadere è il *rampant platonism*, un'etichetta che si riferisce alle posizioni che identificano i tratti distintivi dell'essere umano attraverso il ricorso ad elementi extra-naturali. Secondo McDowell, il problema del concetto di natura non rielaborato criticamente è che, per comprendere l'ente che noi stessi siamo, spinge ad oltrepassare i confini di ciò che è concepibile.

This can easily seem to commit us to rampant platonism. It can seem that we must be picturing the space of reasons as an autonomous structure – autonomous in that it is constituted independently of anything specifically human, since what is specifically human is surely natural (the idea of the human is the idea of what pertains to a certain species of animals), and we are refusing the requirements of reason. But human minds must somehow be able to latch on to this inhuman structure. So it looks as if we are picturing human beings as partly in nature and partly outside it (MW, p. 77).

⁶⁷ Il problema legato a questo modo di concepire la natura è duplice: da un lato invita al *bald naturalism*, quindi a ridurre tutto il reale allo spazio delle leggi; d'altra parte trasmette un senso di claustrofobia che rischia di catapultare un pensatore verso il *rampant platonism*, nel tentativo di salvare i fenomeni che andrebbero perduti se sussunti completamente allo spazio nomotetico. In questo contesto dovrebbe apparire chiaro che la ristrutturazione del concetto di natura sia una mossa strategicamente necessaria per sviluppare la soluzione intermedia cercata da McDowell, cfr. MW, p. 83.

⁶⁸ È già stato suggerito che l'emergere del concetto di natura come regno della legge può essere letto come processo storico e McDowell stesso suggerisce questa lettura in più punti (cfr. p.es MW, pp. xxii, 70, 109, 181). Dalla più generale attività del comprendere, è emerso un modo di svolgere tale attività che prevede la sussunzione dei fenomeni allo spazio della legge e questo, da modo di comprendere fra gli altri, è arrivato ad opporsi a tutti gli altri modi di comprendere. Nel naturalismo riduzionista, lo specifico modo di comprendere delle scienze naturali ricorda un parricidio. Un simile paragone diventa chiaro se si considera che nell'uso quotidiano di certe forme di riduzionismo, che delegittimano tutte le altre forme del discorso, sembra esserci una forma di inconsapevolezza della genesi del discorso che si vorrebbe avere come unico paradigma per approcciare il reale.

Per il filosofo sudafricano gli esseri umani sono naturali, sono animali che ricevono la qualifica di umani. Attraverso questa definizione si rivela un concetto di natura accogliente che sembra utile per approcciare la terza antinomia: presupponendo un concetto di natura così ampio, la libertà che caratterizza gli umani sembra ricadere nello spazio di ciò che è naturale. In sostanza non c'è antinomia fra natura e libertà, per cui, di fronte ad una simile questione, McDowell presenterebbe un approccio filosofico quietista; approccio che viene fatto risalire al filosofo e logico austriaco Ludwig Wittgenstein (cfr. MW, p. 93). Un approccio quietista alla filosofia prevede un'elaborazione del contesto in cui emergono i problemi, da cui segue la perdita della ragion d'essere dei problemi stessi. In questo modo il lavoro di *Mind and World* potrebbe essere inteso come la celebre scala di Wittgenstein che, una volta che ha liberato dall'impellenza legata all'idea che la preoccupazione filosofica sia reale, può essere gettata.⁶⁹

Ma perché emergerebbe l'antinomia? Seguendo le distinzioni fra differenti concezioni di natura presentate in *Mind and World*, si può identificare il motivo per cui emerge l'antinomia con l'adozione della concezione di natura ridotta a regno della legge o a spazio logico della natura. Tale prospettiva è problematica, poiché blocca ogni tentativo di rendere intellegibile la proposta suggerita da McDowell e quindi il quietismo. Seguendo la lettura proposta, il motivo per cui l'antinomia emerge nella prima critica è legato al fatto che Kant concepisce la natura come regno della legge, in particolare della legge causale (cfr. Greenberg et al. 2000, p. 151). Allora, perché McDowell decide di usare proprio la terminologia kantiana? Perché così facendo la sua soluzione diventa intellegibile: da una parte il pensiero è essenzialmente spontaneità ed è giustificabile solo all'interno di uno spazio concettuale; d'altra parte, il pensiero, per avere contenuto oggettivo, deve essere limitato da ciò che è empirico. La sintesi delle due richieste produce un'idea di esperienza capace di fornire ragioni e un limite al pensiero. Per cui possiamo pensare a questa prospettiva come ad una in cui il mondo esercita un'influenza concettuale sul nostro modo di pensare.⁷⁰ Rifiutando la strettoia legata alla concezione di

⁶⁹ Il paragone dipende dal rapporto di McDowell con la terminologia che utilizza per disinnescare le preoccupazioni legate al rapporto fra mente e mondo. Il gettare la scala, secondo una certa lettura, corrisponderebbe all'inutilità dell'armamentario filosofico utilizzato, una volta che si è mostrato ciò che si doveva mostrare con esso. La prospettiva guadagnata non lo richiede più. La proposizione del *Tractatus* a cui si fa riferimento è la 6.54.

⁷⁰ Dire che il mondo influenza il nostro pensiero non rispecchia totalmente la prospettiva presentata in *Mind and World*, sarebbe più corretto dire che le percezioni si relazionano ad un insieme concettuale che

natura come regno della legge, McDowell traccia una deviazione kantiana al problema posto dalla terza antinomia.

Kant concepisce la natura come spazio della legge, concezione che si oppone necessariamente all'attività della spontaneità, perché la legge di causalità esclude pensieri ed azioni spontanei. Tale è la cornice dalla quale l'antinomia emerge inevitabilmente. L'unica soluzione, per far coesistere causalità e libertà nella prima *Kritik*, è di postulare due reami, quello fenomenico e quello noumenico. La separazione fra i due reami ha però i suoi limiti e sembra risolvere l'antinomia solo a livello cosmologico. Permette di immaginare la coesistenza fra le due determinazioni, ma non soddisfa nel momento in cui ci interroghiamo riguardo agli esseri umani e alla loro spontaneità. Non sembra soddisfacente la prospettiva in cui il comportamento umano è doppiamente causato, da una parte da una catena di cause antecedenti l'atto, dall'altra dalla libertà noumenica.

La soluzione di McDowell consiste in pratica nell'aprire alla possibilità che la legge causale risulti essere solo un approccio, fra quelli possibili, per comprendere il reale fenomenico. In tal modo risulta possibile fare posto a fenomeni legati alla libertà umana, come per esempio imputabilità e responsabilità. Per fare riferimento all'esempio della menzogna malvagia proposto da Kant (cfr. KrV, B582-B584), nel caso di un mentitore che provoca grande danno, dire che ci sono delle cause naturali che hanno portato a quel comportamento non identifica una necessità che lo esonererebbe da ogni responsabilità. Catturare l'evento, attraverso la sua sussunzione allo spazio nomotetico, è solo un approccio possibile e lascia aperto lo spazio per comprendere la spontaneità coinvolta nel comportamento dell'individuo.⁷¹ Tale sembra essere il modo in cui leggere quel parziale re-incantamento della natura proposto dall'autore di *Mind and World*. Questo, l'autore ci tiene a sottolinearlo più volte, non coincide con l'idea di ritrovare un senso mistico negli avvenimenti della natura, come, per esempio, nel tentativo di dare senso alle nostre vite sulla base del movimento di stelle e pianeti. Semplicemente: il parziale re-incantamento, permette di mantenere uno spazio per approcci diversi, senza però escludere che in molti casi l'approccio preferibile possa essere quello delle scienze naturali.

chiamiamo mondo. Questo è uno dei motivi per cui McDowell si sente spinto a negare agli altri animali delle capacità concettuali e il possesso di un mondo (cfr. MW, pp. 12, 114). In questa sede si mantiene il termine mondo perché, oltre ad avere una certa efficacia per comprendere quello che McDowell vuole fare con il pensiero kantiano, è la formulazione utilizzata da Greenberg e Willaschek nel loro intervento (cfr. Greenberg et al. 2000, p. 51).

⁷¹ La soluzione proposta qua non mi pare essere totalmente riconducibile alla cornice di pensiero in cui opera McDowell. In realtà nell'idea di 'lasciare spazio' emerge già una concezione legata all'ontologia stratificata hartmanniana, per cui si prefigura la sintesi fra i due autori.

La prospettiva delineata, nell'applicazione del pensiero di McDowell alla terza antinomia, si è mostrata capace di elaborare il concetto di natura e di spiegare la libertà individuale. Nonostante riconoscano il risultato, Greenberg e Willaschek rimangono con alcuni dubbi. Gli autori si chiedono se il modo ampio di concepire la natura, come unità di prima e seconda natura, conceda un vero spazio alla concezione di natura come regno della legge. In generale, la questione sollevata riguarda la capacità di McDowell di trovare un modo convincente, per porre in relazione i vari significati di natura che identifica e vorrebbe far convivere (cfr. Greenberg et al. 2000, p. 54). Nello specifico viene chiesto al filosofo sudafricano di spiegare la genesi della seconda natura: se la prima natura degli uomini va intesa come natura disincantata, non sembra sufficiente notare che la seconda natura si sviluppa a partire dalle potenzialità di un normale organismo umano, senza l'intervento di elementi soprannaturali (cfr. MW, p. 84). Per evitare il problema è possibile concepire la prima natura come parzialmente re-incantata, ma in questa prospettiva diventa difficile comprendere come intendere lo spazio delle leggi naturali. Greenberg e Willaschek concludono che, nella misura in cui questi quesiti rimangono aperti, McDowell non è riuscito ad evitare l'antinomia. Il filosofo si trova infatti costretto ad elaborare il concetto di natura in modo tale da far spazio sia alla spontaneità sia alle leggi naturali, per cui l'antinomia si ripresenta nel concetto di natura stesso. Si vuole passare ora ad una breve presentazione della risposta di McDowell all'intervento, al fine di considerare la sua posizione, non in quanto soluzione definitiva ad un problema che ormai da secoli continua ad affascinare il pensiero filosofico, ma in quanto approccio possibile, da mettere in relazione con il pensiero di Hartmann

Rispondendo all'intervento in occasione della sua lezione a Münster, McDowell ricorda che la sua proposta non ha lo scopo di affrontare direttamente i problemi connessi alla terza antinomia. Per l'autore sarebbe sufficiente dimostrare che, nei limiti in cui in *Mind and World* si sfiora il problema, l'approccio non suscita una preoccupazione tale da sollevare seriamente il problema del rapporto fra natura e libertà. Tutto l'impianto dell'opera è di fatto pensato per quietare simili preoccupazioni. L'intento principale del lavoro svolto dal filosofo sudafricano consiste nel rendere concepibile una combinazione di libertà e natura, rifiutando l'equazione fra natura e regno della legge. La strategia è pensata in modo tale da evitare proprio quelle tensioni derivanti dal confronto fra libertà e conformità alla legge, per cui il contributo va inteso come strategia di evasione dal problema. McDowell concede che pressioni simili o riconducibili al problema dell'antinomia possano emergere, ma sottolinea con fermezza che la strategia risolutiva

si basa principalmente sull'ampliamento del concetto di natura, mediante l'uso del termine, già disponibile nella tradizione filosofica, di seconda natura. La conclusione, in cui Greenberg e Willaschek si chiedono se nel ristrutturare il concetto di natura non si vada semplicemente a spostare il terreno in cui è necessario affrontare il problema della terza antinomia, viene rifiutata *in toto*.

Placing spontaneity in nature is insisting that some natural occurrences are describable in terms that function in a *sui generis* way, which displays those occurrences as intelligible otherwise than as conforming to law. This has no tendency to cast doubt on the applicability to at least some natural occurrences of descriptions that can serve to display the occurrences they describe as law-governed (McDowell 2000, p. 101).

In questo senso il concetto ampliato di natura lascia spazio per la possibilità di descrivere certi fenomeni in modo che appaiano come governati dalle leggi naturali. Non si pone quindi una nuova antinomia, perché nella concezione sviluppata da McDowell i termini non entrano davvero in conflitto. Evitare la strettoia concettuale di una natura concepita come regno della legge, permette di evitare che si pongano le condizioni per l'emergere dei problemi connessi con l'antinomia. L'elusività dell'autore di *Mind and World*, riguardo alla richiesta di chiarire la relazione dei concetti che compongono il suo concetto di natura, verrà riesaminata in ciò che segue. Per adesso è sufficiente concludere che l'autore arriva ad accettare la messa in relazione del suo contributo con l'antinomia, solo fino al punto in cui è concepibile come strategia per aggirare il darsi delle condizioni in cui si pone la questione.

Alla luce della ricostruzione della posizione di McDowell sulla terza antinomia, è possibile trovare delle similitudini con la soluzione data da Hartmann? Per provare a dare una risposta si può iniziare richiamando alla mente che nell'ontologia stratificata i due strati inferiori, quelli della natura, potrebbero essere compresi come regno della legge *à la* McDowell. Nello spirito anti-riduzionista della nuova ontologia, non è mai previsto che la totalità dei fenomeni possa essere ridotta ai due strati inferiori. Anzi, le leggi che regolano i rapporti fra gli strati assicurano lo spazio per l'emergere di fenomeni caratteristici per ogni livello del mondo reale.⁷² Questo non esclude né la validità né la

⁷² Schlette (2012) propone una lettura dell'ontologia stratificata che lo spinge a valutarla come macchinosa e incapace di garantire un vero pluralismo. Non c'è uno sguardo capace di assumere varie prospettive sul mondo, ma una pila di diversi tipi di oggettività. La rigidità del modello è rivelata dalla presenza di una definizione fissa di verità per strato. In tal modo la fisica vale come criterio di oggettività nel primo strato dell'essere, la biologia nel secondo, la psicologia nel terzo e le scienze umane nello strato dell'essere spirituale (cfr. pp. 409-410). Come già proposto nella sezione precedente di questo capitolo, la prospettiva

necessità delle leggi naturali, ma apre lo spazio per concepire l'esistenza di fenomeni su cui è più opportuno far valere approcci diversi. La vicinanza della prospettiva hartmanniana a quella di McDowell può essere mantenuta fino al punto in cui, attraverso il *Durchdringungsmodell*, è possibile concepire il rapporto con gli strati inferiori non solo come sussunzione dei fenomeni al regno della legge, ma anche come approccio che li può rendere significativi sul piano spirituale. Qui pare che il filosofo tedesco sia in grado di chiarire alcuni punti trattati in maniera insoddisfacente dall'autore di *Mind and World*.

Nella risposta data a Greenberg e Willaschek, McDowell lamenta un approccio troppo diretto alla questione della terza antinomia. La conseguenza sarebbe una prospettiva nella quale tutti i fenomeni possono essere concepiti da entrambi i punti di vista, prospettiva che di fatto rende insoddisfacente la soluzione (cfr. Greenberg et al. 2000, p. 102). Tale è il motivo per cui il filosofo sudafricano finisce per accettare la lettura, secondo la quale il suo approccio prevede, di fatto, una deviazione dal problema. Attraverso la prospettiva hartmanniana, l'applicazione della *Durchdringung*, salvaguarda la possibilità di osservare gli stessi fenomeni, sia come regolati dalle leggi naturali sia come fenomeni dotati di senso e valore (nella misura in cui sono rilevanti per gli enti che partecipano allo strato dell'essere spirituale). La possibilità di dare spazio ai fenomeni non riducibili allo spazio della legge è ulteriormente assicurata dalla struttura stratificata dell'ontologia, per cui la nuova ontologia non ha bisogno di aggirare il problema, ma è in grado di fornire un'architettura capace di mettere a tacere il problema, esattamente come vorrebbe McDowell.⁷³ Con la possibilità, assicurata da Hartmann, di fare 'spazio' per la libertà, si esaurisce la cornice del confronto. Procedere più a fondo solleverebbe questioni complesse e richiamerebbe domande riguardanti lo status degli strati inferiori dell'ontologia hartmanniana. Per cui diverrebbe essenziale comprendere se la natura è intesa come rappresentazione di un mondo in sé o come spazio concettuale.

Per il momento si può dire che le soluzioni alla terza antinomia che sono ottenibili attraverso lo studio di Hartmann e McDowell sono comparabili principalmente da due angoli visuali. Nel primo il confronto dipende dal modo in cui gli autori approcciano la

offerta dal *Durchdringungsmodell*, potrebbe offrire una chiave di lettura capace di moderare l'insoddisfazione percepita da Schlette.

⁷³ Comunque va considerato che l'ostilità di McDowell per la filosofia costruttiva potrebbe rendere il suo pensiero incompatibile con una costruzione ontologica così sviluppata (cfr. MW, p. xxiii). Se i problemi della teoria della conoscenza identificati da Schlette (2012) mettono a rischio lo sviluppo dell'ontologia, l'incompatibilità sarebbe difficile da ignorare. Per evitare questa deriva si potrebbe dire che lo sviluppo dell'ontologia stratificata non è altro che il tentativo di mettere a tacere una preoccupazione, precisamente quella legata al rapporto fra natura e seconda natura. Questo punto viene sviluppato nella prossima sezione (2.2).

relazione fra ontologia e teoria della conoscenza. Purtroppo in questa sede è possibile sviluppare solo un confronto parziale in questo senso. Come è già stato suggerito, sarebbe interessante verificare fino a che punto i due autori sono integrabili, in particolare, si potrebbe rafforzare la possibilità di un confronto che faccia leva sul fatto che entrambe le filosofie muovono da un'ostilità verso la filosofia costruttiva, e sono quindi, in un certo modo, approcci terapeutici. Allo stesso tempo va considerato che la filosofia di Hartmann porta alcuni pesi che rendono difficile concepire una compatibilità della sua filosofia con l'impianto sviluppato in *Mind and World*. Alcuni di questi pesi sono il rappresentazionalismo, la postulazione di un mondo in sé e la teoria dell'essere ideale dei valori.

Il secondo modo di approcciare il confronto riguarda la centralità data da entrambi gli autori all'essere umano, tale prospettiva ci riporta sul terreno proprio di questo lavoro. La centralità della persona corrisponde alla centralità del concettuale in McDowell, a sua volta comparabile con l'importanza dell'*Überbauung* e del *Durchdringungsmodell* in Hartmann. Tale lettura suggerisce che nel concepire uno spazio, in cui si pongono determinati problemi piuttosto che altri, ci si sta già muovendo in una dimensione intimamente concettuale e personale. Da ciò deriva che il tipo di sguardo che identifica un regno della legge è successivo alla prospettiva personale, per cui si rivela essere un approccio particolare, all'interno di uno spazio più ampio e più generale. In tal modo lo spazio identificato come regno della legge appare in modo molto simile a come è apparso il concetto di essere umano. Entrambi sono definibili come approcci particolari: da una parte si tratta di un approccio particolare, facente parte della più vasta dimensione della comprensione concettuale; dall'altra ci si riferisce ad una prospettiva particolare sull'ente che noi stessi siamo. A ben vedere sia per McDowell sia per Hartmann l'antinomia non si pone, perché i termini non si pongono né nel medesimo tempo, né sotto il medesimo riguardo.⁷⁴ Le prospettive apparentemente in contraddizione non sono co-originarie ed è in tal senso che va letto il fatto, più volte evidenziato, che la scienza moderna emerge come un modo particolare della più generale attività del comprendere.

⁷⁴ Si vuole parafrasare il principio di non-contraddizione, per come viene formulato da Aristotele nella *Metafisica*. Se il regno della legge è un modo specifico del comprendere non c'è medesimo riguardo, né medesimo tempo, poiché studiare un fenomeno come sussumibile ad uno spazio nomotetico deve avvenire in un tempo diverso rispetto a quello in cui ci avviciniamo al reale alla ricerca di un senso. Seguendo questa traccia interpretativa si può anche suggerire che i concetti di essere umano e persona non sono in contraddizione fra loro, per cui il concetto di persona non sembra essere in contraddizione con quello di natura.

La plausibilità di queste conclusioni sarà tematizzata nel terzo e ultimo capitolo del presente lavoro, anche alla luce della più problematica relazione fra le dimensioni ontologiche e gnoseologiche dei due autori. Si proporrà un confronto con i risultati di alcuni recenti studi sull'ontologia e sulla filosofia della natura di Nicolai Hartmann, per verificare se le prospettive qua sviluppate possano avere una declinazione ambientalista. Però, prima di fare ciò, si vuole guadagnare ulteriore terreno, per sostenere una lettura solida della prospettiva antropologica che emerge dal confronto fra i due autori. A tal fine, ci si rivolge allo studio della ricezione del lavoro di John McDowell nel campo dell'antropologia filosofica. In questo modo, si potrà offrire uno sguardo più ampio sulla prospettiva che il presente lavoro suggerisce di adottare nei confronti dei concetti di persona, essere umano e nei riguardi del rapporto con gli altri animali.

2.2. JOHN MCDOWELL PER L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Poco tempo dopo la pubblicazione di *Mind and World*, Hans-Peter Krüger individua una similitudine fra il concetto di seconda natura usato dal filosofo sudafricano e quello, omonimo, che compare nell'opera di Helmuth Plessner. Alla luce di tale scoperta invita McDowell a confrontarsi con il pensatore tedesco.

Il concetto di seconda natura viene visto come un punto di contatto fra i due autori, perché viene introdotto per motivi simili. In McDowell esso svolge la funzione di giustificare un empirismo minimale ed è utile ad arginare il rischio di cadere nel dualismo. L'utilizzo del suddetto termine permette di evitare le trappole costituite da coppie di concetti come mente e mondo, o ragione e natura. Se il dualismo può essere evitato attraverso la coppia di concetti prima natura-seconda natura, per il filosofo sudafricano è altrettanto importante smarcarsi da soluzioni monistiche, come il naturalismo riduzionista (*bald naturalism*) o l'idealismo. Alla luce di tali considerazioni Krüger legge il concetto di seconda natura come base per sviluppare una filosofia del senso comune, in armonia con le intenzioni con cui viene introdotto da Plessner (cfr. Krüger 1998, p. 107).

Non è difficile allargare la riflessione sulle possibili similitudini con il lavoro di Nicolai Hartmann. Visto che il concetto di seconda natura ha a che vedere con il rifiuto del dualismo, del riduzionismo e dell'idealismo, il teorico della Nuova Ontologia può essere inserito nelle coordinate del confronto. La posizione non-riduzionista del filosofo tedesco è stata tematizzata più volte, attraverso il richiamo alle leggi che regolano il

rapporto fra gli strati dell'essere che compongono il mondo reale: nessuno strato può essere completamente spiegato ed esaurito da quelli inferiori. Inoltre, la sua posizione non è riconducibile ad un monismo, dato che non è rinvenibile un unico principio capace di rendere conto del reale nella sua interezza. L'architettura della nuova ontologia prevede una molteplicità di categorie, ognuna valida per spiegare una certa classe di fenomeni, per cui i principi sono sicuramente anche più di due. Se la presenza della dimensione dell'essere ideale, invece di garantire la molteplicità di principi, riproducesse la paura di cadere in un dualismo, è sufficiente ricordare che la sfera ideale è in relazione con il mondo reale attraverso la persona. La difficoltà nel concepire il rapporto fra i due principi non si pone, perché i valori non hanno esistenza *strictu sensu*, senza un ente capace di realizzarli. Che anche Hartmann sia il sostenitore di una filosofia del senso comune può essere derivato allo stesso modo che per McDowell e Plessner, in quanto la sua architettura teoretica serve a rendere conto di una molteplicità di fenomeni comunemente osservabili, pur mantenendo uno spazio importante per un approccio scientifico.

Per passare alle questioni antropologiche va considerato che il concetto di esperienza sviluppato da McDowell ha una duplice funzione: da una parte è tribunale per i ragionamenti, nel senso che è l'ultima istanza per accertarne la verità o falsità; d'altra parte è anche un elemento naturale, uno scambio di impressioni. Nel caso degli esseri umani l'esperienza rivela sia il nostro essere enti che si muovono fra i concetti sia il nostro essere naturali. Nell'esperienza umana si dà quindi un'unità di seconda e prima natura. Ricorrendo ad Hartmann si può dire che si tratta di vera e propria esperienza, soltanto se nella percezione sono presenti anche elementi provenienti dallo strato dell'essere spirituale.

Nonostante McDowell faccia ricorso alla terminologia kantiana, per cui il concetto di esperienza è spiegato come unità di intuizione e spontaneità, Krüger ci ricorda che in Kant non si fa alcun cenno ad una seconda natura. Il concetto si può invece ritrovare nello spirito teorizzato da Hegel che ha il duplice momento di vita e riflessione. Per cui, mentre il filosofo sudafricano sceglie di allacciarsi ad una terminologia sviluppata nella linea di pensiero che va da Aristotele⁷⁵ a Hegel, Krüger ci racconta come Plessner scelga di elaborare il concetto in un contesto kantiano: la natura umana, intesa come seconda

⁷⁵ McDowell cita Hegel in *Mind and World*, ma quando ricorre al termine "seconda natura" preferisce richiamare Aristotele. La scelta è curiosa perché, come si vedrà (2.2.1), il concetto ha acquisito un significato più vicino a quello cercato dal filosofo sudafricano nell'opera hegeliana, mentre quello aristotelico ha una serie di problemi, legati al suo essere utilizzato in una cornice diversa da quella originale (cfr. MW, p. 83 e seg.).

natura, viene compresa come noumenica, nella misura in cui non può essere data una risposta definitiva alle domande che si pongono intorno ad essa.

La lettura di Kant proposta da Plessner si applica alla domanda intorno all'ente che noi stessi siamo. Alla luce di tale lettura, la questione va elaborata su un piano anche storico: vi è una parte costante nella domanda intorno a noi stessi; e vi è una parte che va posta e risolta ciclicamente in società differenti, sulla base delle culture e delle conoscenze che cambiano nel divenire della storia. Si tratta appunto di un riconoscimento del senso comune, e tutto l'impianto delle antinomie può essere letto così, con una parte che rimane aperta nonostante ognuno si impegni nel provare a dare una risposta: «Plessner's reformation of Kant's antinomies is this turn to history» (Krüger 1998, p. 111).

Non è difficile scorgere la similitudine del ricorso alla storia con la distinzione hartmanniana fra aporetica e sistematica. La caratteristica della domanda intorno all'ente che noi stessi siamo è di essere aporetica, nella misura in cui non smette mai di porsi e di affascinarci. La necessità di rispondere con una sistematica, storicamente determinata, non corrisponde mai all'esaurimento del problema. Plessner propone uno scetticismo perenne, per cui le risposte vengono sempre messe in dubbio, il problema riposto e riformulato, affinché emergano nuove risposte.⁷⁶ L'*homo absconditus*, in quanto ente che va tematizzato senza essere mai completamente spiegabile, è ciò che mette in contatto McDowell con Plessner, oltre che con Wittgenstein (cfr. Krüger 1998, p. 112).

La lettura di Krüger vede in *Mind and World* il momento della tematizzazione dell'ente che noi stessi siamo. Tale tematizzazione è particolarmente interessante, perché è svolta nel panorama culturale della filosofia analitica del *cognitive turn*, ma anche, più in generale, nel contesto culturale angloamericano. L'emergere del tema della persona e l'obiettivo 'terapeutico' dell'opera sembrano rivelare la consapevolezza di non poter esaurire la questione e anche la volontà di lasciarla aperta.⁷⁷ Krüger ritiene, però, che il lavoro svolto in *Mind and World* possa essere approfondito, per cui chiede a John

⁷⁶ È importante evidenziare che attraverso questo modo di concepire la domanda su noi stessi non si cade in uno scientismo; ciò è garantito, nella misura in cui non è previsto un traguardo, un punto di fuga posto in un indeterminato futuro, in cui alla questione sarà possibile dare una risposta che esaurisce tutte le altre. È interessante notare che la prospettiva adottata lascia aperta la possibilità per ritrovare qualcosa di vero in ogni risposta, anche in quelle del passato. Una simile prospettiva permette di analizzare criticamente anche concetti come quello di progresso, che potrebbero oscurare il valore di teorie storicamente antecedenti.

⁷⁷ In realtà, si vedrà che McDowell non ritiene necessario tenere aperto il tema, almeno non nel modo utile a Krüger per approfondire il confronto con Plessner. Il filosofo della scuola di Pittsburgh pare molto più interessato a dire che le questioni che emergono sono *nonsense*, nonostante si ripresentino ciclicamente. La filosofia ha lo scopo di rivelare certe questioni nella loro insensatezza, non di rispondere tenendole aperte.

McDowell di sviluppare le riflessioni antropologiche attraverso il confronto con Helmuth Plessner. Per rendere più allettante la proposta, suggerisce di partire dalle similitudini che legano i due autori al concetto di seconda natura. Dal confronto si spera di ottenere una conferma riguardo la continuità tematica fra i filosofi, ma la risposta del filosofo sudafricano va in tutt'altra direzione.

Let it be granted that Plessner's anthropology yields a helpful way to think about the second nature of human beings, while firmly resisting any temptation to believe in final answers to questions that ought to be kept open. There is a specific target in view here: namely a failure to "respect the inscrutability of human beings", as Krüger puts it – a failure to acknowledge that human beings "face history as their unavoidable way of renewing themselves". That failure is no doubt a threat, and it is no doubt a fine thing to equip ourselves with a way of thinking about the human condition that immunizes us against it. But this threat was not my target. As I have tried to explain, I invoked second nature as a corrective to the tendency to suppose that the very idea of responsiveness to reasons must belong outside the realm of what is natural, if we accept what figures in Sellars as the irreducibility of the logical space of reasons to the logical space in which the natural sciences function. The threat was that the space of reasons would seem alien to nature, not that our participation in it would seem to exempt us from being always situated at a particular juncture in history (McDowell 1998, p. 124).

La sostanza della risposta di McDowell consiste nel prendere atto della positiva ricezione del suo lavoro, ma nel generale rifiuto di approfondire il concetto di seconda natura. L'autore di *Mind and World* sembra temere che una tematizzazione della seconda natura, oltre agli scopi 'terapeutici' del suo lavoro, lo spingerebbe ad impegnarsi in un tentativo di filosofia costruttiva. Tale sembra essere la base che lo spinge a rifiutare l'invito di Krüger a misurarsi con Plessner.⁷⁸

Il filosofo della scuola di Pittsburgh non vuole comunque rinunciare ad alcuni punti evidenziati dalla lettura del suo collega tedesco: vengono sottoscritti di buon grado l'emergere della storicità del nostro essere persone e l'indifferenza nei confronti dell'idea di una comprensione filosofica assoluta e finale. La cornice evidenziata da Krüger è quindi corretta, mentre nello sviluppo avverrebbe una sovra-interpretazione.

Nel concentrarsi sul concetto di seconda natura per come viene presentato in Plessner, si andrebbe, però, a cercare un modo per unire la comprensione ermeneutica e la spiegazione scientifica. Lo scopo di *Mind and World* è invece molto meno ambizioso e prevedrebbe che i due modi di comprendere non vadano ad intralciarsi a vicenda: è sufficiente che lo spazio della spiegazione scientifica non pretenda di esaurire quello della comprensione in generale (cfr. McDowell, 1998, p. 125). D'altra parte, il problema con un tentativo di sintesi consiste proprio nella pretesa di completezza delle spiegazioni scientifiche, per cui sarebbe necessario identificare una relazione fra i due modi di

⁷⁸ Alcuni hanno giudicato questo rifiuto come sorprendente, fra questi Wunsch (2008) e Kalckreuth (2021).

comprendere. Proprio la spiegazione che il filosofo sudafricano non sembra voler fornire.⁷⁹

La risposta di McDowell al primo tentativo di ricondurre le coordinate del suo lavoro nel campo dell'antropologia filosofica è negativa. Nonostante ciò, l'identificazione di un campo entro il quale proporre una lettura legittima dell'opera del filosofo della scuola di Pittsburgh è comunque un risultato di grande valore. Per cui, per quanto possa dispiacere non poter sviluppare un confronto con Plessner, va evidenziato che è invece possibile sviluppare dei temi in cui il confronto con Hartmann rimane possibile e proficuo. La proposta di McDowell si articola intorno alla necessità di evitare un riduzionismo, ma per ottenere ciò non viene proposto un luogo d'incontro fra le irriducibili prospettive sul reale. Si ricevono rassicurazioni riguardanti il fatto che i due poli non formano un dualismo: la natura è prima e seconda natura, nella misura in cui si evita il problema della loro relazione. Qui si colloca l'incompatibilità con l'invito di Krüger, che vorrebbe approfondire proprio il momento che in *Mind and World* viene intenzionalmente sotto-determinato. Se il tentativo di evitare il problema della relazione fra prima e seconda natura sembra vacillare, la scommessa consiste nell'offrire delle coordinate stabili per farlo attraverso l'ontologia di Hartmann: il rapporto fra comprensione ermeneutica e spiegazione scientifica può essere incanalato dai diversi strati che compongono la realtà. Inoltre, senza lasciare spazio a dualismi silenziosi o a riduzionismi, l'ontologia stratificata garantisce la possibilità di tenere aperta la questione antropologica: nel rapporto sempre nuovo dello spirito individuale con lo spirito oggettivo, la persona si comprende e si apre alle varie prospettive utili a comprendere anche il resto del mondo reale.

2.2.1. La lezione di Münster: un problema con il concetto di natura

Nella sezione dedicata all'antinomia (2.1.2) si è fatto cenno alla lezione tenuta da McDowell a Münster nel 1999. Esponendo i passaggi fondamentali dell'intervento di Greenberg e Willaschek, è stata notata la presenza di diverse concezioni di natura in *Mind*

⁷⁹ Forse lo stupore con cui alcuni hanno reagito alla risposta di McDowell è legato alla sua volontà di far valere la pretesa di completezza delle spiegazioni scientifiche. Non è chiaro come vada intesa questa completezza e, sotto certi aspetti, ciò sembra richiamare una forma di naturalismo riduzionista. Per evitare questo dubbio è necessario chiarire il rapporto fra prima e seconda natura, ma è proprio questa relazione che sembra rimanere sotto-determinata.

and World. Nello specifico è emersa la necessità di spiegare il collegamento fra tali concezioni, per evitare il presentarsi dell'antinomia fra natura e libertà. Le difficoltà relative al rapporto fra natura e seconda natura vengono riprese nella stessa occasione in un altro intervento, di Gubeljic, Link, Müller e Osburg e intitolato *Nature and Second Nature in McDowell's "Mind and World"*. In ciò che segue si passeranno in rassegna i punti sollevati dagli autori dell'intervento, per approfondire la cornice entro la quale si sviluppa una delle proposte di integrazione fra Hartmann e McDowell. In tale cornice, l'ontologia hartmanniana permette di 'illuminare' il concetto di natura ricercato dal filosofo sudafricano.

La prima osservazione portata avanti da Gubeljic e dai suoi colleghi riguarda l'origine del concetto di seconda natura. Mentre McDowell fa risalire l'idea ad Aristotele, il termine non sembra essere stato usato esplicitamente negli scritti dello stagirita (cfr. Gubeljic et al. 2000, p. 41): che le capacità specifiche degli esseri umani siano naturali è un'idea che può essere effettivamente ricondotta ad una cornice di pensiero aristotelica, ma non nel senso ricercato in *Mind and World*. Questo perché l'uso del termine "naturale", applicato alle capacità che rendono l'essere umano unico, indica l'appartenenza ad una natura che non può essere spiegata completamente attraverso le leggi delle scienze naturali. Si può notare come non sembri seriamente sostenibile che la coincidenza di spazio nomotetico e natura, che è la premessa per il darsi dei problemi analizzati nell'opera di McDowell, possa fare da sfondo alla proposta di Aristotele, di concepire le capacità morali⁸⁰ dell'essere umano come naturali.⁸¹

Lo scopo a cui deve servire l'idea di seconda natura sembra inquadrato meglio nella proposta sviluppata da Hegel che, oltre ad usare esplicitamente la formulazione *zweite Natur*, pone il termine in relazione con i concetti di *habitus* e *Bildung*. Il filosofo tedesco comprende la seconda natura come l'essenza degli esseri umani che si definisce in un momento di rottura con la natura, in cui quest'ultima è intesa come regno della

⁸⁰ Uso capacità morali come caso particolare di capacità concettuali. Le pagine di *Mind and World* che sono dedicate alla spiegazione del debito che McDowell sente di avere nei confronti di Aristotele sembrano andare nella stessa direzione (cfr. MW, p. 83-84). Al lavoro interpretativo su Aristotele sono dedicati anche una serie di articoli di McDowell fra cui *Virtue and Reason* (1979) e *Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle* (2009). Dall'interpretazione della saggezza pratica (*phronesis*) si può comprendere in che modo, in *Mind and World*, le capacità morali vengano intese come naturali. In breve, il fatto che lo sviluppo delle capacità morali sia spiegabile attraverso l'*habitus*, dovrebbe dimostrare che non c'è alcun intervento di elementi sovranaturali per rendere conto dello sviluppo delle capacità che ci rendono umani.

⁸¹ Dopo l'espressione *altera natura*, presente in Cicerone, il primo uso di *secunda natura* può essere fatto risalire ad Agostino. Il significato del concetto è però riconducibile a *mala consuetudo*: la seconda natura è corruzione della prima natura data da Dio. Ancora in Rousseau si può riconoscere quest'idea di corruzione di una natura originaria e positiva (cfr. Gubeljic et al. 2000, pp. 41-42).

legge. Anche se tale rottura è connotata positivamente attraverso l'impiego del termine "liberazione", il parallelo con McDowell si ferma qui. Infatti non va dimenticato che l'obbiettivo del filosofo sudafricano non riguarda la liberazione, ma la riconciliazione fra natura ed essenza umana (cfr. Gubeljic et al. 2000, pp. 42-43).

Al di là dei problemi filologici, Gubeljic e colleghi rilevano un problema nel modo in cui viene concepita la sintesi che dovrebbe avvenire nel concetto di natura proposto da McDowell.⁸² Prendendo in considerazione il caso estremo di una natura totalmente incantata, ci si confronta con un concetto eccessivamente ampio e indefinito che non concede uno spazio riconoscibile alle scienze naturali. La conseguente ricaduta in una forma di superstizione pre-scientifica, dipenderebbe dall'assenza di uno spazio utile a formulare un discorso con pretese di oggettività. Al contrario, il regno della legge identifica uno spazio capace di fare da punto di riferimento per i discorsi sul reale che si vorrebbero oggettivi: la natura identificata con tale dominio non può contenere definizioni soggettive. Un simile punto di vista mostra i suoi limiti nella tendenza a volerlo elevare ad unico approccio valido al reale, per cui la natura rischia di essere sottoposta ad un completo dis-incantamento. Ad una simile tendenza si oppongono i processi razionali che caratterizzano il modo di vita delle persone. Certi fenomeni non sembrano essere completamente spiegabili all'interno di uno spazio nomotetico, per cui la natura disincantata rivela di non avere presa su alcuni elementi del reale. Per ottenere un punto di vista equilibrato la natura deve rimanere parzialmente re-incantata: si ricerca quindi un concetto compatibile con la necessità di concepire anche lo spazio logico delle ragioni come naturale; "natura" dev'essere un termine vasto, capace di indicare la continuità degli elementi tipicamente umani con quelli tipicamente naturali. In ultima analisi, quest'idea di continuità richiama la necessità di rendere conto del rapporto fra prima e seconda natura, proprio quella relazione che McDowell vuole evitare di spiegare.

Se si volessero considerare gli altri animali come completamente naturali, essi potrebbero avere solamente una prima natura. Gli esseri umani condividono con gli altri animali la sensibilità, mentre si differenziano da questi poiché la loro esperienza e la loro vita si sviluppa nei termini di relazioni razionali, ovvero ragioni. Lo spazio logico delle ragioni sembra quindi costituire l'essenza degli esseri umani, ciò che li distingue da tutti

⁸² Gli autori raccolgono parte dei riferimenti all'idea di natura usati in *Mind and World*, fra cui figurano "disenchanted nature", "re-enchanting nature", "first nature", "second nature", "mere nature", "animal nature" e "human nature" (cfr. Gubeljic et al. 2000, p. 43). Alcuni di questi sono già stati incontrati, mentre una sistematizzazione della relazione fra "mere nature", "human nature" e "animal nature" è fra i *desiderata* del presente lavoro.

gli altri enti. La garanzia di fare parte della natura è garantita dalla caratteristica in comune con gli altri animali, non dalla generica osservazione che le relazioni razionali sono naturali.⁸³ Tale osservazione rischia però di trasformarsi in un vuoto gioco di parole, soprattutto, perché non esclude che lo sviluppo delle capacità umane possa derivare da fattori extra-naturali. Per assicurare l'appartenenza delle persone all'insieme di ciò che è naturale, McDowell propone di concepire lo sviluppo delle capacità concettuali, tipico della seconda natura, a partire dalla prima natura degli esseri umani. In tal modo lo spazio logico delle ragioni ha una "foothold in the realm of law" (cfr. MW, p. 84).

Come comprendere questo punto di appoggio nel regno della legge? Dato che la prima natura dovrebbe coincidere interamente con il regno della legge, il problema consiste nel comprendere come, a partire da elementi del suddetto regno, possano svilupparsi capacità razionali che non sono esauribili attraverso la sussunzione ad uno spazio nomotetico. I due reami sono incompatibili. Il dilemma con cui si viene confrontati consiste in due corni: o si può immaginare una spaccatura nella prima natura, per cui una parte non sussunta allo spazio nomotetico comprende le potenzialità da cui si sviluppa la seconda natura; oppure si deve accettare una spaccatura fra prima e seconda natura, per cui si ripropone il rischio di cadere in un dualismo.

Il primo corno è insoddisfacente, perché compromette l'integrità della prima natura, necessaria all'autocomprensione delle scienze. Il secondo sembra più promettente e viene affrontato da McDowell attraverso il termine *Bildung*, pensato per evitare il rischio di cadere in un dualismo. Il termine traducibile con la parola "educazione" dovrebbe indicare un processo non-sovrannaturale, attraverso cui vengono sviluppate capacità della seconda natura a partire da potenzialità presenti nella prima. Questa soluzione sembra veicolare il significato della tesi del punto di appoggio.

Gubeljic e colleghi sottolineano le difficoltà nel concepire il processo che dovrebbe essere catturato dal termine *Bildung*. Per esempio: si incontrano delle difficoltà nel comprendere la differenza fra il processo di imparare a camminare e l'acquisizione della capacità di agire contro certi stimoli seguendo determinate ragioni.⁸⁴ L'educazione,

⁸³ Questo è parzialmente vero: per assicurare la naturalità di certe caratteristiche si può ricorrere alla possibilità di spiegarle nei termini propri delle leggi naturali; tali caratteristiche non devono per forza essere condivise con gli altri animali.

⁸⁴ Mentre nel caso dell'imparare a camminare non sembra difficile comprendere il processo come sviluppo di potenzialità già presenti: una bambina appena nata e normalmente dotata ha la potenzialità per imparare a camminare. Si ha invece la sensazione di trovarsi su di un piano differente dicendo che si impara a resistere all'impulso di mettere in bocca un giocattolo perché è sbagliato. In questo secondo processo è incluso un momento in cui vengono fornite delle ragioni per agire contro un impulso, ciò che sembra difficile catturare è lo sviluppo delle capacità di rispondere alle ragioni per non mettere in bocca i giocattoli.

per come viene normalmente concepita, sembra già presupporre delle capacità concettuali. Senza ulteriori approfondimenti McDowell non sembra capace di spiegare in che modo emergano tali capacità, per esempio a partire dalla prima natura di un infante (cfr. Gubeljic et al. 2000, p. 47). Gli autori dell'intervento concludono che la nozione di *Bildung* può fare ciò che si vorrebbe che faccia, solo se la prima natura non viene fatta coincidere con il regno della legge; ma considerando che McDowell non sembra disposto a tale compromesso, la tesi del punto di appoggio diviene incomprensibile. Il filosofo sudafricano è capace di spiegare che la ragione fa parte della natura umana, ma non la relazione della natura umana con il resto della natura. La nozione di *Bildung* non è in grado di connettere i punti, almeno finché il rispetto delle scienze naturali rimane connesso all'identificazione totale fra prima natura e regno della legge.

McDowell risponde all'intervento riconoscendo le difficoltà che emergono dall'equiparare prima natura e regno della legge. Ciò che intuitivamente chiamiamo natura non sembra esauribile attraverso l'applicazione di un insieme di leggi, anche alcuni degli altri animali non sembrano completamente comprensibili attraverso la sussunzione in uno spazio nomotetico⁸⁵ (cfr. McDowell 2000, p. 98). L'autore di *Mind and World* prosegue precisando che l'idea di seconda natura non è pensata per catturare caratteristiche specifiche dei soli esseri umani, ma sta ad indicare tutte le capacità acquisite, includendo, per esempio, anche le performance eseguibili da animali addestrati. Una differenza importante consiste nel fatto che la seconda natura che si sviluppa in seguito ad un addestramento rimane tendenzialmente compatibile con la prima, mentre nel caso dello sviluppo umano sembra introdurre allo spazio delle ragioni. In breve, la spaccatura viene identificata, non nella prima natura o fra prima e seconda natura, bensì nel modo in cui si manifesta la seconda natura. Per cui fra esseri umani e altri animali si gioca una differenza fra seconde nature (cfr. McDowell 2000, p. 99). La questione si esaurisce in quello che sembra essere l'abbozzo di una teoria che fonda la specificità umana nelle capacità concettuali.

Con una tendenza già rilevabile, McDowell conclude evadendo la richiesta di fornire un'unità intellegibile alla concezione larga di natura che sembrava voler

⁸⁵ A tal proposito si può pensare ai dilemmi evolutivi di animali relativamente semplici come i crostacei. Il motivo della carcinizzazione, il processo attraverso cui tutti i crostacei tendono ad evolversi in forme simili a quelle dei granchi, rimane misterioso. La convergenza evolutiva sembra spiegabile solo attraverso interpretazione dei processi evolutivi. I dati vengono resi significativi attraverso interpretazione, non attraverso l'applicazione di una legge. Nel prossimo capitolo verrà elaborata un significato diverso dell'idea secondo la quale gli animali non sono completamente comprensibili nello spazio nomotetico.

sviluppare. La risposta del filosofo sudafricano consiste nel rigettare la tesi del punto di appoggio, per cui l'unità fra prima e seconda natura andrà ora intesa *ex negativo*, come insieme delle cose che non sono spaventose e occulte. Ciò che rimane è un'assicurazione alquanto insoddisfacente riguardo alle capacità specifiche degli esseri umani: *Mind and World* ci assicura che non sono sovranaturali.

2.3. NATURA E MONDO REALE

Le risposte di John McDowell ai suoi critici sono sembrate per lo più evasive e insoddisfacenti. Nella difesa del lavoro svolto nella sua opera, il filosofo sudafricano sembra ridurre di volta in volta la portata delle sue conclusioni e nell'ultimo intervento considerato tale strategia lascia particolarmente stupiti e insoddisfatti: la definizione di natura viene ottenuta *ex negativo*, basandosi sul contrasto con un termine che sembra necessitare a sua volta una definizione di ciò che è naturale per essere compreso. La risposta rivela un problema che tutti gli autori finora analizzati sembrano percepire in *Mind and World*: la concezione ampia di natura è solo abbozzata, ci sono delle basi e degli obbiettivi, ma la teoria manca di uno sviluppo concreto.

Matthias Wunsch (2008a, 2008b e 2020) analizza la rilevanza dell'opera del filosofo della scuola di Pittsburgh per l'antropologia filosofica. Scontrandosi con problemi simili a quelli summenzionati, propone di comprendere il concetto di natura attraverso un confronto con Hartmann. La solida struttura ontologica del mondo reale viene presentata come un'impalcatura capace di sorreggere alcune carenze strutturali diagnosticate in *Mind and World*. Per bilanciare l'argomentazione, il capitolo si chiuderà considerando una posizione scettica sull'attualità di McDowell per una filosofia della personalità.

L'attualità dell'antropologia filosofica può essere apprezzata considerando l'urgenza della domanda su noi stessi. Una simile domanda riemerge in seguito alla rapida evoluzione del discorso nell'ambito delle scienze umane: lo studio critico delle forme di autocomprensione porta allo sviluppo di modelli concorrenti che si scontrano nel vivere quotidiano e nelle arene politiche delle società contemporanee. Se da una parte risulta impossibile offrire un modello definitivo per la nostra autocomprensione attraverso la speculazione metafisica, nemmeno una soluzione empirica sembra capace di garantire risultati più soddisfacenti. Non c'è modo di sviluppare una risposta unilaterale alla

domanda intorno all'ente che noi stessi siamo, per cui si apre la necessità di un modello capace di fare da sintesi fra le varie prospettive.

Come se non bastasse, dalla parte del discorso scientifico si sono sviluppati una serie di modelli capaci di catturare alcuni fenomeni riguardanti l'essere umano, ma che tendono ad espandersi oltre i limiti in cui hanno validità. Fra questi modelli spicca sicuramente l'*homo oeconomicus* che tematizza l'essere umano in quanto calcolatore razionale. Tale paradigma, oltre ad avere una rilevanza non del tutto sdoganata in economia⁸⁶, può essere ritrovato in certi approcci delle scienze cognitive che comprendono l'uomo in analogia con modelli informatici. Uno dei modelli più rilevanti per i fini critici del presente lavoro deriva, invece, dall'incredibile sviluppo della ricerca nei campi della genetica e delle neuroscienze: da questi campi sono partiti i primi impulsi che hanno condotto ai recenti naturalismi riduzionisti.⁸⁷ Un simile allargamento delle teorie, oltre i confini delle discipline in cui sono state concepite, non sembra davvero utile a spiegare l'ente che noi stessi siamo. In questi approcci molti fenomeni legati alle persone sembrano finire in secondo piano senza troppe spiegazioni.

Anche l'insoddisfazione prodotta dall'applicazione impropria di certi modelli alle domande intorno a noi stessi riporta la domanda antropologica al centro dell'interesse collettivo. McDowell, rifiutando il *bold naturalism*, rappresenta una delle correnti della filosofia analitica che reagiscono con insoddisfazione ai progetti riduzionisti ed eliminativisti. In virtù dell'eleganza delle proposte sviluppate in *Mind and World* – e per convergenza di interessi – sembra interessante valutare se il filosofo sudafricano abbia da dire qualcosa anche sulle riemergenti domande dell'antropologia filosofica. Ma perché ritornare sulla strada che già Krüger aveva intrapreso senza troppo successo?

Secondo Wunsch, il motivo per cui McDowell non approfondisce la sua teoria della seconda natura – nel modo richiesto da Krüger – deriva dal fatto che non comprende la rilevanza di una teoria antropologica per i suoi obiettivi. L'invito di Krüger sarebbe stato frainteso come una richiesta ad impegnarsi in uno sforzo filosofico costruttivo che, come si è visto, McDowell rifiuta (cfr. Wunsch 2008a, p. 300). Il modo migliore di procedere sarà allora inverso: si ricostruiranno alcune linee fondamentali

⁸⁶ Per un'analisi critica di tale modello si veda il contributo di Silvia Mocellin (2011). Per una prospettiva proveniente dalle scienze comportamentali applicate all'economia si può invece consultare il lavoro di Riccardo Viale (2018) sul *nudge*.

⁸⁷ Si veda per esempio Nagel (1974) per alcuni problemi connessi alla riduzione della mente al cervello.

dell'antropologia filosofica, per mostrare che alcune intuizioni presenti in *Mind and World* permettono di chiarirle e svilupparle in modo promettente.

Basandosi principalmente su Scheler, Plessner e Gehlen, vengono identificati quattro punti comuni nel pensiero dell'antropologia filosofica classica: i) l'essere umano è analizzato nel suo essere legato alla natura e non astrattamente; ii) il rispetto per le scienze naturali e per i loro risultati; iii) l'attenzione alla dimensione culturale della vita umana; iv) attraverso la coppia *Welt – Umwelt* si stabilisce la differenza fra esseri umani e altri animali.⁸⁸

Volendo partire dall'ultimo punto si può ricordare che anche McDowell sviluppa un'idea di apertura al mondo basata sulla distinzione fra mondo e ambiente. L'essere umano è caratterizzato dall'apertura al mondo e, quest'ultima, è legata ad una specifica capacità concettuale coinvolta nel nostro modo di fare esperienza. Come per l'antropologia filosofica, anche per il filosofo sudafricano è importante che l'essere umano sia legato alla natura (i), per cui concepisce gli esseri umani come animali permeati dalla spontaneità. La spontaneità, intesa come capacità concettuale, differenzia gli animali umani dagli altri animali, ma rimane una caratteristica naturale. La natura espande l'animalità verso l'umanità senza discontinuità. In questo si rivela una direzione simile a quella su cui insistono alcuni recenti contributi nell'ambito degli studi sugli animali non-umani: lo stesso possesso delle capacità concettuali rivelerebbe solo una parziale discontinuità fra esseri umani e animali.⁸⁹

Il rispetto per le scienze naturali (ii) si concretizza nell'importanza data da McDowell al concetto di regno della legge e all'integrità strutturale che cerca di ottenere per la prima natura. Il ricorso al termine *Bildung* rivela l'interesse per la dimensione culturale e concettuale (iii), tanto che quest'ultima viene identificata come un tratto distintivo della persona umana. Infine il concetto di natura costruito appositamente per catturare le caratteristiche dell'essere umano che sono estranee al regno della legge, permette di comprenderci come legati alla natura e non come un ibrido incomprensibile

⁸⁸ Particolarmente interessante e degna di nota è l'idea che il concetto di *Welt* abbia una composizione culturale. Wunsch cita per esempio Gehlen: «wo beim Tier die 'Umwelt' steht, steht [...] beim Mensch die *Kulturwelt*» (Wunsch 2008a, p. 301).

⁸⁹ Ovviamente per chiarire questo punto servirebbe una definizione di capacità concettuali. Accettando per il momento, in maniera acritica, un'equiparazione di capacità concettuali e linguaggio, un indizio di continuità può essere trovato negli svariati esperimenti mirati ad insegnare un rudimentale linguaggio dei segni agli altri animali. Una menzione particolare va alla gorilla Hanabi-ko, capace di utilizzare circa 1000 segni di un particolare linguaggio dei segni e di comprendere intorno alle 2000 parole in inglese. Non sono a conoscenza invece di documenti che attestino fra gli altri animali una trasmissione fra generazioni basata sugli stessi meccanismi concettuali di una lingua, mentre ci sono evidenze di evoluzioni culturali all'interno di gruppi di primati.

di elementi naturali e sovrannaturali. Wunsch ritrova tutti i punti cari all'antropologia filosofica in McDowell. Alla luce di ciò, propone un rinnovamento del pensiero antropologico sulla base di una riflessione capace di evidenziare la base naturale del nostro esserci e la continuità degli elementi normativi con tale base. Il naturalismo della seconda natura può essere una piattaforma per rilanciare la riflessione intorno all'ente che noi stessi siamo (cfr. Wunsch 2008a, p. 314).

Oltre alla condivisione di alcuni temi fondamentali, parlare di antropologia filosofica nel caso di McDowell sembra sostenibile, nella misura in cui l'autore stesso cerca di definire quale immagine di essere umano far emergere dalle sue riflessioni. Si rammenta che in *Mind and World* vengono rifiutate le risposte alla domanda antropologica che ricorrono ad elementi sovrannaturali, così come vengono delegittimate le posizioni riduzioniste. Per riuscire a tracciare una rotta fra gli estremi che vuole evitare, il filosofo sudafricano deve riuscire a conciliare il rapporto fra prima e seconda natura. Deve riuscire a spiegare il nostro posto nel mondo naturale, riuscendo anche a fornire una spiegazione per il nostro essere speciali. Purtroppo, come si è visto, tale riconciliazione è gravida di problemi.

Gubeljic, Link, Müller e Osburg hanno evidenziato i problemi legati alla riconciliazione fra prima e seconda natura (cfr. 2.2.1). La risposta di McDowell consiste nel rinnegare la tesi del punto di appoggio (*foothold*) che garantiva una continuità fra prima e seconda natura. Con tale sacrificio si incorre nel proverbiale rischio di gettare via il bambino con l'acqua sporca, infatti, si perde la possibilità di rendere conto della continuità all'interno della natura. L'alternativa a cui si va incontro consiste nell'assicurare che nella *Bildung*, attraverso la quale vengono sviluppate le capacità concettuali, non avviene nulla di misterioso od occulto. Così, McDowell conclude con: «I think the only unity there needs to be in the idea of the natural [...] is captured by a contrast with the idea of the supernatural – the spooky or the occult» (McDowell 2000, p. 99).

Il problema evidente con la nuova soluzione riguarda il fatto che la definizione di ciò che è spettrale, misterioso ed occulto è tutt'altro che chiara. A ben vedere in questo insieme si potrebbero includere le convinzioni, i numeri, i valori morali ed estetici. Al di là delle incertezze definitorie, l'unità ottenuta per contrasto fa perdere la coesione interna del concetto di natura. Senza la tesi del punto di appoggio a garantire una forma di continuità, ci si trova con un'unità incerta, ottenuta dall'esterno. Il problema non consiste nel contrasto della prima natura con ciò che è occulto, infatti questo è garantito dalla

stessa definizione di regno della legge. Ciò che risulta problematico è il contrasto della seconda natura con ciò che è occulto, poiché è proprio la naturalità delle capacità concettuali dell'essere umano a dover essere dimostrata. Ora la domanda del rapporto fra le due nature diviene virulenta.

Ci si prenda un momento per considerare l'argomento della continuità con gli animali. Da tale angolo dovrebbe risultare chiaro che la nuova tesi di McDowell non ottiene il risultato sperato.

Exercises of spontaneity belong to our mode of living. And our mode of living is our way of actualizing ourselves as animals. So we can rephrase the thought by saying: exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals. This removes any need to try to see ourselves as peculiarly bifurcated, with a foothold in the animal kingdom and a mysterious separate involvement in an extra-natural world of rational connections (MW, 78).

Gli esercizi di spontaneità, con cui si fa riferimento al giudicare e all'agire secondo ragioni, sono parte del modo di vivere degli esseri umani. Invece, che il nostro modo di vivere sia l'attualizzazione della nostra natura animale è tutt'altro che garantito. L'implicazione richiede come premessa che la spontaneità e la razionalità siano parte del nostro modo di essere animali. Un pensiero 'platonista' potrebbe accettare la premessa, che la spontaneità faccia parte del nostro modo di vivere, ma rifiutare che il nostro modo di vivere consista nell'attualizzarci come animali. La proposta non funziona da sola, senza la tesi del punto di appoggio sembra premettere ciò che vuole dimostrare e finisce per cadere nelle braccia del *rampant platonism*.

John McDowell offre una proposta antropologica plausibile, ma al contempo sembra incapace di fornire gli strumenti per sviluppare le parti della teoria necessarie per completare la sua immagine. Forse Hartmann è in grado di fornire delle coordinate teoriche per risolvere le questioni legate al concetto di natura? La possibilità di cercare riparo nella nuova ontologia deriva dalla necessità di garantire che la seconda natura sia parte della natura. Da ciò che è stato detto, pare che l'unico modo per rendere plausibile quest'idea consista nella riattivazione della tesi del punto di appoggio nella prima natura.⁹⁰ Per cui può ritornare utile un'architettura ontologica capace di rendere conto del rapporto fra strati dell'essere diversi, dipendenti gli uni dagli altri, ma anche autonomi.

⁹⁰ Wunsch (2008b) ricostruisce tre strategie: i) riferimento alle potenzialità umane come prodotto dell'evoluzione biologica, così come lo sono le potenzialità di tutti i viventi che consideriamo naturali; ii) educazione e *Bildung* sono processi che portano in atto certe potenzialità naturali in modo da sviluppare caratteristiche che potremmo considerare parte della seconda natura; iii) tali processi possono essere spiegati in modo comprensibile, senza ricorrere ad elementi sovranaturali. Si può notare che i primi due

Se l'essere umano di McDowell è situato nella natura, in modo non-scientista, quello di Hartmann è posto fuori dalla natura, in modo non-dualista. Se tali prospettive si rivelassero conciliabili, la nuova ontologia del filosofo tedesco potrebbe evitare i problemi dell'approccio suggerito in *Mind and World*, attraverso l'ontologia stratificata e l'unità garantita dal concetto di mondo reale.

Lo scopo del concetto di seconda natura è quello di fornire un quadro concettuale all'interno del quale spiegare vari aspetti della vita degli esseri umani. Il concetto sembra offrire uno spazio per alcuni fenomeni che nell'ontologia hartmanniana hanno sede nello strato dell'essere psicologico, ma soprattutto per i fenomeni caratteristici dell'essere spirituale (cfr. Wunsch 2020, p. 248). Significativamente Hartmann identifica sia una dipendenza degli strati dell'essere superiori, sia una certa autonomia di questi dall'essere fisico e da quello organico che compongono la natura in senso stretto. Il modo di concepire questo rapporto ricorda uno dei *desiderata* del lavoro di McDowell: trovare un modo per concepire un'unità fra spazio logico della natura e spazio logico delle ragioni, senza rinunciare al fatto che lo spazio logico delle ragioni sia *sui generis*. Entrambi gli autori lavorano sul problema del rapporto fra spirito e natura e cercano di sviluppare una posizione capace di evitare gli estremi dello scientismo riduzionista e del dualismo.

Hartmann riconosce lo spirito come esterno alla natura, poiché il suo modo di essere e di darsi appare profondamente diverso rispetto a ciò che viene spiegato dalle scienze naturali. Comunque, questo non obbliga ad accettare un dualismo di sostanze, poiché lo spirito non può darsi senza la natura, esso non può fluttuare senza alcun legame (cfr. PdGS, p. 60). Inoltre non si dà un dualismo, perché gli strati sono almeno quattro, ognuno indipendente e autonomo al contempo. Ogni forma di riduzionismo viene scoraggiata dall'autonomia dei livelli ontologici, per cui nessuno degli strati può essere completamente spiegato con le categorie proprie degli strati inferiori. In particolare gli strati dell'essere psicologico e spirituale hanno un rapporto di *Überbauung* nei confronti delle dinamiche proprie della natura. Tale rapporto descrive l'emergere di un'autonomia particolarmente marcata, per cui potrebbe catturare quello che McDowell intende quando parla di un carattere *sui generis* della seconda natura. Il guadagno diventa evidente se si considera che il carattere speciale degli strati in cui emerge l'essere umano non corrisponde al suo isolamento dalla natura. Infatti, nella logica della nuova ontologia non si possono dare fenomeni psicologici senza organismi e le dinamiche dello spirito

punti si sviluppano sullo sfondo di una seconda natura in collegamento con la prima. Non è possibile ottenere un risultato completo con la semplice opposizione all'occulto (iii).

dipendono dalla presenza degli spiriti individuali che possono darsi solo a condizione di avere degli esseri viventi.

Per introdurre ad alcune caratteristiche dell'ontologia stratificata si procede presentando le diverse leggi categoriali, divise in: i) leggi di validità che regolano il rapporto fra le categorie contenute in un ente e l'ente stesso; ii) leggi di coerenza che regolano i rapporti fra categorie pertinenti ad uno stesso strato; iii) leggi di stratificazione che regolano i rapporti stratificati fra categorie; iv) leggi di dipendenza che regolano i gradi di autonomia possibili fra categorie pertinenti a strati differenti. Soprattutto con riferimento alla quarta categoria di leggi si potrebbe ricondurre l'ontologia hartmanniana ai dibattiti contemporanei riguardanti il materialismo non-riduzionista e alle concezioni di *supervenient emergency*⁹¹ (cfr. Wunsch 2020, pp. 254-255). Fra le leggi elencate sono da ricordare la legge del ricorso (*Wiederkehr*) e della mutazione (*Abwandlung*) che regolano i modi in cui categorie degli strati inferiori possono riemergere negli strati superiori. Vanno ricordate anche le categorie fondamentali (*Fundamentalkategorien*) che permeano tutti gli strati. L'insieme dei rapporti regolati dalle leggi categoriali garantiscono l'unità del mondo reale.⁹²

Sono da menzionare anche la legge categoriale fondamentale e le appendici: le leggi della materia e della libertà che garantiscono l'autonomia degli strati superiori, nella loro dipendenza da quelli inferiori. A questo proposito è proprio il *novum* dell'essere spirituale a catturare gran parte dell'interesse. Attira, in particolare, la sua caratteristica di essere uno strato composto non solo da individui, ma anche da fenomeni culturali e storici che formano una sfera condivisa (cfr. PdgS, pp. 186-188). Inoltre, ci sono contenuti spirituali condivisibili – sempre potenzialmente presenti ed acquisibili – che possono essere trasmessi da generazione in generazione (cfr. PdgS, pp. 71, 178). Il fascino di tale prospettiva consiste soprattutto nel fatto che i contenuti dello strato dell'essere spirituale superano ciò che viene indicato dal termine *mind*, con cui di solito si fa riferimento alla dimensione specifica della persona. Alla luce delle considerazioni svolte, sembra plausibile supporre che la seconda natura di McDowell catturi la parte alta dello strato

⁹¹ In modo molto tecnico in Johansson (2001) e attraverso una panoramica più generale in Dahlstrom (2012) viene proposta una connessione fra i modi di rapportarsi delle stratificazioni e i concetti di *supervenience* e *emergence*. In particolare vengono presi in considerazione i rapporti di suddetti termini con le relazioni di *Überformung* e *Überbauung*.

⁹² In particolare per le leggi del ricorso e della mutazione, si può immaginare che le categorie degli strati inferiori si allungino nello strato superiore come l'estremità sporgente di un pezzo di un puzzle che si unisce ad un altro 'invadendone' lo spazio. In tal modo si potrebbe visualizzare l'unità del mondo reale. L'immagine ha dei limiti dal momento in cui alcune estremità dovrebbero essere in grado di tenere insieme più pezzi al contempo.

dell'essere psicologico, insieme alla parte bassa dello strato dell'essere spirituale (grosso modo lo spirito individuale e alcune sue relazioni con la dimensione collettiva).

A questo punto si può salvare la tesi del punto di appoggio nella prima natura. Considerando la legge categoriale fondamentale la seconda natura, ovvero gli strati dell'essere psicologico e spirituale, non può manifestarsi in assenza degli strati inferiori. La dipendenza dagli strati inferiori garantisce l'unità del reale, nella misura in cui la natura fornisce la base per l'esistenza della seconda natura. Inoltre, gli strati dell'essere fisico e organico sono completi, non si aprono spazi all'interno di essi, per cui possono essere legittimamente compresi attraverso il termine "regno della legge". La totale equiparazione della natura con il regno della legge non esclude la possibilità che le leggi naturali continuino a valere negli strati superiori in modo discontinuo e mutato, aprendo la possibilità ad altri tipi di determinazione.⁹³ Il fatto che esista un *novum* irriducibile alle categorie di uno strato inferiore permette di risolvere il problema di McDowell: la presenza della spontaneità nella percezione umana può essere considerata come un *novum*, la cui presenza dipende dalla natura, che è *sui generis* in quanto è irriducibile alla natura.

Rimane da considerare se, nonostante i vantaggi offerti dalla struttura hartmanniana, non si finisca in uno degli estremi che McDowell vuole evitare, ovvero il *rampant platonism*. Il fatto che la totalità della struttura stratificata sia denominata mondo reale, invece che concepita come unità di prima e seconda natura, non introduce un platonismo. La dipendenza degli strati superiori da quelli inferiori garantisce che nessun elemento fluttui in modo incomprensibile, per cui si scongiura il ricorso al sovrannaturale. Lo stesso essere ideale dei valori, che potrebbe sembrare il momento più critico, non rappresenta per forza un elemento 'platonico'. A tal proposito va ricordato che i singoli valori non vengono considerati come esistenti se non vengono individualizzati, cioè concretizzati dalle persone. Infatti, quanto più si evidenzia l'indipendenza dell'essere ideale, tanto più ci si avvicina all'irrealtà.

L'unità dell'essere reale fornisce un concetto abbastanza largo per comprendere l'unità di prima e seconda natura. Viene trovato anche uno spazio per i processi educativi⁹⁴ e per i fenomeni collettivi. Il problema con cui diventa necessario confrontarsi

⁹³ La possibilità di creare spazio per la determinazione secondo libertà, nei problemi connessi alla terza antinomia, va compresa in questo senso. Per approfondire si possono consultare le sezioni dedicate al tema, nel presente capitolo e in quello precedente.

⁹⁴ Wunsch (2020) non è convinto che Hartmann sia in grado di spiegare l'acquisizione di capacità concettuali, per cui offrirebbe solamente un quadro plausibile all'interno del quale rimane la necessità di

riguarda, ora, la posizione di alcuni enti rispetto alla natura, poiché nella nuova prospettiva alcuni animali potrebbero non fare parte della natura in senso stretto. Già McDowell aveva riferito il fatto che alcuni degli altri animali non risultano completamente spiegabili nel linguaggio delle scienze naturali. D'altra parte, la differenza fra animali e esseri umani continua ad essere compresa in termini di personalità (cfr. PdgS, p. 128). Come si è visto, la personalità dipende dai rapporti interni allo strato dell'essere spirituale, quindi all'azione coordinata di spirito individuale, oggettivo e oggettivato (cfr. PdgS, pp. 175-176). Allora, se gli altri animali non sono parte della natura in senso stretto, ritorna ad avere validità una delle risposte del filosofo sudafricano all'intervento di Gubeljic e colleghi: la differenza fra altri animali e esseri umani si gioca nei termini di una differenza fra seconde nature. Recuperare questa risposta ha delle conseguenze che verranno sviluppate nel prossimo capitolo. Per ora è sufficiente aver recuperato la plausibilità dell'intervento.

La differenza fra un ente che può essere considerato persona e uno che viene escluso da tale titolo, dipende dalla possibilità di far parte di uno spirito oggettivo. Da una simile prospettiva è possibile sviluppare due idee: i) la personalità sembra dirsi in almeno due significati, di cui uno si riferisce alle capacità di dare attenzioni morali e l'altro al fatto di ricevere attenzioni morali; ii) sembra possibile attribuire una personalità limitata a certi animali non-umani, e tale riflessione può essere compresa in due sensi. In un senso viene evidenziato il fatto che gli animali possono ricevere attenzioni morali dalle persone. Nell'altro senso si evidenziano la capacità di certi animali di manifestare sentimenti morali, capacità concettuali e di sviluppare comportamenti culturali.

Prima di sviluppare il discorso sugli altri animali, è importante evidenziare che i discorsi che vengono portati avanti nel presente lavoro premettono la personalità: la seconda natura è la premessa per avere uno sguardo sulla prima. Per cui sostenere una sintesi fra McDowell ed Hartmann implica anche una relativizzazione della prospettiva secondo cui il nostro essere umani è un modo di attualizzare il nostro essere animali di un certo tipo. Il modo meno traumatico per accomodare questo pensiero consiste nel ricorrere ad una prospettiva già collaudata, quella che prevede che il nostro essere animali corrisponda ad un certo modo di vederci, dalla prospettiva in cui siamo già persone.

Il confronto fra McDowell e Hartmann ha permesso di valorizzare alcuni punti importanti per abbozzare delle posizioni che vanno comprese come il risultato di una

sviluppare una spiegazione. In ogni caso sarebbe un passo per superare l'*impasse* incontrata nella trattazione di *Mind and World*.

sintesi fra le due posizioni. Prima di approfondire i punti summenzionati è però necessario confrontarsi con un altro versante degli studi che hanno tematizzato il confronto fra Hartmann e McDowell. La direzione a cui si fa riferimento ha valutato negativamente le risposte del filosofo sudafricano evidenziando il disinteresse da parte di quest'ultimo nei confronti della possibilità di approfondire il contatto con i temi dell'antropologia filosofica.

Nel contributo di Moritz Von Kalckreuth, (cfr. Kalckreuth 2021, pp. 164-170) il confronto fra McDowell e Hartmann viene letto evidenziando le differenze fra le ontologie dei due autori (cfr. Kalckreuth 2021, p. 165, n.15). Del filosofo sudafricano viene elogiato lo sviluppo del concetto di seconda natura che apre lo spazio per considerare come naturali gli atti intenzionali, la soggettività, la razionalità pratica, la capacità di agire e di sviluppare un comportamento virtuoso. Oltre a tali questioni viene riportata l'attenzione sulla differenza fra mondo e ambiente. D'altra parte, Kalckreuth manifesta un'insoddisfazione per l'uso del termine essere umano nella sua valenza polisemica, in cui a volte identifica la persona a volte l'organismo umano.

In continuità con gli interventi di altri critici, vengono evidenziate delle difficoltà connesse al termine *Bildung*; in particolare, Kalckreuth propone di leggere l'acquisizione delle capacità concettuali, per esempio la ragione, come un passaggio attraverso la cultura. Tale lettura, per quanto interessante, non sembra essere l'unica possibile. La cultura sembra essere il luogo della ragione, inteso come luogo in cui certe capacità particolari possono essere messe in atto, non il luogo in cui si ottengono. Proprio alla luce della lettura del concetto di *Bildung* vengono evidenziati gli altri problemi.

Viene messa in dubbio la possibilità di comprendere il passaggio attraverso cui i bambini, da animali abitudinari con potenzialità specifiche, divengono animali razionali. In un primo momento viene individuata la difficoltà di conciliare tale prospettiva con quella hartmanniana che suggerisce un'originaria partecipazione degli individui allo spazio culturale, per il quale sono già persone. Infatti, per far funzionare un parallelismo con McDowell, bisognerebbe considerare la cultura come parte degli infanti, perché solo così si può spiegare l'emergere della ragione. Così facendo, però, diverrebbe difficile comprendere tutti quei contenuti cristallizzati dalla storia nella dimensione culturale. Comprendere la cultura come parte della seconda natura è difficile, se la cultura deve fungere da elemento attraverso cui giungere alla seconda natura.

I dubbi espressi da Kalckreuth sono leciti, ma si basano su di una lettura che nel presente lavoro viene scoraggiata. Per i fini della sintesi risulta conveniente comprendere

la *Bildung* nel confronto con l'*Hineinwachsen* hartmanniano, per cui la seconda natura indica quei modi in cui interagiamo con la dimensione della cultura. La possibilità di partecipare allo spirito oggettivo dipende dalle capacità di cui si è già in possesso quando emerge l'individuo e l'innalzamento alla dimensione personale dipende da coloro che già occupano quello spazio. Questa prospettiva rifiuta un momento di perfetta coincidenza fra esseri umani e altri animali, ma permette di rilanciare l'attrattività della sintesi fra Hartmann e McDowell. Il modo in cui gli infanti vengono intesi come individui, dipende da come vengono guardati, per cui è un modo della *Durchdringung*. A questo si sostituisce poi un *Überbauung* nel momento in cui, nel processo dell'*Hineinwachsen*, gli individui prendono il loro posto nelle dinamiche dell'essere spirituale.⁹⁵ La domanda riguardante la dignità della persona non dipende allora da un approccio basato sulle capacità, ma sulla capacità di realizzare tale dignità nelle dinamiche proprie dell'essere spirituale. Questo non implica l'impossibilità né di estendere la dignità agli altri viventi, né di concepire altri tipi di personalità.

Naturalmente il modello non offre garanzie riguardo alla realizzazione del rispetto della dignità di certi individui. La realizzazione dei valori dipende dai partecipanti attivi alle dinamiche dello spirito oggettivo, loro è la responsabilità di garantire il riconoscimento di altre eventuali forme di personalità.

Nel contributo di Kalckreuth si evidenzia come McDowell non sviluppi il concetto di seconda natura, per cui non è del tutto comprensibile quando tematizza la cultura e quando la ragione. Inoltre, in *Mind and World*, la dimensione normativa delle persone è solamente abbozzata, per cui l'autore conclude che ulteriori approfondimenti per una filosofia dedicata allo studio della persona non sembrano particolarmente proficui in questo contesto⁹⁶. Tali considerazioni vanno sommate al disinteresse dimostrato dal filosofo sudafricano per l'approfondimento dei temi dell'antropologia filosofica classica. Lo scoraggiamento è comprensibile, ma come si è visto non è l'unica via possibile. I limiti della posizione di McDowell sono integrabili attraverso un confronto con Hartmann, per cui sia la dimensione culturale sia la dimensione normativa potrebbero essere sviluppate in una proposta nuova. Magari non è possibile offrire la base per una sintesi dei vari

⁹⁵ Preme sottolineare che la prospettiva presentata permette anche di dare spazio all'attenzione morale verso futuri esseri umani, anche quando presentano malattie genetiche fortemente debilitanti. L'attenzione morale è data dal riconoscimento attraverso una forma di *Durchdringung*, non necessariamente dalla presenza o assenza di potenzialità che permettono di acquisire determinate capacità.

⁹⁶ Il mancato sviluppo di queste dimensioni conduce al rischio di concepire lo status morale come qualcosa da attribuire solamente in base a al possesso di certe capacità. Nel primo capitolo del presente lavoro si è visto che tale modo di gestire l'attribuzione di uno status morale è problematico.

aspetti legati al concetto di persona,⁹⁷ ma sembra plausibile offrire un quadro concettuale convincente per trarre alcune considerazioni sui concetti di persona e essere umano, così come una riflessione sugli altri animali. Se McDowell non è ideale per sviluppare da solo una filosofia della personalità, ciò non esclude che il suo contributo possa rimanere interessante per altri temi connessi all'antropologia filosofica.⁹⁸

⁹⁷ La tesi di Kalckreuth è che il contributo di McDowell richiede troppe integrazioni per poter essere usato per lo scopo di catturare le varie dimensioni afferenti al concetto di persona. A ben vedere la tesi sostenuta nel presente lavoro – ovvero che la sintesi fra Hartmann e McDowell sia efficace per catturare la relazione fra i concetti di persona ed essere umano – non si scontra veramente con tale conclusione, ma vuole evidenziare la ricchezza teorica racchiusa nella possibilità del confronto.

⁹⁸ La legittimità con cui Kalckreuth indica una certa insoddisfazione per le parti non sviluppate da McDowell non sembra dover corrispondere ad un rifiuto in blocco di un confronto con l'autore. Che l'elaborazione del confronto con gli autori analitici sia un po' sintetico viene notato nella recensione di Huttel (2022), p. 457.

3. UNA SINTESI FRA HARTMANN E MCDOWELL

Confrontando le posizioni di Nicolai Hartmann e John McDowell si possono far emergere delle prospettive che andranno intese come il risultato di una sintesi. Fino ad ora sono stati evidenziati i punti in cui le teorie dei due filosofi si integrano a vicenda. In ciò che segue si svilupperanno tali coordinate teoriche, per renderle capaci di fornire risposte in contesti nei quali i due autori, se trattati isolatamente, potrebbero sembrare silenziosi o poco convincenti.

Sviluppando il confronto fra i due autori è stato tracciato un limite esterno, dovuto ad un'incompatibilità fra le teorie della conoscenza. Nonostante le premesse, sono stati sviluppati degli argomenti che hanno reso plausibile l'impiego della nuova ontologia di Hartmann astraendola dalle contraddizioni che possono essere trovate all'interno della sua teoria della conoscenza. In virtù del valore attribuito alla proposta ontologica del filosofo tedesco, è stata indicata una nuova direzione di studio: la valutazione e l'eventuale correzione della teoria della conoscenza hartmanniana alla luce del più recente dibattito nel quale si muove McDowell. Una ricerca siffatta rafforzerebbe ulteriormente la proposta di considerare l'ontologia stratificata come una struttura capace di accomodare una sintesi fra i concetti di prima e seconda natura.

La riflessione intorno alla terza antinomia della prima critica kantiana ha rivelato alcune affinità fra gli autori considerati. Il lessico usato da McDowell sembra suggerire una soluzione che, però, non viene concretizzata, ma, anzi, evitata all'ultimo momento. L'autore sottolinea che la terza antinomia non rientra fra i temi di cui vuole occuparsi in *Mind and World*. Ciononostante, il problema del rapporto fra i concetti di natura e libertà si presenta e sembra legittimo sviluppare un'analisi del lessico utilizzato dal filosofo, per provare a ricostruire una soluzione compatibile con il resto della sua opera. Tale direzione di ricerca ha rivelato una struttura che ricorda da vicino la soluzione stratificata sostenuta da Nicolai Hartmann. Entrambi gli autori prevedono l'emergere di una libertà che si manifesta fra varie forme di determinazione e ciò ha evidenziato un primo momento di affinità.

Per ampliare il confronto sono stati coinvolti nell'analisi alcuni studiosi interessati ai temi dell'antropologia filosofica. Gli autori in questione hanno provato a sviluppare un rapporto fra i motivi dell'antropologia filosofica e John McDowell. Nelle risposte del filosofo sudafricano è stata però rilevata una tendenza ad eludere gli inviti a specificare

alcuni momenti del suo pensiero. Tutto ciò, oltre a lasciare in sospeso un parallelo che prometteva di essere proficuo, ha gettato delle ombre sulla riuscita del progetto di *Mind and World*. Il senso di disagio, condiviso da più commentatori, riguarda la plausibilità del concetto di natura: tale concetto è pensato per naturalizzare gli aspetti distintivi degli esseri umani, ma è composto da due termini la cui connessione risulta tutt'altro che chiara: rimane il dubbio di come conciliare prima e seconda natura. Alla luce delle difficoltà e della mancanza di chiarimenti da parte del filosofo della scuola di Pittsburgh si è passati a considerare una riconciliazione ispirata dal pensiero di Hartmann. Tale soluzione non va intesa come una rinuncia che consisterebbe nel posizionare l'essere umano fuori dalla natura, bensì come una proposta capace di ritrovare l'ampissimo concetto di natura ricercato da McDowell nel termine "mondo reale".

In ciò che segue verranno chiariti alcuni dei momenti che costituiscono il cuore della proposta del presente lavoro: un primo momento prevede l'approfondimento della sintesi fra Hartmann e McDowell, a quest'altezza si vorrebbero risolvere alcuni dei problemi residui legati all'interpretazione del concetto di *Bildung*; successivamente si passerà all'analisi delle posizioni sugli altri animali presentate in *Mind and World*, per fornire una panoramica sul rapporto fra persone e altri animali. In conclusione verranno considerati due recenti studi su Hartmann, per definire alcune delle tesi sostenute e presentare l'attualità della Nuova Ontologia.

3.1. EDUCAZIONE E *BILDUNG*

Per garantire l'unità del concetto di natura McDowell ricorre al termine *Bildung*. Alla luce delle critiche emerse nel capitolo precedente, si cercherà di fare chiarezza intorno al concetto. Verrà adottata una prospettiva hartmanniana, nella quale il termine educazione si riferisce alla crescita degli individui nello spirito oggettivo (*Hineinwachsen*). In ciò che segue, si mostrerà che la *Bildung* non corrisponde perfettamente all'idea di *Hineinwachsen*, e che nella nuova ontologia di Hartmann il concetto di *Bildung* smette di essere fonte di preoccupazione. Per ottenere i risultati sperati conviene iniziare richiamando alcune questioni generali riguardanti il rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo.

Hartmann remarks that even if – in a naïve approach – we are sure that we know much about the individual, and nothing about the apparently obscure objective spirit, it is the reverse which is in fact

the case. Indeed, the domain of psychology appears extremely poor [...] whereas we have great deal of experience and information about fields such as the history of art, of law, of religion, and so on. In general, we have no difficulty of speaking of the Greeks, the Romans, the Anglo-Saxons, or more specifically of Pericles' Athens, of Cicero's Rome, and we can also describe the difference between the civilizations and the periods. When we think of an individual actor of a period, we refer to an "einheitlich geprägte Geistessphäre" (Scognamiglio 2012, p. 321).

Tendenzialmente si crede di conoscere gli individui, ma non lo spirito oggettivo. Un'analisi più approfondita rivela che la maggior parte dei riferimenti alle persone, in quanto spiriti individuali, richiamano lo spirito oggettivo. Pare quindi sensato ripercorrere ciò che è noto riguardo allo spirito oggettivo, per provare poi a trarre delle considerazioni riguardanti gli individui: i) lo spirito oggettivo non è un collettivo, non corrisponde ad una somma di individui – per esempio l'esistenza di una lingua non corrisponde al numero di parlanti, e gli individui che giungono a padroneggiarla la condividono; ii) la possibilità di condividere i contenuti dello spirito oggettivo di un certo periodo storico è bilanciata dall'impossibilità, per i singoli individui, di dominare lo spirito nella sua interezza; iii) lo spirito oggettivo forma una sfera condivisa che l'individuo ha di fronte a sé, ma in cui è anche immediatamente immerso; iv) lo spirito oggettivo è una forza fondamentale per la vita dell'individuo, esso è il suo portatore e rappresenta anche il suo limite; v) l'individuo può avere una forza tramite la quale può a sua volta influire sullo spirito oggettivo; vi) lo spirito oggettivo non è universale, è temporale, dunque reale; vii) lo spirito oggettivo potrebbe apparire universale, ma tale prospettiva è storicamente determinata, da un punto di vista più ampio lo spirito è individuale, storico e irreversibile; viii) lo spirito oggettivo non ha coscienza, sono gli individui che hanno coscienza di esso; ix) un individuo spirituale dipende dagli strati inferiori, ma non può essere completamente compreso con le categorie di quelli (cfr. *ibid.*).

Per chiarire ulteriormente il rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo, si consideri il momento in cui emerge per la prima volta la prospettiva attribuibile ad una persona: un simile sguardo è caratterizzata dalla presenza di una coscienza e di un'identità ed entrambi i fattori derivano dall'essere cresciuti nello spirito oggettivo. L'individuo emerge dallo spirito e solo a questo punto si dischiude la prospettiva frontale sui contenuti condivisi (iii). Ora tali contenuti possono presentarsi come estranei, come qualcosa di cui impossessarsi, a cui opporsi o a cui essere indifferenti. Per facilitare la comprensione della dinamica descritta si procede ad offrire due modi di concepirla.

Uno dei modi per immaginare il rapporto appena descritto prevede la divisione dei contenuti dello spirito oggettivo in diversi gradi. L'acquisizione dei contenuti di primo

grado va inteso come momento fondamentale per l'emergere dell'individuo consapevole di sé. Dal momento in cui si manifesta, l'individuo è già in possesso di alcuni dei contenuti fondamentali dello spirito oggettivo di un certo tempo. Passando ai contenuti di grado successivo al primo, si incontrano, invece, un'altra serie di elementi, verso cui l'individuo può manifestare una crescente sensazione di estraneità: dal momento in cui è emerso il soggetto consapevole di sé, i nuovi contenuti possono presentarsi frontalmente, come estranei e da acquisire.⁹⁹ Ai contenuti di primo grado dello spirito oggettivo si era già fatto riferimento nel primo capitolo del presente lavoro, trattando dell'impossibilità di opporsi a certi elementi della cultura in cui si vive e a cui si partecipa. Per esempio: non è concepibile un'opposizione alla lingua parlata¹⁰⁰, perché essa rappresenta un fondamento nella formazione delle identità. La critica mossa a determinate istituzioni, associazioni o strutture si riferisce invece a contenuti dello spirito oggettivo di grado superiore al primo. Per quanto il rapporto con tali elementi possa comunque giocare un ruolo importante negli sviluppi successivi dell'identità, si tratta comunque di contenuti acquisiti più tardi. Essi possono venire rifiutati o sottoposti a critica, poiché è già disponibile un'identità che fornisce un punto di riferimento dal quale eseguire valutazioni. Viceversa, appare molto più difficile immaginare un rapporto di apprendimento critico nel momento della formazione della prima identità.

Un'altra proposta per comprendere la dinamica che si gioca fra spirito individuale e oggettivo prevede il ricorso ai termini *intentio recta* e *intentio obliqua*. Si proceda ad immaginare vari enti in immersione nello spirito oggettivo, non solo i partecipanti attivi, ma anche gli individui passivi. Si consideri, inoltre, come elemento passivo dello spirito oggettivo tutto ciò che ha significato nella cultura di un certo periodo, quindi tutto ciò che ha valore per una cultura e per le persone di un certo tempo.¹⁰¹ In tal senso fanno parte di questa categoria anche gli altri viventi, come gli animali e le piante, e persino certi oggetti.

⁹⁹ Quando si dice che i bambini assorbono [conoscenza, stimoli, ecc.] come spugne, tale formulazione sembra indicare un processo di apprendimento rapido e senza resistenze, fondamentale per lo sviluppo di un'identità. Ci muove progressivamente verso un'altra forma di apprendimento nel corso del percorso educativo: ciò che viene appreso appare progressivamente come estraneo e si manifesta uno sforzo maggiore nell'acquisizione di certi contenuti. Il nuovo tipo di rapporto è più complesso, se nel processo di apprendimento è necessario assimilare nozioni che collidono con convinzioni acquisite nei primi anni di età.

¹⁰⁰ Ovviamente ci si riferisce ad un'opposizione in blocco, non a quelle proposte di riforma riguardanti l'uso di singoli elementi della lingua. A tal proposito va specificato che è possibile sviluppare un rapporto critico anche con quei contenuti che formano la nostra prima identità, ma per fare ciò sembra necessario avere acquisito altri punti di riferimento, per non rischiare di togliersi il terreno da sotto i piedi.

¹⁰¹ È possibile immaginare che ci siano elementi che sono di valore per una cultura, ma non per le persone di un certo tempo. Per esempio, potrebbero esserci delle leggi che concretizzano il valore di certe istituzioni che le persone non considerano più desiderabili.

L'acquisizione dell'*intentio obliqua* è limitata solo agli individui coscienti e consiste in un atto riflessivo sul rapporto in cui si è già coinvolti. Di conseguenza, si guadagna una prima possibilità di intrattenere un rapporto critico con i contenuti a cui già si partecipa, si può diventare partecipanti attivi. Coloro che sono capaci di eseguire tale movimento acquisiscono consapevolezza della loro individualità e divengono soggetti veri e propri. Inoltre, suddetti soggetti guadagnano un'altezza, dalla quale hanno la possibilità di partecipare coscientemente al processo di sviluppo dello spirito oggettivo.

Le due immagini impiegate per approfondire il rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo non sono mutualmente esclusive, anzi, nelle intenzioni di chi scrive sono pensate per integrarsi a vicenda. Attraverso di esse si guadagna un angolo visuale sull'emergere dell'individuo consapevole di sé e sui momenti di apprendimento in relazione alla formazione dell'identità. Inoltre si possono approfondire certe dinamiche che si giocano fra il *Getragen-sein* e il *Tragen*: l'essere portati rinvia a un estremo inferiore che può coinvolgere anche gli altri viventi e gli oggetti; mentre, all'estremo che porta verso la coscienza¹⁰², il *Getragen-sein* coincide con il processo che porta certi viventi dall'inconsapevolezza all'acquisizione di una prima identità individuale (il passaggio da *intentio recta* ad *intentio obliqua*); l'acquisizione dell'identità non coincide immediatamente con il diventare portatori (*Träger*) dello spirito, ma può condurre ad una prima consapevolezza critica. L'individuo così delineato occupa un'altezza dalla quale è potenzialmente capace di influenzare consapevolmente lo spirito oggettivo nel quale è immerso, ma l'effettività di questa capacità dipende anche da una serie di elementi casuali.¹⁰³

Una volta raggiunto un certo grado di coscienza (v), l'individuo incluso nella dimensione collettiva tende a chiedersi in che modo la sua esistenza si differenzi da quella dello spirito in cui è immerso.¹⁰⁴ La questione si pone, perché i contenuti dello spirito

¹⁰² Si ricorda che la coscienza non emerge dallo strato dell'essere psicologico (cfr. Scognamiglio 2011, p. 145). Applicando la proposta sviluppata nel presente lavoro, lo sguardo sugli strati inferiori è sempre uno sguardo dall'alto, dallo strato spirituale. La coscienza spirituale è la premessa necessaria per avere uno sguardo sullo strato dell'essere psicologico. Per cui la coscienza si deve manifestare prima a livello spirituale, per poi essere eventualmente tematizzata da un altro punto di vista. Chiedere come avviene il passaggio fra lo strato inferiore e quello superiore è una domanda mal posta, perché si basa sull'inversione della prospettiva appena descritta.

¹⁰³ Si rimanda all'esempio dello scienziato (cfr. PdgS, p. 223) che attraverso lunghi e difficili studi giunge ad impossessarsi dello stato dell'arte di una disciplina. La posizione raggiunta permette potenzialmente di portare avanti una frazione dello spirito oggettivo, ma il contributo non è garantito e dipende anche da altri fattori che sono spesso imprevedibili.

¹⁰⁴ Tale domanda è in un certo modo astratta, perché può porsi solo sullo sfondo di una partecipazione alla sfera fondamentale dello spirito oggettivo; ma è anche concreta, nella misura in cui si riferisce ad un elemento necessario per il progresso dello spirito: i giovani manifestano contemporaneamente il desiderio

oggettivo di un certo periodo storico formano un insieme di forze non omogeneo, e parte di tali forze si riproducono nell'individuo che viene così coinvolto nelle tensioni tipiche del suo tempo. L'acquisizione di una consapevolezza del proprio posto in tali dinamiche coinvolge una domanda di auto-comprensione. Indagando e mettendo in dubbio le forze che lo hanno definito, l'individuo manifesta l'intenzione di comprendersi. Tale atteggiamento può avere varie declinazioni e può essere rivolto verso l'interno – ponendo domande intorno all'ente che egli stesso è – o verso l'esterno – interrogandosi sulla sua posizione nella sfera culturale, o nella natura – per cui si manifesta una domanda di comprensione in senso largo.

La persona si apre al reale e a prospettive diverse nel tentativo di comprendersi e di comprendere la realtà. In ottica hartmanniana, le varie prospettive rendono note le determinazioni che agiscono sulla persona e che provengono dagli strati dell'essere inferiori a quello spirituale. Nello sforzo di comprensione vengono quindi resi manifesti altri tipi di connessioni e altri fenomeni che incidono sulle esistenze spirituali. La ricerca di nuove prospettive non è un capriccio, ma amplia la conoscenza delle molteplici forze che determinano la nostra realtà. La possibilità di rendere significanti nuovi elementi nello sforzo di auto-comprensione dipende dalla capacità di alternare le prospettive possibili (ix). La capacità di non estendere le prospettive oltre il loro dominio di validità è la premessa necessaria per trovare l'unità dei punti di vista nello sguardo delle persone.

Si può immaginare un'applicazione delle analisi appena svolte nel costruire un ponte verso la posizione di McDowell: l'apertura data dalla prospettiva personale di autocomprensione somiglia molto a quella generale dimensione del comprendere, che in *Mind and World* è il macro-insieme dal quale emerge la prospettiva delle scienze naturali.¹⁰⁵ Nel tentativo di comprendersi si è spinti anche a comprendere la realtà, e lo studio delle scienze naturali è una delle possibili prospettive su di noi e sul mondo che occupiamo. In questo parallelo non compare il rischio di cadere in un naturalismo riduzionista, poiché le varie prospettive rimangono subordinate alla dimensione personale da cui emergono.

di conformarsi allo spirito oggettivo, acquisendone i contenuti, ma al contempo manifestano una sorta di insoddisfazione che li spinge ad opporsi a certi contenuti: tale dialettica costituisce lo sviluppo storico dello spirito oggettivo (cfr. Scognamiglio 2012).

¹⁰⁵ Una connessione particolarmente importante e da ricordare: Hans-Georg Gadamer, uno dei grandi punti di riferimento per il lavoro di McDowell (cfr. MW, pp. 108-126), fu allievo di Hartmann (cfr. Scognamiglio 2016, p. 297).

Per ampliare il parallelo bisogna considerare che John McDowell sostiene un naturalismo della seconda natura, ovvero una prospettiva capace di mantenere uno spazio privilegiato per le scienze naturali. Tale posizione deve risultare sostenibile, senza rinunciare al fatto che alcune caratteristiche degli esseri umani sono particolari e irriducibili al linguaggio delle scienze naturali. In *Mind and World* la proposta viene sostenuta fondando lo sviluppo delle capacità tipicamente umane (seconda natura) nella natura, quest'ultima intesa come l'insieme degli elementi spiegabili dalle scienze naturali (prima natura). L'unione di questi due insiemi dovrebbe essere garantito dal termine *Bildung*, ma le analisi svolte nel capitolo precedente non hanno permesso di isolare in modo inequivocabile il significato di tale concetto. Lo stesso McDowell sembra evitare le richieste di chiarimento, lasciando in sospeso la relazione fra le due nature.

Nella nuova ontologia di Hartmann è possibile sistematizzare il rapporto fra i fenomeni legati alle persone e quelli legati al concetto di natura. Ciò può essere fatto attraverso le leggi di dipendenza categoriale. Inoltre, se la prima prospettiva sul mondo è quella delle persone – o quella della comprensione in generale – è possibile spiegare perché McDowell non ha svolto particolari delucidazioni intorno al termine *Bildung*. Il motivo generale ha a che vedere con un'inversione della prospettiva, per cui la *Bildung* identifica una connessione fra la prima e la seconda natura, dal punto di vista della prima natura. In realtà, però, la prima natura è una prospettiva sulla realtà acquisita dal punto di vista della seconda natura, per cui il termine *Bildung* avrebbe semplicemente la funzione di assicurare che ci si sta ancora riferendo allo stesso ente. L'essere umano è la persona, esso emerge da un particolare sguardo sull'ente che noi stessi siamo. Se McDowell specificasse ulteriormente il termine, si aprirebbe alla possibilità di ridurre le persone agli esseri umani, una prospettiva che gli risulterebbe inaccettabile.¹⁰⁶

Potrebbe sembrare che questo gioco di punti di vista sia pensato per ignorare le implicazioni ontologiche, ma, in realtà, la questione è già stata risolta: è ormai noto che, attraverso la prospettiva hartmanniana, è possibile spiegare il rapporto fra gli strati dell'essere ricorrendo alle leggi che regolano i rapporti fra di essi. Forse un simile modo di trattare la questione impedisce di ricostruire una forma di processualità, ma, di fatto, il

¹⁰⁶ Queste difficoltà, riguardanti la *Bildung*, ricordano certi problemi legati allo psicologismo. In generale, ci si trova di fronte ad atteggiamenti che vorrebbero spiegare certi fenomeni da una prospettiva non adatta allo scopo. Nello specifico il *Psychologismusstreit* riguardava il tentativo di spiegare, fra le altre cose, la logica e la morale attraverso la loro riduzione alla psicologia (cfr. Scognamiglio 2011, pp. 142-143). Così, mentre la dimensione dello spirito stabilisce la possibilità di rendere conto della *Bildung* come *trait d'union* fra la prospettiva generale e quella particolare, ignorare o sottovalutare lo spirito porta con sé il rischio di fraintendere il termine e di condurlo a delle conseguenze riduzioniste.

passaggio fra un ipotetico momento in cui l'essere umano è totalmente riconducibile agli altri animali e il momento del diventare persona non si dà mai. A ben vedere ciò è in linea con il pensiero di McDowell, secondo cui gli esseri umani sono animali specifici (cfr. MW, p. 78), ma su questo punto si richiamerà specifica attenzione nella prossima sezione.¹⁰⁷ Ciò che importa è che il termine *Bildung* serviva a garantire un'unità che attraverso Hartmann è giustificabile in altro modo; per cui si vuole sostenere che la prospettiva hartmanniana permette di guadagnare un'altezza, dalla quale si vede che il concetto di *Bildung* è in un certo modo ridondante. La richiesta di specificare il momento processuale, come passaggio fra strati dell'essere, porta con sé il rischio di astrarre una prospettiva sull'ente che noi stessi siamo dalla generale e originaria dimensione del comprendere.

In Hartmann il tema dell'educazione è catturato dal processo del *Hineinwachsen* dello spirito individuale nello spirito oggettivo. Viceversa, la *Bildung* non sembra catturare un processo, ma un rapporto ontologico finalizzato a garantire un'unità che può essere ottenuta anche attraverso le leggi di dipendenza categoriali adoperate nell'ontologia stratificata. Se si accetta la proposta di sostituire il concetto di natura di McDowell con quello di mondo reale, allora educazione e *Bildung* si riferiscono a momenti diversi. Il primo termine riguarda il rapporto fra spirito individuale e spirito oggettivo, mentre il secondo cattura l'unità fra lo strato dell'essere spirituale e quelli inferiori. In tale prospettiva le risposte evasive di McDowell sono legate al fatto che la *Bildung* non si riferisce ad un processo. Il concetto viene impiegato nel tentativo di catturare un'unità originaria, il fatto che gli esseri umani abbiano una seconda natura è già garantito dall'esistenza di un discorso intorno agli esseri umani.

3.1.1. Personalità attiva e passiva

I riferimenti al concetto di educazione hanno permesso di tematizzare alcuni momenti del processo attraverso cui l'individuo si appropria dei contenuti dello spirito oggettivo. Lo studio di tale processo ha, inoltre, consentito di appropriarsi di un angolo visuale sulla questione riguardante il riconoscimento delle persone. Alla luce delle riflessioni svolte

¹⁰⁷ La lettura proposta si scontra con ciò che McDowell afferma quando considera gli esseri umani come animali che sviluppano capacità concettuali durante la crescita (cfr. MW, p. 125). In realtà, l'idea stessa di avere una percezione permeata dalla spontaneità rende impossibile affermare che gli esseri umani abbiano un momento nel quale sono perfettamente identici agli altri animali (cfr. MW, p. 69).

sembra ragionevole dire che: i) si riconoscono come persone coloro che possono avere un rapporto attivo con i contenuti dello spirito oggettivo; ii) inoltre, i membri attivi possono adottare certi modi di riconoscimento, attraverso cui diventa possibile elevare individui non attivi allo status di persone: a tale riconoscimento è legata una particolare considerazione morale.

La personalità si rivela in due significati. In primo luogo sono persone gli individui che sono emersi dallo spirito oggettivo, costoro oltre ad avere la potenzialità di influenzare i processi dello spirito oggettivo hanno la capacità di concretizzare l'essere ideale dei valori¹⁰⁸ (cfr. 1.2). D'altro canto, sembrano avere una rilevanza ed un significato anche tutti quegli individui che acquisiscono un significato spirituale perché viene loro attribuito, nonostante siano membri passivi di tale dimensione. Che feti e infanti siano spesso compresi e trattati come persone ci appare evidente, similmente vengono incluse nella sfera spirituale persone con disabilità anche gravi e persone in stato di coma. Sembra quindi possibile elaborare un senso del concetto di personalità, nel quale è possibile includere anche individui passivi. All'attribuzione di una personalità passiva sembra ragionevole aggiungere la discriminante che gli individui in questione siano viventi.¹⁰⁹ Il modo di concepire la personalità di questi individui dipende dai membri attivamente partecipi allo spirito oggettivo, e il dibattito riguardante il modo di valorizzarli si gioca nelle diverse arene pubbliche. Il riconoscimento può essere implementato anche attraverso le leggi e gli usi non codificati delle società.

Giunti a questo punto sembra legittimo chiedersi: quanto sarebbe assurdo allargare la prospettiva appena presentata agli altri animali? Nel rapporto fra persone e altri animali può capitare che questi ultimi vengano caricati di valore e significato. Spesso capita di considerarli come individui portatori di un'identità, perciò insostituibili. Il rapporto può coinvolgere la sfera morale in diversi gradi, per cui non è raro che certi animali possano diventare molto importanti nella vita di una persona. In generale, non sembra assurdo pensare di poter riconoscere a certi animali lo status di persone, almeno in senso passivo. Ovviamente questa proposta va intesa come possibilità da vagliare, per cui sarebbe interessante intraprendere un'indagine per verificare la rilevanza dei recenti

¹⁰⁸ Il momento di concretizzazione dei valori spiega perché la costruzione di un'individualità non sia totalmente determinata dallo spirito oggettivo, nonostante dipenda in larga parte da esso (cfr. Scognamiglio 2016, p. 304).

¹⁰⁹ Sembra largamente accettabile il non attribuire personalità agli oggetti, mentre il fatto che persone siano gli individui e non, per esempio, enti collettivi è oggetto di discussione. Hartmann sostiene che solo gli individui possano essere considerati persone, in quanto unici portatori di coscienza; Max Scheler sostiene invece che anche a certe collettività sia attribuibile una personalità (cfr. Da Re 2019).

studi sulle capacità cognitive degli altri animali. Sarebbe altrettanto importante vagliare gli argomenti basati sulle potenzialità degli individui per l'attribuzione dello status di persona.¹¹⁰ Ad ogni modo, nel presente lavoro la persona emerge in una dimensione collettiva, per cui la proposta di allargare un certo significato dello status di persone ad alcuni altri animali sembra coerente e plausibile. La necessità di ulteriori studi specifici dipende principalmente dalle possibili applicazioni pratiche di tale proposta.

Ad alcuni degli altri animali va dedicata un'ulteriore considerazione: il trattamento differenziato che dedicano agli individui, della loro stessa specie e non, può far emergere la convinzione che gli animali siano capaci di acquisire consapevolezza della rete di rapporti in cui sono coinvolti.¹¹¹

Se si esula dalle differenze fra specie¹¹², uno dei motivi per cui non è semplice parlare di personalità nel caso degli altri animali sembra dipendere dal fatto che essi non potranno mai essere partecipanti attivi allo spirito oggettivo, ma questo potrebbe essere vero solo in parte. Gli altri animali non sembrano essere partecipanti attivi allo spirito oggettivo delle persone umane, ma alcuni dei loro comportamenti sembrano più simili a quelli attribuibili a persone capaci di percepire dei valori nella realtà a cui si interfacciano, piuttosto che a meccanismi di reazione a stimoli immediati. Ci si potrebbe spingere ad ipotizzare la possibilità di una sfera spirituale per certe comunità animali, una dimensione complessa di contenuti trasmissibili. Infatti, in alcuni casi, per esempio in certe comunità di scimpanzé, sono apparse evidenze di fenomeni culturali trasmessi nel tempo.¹¹³ Ovviamente le persone umane non potrebbero diventare partecipanti attivi di una simile dimensione, avrebbero il potenziale di diventare elementi passivi in essa (come certi

¹¹⁰ Da questa prospettiva può giungere un'importante obiezione: gli individui passivi sono sempre potenzialmente persone, anche quando non possono effettivamente attualizzare questa capacità. Purtroppo non è possibile prendere in considerazione seriamente quest'obiezione al momento, ma sarebbe interessante confrontarla con una posizione dedicata a valorizzare le attribuzioni di valore delle persone. Si ricorda che la personalità per come viene considerata nel presente lavoro ha un'importante relazione con il riconoscimento collettivo, e non dipende dal possesso di una specifica capacità (cfr. 1.4).

¹¹¹ È come se alcuni animali fossero in grado di comprendere il loro posto nella dimensione collettiva. Banalmente non si potrebbero instaurare rapporti di fiducia fra specie, se l'animale domestico non comprendesse di avere un certo valore per la comunità umana, in cui si trova incluso.

¹¹² Se questo sia o non sia un fattore moralmente rilevante merita una discussione che sarebbe interessante poter sviluppare in un altro momento.

¹¹³ Ci si riferisce al lavoro di Edwin van Leeuwen e Katherine Cronin alla Max-Planck-Gesellschaft. Lo studio compara gruppi di scimpanzé e prova a verificare se il *Grooming* sia un'inclinazione genetica o un fattore culturale appreso e trasmesso all'interno di alcuni gruppi, mentre in altri no. In una simile direzione si muovono le ricerche del *Pan African Programme: The Cultured Chimpanzee*.

animali nello spirito oggettivo umano), ma il loro valore e il loro significato dipenderebbe principalmente dai partecipanti attivi, ovvero gli altri animali.¹¹⁴

Pare ragionevole escludere i dubbi riguardanti il fatto che gli altri animali possano essere elementi passivi nello spirito oggettivo dalle persone umane, soprattutto se questo si limita ad indicare che essi possano essere soggetti ad attenzioni morali. A partire da tali considerazioni è stata resa plausibile la possibilità di attribuire loro lo status di persone passive. Nella prossima sezione viene ripresa, in un altro contesto, la possibilità di immaginare una personalità animale indipendente da quella umana.

Prima di procedere si vuole menzionare brevemente che l'interpretazione dell'ontologia stratificata proposta nel presente lavoro potrebbe avere delle similitudini con un'altra. Nella misura in cui tale vicinanza è provabile diventa necessario evidenziare le distanze dell'interpretazione dalle intenzioni originali di Hartmann.

According to Lukács, psychic life can only be analyzed in connection with social life. We cannot consider the first without considering the latter [...] abstractly, the psyche can be seen as independent from a collective context. In the end, Lukács keeps the distinction between psyche and sociality only as the result of an abstraction that has become possible after thousands of years of social life. According to Lukács, all the results of research in the fields of anthropology and ethnology confirm the hypothesis that humans can develop a psychic life only in a simultaneous interaction with society. However, Lukács has his own bias in identifying the psychic stratum with the individual mind, and the spiritual stratum as appertaining to a social collectivity, which is obviously a radical departure from Hartmann's thesis (Scognamiglio 2011, p. 155).

La lettura del rapporto fra individuo e spirito oggettivo proposta nel presente lavoro si avvicina molto a quella che Scognamiglio attribuisce a Lukács. La formazione dell'individuo, fortemente dipendente dallo spirito oggettivo è sicuramente in armonia con l'interpretazione, del filosofo ungherese. Sembra andare nella stessa direzione anche l'idea di identificare l'essere psicologico come prospettiva dipendente dalla dimensione spirituale.

D'altra parte, sembra rispettare le intenzioni di Hartmann la lettura che vede l'emergere dell'individuo a livello dello strato spirituale. Nel presente lavoro ci si differenzia da ciò che viene proposto da Lukács, nella misura in cui non c'è una perfetta coincidenza fra individuo spirituale ed essere psicologico.¹¹⁵ Non è invece possibile

¹¹⁴ Scheler, a differenza di Hartmann, concede agli altri animali una tradizione, mentre identifica la capacità di opporsi ad essa come caratteristica specifica degli esseri umani. Va però specificato che Scheler non considera i documenti e altri elementi oggettivati come parte della tradizione (cfr. Kluck 2019, pp. 173-174). Hartmann, d'altra parte, considera sintomo di autenticità della persona una certa fedeltà allo spirito oggettivo, quindi alla tradizione (cfr. Scognamiglio 2016, p. 306).

¹¹⁵ «The idea of dialectic between individual and collective, or between mind and sociality, is present in Hartmann's description of spiritual being, translated into a dialectic between personal being (more similar

valutare seriamente quanto la lettura presentata cada nel *bias* di identificare lo spirito oggettivo con la società, ma sembra legittimo pensare di avere eseguito alcune forme di semplificazione per rimanere focalizzati sul tema principale del lavoro.

3.2. ALTRI ANIMALI

In ciò che segue si procederà a sviluppare ulteriormente alcune considerazioni sul tema degli altri animali. La prospettiva che si vuole proporre è costruita sulla base delle analisi svolte fino ad ora, ma si allontana visibilmente da ciò che Hartmann e McDowell dicono esplicitamente sul tema. L'argomentazione è finalizzata a tenere aperta la possibilità che anche gli altri animali possano essere considerati come fonti di valore. Lo spunto per procedere in tale direzione è fornito da un articolo di Thomas Nagel, a cui viene fatto riferimento nell'ultima parte di *Mind and World*. Nel corso della trattazione si vedrà che aggiornare il modo in cui pensiamo agli altri animali non costringe ad abbandonare le altre posizioni, tratte dall'analisi di Hartmann e McDowell.

Mentre Hartmann si riferisce agli altri animali in modo sporadico e poco sistematico, in *Mind and World* vengono sviluppate delle riflessioni approfondite. Tutta la sesta lezione dell'opera è dedicata a questo tema. I motivi per cui McDowell si dedica a tali riflessioni sono fondamentalmente due: i) è importante mantenere una connessione fra gli altri animali e gli esseri umani, per garantire che questi ultimi abbiano un contatto con un concetto di natura (altrimenti si presenta il rischio di cadere in un *rampant platonism*); ii) avendo identificato nel possesso di capacità concettuali la differenza fondamentale fra esseri umani e altri animali, diventa necessario fornire delle specificazioni riguardo al significato di tale posizione.

Secondo McDowell è la percezione, l'essere sensibili agli stimoli provenienti da un ambiente circostante, che accomuna gli esseri umani e gli altri animali. D'altra parte, già a questo livello si manifesta anche una differenza fondamentale che dipende dal fatto che la percezione può essere permeata dalla spontaneità – come accade nel caso delle

to the idea of “mind” than to that of “psyche”) and objective spirit» (Scognamiglio 2011, p. 156). Nel suo articolo, Scognamiglio sembra suggerire una parziale sovrapposizione fra strato dell'essere psicologico e strato dell'essere ideale. Un altro modo per dare senso a tale momento consiste nell'idea di uno sguardo pluri-prospettico sul reale, in cui l'essere psicologico serve ad evidenziare certi tratti della persona, isolandoli da altri. Le due prospettive non sono necessariamente in contraddizione e potrebbero catturare rispettivamente una prospettiva ontologica ed una gnoseologica.

persone¹¹⁶ – o non esserlo affatto – come accade nel caso degli altri animali. La spontaneità indica la presenza di un'attività di tipo concettuale. Per il filosofo sudafricano rimane importante non evidenziare eccessivamente le differenze con gli altri animali, per cui sceglie di attribuire anche a loro la possibilità di diventare senzienti. Il processo che porta ad acquisire questo status va compreso come l'attualizzazione delle capacità specifiche dell'animale, per cui non coinvolge elementi sovranaturali (cfr. MW, p. 70). Per gli umani diventare senzienti è un processo analogo, l'unica differenza dipende dall'influenza delle capacità concettuali sull'intuizione sensibile, ma quest'ultima dev'essere compresa come la caratteristica specifica dell'animale umano. Alla luce di ciò, anche il processo di attualizzazione delle persone va compreso come naturale.

Ad un grado elementare la differenza fra il modo di essere percettivi degli esseri umani e degli altri animali potrebbe sfuggire, ma ricorrendo alle immagini della teoria hartmanniana è possibile individuare la comparsa delle specificità. Nel tempo, attraverso la crescita degli individui nello spirito oggettivo, dovrebbe emergere l'effetto della partecipazione alla sfera concettuale sul modo di percepire.¹¹⁷ La differenza si manifesta nel fatto che le persone sembrano poter fare cose molto diverse dagli animali con il materiale che percepiscono. Un esempio fra tutti: l'emergere di una dimensione morale complessa, in virtù della quale, ciò che viene percepito può acquisire significato in una dimensione normativa; ciò dimostra anche che la partecipazione alla dimensione morale può influenzare il modo in cui ci si approccia alla realtà. Nonostante ciò, non sembra esserci motivo di mettere in dubbio l'essere naturale delle persone. Esse diventano senzienti attraverso la crescita nello spirito oggettivo e ciò fa parte del loro naturale modo di svilupparsi: nulla vieta di concepire gli esseri umani come animali di un tipo particolare, animali razionali (cfr. MW, p. 85).

Se si collegano le considerazioni appena fatte con il concetto di tradizione, il confronto fra Hartmann e McDowell si rivela ulteriormente proficuo. Ciò emerge nel momento in cui il filosofo sudafricano esegue una valutazione di una prospettiva individualista.

¹¹⁶ Si utilizza il termine "persona" invece di "essere umano", perché le capacità concettuali che caratterizzano gli esseri umani di McDowell sono legate alla partecipazione dell'individuo alla sfera dello spirito oggettivo.

¹¹⁷ Esistono due modi di dare senso a questa osservazione. Nel primo senso la percezione è influenzata dalla partecipazione allo spirito oggettivo, per cui si immagina che due persone, cresciute in due ambienti culturali diversi, percepiscano alcuni aspetti della realtà in modo leggermente diverso. Nel secondo senso è proprio la disponibilità di uno spirito oggettivo in cui crescere che rende la percezione diversa. Questo secondo senso cattura la differenza fra specie nella percezione.

The rise of Protestant individualism. That brings with it a loss or devaluation of the idea that immersion in a tradition might be a respectable mode of access to the real. Instead it comes to seem incumbent on each individual thinker to check everything for herself. When particular traditions seem ossified or hidebound, that encourages a fantasy that one should discard reliance on tradition altogether, whereas the right response would be to insist that a respectable tradition must include an honest responsiveness to reflective criticism. What results from this devaluation of tradition is an outlook in which individual reason is sovereign. And that is hard to combine with the idea that reason might be operative in states or occurrences of sheer passivity, which would make it indebted to the world (MW, pp. 98-99).

Salta immediatamente all'occhio il parallelo fra coloro che credono di poter fare a meno della tradizione e gli autodidatti descritti in modo canzonatorio da Hartmann (cfr. PdgS, p. 222).¹¹⁸ L'approccio individuale al reale, in isolamento dal contesto sociale, corrisponde, nel migliore dei casi, ad uno sguardo mutilato; nel peggiore dei casi, priva quasi interamente della specificità dello sguardo che potrebbe avere una persona sul reale. Il rapporto fra individuo e tradizione fa anche parte di uno dei punti critici del rapporto fra Hartmann e Martin Heidegger (cfr. Scognamiglio 2016, p. 306). Mentre il primo vede l'autenticità nella partecipazione allo spirito oggettivo, il secondo evidenzia i rischi di un rapporto con il reale filtrato dal *man* impersonale. Per Heidegger l'approccio alla realtà inautentico è quello mediato dai modi in cui ci *si* avvicina alla realtà, l'autenticità è invece da ricercarsi in un rapporto diretto e individuale. Hartmann e McDowell, invece, ritengono che l'autenticità possa essere ottenuta solo mettendosi sulle spalle dei giganti e confrontandosi con il reale da quell'altezza: «So languages and traditions can figure not as “*tertia*” that would threaten to make our grip on the world philosophically problematic, but as constitutive of our unproblematic openness to the world» (MW, p. 155).

Avendo trovato il punto di contatto fra gli esseri umani e gli altri animali nella percezione, McDowell passa ad analizzare le difficoltà implicite nel concepire le persone come naturali. Secondo il filosofo sudafricano «Animals are as such, natural beings – mentre – a familiar modern conception of nature tends to extrude rationality from nature» (MW, p. 108). In questo modo, come nel *rampant platonism*, la ragione che influisce sul nostro modo di percepire viene identificata come qualcosa di occulto. Per evitare quest'*impasse* è stato proposto di identificare il concetto di natura ricercato da McDowell – un concetto capace di ospitare senza contraddizioni il regno della legge e lo spazio logico delle ragioni – con quello di mondo reale usato da Hartmann. Attraverso suddetta sostituzione è possibile concepire la ragione come parte del mondo e, inoltre, diventa

¹¹⁸ Entrambi credono di poter fare meglio da soli, ma si rendono ridicoli, perché finiscono per perdere tutto il tempo nell'apprendere ciò che potevano trovare fra i contenuti della tradizione. Essi non arrivano mai alla posizione di poter contribuire al progresso dello spirito oggettivo.

possibile identificare nello strato dell'essere spirituale il luogo specifico in cui si manifesta. Il rapporto fra natura e ragione è ontologicamente concepito come un rapporto fra strati dell'essere. Per cui viene regolato attraverso le leggi di dipendenza categoriale. Così diviene possibile adempiere alla necessità per la quale «we need to bring understanding and sensibility, reason and nature, back together» (*Ibid.*).

Una volta chiarite le questioni che riguardano gli esseri umani, in particolare l'originaria unità di percezione e ragione, bisogna passare ad analizzare le conseguenze di questo modello per gli altri animali. Fra le conseguenze più evidenti figura che in *Mind and World* agli animali venga negata la capacità di essere auto-coscienti (cfr. MW, p. 114). Il significato di tale esclusione può essere esplicitato attraverso un'altra somiglianza fra Hartmann e McDowell: la differenza fra mondo e ambiente. Le capacità concettuali che caratterizzano gli esseri umani sono la chiave per garantire una percezione in cui sono tematizzati contemporaneamente il soggetto percipiente e il mondo: l'accesso a questo tipo di esperienza dipende dalla capacità di isolare la soggettività della percezione e di poter guadagnare una distanza da essa; in tal modo, i singoli stimoli vengono sistematizzati all'interno di un concetto di mondo, indipendente dalla prospettiva soggettiva in cui si è immersi nel *hic et nunc*. Nella terminologia hartmanniana gli animali sono invece caratterizzati dall'assenza di distanza da ciò che percepiscono immediatamente. Essi hanno accesso solo ad un'*intentio recta*, per cui non hanno un concetto di mondo in cui sistematizzare il percepito, ma solo un insieme di percezioni immediate dette "ambiente". Gli animali di Hartmann reagiscono in maniera irriflessa, tutto ciò che percepiscono esiste solo nella relazione immediata, dalla quale non si possono astrarre. Essi si muovono in un ambiente (*Umwelt*) di cui occupano il centro (cfr. PdgS, pp. 108-109). Il decentramento è reso possibile dal concetto di mondo che permette al percipiente di collocarsi all'interno di una rete concettuale in ampliamento. Per acquisire tale concetto è però necessario crescere nello spirito oggettivo, che fornisce le coordinate concettuali nelle quali ordinare le esperienze. Inoltre, visto che anche il modo di percepire degli esseri umani è concettuale, attraverso le singole esperienze le persone possono adattare progressivamente l'immagine di quel mondo che ereditano dalla tradizione in cui sono cresciute.

Hartmann e McDowell hanno delle posizioni molto simili riguardo agli altri animali, ma, non attribuendo capacità concettuali ad altre specie, diventa difficile riconciliare i due autori con alcune delle acquisizioni più recenti sul tema. In particolare, l'incapacità degli altri animali di acquisire una distanza da ciò che percepiscono sembra

veicolare un'immagine che li vede diretti da un'unica forza: sembrano semplicemente reagire agli stimoli ambientali in funzione della sopravvivenza, dell'individuo e della specie (cfr. MW, p. 115). Tale prospettiva risulta problematica nella misura in cui non può rendere conto di una serie di attività animali che non hanno a che fare con la sopravvivenza e la riproduzione. Oltre al classico esempio del gioco si può pensare a casi di sacrificio, nei quali un individuo si mette in pericolo per salvarne un altro (anche più vecchio o di un'altra specie), o a casi in cui si assiste ad azioni rituali nelle comunità animali.¹¹⁹ Ora, secondo il filosofo della scuola di Pittsburgh, il non avere capacità concettuali si traduce in un'attività percettiva equivalente all'essere soggetti a forze biologiche. Anche le attività più complesse in cui sono coinvolti gli altri animali sono da concepirsi come risposte pavloviane a degli stimoli: «A mere animal does not weigh reasons and decide what to do» (*ibid.*). Per quanto tale idea possa apparire problematica, va comunque detto che non è incompatibile con il fatto che gli animali possano provare piacere, dolore e affetti. Infatti suddetti stati potrebbero essere considerati come semplici risposte a degli stimoli ambientali.

Attraverso l'introduzione del concetto di mondo reale nella struttura argomentativa di *Mind and World*, è diventato possibile sviluppare un modo alternativo e più solido, per presentare le capacità tipiche degli esseri umani come qualcosa di normale e non-occulto. Avendo assicurato tale posizione, sembrerebbe legittimo chiedersi, perché continuare a concedere così poco agli altri animali. L'esclusione degli animali dalle capacità concettuali era la mossa argomentativa necessaria per garantire la loro naturalità. Ora, oltre ai problemi di tale concezione con certe evidenze del senso comune, l'argomento è fortemente indebolito dal fatto che l'essere degli animali non sembri essere completamente esauribile, in un approccio ispirato dalle scienze naturali. Infatti lo stesso McDowell, in un'altra occasione, si sente costretto a concedere loro una seconda natura.¹²⁰ Se mettere in dubbio le posizioni del filosofo sudafricano sugli altri animali non inficia i restanti risultati della sua posizione, è possibile cercare di sviluppare una prospettiva diversa sul tema.

¹¹⁹ Si veda per esempio Kühl, Kalan, Arandjelovic et al. (2016) per la descrizione di uno specifico modo di lancio delle pietre in alcune comunità di scimpanzé che pare rituale e non finalizzato ad uno scopo immediato. Lo studio è finalizzato ad analizzare alcuni comportamenti dei primati per ottenere delle informazioni plausibili sullo sviluppo dell'uso degli utensili in pietra fra gli esseri umani.

¹²⁰ Si veda McDowell (2000), p. 98. La questione si riferisce alla comprensione del fenomeno di addestramento degli animali. Essi sviluppano una seconda natura, ma non delle capacità concettuali. Questa posizione non sembra perfettamente coerente con quella di *Mind and World* nella misura in cui sembra aprire alla possibilità di concepire una re-interpretazione degli stimoli biologici da parte degli altri animali e quindi all'acquisizione di una distanza dagli atteggiamenti istintivi.

La natura, intesa come regno della legge, si è rivelata essere una prospettiva sul reale fra le altre. Tale approccio si è dimostrato progressivamente sempre più proficuo su una grande varietà di fenomeni, diventando anche l'ambiente ideale per sviluppare un punto di vista oggettivo sulla realtà. Ciononostante, non va dimenticato che i fenomeni non vengono 'esauriti' da un simile approccio. Il sintomo più evidente dello sfuggire di qualcosa è l'insoddisfazione di fronte a soluzioni riduzionistiche a problemi complessi. L'essere umano è solo una prospettiva sulla persona e non la esaurisce: è irragionevole pensare di poter risolvere la domanda intorno all'essere che noi stessi siamo attraverso una descrizione degli organi che compongono il nostro organismo. Similmente, si vuole suggerire che è possibile assumere diverse prospettive sugli altri animali, senza esaurire il loro peculiare modo di essere. Descrivere la loro anatomia e studiare la loro struttura cerebrale non ci dice tutto, né su ciò che sono né sui fenomeni in cui sono coinvolti. Altri fenomeni vanno chiaramente catturati da altri punti di vista, come per esempio l'importanza che certi animali possono acquisire per alcune persone, o l'interazione ecologica fra le specie e i rapporti di consumo deleteri per il nostro pianeta. A parere di chi scrive, McDowell, nel tentativo di assicurare una relazione non problematica fra natura e ragione, finisce per impegnarsi in alcune affermazioni sugli altri animali che sono difficilmente sostenibili. In particolare sembra che il filosofo sudafricano si impegni in alcune osservazioni che vorrebbero catturare dei fatti sulla natura degli altri animali sui quali, in quanto persone umane, potremmo non avere alcuna prospettiva.

3.2.1. Ciò che rimane nascosto allo sguardo delle persone

Il modo migliore per considerare l'aspetto nascosto dell'animalità potrebbe consistere proprio nel considerare ciò che rimane precluso allo sguardo delle persone. Rientra forse fra i modi più accattivanti di catturare la questione il titolo di un articolo del 1974, in cui Thomas Nagel si chiede *What Is It Like to Be a Bat?* L'analisi delle posizioni che emergono dal suddetto contributo condurrà a riconsiderare la possibilità di concepire una personalità applicabile ad alcuni non-umani, rivelando un concetto non totalmente accessibile alle persone umane. In questo modo, si potrà valutare la possibilità di concepire degli approcci non-antropocentrici al rapporto con le altre specie. Il principale problema di un simile lavoro, deriva dalla difficoltà di fare spazio al non-

antropocentrismo all'interno di una prospettiva personale che emerge come originariamente antropocentrica.

Il contributo di Nagel si inserisce nel più ampio dibattito intorno al rapporto mente-corpo. Nello specifico, l'autore si impegna in una valutazione dei tentativi di ridurre i fenomeni mentali ad attività cerebrali. Le teorie fisicaliste impegnate in questo genere di tentativi riduzionisti sembrano fallire, perché concepiscono il loro compito in analogia a riduzioni del tipo acqua-H₂O, perdendo di vista le specificità del compito con cui si vogliono misurare (cfr. Nagel 1974, p. 435). Attraverso il ricorso alla fenomenologia dell'esperienza, la specificità della mente viene identificata nella coscienza, ovvero in un punto di vista. Ciò coincide con l'idea che fare esperienza significhi qualcosa per il soggetto, o con la convinzione che ci sia un significato soggettivo in ciò che viene esperito.

Una teoria riduzionista riuscita è caratterizzata dall'assenza di fenomeni residui che non si lasciano spiegare. L'attrattività di una simile teoria consiste nella sua capacità di traslare certi fenomeni soggettivi in un discorso che ha l'ambizione di essere oggettivo. Purtroppo, nel caso dei discorsi fisicalisti intorno alla mente la prospettiva soggettiva rimane per lo più inspiegata e appare irrecuperabile. Ciò accade similmente nel caso del concetto di essere umano che, come nel caso delle altre prospettive sull'ente che noi stessi siamo, è destinato a non esaurire mai il significato dell'essere persona.

Per ottenere un'idea chiara su ciò che sfugge in una teoria fisicalista Nagel ricorre ad una domanda, divenuta celebre, nella quale invita a chiedersi che effetto farebbe essere un pipistrello. Per quanto lo spunto possa sembrare banale, nel rispondere alla domanda emergono delle difficoltà.

I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagining additions to my present experience, or by imagining segments gradually subtracted from it, or by imagining some combination of additions, subtractions, and modifications (Nagel 1974, p. 439).

Quando qualcuno cerca di mettersi nei panni di un pipistrello, il limite consiste nel fatto che egli non diventa un pipistrello, ma rimane un essere umano che prova ad immaginare di fare esperienze con uno strumentario percettivo modificato, ridotto o potenziato. Il massimo che si può ottenere è un'idea dell'effetto che fa, per una persona, l'immaginare di essere un pipistrello.

Il punto di vista di Nagel apre a tutta una serie di problemi affini, specialmente se si considera che il discorso può essere riprodotto nel caso di persone cieche o sorde dalla

nascita (cfr. Nagel 1974, p. 440). Anche in questi casi, il massimo che si può ottenere è un'idea dell'effetto che fa, per una persona normodotata, l'immaginare di non avere un senso o di averlo con funzionalità ridotta. A ben vedere anche il bendarsi gli occhi o l'indossare dei tappi per le orecchie non riproduce il carattere soggettivo dell'esperienza nella quale ci si vorrebbe immergere. Per evitare un'inutile confusione riguardante le condizioni di possibilità per l'empatia fra persone, possiamo ricorrere nuovamente alla stabile architettura del pensiero hartmanniano.

Le persone umane emergono dallo spirito oggettivo. Le caratteristiche degli individui dipendono dalla posizione, dal modo e dal tempo in cui sono stati cresciuti. Comunità, cultura, lingua e storia sono fra gli elementi che influiscono sull'identità di una persona e la facilità di mettersi nei panni di altri sembrerebbe dipendere da questi stessi fattori: quanto più sono simili gli elementi che hanno contribuito alla formazione dell'identità, tanto più risulta semplice immaginare l'effetto che fa essere l'altra persona. L'immedesimazione diventa progressivamente più difficile, quanto più è necessario ricorrere alla facoltà immaginativa per supplire ai fattori mancanti. Ovviamente, le difficoltà possono diventare particolarmente influenti, quando la differenza dipende dalla presenza o assenza di certe caratteristiche percettive.¹²¹ Attraverso il ricorso alla nuova ontologia di Hartmann sembra possibile arricchire le analisi svolte da Nagel. Dal sistema del filosofo tedesco potrebbe essere possibile ricavare delle basi per costruire un modello, attraverso cui catalogare la rilevanza delle differenze fra individui, per la questione dell'immedesimazione e per il fenomeno morale dell'empatia.

Da quanto è stato detto sembra che tutte le prospettive considerate fino ad ora coinvolgano una coscienza irriducibile ad una descrizione fisicalista. La coscienza indica la prospettiva soggettiva, quell'effetto che fa essere quel particolare individuo.¹²² Anche se fossimo in grado di spiegare alla perfezione il funzionamento del sonar dei pipistrelli e tutti gli altri aspetti della loro vita, non saremmo in grado di riprodurre che effetto faccia

¹²¹ Comunque rimane diverso l'essere nati senza un arto e l'aver perso un arto. Similmente, sembra esserci una differenza incolmabile fra il tentativo di immaginare che effetto faccia essere ciechi dalla nascita e il cercare di immaginare che effetto faccia essere un altro animale. Naturalmente, si pone la questione della rilevanza morale di queste difficoltà. Ci si potrebbe, per esempio, chiedere quando, e se, le difficoltà a mettersi nei panni degli altri acquisiscano rilevanza morale. A grandi linee sembra ragionevole pensare che, nonostante le differenze specifiche, la partecipazione allo spirito oggettivo unisca in un'unica famiglia morale.

¹²² Quando McDowell considera l'articolo di Nagel (cfr. MW, pp. 121-123), egli nega che gli altri animali abbiano questa prospettiva soggettiva, nella misura in cui le capacità concettuali sono condizioni necessarie per avere una soggettività. A parere di chi scrive, l'idea di Nagel è più adattata ad essere armonizzata con lo sviluppo degli studi sugli altri animali e ha l'ulteriore vantaggio di rimanere compatibile con i restanti risultati di *Mind and World*.

essere un pipistrello. Similmente, dire che cos'è un essere umano non cattura l'effetto che fa essere una persona.

For if the facts of experience – facts about what it is like *for* the experiencing organism – are accessible only from one point of view, then it is a mystery how the true character of experiences could be revealed in the physical operation of that organism. The latter is a domain of objective facts *par excellence* – the kind that can be observed and understood from many points of view and by individuals with differing perceptual systems (Nagel 1974, p. 442).

La pretesa di assumere una prospettiva oggettiva ci porta nelle condizioni di ridurre alcune dimensioni di ciò che vogliamo tematizzare. Alcuni spazi di oggettività, sufficienti alla comunicazione, possono essere condivisi anche con gli altri animali. Fra gli esempi di maggior successo si ricorda la già menzionata gorilla Koko, con la quale è stato possibile condividere un linguaggio dei segni. Esistono, comunque, anche casi più semplici in cui c'è evidenza di una rudimentale comunicazione inter-specie, per esempio in alcuni rapporti con gli animali domestici. La dimensione comunicativa sostenibile nel rapporto con gli altri animali è chiaramente limitata, dal nostro punto di vista, ma, a ben vedere, è plausibile che questo valga anche nell'altra direzione. Di fatto, è possibile che ci siano dei modi di essere che coinvolgono gli altri animali che non siamo concettualmente equipaggiati per comprendere:¹²³ «We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them» (Nagel 1974, p. 441). Ironicamente, potrebbe sembrare molto più facile accettare un simile discorso se riferito ad una qualche possibile forma di vita aliena, piuttosto che riferirlo alle forme di vita con le quali condividiamo il pianeta terra.

Prima di continuare è necessario evidenziare che le intenzioni di Nagel sono principalmente rivolte a formulare un invito a sviluppare una fenomenologia oggettiva, capace di tradurre la coscienza coinvolta nell'esperienza in un linguaggio più vicino a quello scientifico (cfr. Nagel 1974, p. 449). L'autore non considera possibile ridurre la mente in una teoria fisicalista, in quanto rimangono aperti certi problemi del rapporto fra prospettive oggettive e soggettive.

L'idea che ci sia qualcosa che sfugge nel rapporto inter-specie sembra plausibile e merita di essere sviluppata anche al di là delle intenzioni dell'autore. Uno dei modi più caritatevoli che le persone hanno sviluppato per rapportarsi con gli altri animali, è quello

¹²³ Va riconosciuto che questo modo di vedere si allontana da uno dei fondamenti del pensiero hartmanniano. Per il filosofo tedesco la realtà, anche se sussiste 'in sé', è fondamentalmente compatibile con le categorie con cui conoscono gli esseri umani.

di identificare somiglianze fra il loro modo di esistere e il nostro. Su questa linea si muovono alcune ricerche di antropologia comparata¹²⁴ che studiano diverse tribù di scimpanzé ricercando paralleli e somiglianze con la nostra specie. Possono essere ancora più caritatevoli certi rapporti fra persone e animali, in cui un forte affetto fra gli individui coinvolti sembra aprire nuove frontiere della comunicazione inter-specie, ma è difficile valutare quanto di tutto ciò possa essere tradotto in un linguaggio che abbia anche minime pretese di oggettività.¹²⁵ Un modo comprensibile di concepire simili rapporti consiste nel comprenderli come attribuzioni di valore. Attraverso di esse si possono elevare certi animali a elementi significativi nelle temperie culturali di un certo tempo. L'esistenza di tali dinamiche è provata dalla loro rilevanza nello spirito oggettivo del nostro tempo, e si può manifestare nella presenza di leggi che tutelano certi animali o nell'indignazione dell'opinione pubblica di fronte alla presentazione delle condizioni degli allevamenti intensivi. Ora, a ben vedere, è plausibile che in tutti gli approcci elencati continui a sfuggire qualcosa.

Dire che qualcosa sfugge alla nostra prospettiva è anche il massimo che si può ottenere dall'approccio scelto. Che il modo di essere di alcuni animali sia compatibile con la possibilità che essi realizzino certi valori o che essi si muovano in una sfera culturale, sono affermazioni che somigliano a delle scommesse, più che ad una teoria. Si possono raggiungere determinati gradi di plausibilità, ma non siamo concettualmente equipaggiati per confermare o smentire tali affermazioni. Nell'idea che qualcosa sfugga nel rapporto inter-specie gli stessi concetti di "valore", "cultura", così come quello di "persona", non hanno nessun significato. Al massimo possono spingere il lettore umano ad immaginare l'esistenza di una dimensione fondamentalmente inconcepibile. Il materiale per l'immaginazione potrebbe derivare dal considerare le somiglianze fra le persone umane e gli altri animali. Così la manifestazione di comportamenti che noi chiameremmo morali, la presenza di comportamenti culturalmente specifici, la vita affettiva, ecc. indicano la possibilità che alcuni degli altri animali abbiano addirittura un equivalente di quello che per le persone umane è lo spirito oggettivo. Scegliere di sviluppare questa strada significa porre l'accento sulla discontinuità fra persone umane e alcuni degli altri animali. Ciò

¹²⁴ Ci si riferisce ancora a Kühl, Kalan, Arandjelovic et al. (2016) e al lavoro di Edwin van Leeuwen e Katherine Cronin alla Max-Planck-Gesellschaft. Così come alle ricerche del *Pan African Programme: The Cultured Chimpanzee*.

¹²⁵ In certi casi si tende ad attribuire agli altri animali intenzioni complesse e una vita sentimentale molto più ricca di ciò che è scientificamente dimostrabile. Anche se queste interazioni non sono perfettamente spiegabili o corrette, si danno casi in cui animali e persone sembrano comprendersi a livelli anche profondi.

costringe però a chiedersi quando gli indizi di ‘traducibilità’ smettano di essere rilevanti. Sono adatte a tale situazione le osservazioni di Guzmán: «Suddenly, continuity gives way to discontinuity as we sense that we have crossed a line along the way, even if cannot say exactly when or where [...], the main lesson from biology in the one hundred and fifty years since the publication of Darwin’s *On the Origin of Species* is that in nature there are no perfect lines» (Peña-Guzmán 2022, p. 56). Il problema non può essere risolto semplicemente con le basi filosofiche poste nel presente lavoro. La questione presenta una morfologia che richiede un approccio interdisciplinare.

Ciò che sul tema può essere guadagnato, dal lavoro svolto fino ad ora, è che gli animali possano essere riconosciuti come membri di valore all’interno dello spirito oggettivo di un certo tempo. Potrebbe sembrare poco, ma questo dà legittimità alle tematizzazioni della questione nel dibattito pubblico, che rende possibili alcune forme di riconoscimento passivo.¹²⁶ Ovviamente il limite di questa dimensione riguarda il fatto che la fonte di valore siano le persone umane e, in un certo modo, il loro arbitrio, ma se all’interno della prospettiva personale è possibile immaginare che gli animali abbiano una prospettiva che non possiamo concettualmente comprendere, si apre la via per sviluppare un approccio non-antropocentrico al rapporto fra persone e altri animali.

Nel non-antropocentrismo è implicita l’idea che le persone umane non siano le uniche fonti di valore. D’altra parte, l’anti-specismo consiste nell’idea di considerare la differenza fra specie come moralmente irrilevante. La posizione elaborata fino a questo punto prende le mosse da una prospettiva personale orientata al comprendere e può tematizzare solo il valore realizzato dagli esseri umani. Considerare anche gli altri animali come possibili fonti di valore è un atto che viene, pur sempre, compiuto dalla prospettiva di una persona umana; il significato pratico di questo riconoscimento si gioca a partire dal riconoscimento nella cultura e nelle società degli esseri umani, ai quali viene richiesto un impegno attivo. La possibilità di considerare la specie come fattore moralmente irrilevante si basa su prospettive diverse che non vengono considerate in questo lavoro,¹²⁷ e la possibilità di indagare ulteriormente in questa direzione rimane fra i *desiderata* di chi scrive.

¹²⁶ Lenoir (2017) considera la proposta di garantire un riconoscimento agli altri animali che (nella traduzione tedesca) chiama *juristische Person*. Un simile riconoscimento ha conseguenze diverse rispetto all’attribuzione dello *status* di persona giuridica. In particolare, dove la persona giuridica ha dei diritti inalienabili, la *juristische Person* può avere degli interessi: la difesa degli interessi contro altri individui può essere mediata dall’intervento di una terza persona (cfr. pp. 102-103 della traduzione).

¹²⁷ Si pensi per esempio al contributo di P. Singer al tema, il suo *Animal Liberation* è probabilmente la base per la maggior parte delle posizioni anti-speciste.

3.3. UNA LETTURA ECOLOGISTA E NON-ANTROPOCENTRICA

Prima di raccogliere e considerare i risultati del lavoro svolto, si vuole presentare una possibilità interpretativa che consentirebbe di sviluppare un pensiero non-antropocentrico basato sulla filosofia di Nicolai Hartmann. Questa breve deviazione permetterà un confronto con alcuni contributi recenti, attraverso cui sarà possibile identificare delle coordinate utili a chiarire alcuni aspetti della posizione emersa nel presente elaborato. Nelle sezioni precedenti, la sintesi di Hartmann e McDowell ha prodotto un indebolimento della tesi che prevede un isomorfismo fra le categorie che le persone adottano per orientarsi nella realtà e quelle della realtà stessa,¹²⁸ ma ha soprattutto incoraggiato la sostituzione del concetto di natura ricercato in *Mind and World* con il termine “mondo reale” impiegato nella Nuova Ontologia. Approfondendo alcuni aspetti di una possibile sintesi fra i due autori, sono state poi sviluppate alcune riflessioni sul rapporto fra le diverse prospettive delle persone, nei confronti della realtà, nonché alcune integrazioni alla luce di ciò che sappiamo sugli altri animali.

Avendo messo l'accento sull'incompletezza delle prospettive attraverso cui le persone si rivolgono alla realtà, si è suggerito che le zone d'ombra dell'immagine del mondo a cui abbiamo accesso potrebbero nascondere rapporti ontologici ancora da cogliere, o per i quali potremmo non avere mai dei concetti adeguati. Alla luce di ciò è stata considerata una strategia per provare ad immaginare dei modi di essere per gli altri animali che siano alternativi alle immagini di essi che sembrano informare il senso comune¹²⁹. Tale strategia prevede lo studio delle similitudini fra esseri umani e altre specie e, con il ricorso ad una manciata di esempi, è stato possibile rinvenire alcuni fenomeni che non si accordano bene con una posizione che fissa a priori una differenza fra umani e altri animali. Per questo si è suggerito di adottare un punto di vista aperto agli

¹²⁸ Quest'indebolimento non è stato trattato in modo specifico, ma deriva dalle critiche mosse alla teoria della conoscenza di Hartmann (cfr. Schlette 2012). Le conseguenze di tali critiche investono la questione dell'isomorfismo categoriale, ma, a parere di chi scrive, non è possibile determinare la portata dello stravolgimento in questo contesto. Per gli scopi del presente lavoro, la differenza fra le categorie delle persone umane e quelle della realtà 'in sé' dovrebbe essere tale da permettere l'esistenza di diverse prospettive soggettive, non completamente riducibili ad un linguaggio oggettivo.

¹²⁹ Con senso comune ci si vuole riferire alle posizioni che vedono negli altri animali un valore d'uso. Sembra legittimo pensare che una simile prospettiva coincida con il senso comune, dato che gli sforzi volti alla riduzione del consumo di carne animale, in generale o almeno di quella carne proveniente da allevamenti intensivi, sembrano provenire prevalentemente da coloro che sono impegnati in forme di attivismo specifiche. Anche alla luce dei dati presentati nel report *2010-2019 Dieci anni di zootecnia in Italia* dell'associazione *Essere Animali* di Bologna, pare legittimo pensare che non ci sia una piena consapevolezza del fatto che la maggior parte della carne prodotta nel paese provenga da allevamenti intensivi.

sviluppi degli studi sulle specie non-umane, per verificare gli effettivi gradi di continuità e discontinuità fra specie.

Implementando suddette riflessioni con osservazioni concernenti l'impossibilità di ridurre certi elementi delle prospettive soggettive degli altri individui ad un linguaggio oggettivo, si è suggerito che nel punto di vista degli altri animali potrebbe nascondersi anche di più di ciò che si può immaginare attraverso l'euristica della similitudine. In un simile contesto la vicinanza delle specie non è più fondamentale; diventa invece fondamentale la possibile presenza di valori in prospettive inaccessibili alle persone.

Delle direzioni simili a quelle appena descritte possono essere trovate nella recente pubblicistica dedicata all'opera di Nicolai Hartmann. Ci si riferisce in particolare ad una proposta interpretativa che ha trovato in Hartmann i prodromi di un pensiero ecologista e non-antropocentrico, a partire dalla quale sarebbe possibile costruire le basi per un dialogo fra la Nuova Ontologia e l'etica ambientale. In ciò che segue verranno ricostruite le posizioni che emergono dall'interessante saggio di Simona Bertolini (2018) e l'interpretazione, a parere di chi scrive più cauta, contenuta nel prezioso lavoro fatto da Carlo Brentari (2019) sulla filosofia della natura di Hartmann.

Concludendo la sezione precedente è stato fatto un accenno alla distinzione fra posizioni non-antropocentriche e anti-speciste. Escludendo il secondo approccio dagli scopi del presente lavoro, rimane necessario offrire alcuni chiarimenti riguardanti l'antropocentrismo. Simona Bertolini offre una classificazione che viene strutturata identificando un obiettivo critico nel cosiddetto antropocentrismo forte, ovvero la posizione che nega ogni valore alla natura e giustifica un suo dominio sfrenato. Muovendosi verso posizioni generalmente più condivisibili la studiosa tematizza poi l'antropocentrismo debole che può includere posizioni che concedono alla natura un valore in senso strumentale. In simili posizioni la natura può acquisire un valore derivato dal suo essere significativa per gli interessi delle persone umane. Sono invece da considerarsi posizioni non-antropocentriche quelle che riconoscono alla natura un valore intrinseco: sono varianti deboli quelle che concedono un valore solamente ad alcuni enti naturali, mentre le varianti forti ritrovano un valore nella natura come intero (cfr. Bertolini 2018, pp. 7-8). In un simile contesto il termine "ecologista" indica una posizione che attribuisce un valore al mondo reale nella sua interezza, e non solo ad alcune parti di esso. Il termine ha una parziale sovrapposizione con il concetto di olisto, poiché concepisce la natura come un intero le cui parti sono strettamente interconnesse e non trattabili in isolamento.

Non sarà sfuggito che la lettura sostenuta nel presente lavoro sembra occupare un'area compresa fra l'antropocentrismo debole e il non-antropocentrismo debole: dal punto di vista teoretico la prospettiva animale può celare dei valori indipendenti dagli esseri umani, ma nella pratica la questione si gioca tutta nello spirito oggettivo a cui partecipano le persone. Con la promessa di ritornare sulla questione della collocazione della proposta scaturita dalla sintesi di Hartmann e McDowell, si vuole passare a ricostruire le riflessioni di Simona Bertolini. La studiosa propone un'interpretazione che trova in Hartmann le basi per una posizione non-antropocentrica forte e, nel suo lavoro, ciò permette di instaurare un dialogo con alcuni pensatori impegnati nel campo dell'etica ambientale. Uno dei primi vantaggi identificati nella posizione dell'autore della Nuova Ontologia consiste nella possibilità di sviluppare una posizione ecologista senza rischiare di cadere in un anti-umanesimo che, a differenza del non-antropocentrismo, potrebbe aprire a prospettive anche autodistruttive (cfr. Bertolini 2018, p. 11).

Fino a questo momento l'accento è stato posto sui diversi modi in cui le persone umane si avvicinano al reale. Una simile impostazione è servita a garantire le condizioni per il darsi di diverse prospettive sul mondo e ad evitare i rischi del riduzionismo, che potrebbe essere incoraggiato dal successo e dalle potenzialità dell'approccio scientifico. Ora è importante non confondere l'attenzione data alle persone con una qualche forma di soggettivismo, dimenticando così che in Hartmann vi è una solida struttura ontologica della realtà. Tale struttura si riferisce sia alle categorie proprie del mondo in sé, sia al modo in cui le persone lo dovrebbero comprendere (in condizioni ideali)¹³⁰. Come si vedrà, è necessario evidenziare l'oggettività¹³¹ implicita nell'analisi categoriale, per poter dare senso e rilevanza all'accostamento dell'aggettivo "ecologista" alla filosofia del professore di Berlino.

La struttura ontologica del mondo reale rivela che gli esseri umani hanno una posizione decentrata, essi esistono in una congiuntura favorevole che consente l'esistenza di enti che sovra-strutturano (*überbauen*) le categorie dell'essere organico e che manifestano tendenze nuove, identificate poi come tipiche per lo strato dell'essere psichico. Ancora più fragile è la sovra-strutturazione che rivela gli enti capaci di

¹³⁰ Esiste un'esperienza pre-critica della natura che avviene attraverso delle categorie approssimative, ciò può permettere un orientamento utile per l'agire pratico, ma risulta fuorviante nello sforzo di conoscenza del reale. Per il rapporto fra le categorie del reale e le categorie adoperate nell'esperienza pre-critica si veda Brentari (2019), pp. 242-246.

¹³¹ Nella sintesi proposta nel presente lavoro sarebbe più corretto parlare di inter-soggettività, ma l'uso del termine "oggettività" è importante per garantire il successo della lettura proposta da Bertolini.

partecipare alle dinamiche proprie dello strato dell'essere spirituale, le persone. In quest'immagine l'accento è posto sulla dipendenza: in assenza delle condizioni favorevoli negli strati inferiori, non si danno le condizioni per l'emergere degli enti che noi stessi siamo. La stessa libertà che permette alle persone di esercitare la loro influenza sul mondo reale è condizionata dagli strati inferiori dell'essere: bisogna essere messi nelle condizioni di essere liberi.

Nonostante ci sia un rapporto assiologico che le persone intrattengono con l'essere ideale, non bisogna dimenticare che i valori sussistono indipendenti dal mondo reale e non possono emanciparci dalla dipendenza dalla natura. Se gli enti capaci di realizzare i valori sono ostacolati dalle circostanze reali nelle quali sono immersi, i valori non verrebbero mai realizzati e continuerebbero a sussistere nella loro forma ideale: per essere reali i valori hanno bisogno delle persone. Sebbene quest'ultima affermazione faccia sospettare che la riflessione hartmanniana sia fondamentalmente antropocentrica, Simona Bertolini vuole tracciare un sentiero interpretativo che procede nella direzione opposta.

L'interpretazione ecologista di Hartmann si fonda sulle conseguenze della riflessione ontologica. La dottrina dei livelli del reale insieme alla dottrina delle categorie, che si articola nelle leggi che descrivano i rapporti fra i diversi strati dell'essere, suggeriscono la posizione decentrata dell'essere umano. Il mondo reale sussiste indipendentemente dagli umani, mentre questi ultimi sono degli enti comparsi di recente e in modo del tutto contingente. Da simili riflessioni si conclude che qualsiasi discorso sull'essenza e sul ruolo della persona nel cosmo non può evitare di considerare il legame degli enti che noi stessi siamo con la natura e, in generale, con la totalità del mondo reale (cfr. Bertolini 2018, p. 26). A quest'altezza è già riconoscibile una posizione antropocentrica debole: gli strati inferiori del mondo reale acquisiscono valore, nella misura in cui influenzano il nostro destino, manifestando le condizioni che permettono la nostra esistenza come persone.

Se l'uomo ha in sé la natura in quanto ente dotato di unità psico-fisica e conformemente nella sua composizione inorganica e organica, proprio questa sua base naturale ne sancisce la relazione e il vincolo a un sistema naturale più esteso, che non consente di considerare il singolo essere umano come un ente isolato. A ben vedere le leggi categoriali riguardano il suo rapporto con l'intero universo naturale; l'individuo spirituale non si limita a dipendere dalla propria stratificazione, ma attraverso la mediazione di quest'ultima è legato a doppio filo alla stratificazione del mondo circostante (Bertolini 2018, p. 31).

L'immagine con cui ci si deve confrontare prevede una sommità in equilibrio precario: la persona. Essa poggia su di una torre di mattoncini che corrispondono a vari

aspetti dell'essere umano: la psiche, l'organismo e gli aspetti fisici. Ogni mattoncino dell'ente che noi stessi siamo dipende dalle condizioni dello strato del mondo reale a cui appartiene. Infatti, come si può facilmente immaginare, un organismo non può vivere se la gravità è troppo forte e lo schiaccia o in mancanza di ossigeno, la sua esistenza dipende dalle condizioni generali del mondo a cui appartiene. Sembra legittimo concludere che la persona, così come non può essere trattata in isolamento dallo spirito oggettivo, non può essere trattata in isolamento dal mondo reale. Qualsiasi discorso intorno a individui o a elementi atomici finisce per essere inevitabilmente parziale.

Considerazioni simili emergono dalle osservazioni di Carlo Brentari su quella che Hartmann chiama *hybris* del concetto di sostanza: nello studio dedicato alla *Philosophie der Natur* emerge un'immagine della natura in costante movimento, dove ogni parte esercita un'influenza sulle altre; mentre la sostanza, intesa come permanenza eterna e autonomamente sussistente, è un concetto che non ha posto nella teoria hartmanniana (cfr. Brentari 2019, p. 271). Di conseguenza, il filosofo tedesco intraprende un notevole sforzo teorico per individuare forme di permanenza relative e per descrivere gli errori che spingono la mente umana a confonderle con enti dotati di sostanza. La *hybris* indicherebbe, quindi, l'indebita applicazione di una categoria valida solo in alcuni casi ristretti, ed esclusivamente nello strato dell'essere fisico, agli strati dell'essere organico e psichico (cfr. Brentari 2019, p. 290, n.199). Bersagli polemici di questa critica al concetto di sostanza potrebbero essere la concezione dell'anima presentata da Platone, o altri tentativi di concepire l'io o l'identità come delle sostanze.¹³² Anche questo conferma come gli individui vadano sempre compresi alla luce della rete di relazioni dinamica nella quale si trovano.

Alla luce delle conseguenze dell'analisi categoriale, messa a confronto con una prospettiva olistica, si è associato l'ecologismo alla teoria sviluppata da Hartmann. Il sistema mondo reale non è composto solo dalle sue parti, ma anche dalle relazioni reciproche che esse intrattengono fra di loro in ogni momento: elementi come l'autonomia delle persone dipendono dalle condizioni date dall'insieme di tali relazioni. Ciò su cui si

¹³² Il contributo di Brentari (2019) si concentra fra le altre cose sul tema del mantenimento dell'identità personale. Dal lavoro su *Philosophie der Natur* di Nicolai Hartmann emerge il concetto di *Konsistenz* che descrive uno sforzo attivo di continuo riconoscimento di sé stessi che dal presente si estende nel passato e si proietta nel futuro. Ciò avviene, per esempio, nel riconoscersi in certi ricordi o nel prendere impegni. Attraverso tale strategia sarebbe possibile tematizzare il permanere dell'identità senza ricorrere al concetto di sostanza (cfr. pp. 60-71).

vuole passare a riflettere riguarda proprio l'autonomia, nella misura in cui implica la possibilità di retroagire sull'equilibrio del mondo reale.

Per cominciare è importante notare che il lavoro di Hartmann si differenzia da quello di alcuni precursori dell'ambientalismo, come Henry David Thoreau, per il fatto che la natura non viene compresa come una dimensione che dovrebbe rimanere incontaminata. Secondo il filosofo tedesco le persone si realizzano attraverso la capacità di modificare l'ambiente naturale e, nel migliore dei casi, tali modifiche possono valorizzare ed elevare la natura stessa (*Hinaufbilden*, cfr. PdgS, p. 100).

La capacità di distanziarsi dal percepito, che secondo Hartmann segna la differenza fra persone e altri animali, concede lo spazio necessario per poter intervenire sulla natura in senso trasformativo (cfr. Bertolini 2018, p. 57). L'acquisizione di questa *Distanz* permette alle persone di introdurre i propri fini nel mondo reale e, così facendo, di modificare la natura da cui dipendono. Alla luce di ciò è importante evitare delle azioni che porterebbero a tagliare lo stesso ramo sul quale sediamo (cfr. PdgS, p. 107). In questi passaggi si scopre l'importanza della riflessione sulle conseguenze dell'azione umana sull'ambiente naturale e ci si trova in grado di confermare la presenza di un antropocentrismo debole e progressista. Di tale lettura si può trovare conferma in *Das Problem des geistigen Seins*.

Der Geist verändert nicht die Gesetze der Natur. Aber er lernt sie begreifen und ausnutzen. Und so verändert er das, was unter diesen Gesetzen steht, indem er das Seine hinzutut. Hierbei gehört das mannigfaltige Gebiet der Naturbeherrschung, der Arbeit an Dingen, der Gestaltung des Vorgefundenen für menschliche Zwecke. Fast alles sichtbare Wirken gehört hierher und alles, was Technik heißt. Nicht alles Wirken des Geistes ist segensreich in der Welt. Im Kampfe ist der Mensch geworden, was er ist. Er hat Leben vernichtet, Tiergeschlechter ausgerottet. Aber er hat sich eine Dingwelt geschaffen, wie Natur sie nicht schafft; und diese selbstgeschaffene Dingwelt macht einen beträchtlichen Teil seiner Menschenwelt aus – Landbau, Tierzucht, Verkehrswege, Städte. Mit dem Anwachsen dieser Dingwelt hat er sowohl sein eigenes Leben als das der Natur umgestaltet. Er hat das Antlitz der Erde verändert. Der Mensch kann Raubbau treiben mit der Natur, und dann gefährdet er auch sich selbst; er kann sie aber auch hinaufbilden, Möglichkeiten in ihr erfassen und in weiser Beherrschung ihrer eigenen Kräfte realisieren (PdgS, p. 100).

Dalla lettura di questo passo emerge il carattere – per così dire – neutrale del rapporto fra spirito e natura: perseguire i propri scopi attraverso lo sfruttamento delle leggi naturali non è un male di per sé, ma può comunque assumere due connotazioni. Oltre al caso in cui l'intervento umano valorizza la natura, si dà la situazione in cui la trasformazione dell'ambiente è positiva per la persona che migliora le sue condizioni di vita, mentre è indifferente per l'equilibrio del mondo reale. Esistono invece interventi che, oltre a danneggiare gli equilibri naturali, vanno a mettere in pericolo le stesse

condizioni che permettono l'esistenza degli enti che noi stessi siamo. Riferendosi a casi di questo tipo Hartmann fa un riferimento all'apprendista stregone di Goethe (cfr. PdgS, p. 101), attraverso cui lancia un monito a coloro che cercano di manovrare forze che vanno oltre la loro comprensione. Proprio in questo contesto si apre uno spiraglio per tematizzare la responsabilità dello spirito. Infatti il rapporto fra natura e spirito rivela la maturità o l'immaturità di quest'ultimo: «in allem Raubbau, den der Mensch an den Schätzen der Natur treibt, ist deutlich Unreife des Geistes zu erkennen» (PdgS, p. 107).

Nell'atteggiamento immaturo dello spirito si cela un riduzionismo 'spiritocentrico' (cfr. Bertolini 2018, p. 64) che acceca la persona e le impedisce di vedere le conseguenze delle sue azioni sul mondo da cui lei stessa dipende. La prospettiva immatura ricorda fra le altre cose quella posizione priva di distanza che Hartmann attribuisce agli animali: azioni autodistruttive sembrano derivare da una sorta di incoscienza, dovuta al fatto che gli individui che le compiono non hanno sviluppato una prospettiva basata sulla distanza dal percepito, che consentirebbe loro di avere di fronte il mondo reale nella sua complessità. L'assenza di prospettiva rende gli attori incapaci di valutare gli effetti a medio e lungo termine delle azioni che compiono, per cui è effettivamente possibile tagliare il ramo sul quale essi stessi sono seduti. Questa possibilità è diventata sempre più concreta con lo sviluppo del potere che lo spirito ha sulla natura.

Il concetto di maturità dello spirito condanna l'antropocentrismo forte a posizione disumana ed immatura. Inoltre si viene confrontati con il fatto che gli stessi individui spirituali possano assumere posizioni in cui concepiscono il mondo come se fosse unicamente per loro: dimenticando di mantenere la posizione eccentrica che dovrebbe caratterizzare la persona, l'antropocentrismo può introdursi anche nella dimensione spirituale. L'emergere di discipline o dottrine antropocentriche nella cultura di un certo tempo diventa, quindi, un sintomo di immaturità dello spirito. Solo mantenendo l'*Exzentrizität* è possibile sviluppare delle prospettive che uniscono la consapevolezza del mondo, nella sua complessità relazionale, con l'effettiva posizione che occupiamo in esso.

Il discorso intorno all'immaturità dello spirito viene sviluppato attraverso il parallelo con gli altri animali e, per quanto possa non piacere l'associazione dell'immaturità con i non-umani, nel contesto della Nuova Ontologia l'interpretazione è forte e risulta convincente. L'immaturità coincide con l'incapacità di concettualizzare il mondo reale, per cui l'azione immatura può finire per danneggiare lo stesso agente. In

tali considerazioni si può intravedere lo schizzo di una posizione non-antropocentrica, in particolare nei discorsi che tematizzano una natura danneggiata e derubata senza fare riferimento immediato agli svantaggi per gli esseri umani (cfr. PdgS, pp. 101, 107). Volendo, anche il concetto di immaturità non richiede necessariamente il riferimento a comportamenti autodistruttivi, ma potrebbe essere sufficiente un richiamo alla violazione di valori non legati agli interessi delle persone umane. Per sviluppare ulteriormente questi spunti Bertolini ricorre alle riflessioni di Hartmann sull'essere ideale dei valori.

La posizione eccentrica delle persone umane permette, secondo Bertolini, non solo la possibilità di concepire la propria posizione nel mondo, ma anche la capacità di percepire dei valori nel reale attraverso gli atti emotivi trascendenti (cfr. Bertolini 2018, p. 74). Da una posizione antropocentrica, nella realtà vengono trovati soltanto valori legati all'utilità di certi elementi per gli scopi e la sussistenza degli esseri umani, il mondo è distorto da un filtro che offusca una ricchezza valoriale più ampia.

Nel primo capitolo del presente lavoro è stata considerata la distinzione fra vite più o meno piene, costruita in base alla capacità di percepire uno spettro di valori più o meno ampio. Il collegamento di tale riflessione con l'eccentricità sembra suggerire che, prima di considerare la qualità della vita in base allo spettro di valori percepiti, una persona dev'essere matura, quindi in grado di percepire almeno una certa quantità di valori nel mondo reale. Tali valori non possono limitarsi solamente a valori d'uso, ma devono includere almeno qualche valore che emerge dal semplice rapporto contemplativo.

Hartmann sembra così dirci che l'essere umano può anche non comparire nell'evoluzione naturale, ma che *una volta comparso* non può esimersi dall'accogliere e dal custodire la ricchezza che l'intero del mondo ha da offrirgli, essendo questo un canale esperienziale da cui dipendono sia il pieno compimento delle sue potenzialità essenziali, sia la possibilità di tutelare gli altri livelli del reale sulla scorta di un rispetto spontaneo e non imposto, supportato da una piena apertura alla loro complessità [...]: seppur non necessario, il dono umano di cogliere e riflettere il senso dell'essere conferisce all'ente spirituale un ruolo unico e privilegiato, rendendolo il solo, fra tutti gli enti, in grado di dar voce al valore intrinseco dell'universo a partire da un angolo dell'universo stesso. Negare la superiorità dell'uomo non equivale a negarne l'unicità (Bertolini 2018, p. 77).

La lettura degli atti emotivi trascendenti, unita ad una certa interpretazione dell'essere ideale dei valori, consente di tracciare la strada verso una prospettiva non-antropocentrica. Si tratta però di un non-antropocentrismo ancora ostaggio di una posizione antropocentrica, per cui l'universo ha valore in sé, ma, per quanto ci è dato sapere, le persone umane sono le uniche capaci di disvelarlo. Il concetto di maturità dello

spirito introduce ad un rapporto con il reale che prevede la contemplazione, la scoperta e il rispetto attraverso la conservazione.

Il modo di comprendere il valore in sé della natura, e del mondo reale, dipende dal modo in cui si sceglie di interpretare la teoria dell'essere ideale dei valori. Il tipo di valore che viene percepito nel mondo appartiene, secondo Bertolini, alla categoria dei valori di beni. Alla persona che contempla la realtà, nella totalità dei livelli che la compongono e la articolano, essa si mostra come un bene. L'argomentazione dell'autrice prosegue evidenziando il fatto che il valore percepito in questo contesto non è antropogenico, cioè creato dall'uomo. Il valore ha una validità ontologica e oggettiva, come emerge da questo passo: «L'uomo maturo e realizzato non è un creatore di valore, ma è colui che sa ampliare il proprio sentimento rivolto all'oggettività valoriale, giungendo così a cogliere l'essere bene di tutti i livelli della realtà» (Bertolini 2018, p. 86). Il bene percepito va al di là degli interessi della persona, per cui si può parlare di un valore intrinseco; inoltre è un bene che va al di là del variare temporale della valutazione soggettiva, per cui può essere considerato oggettivo.

La lettura di Bertolini approda dunque ad una posizione non-antropocentrica forte, in cui tutto il reale ha valore e le persone umane sono nella posizione privilegiata che consente di scoprirlo. In questa argomentazione sembra essere implicita una relazione fra essere ideale ed essere reale che è indipendente dalle persone umane, una posizione esegetica forte che spinge la studiosa a prendere posizione anche sull'esperimento mentale dell'ultimo uomo sulla terra¹³³: l'autrice ritiene che secondo Hartmann un eventuale ultimo sopravvissuto del genere umano non avrebbe alcun diritto a distruggere la natura, poiché il valore del mondo reale sussisterebbe anche dopo la sua morte. Tale valore esisterebbe anche in assenza di persone capaci di percepirlo e di dargli un senso; per questo va tutelato, anche nella prospettiva di un avvenire in cui gli esseri umani non sono più presenti (cfr. Bertolini 2018, p. 86, n.101). Come comprendere l'intreccio fra essere ideale ed essere reale, in assenza di persone umane, rimane una domanda affascinante che richiama anche la già menzionata limitatezza della nostra comprensione concettuale.

Il lavoro di Bertolini si conclude con il riconoscimento della mancata tematizzazione da parte di Nicolai Hartmann della natura come 'paziente' morale. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che le persone hanno bisogno di essere viste e riconosciute,

¹³³ Il cosiddetto *last man argument* è stato proposto per la prima volta da Richard Routley nel 1973.

mentre la natura è indifferente allo sguardo umano. Purtroppo il bisogno di una riflessione sul nostro rapporto con la natura è quasi ineludibile, dato che la capacità umana di minare gli equilibri ontologici del mondo reale mette in pericolo i valori realizzati nella struttura della realtà, oltre alle persone stesse. Nonostante il comportamento predatorio nel nostro rapporto con la natura venga tematizzato esplicitamente in *Das Problem des geistigen Seins*, Hartmann non sviluppa una riflessione morale sulla nostra interazione con essa. Ciononostante Bertolini intravede la possibilità di intavolare un dialogo fra la Nuova Ontologia e l'etica ambientale:¹³⁴ ciò è reso possibile dalla proposta ontologica del filosofo tedesco, dalla sua teoria dell'essere ideale dei valori e dalla già menzionata diagnosi dei comportamenti inappropriati della nostra specie nei confronti del resto del reale.

Mentre nella concezione proposta nel presente contributo si suggerisce di non sottovalutare il valore che potrebbe essere celato nelle singole prospettive di alcuni degli altri viventi con cui condividiamo il pianeta, la lettura di Hartmann elaborata da Simona Bertolini sembra basarsi sul contatto fra due piani della struttura ontologica: quello dell'essere reale e quello dell'essere ideale. Alla luce di tale contatto viene evidenziata l'impossibilità di trattare i valori individuali in isolamento e si insiste sulla necessità di ricondurli al valore originario della rete di relazioni in cui ogni ente è immerso (cfr. Bertolini 2018, p. 98). La persona matura, in questa lettura, è prima di tutto un essere capace di contemplare i valori; attraverso l'azione essa può sia realizzare valori sia danneggiare le condizioni in cui sono già presenti. Con un riferimento al filosofo Paul Taylor, la presenza di valori indipendenti dall'ente che li percepisce e/o li realizza viene ricondotta al concetto di valore inerente: ogni ente ha un equilibrio ontologico che corrisponde alla realizzazione del suo bene, il valore inerente può andare distrutto o perso in seguito alla distruzione di tale equilibrio (cfr. Bertolini 2018, p. 100). Gli esseri umani hanno dunque una responsabilità cosmica che si realizza in negativo, nella misura in cui essi non devono interferire con le condizioni di equilibrio già presenti, ma anche in positivo nella misura in cui possono agire nel mondo reale per realizzare altri valori. La premessa per diventare consapevoli di tale responsabilità consiste in un atteggiamento contemplativo. Un simile atteggiamento viene reso possibile da quella presa di distanza

¹³⁴ Bertolini mette in dialogo Hartmann con il filosofo ecologista americano Holmes Rolston e con Arne Næss, il filosofo norvegese ideatore dell'espressione *deep ecology*. Il contributo dell'autrice si conclude con il confronto fra Hartmann e l'etica della responsabilità di Hans Jonas. Per approfondimenti si veda Bertolini (2018), pp.102-133.

dagli stimoli percettivi che consente di concepire la nostra posizione eccentrica nel mondo.

3.3.1. Verso un non-antropocentrismo debole

Carlo Brentari, nel suo lavoro sulla *Philosophie der Natur* di Hartmann, elogia la lettura di Bertolini, ma ne ricostruisce le posizioni senza ribadire le ambizioni non-antropocentriche, ciò sembra suggerire una lettura meno ambiziosa, ma forse più vicina al testo hartmanniano. Il contributo di Brentari è dedicato alle questioni che emergono dallo studio sulle categorie dei primi due strati del mondo reale, e alla ricerca di un ‘tesoro nascosto’ che consisterebbe in alcune riflessioni ontologiche applicabili al campo dell’antropologia filosofica. Nel lavoro si viene confrontati con riflessioni riguardanti alcuni concetti classici della metafisica, come causalità e sostanza, così come con problemi connessi all’emergere della vita nel passaggio fra regno inorganico e organico. Si tratta di temi chiave per l’ultimo volume della tetralogia che Nicolai Hartmann ha dedicato alla formulazione della sua Nuova Ontologia.

Sono proprio le riflessioni ontologiche che permettono di evidenziare un’altra volta l’interconnessione che caratterizza il mondo reale. Per fare un esempio si prenda il ridimensionamento della categoria di sostanza, a cui è già stato fatto cenno. Dato che nella Nuova Ontologia tale categoria non ha il peso che le viene tradizionalmente attribuito, diventa necessario rivalutare il concetto di divenire: in assenza di una sostanza il divenire rappresenta il modo d’essere di ogni ente e del mondo reale nel suo complesso. Simili considerazioni rivelano che l’associazione fra eternità e perfezione non è altro che un pregiudizio platonico, gli elementi della realtà sono sempre in collegamento fra loro e immersi nel flusso del divenire (cfr. Brentari 2019, p. 33). La stessa causalità non si riferisce ad enti individuali, bensì a ‘stati di cose’: «strutture articolate e complesse, sottoinsiemi di ampiezza variabile di quella sezione del flusso del divenire che è, di volta in volta, il presente» (Brentari 2019, p. 79). Il *nexus causale* è una funzione trasformativa che si manifesta fra un complesso di elementi e il suo stato successivo. La causalità, intesa come relazione particolare fra due enti isolati, è una semplificazione umana che consiste nell’individuare una regolarità nel rapporto fra cause parziali ed effetti parziali. Comprendere il *nexus causale* come una relazione che avviene tra singole entità è il frutto

di un'astrazione umana, una semplificazione utile per comprendere i processi del mondo reale dal nostro limitato punto di vista.¹³⁵

In virtù del nuovo modo di concepire la causalità si getta lo sguardo anche sulla determinazione reciproca (*Wechselwirkung*), la categoria alla luce della quale si può approfondire ulteriormente l'idea di olismo.

Se il processo generale del divenire è visualizzato come un fiume, di cui la determinazione causale necessariamente segue il verso di scorrimento, la determinazione reciproca riguarda invece le sezioni trasversali del flusso, i singoli elementi dei sottoprocessi paralleli colti in un determinato istante [...]. Una delle caratteristiche salienti di questa tipologia di determinazione è la natura olistica dei rapporti che essa istituisce in ogni singola sezione: ogni elemento influenza tutti gli altri «istituendo un pluridimensionale, intricato, contemporaneo e reciproco condizionare ed essere-condizionati e al tempo stesso una coesistenza di ciò che, nell'essere condizionato, si lega in unità» [PdN, 427]¹³⁶ (Brentari 2019, p. 107).

La differenza fra causalità ed azione reciproca è comprensibile riferendosi al flusso temporale. L'essere reale è caratterizzato da un unico flusso temporale, la causalità indica i processi trasformativi che scandiscono il passaggio fra una sezione trasversale del flusso e l'altra, per cui si muove sempre nella stessa direzione del tempo. L'azione reciproca, invece, cattura i rapporti di contemporaneità che si giocano all'interno di una singola sezione trasversale del flusso temporale. La stessa trasformazione di una sezione del flusso (causa) in un'altra (effetto), dipende dai rapporti di *Wechselwirkung* presenti nell'istante. Anche qui si rivela un gioco di rimandi in cui le possibilità di trasformazione di ogni singolo ente dipendono dal collegamento con tutti gli altri.

Come aveva ben visto Bertolini, le analisi ontologiche hartmanniane conducono a riconoscere il valore di un certo equilibrio fra le componenti del mondo reale, infatti, «la loro dipendenza strutturale dal contesto di nascita rende le strutture organiche – la vita – un fenomeno d'eccezione, che può manifestarsi solo entro parametri ben definiti e sullo sfondo di una precisa rete di rapporti con le strutture dinamiche primarie e secondarie» (Brentari 2019, p. 142).

La non sostanzialità della vita ci spinge a riconoscerla come una struttura dinamica (*Gefüge*) profondamente dipendente dalle condizioni in cui si manifesta. Alla luce di queste considerazioni viene anche evidenziata la continuità identitaria fra corpo

¹³⁵ In tal modo la causalità, come categoria umana, è una funzione conoscitiva ancora imperfetta. Non c'è aderenza perfetta fra la categoria conoscitiva e quella ontologica, per cui si manifesta uno spazio da colmare. Una situazione simile non si presenterebbe mai nella filosofia kantiana, nella quale non sarebbe sensato un discorso intorno alle categorie del mondo in sé.

¹³⁶ Si tratta di una citazione a *Philosophie der Natur* interna al lavoro di Brentari (2019).

fisico e ambiente: gli esseri organici dipendono dalla *Umwelt* nella quale sono immersi e nella quale incontrano i loro interessi immediati. Brentari utilizza questa riflessione per proporre una fondazione ontologica al pensiero ecologista che sostiene l'insensatezza di preservare una specie animale, se non si preserva al contempo l'ambiente in cui è immersa (cfr. Brentari 2019, p. 163). Nella struttura teorica appena descritta, l'identità della specie dipende anche dall'ambiente a cui si relazionano i singoli individui.

Attraverso lo studio della filosofia della natura di Hartmann è quindi possibile ribadire la contingenza e la finitezza dell'essere umano, così come la sua dipendenza dalla natura. Come si è visto, tale dipendenza lo caratterizza in quanto organismo, ma anche in quanto persona capace di esercitare libertà e realizzare valori. La persona vive nel mondo reale del divenire e, nonostante il suo contatto assiologico con l'essere ideale, non è possibile un riscatto puramente trascendente: l'unico ambito di realizzazione etica dell'uomo è la contingenza del reale (cfr. Brentari 2019, p. 293). Tale è la consapevolezza che spinge a riconoscere un valore nella fragilità del mondo naturale. Inoltre, in virtù del crescente potere degli esseri umani, emerge anche il concetto di responsabilità nei confronti di ciò che è fragile.

La libera assunzione di una responsabilità ontologica verso l'esistente si basa sul concetto di *Einmaligkeit*, ovvero irripetibilità. Tale concetto indica sia il costante divenire del mondo reale sia la correlata fragilità dell'esistenza umana. Nella sua fragilità la persona umana è anche l'unico ente capace di sovra-strutturare la processualità del reale inserendovi dei nessi teleologici. L'uomo può adattare il reale ai suoi fini, e l'assenza di fini propri della natura la rende fragile di fronte all'azione umana. Le persone hanno una responsabilità verso questa fragilità.

Mentre Bertolini sembra sostenere una specie di collegamento originario fra mondo reale e valori, Brentari parla unicamente della fragilità della natura di fronte all'azione umana. Nella prima interpretazione il valore permea tutti gli strati del reale, in una prospettiva ecologista e anti-anthropocentrica che è capace di sostenere la presenza di valore nella natura anche nell'esperimento mentale dell'ultimo uomo sulla terra. Vi è quasi una coincidenza tra struttura ontologica del reale e valore. Su questo punto Brentari appare più cauto.

Sul versante ontologico, l'assenza di un senso intrinseco della natura e la mancanza di progetti di ordine superiore che la riguardano; sul versante etico-anthropologico, l'impotenza dei valori, la loro pluralità (che rende sempre possibile il riorientamento dell'azione a nuovi compiti) e la necessità per l'uomo di agire per dare senso alla realtà: tutti questi tratti vanno quasi spontaneamente a comporre la base possibile di un'etica ambientale realista, antiutopica e anthropologicamente centrata. In quest'etica i

caratteri propri dell'uomo – l'anticipazione progettuale, la capacità di identificare e riplasmare i nessi vigenti nei livelli ontologici inferiori – non verrebbero infatti negati ma riorientati ai fini della conservazione della realtà naturale. Un'etica radicata nel contesto ontologico hartmanniano potrebbe aiutare a dare risposta a molte delle sfide poste dalla crisi ecologica del XXI secolo – una crisi che richiede accuratezza nell'analisi scientifica, forti capacità di innovazione tecnica compensativa, sobrietà nell'autopercezione antropica e nella progettualità sociale, disponibilità alla modificazione assiologica dello “spirito collettivo” (che dovrebbe tradursi in istituzioni, in stili di vita e di consumo eccetera) (Brentari 2019, p. 310).

La posizione che emerge dal lavoro di Brentari sembra molto più antropocentrica di quella di Bertolini. I valori vengono riconosciuti dalle persone, poiché queste sono capaci di danneggiare gli equilibri del mondo. Lo stesso concetto di *Einmaligkeit*, che di per sé non produrrebbe una responsabilità (dato che tutto è divenire, comunque diverrebbe), sembra essere legato alla fragilità delle condizioni in cui può emergere la vita. Brentari sviluppa una proposta interpretativa che pare più vicina al testo hartmanniano, nella misura in cui evita di ipotizzare una sovrapposizione fra mondo reale e mondo ideale. Essendo soltanto le persone gli enti capaci di realizzare valori nel mondo reale, la posizione sembra mantenere un antropocentrismo di fondo che lo stesso autore sembra riconoscere quando si riferisce ad un'etica ambientale “antropologicamente centrata”.

Nella mia prospettiva, recuperando le riflessioni emerse dal confronto fra Hartmann e McDowell, si potrebbe delineare una posizione che si colloca a metà fra le proposte di Bertolini e Brentari. Bertolini offre una proposta interpretativa che intravede in Hartmann i prodromi di un'etica ecologista e non-antropocentrica; mentre Brentari, nel contesto del suo studio sulla filosofia della natura di Hartmann, accetta la possibilità di sviluppare un'etica ambientale, ma sembra restringerla agli scopi di un antropocentrismo debole. Nella prospettiva sviluppata nel presente lavoro si propone, invece, di assumere una posizione ‘agnostica’ nei confronti di alcuni degli altri viventi: nella loro prospettiva, che ci rimane preclusa, possono celarsi delle fonti di valore. Una simile approccio permette di considerare alcuni individui come possibili soggetti morali, fra questi sicuramente alcuni degli altri animali più vicini a noi.

Poiché anche gli altri individui del mondo reale non si limitano ad essere organismi isolati, ma, come ha suggerito Brentari, includono nella loro identità almeno l'*Umwelt* in cui si trovano i loro interessi immediati, bisogna offrire attenzione morale anche a certe parti dell'ambiente naturale. Nella pratica la prospettiva descritta è antropocentrica, perché il dibattito che riguarda le attenzioni morali da dare agli altri animali si svolge interamente nel contesto occupato dalle persone umane che sono attive

nello spirito oggettivo di un certo tempo. Dal punto di vista teoretico, invece, la posizione potrebbe essere considerata debolmente non-antropocentrica, questo nella misura in cui contempla la possibilità che ci siano entità che realizzano dei valori in sé, quindi indipendentemente dalla presenza di persone umane. In una simile prospettiva si accentua il fatto che i valori sussistono indipendentemente dalle persone umane, e questo viene portato fino al punto in cui si può apprezzare la possibilità che ve ne siano alcuni che potrebbero essere realizzati da specie non-umane.

L'accento sul momento della realizzazione dei valori indica la differenza con l'interpretazione di Bertolini che si avvicina invece ad una prospettiva in cui la natura nella sua interezza realizza e rappresenta un valore. Inoltre, in questo contesto, si riesce ad evitare di sovrapporre l'essere reale e quello ideale in assenza di enti capaci di realizzare valori: gli enti non-umani che immaginiamo capaci di realizzare valori sono sempre viventi, l'attenzione morale data all'ambiente è legata alla necessità di salvaguardare noi stessi e loro, in quanto fonti di valore nel mondo reale.

3.4. CONSIDERAZIONI FINALI SULLA SINTESI FRA HARTMANN E MCDOWELL

L'utilizzo del concetto di mondo reale per risolvere certe tensioni emerse in *Mind and World* di John McDowell ha sollevato questioni che sono state approfondite nel presente capitolo. Le riflessioni sviluppate intorno ai concetti di educazione e *Bildung*, così come l'analisi dei rapporti fra ontologia e teoria della conoscenza, hanno fatto emergere un insieme di riflessioni che possono essere considerate il prodotto di una sintesi fra Hartmann e McDowell. Va comunque specificato che le riflessioni sviluppate in questo contesto si limitano ad indicare delle possibili direzioni interpretative da applicare al pensiero dei due filosofi. In ultima analisi anche le riflessioni critiche riguardanti il rapporto con gli altri animali permettono di mantenere il grosso della struttura teorica della Nuova Ontologia, e di *Mind and World*, e di valutare la possibilità di rivederne alcune parti alla luce degli sviluppi della ricerca in altri ambiti disciplinari.

Se lo studio dei singoli autori aveva illuminato parzialmente alcuni dei concetti indagati nel presente lavoro, la loro sintesi permette di approfondirne le zone rimaste in ombra. Nello specifico il chiarimento concettuale dei termini *Bildung* ed educazione ha

offerto la possibilità di contestualizzare i due punti di vista che fanno emergere i concetti di persona ed essere umano.

La persona è quell'ente caratterizzato da una spinta all'autocomprensione e, di conseguenza, alla comprensione del reale che la circonda. Il concetto di mondo, la posizione eccentrica, la percezione dei valori nel reale e la crescita all'interno dello spirito oggettivo sono gli elementi che caratterizzano il perfezionamento dell'attività di comprensione. In tale attività emerge storicamente uno specifico modo di comprendere attraverso il quale la persona può rapportarsi a sé stessa in quanto essere umano. L'appartenenza ad una specie, la dipendenza dalla natura, il concetto di organismo, caratterizzano il tentativo di guadagnare un'immagine oggettiva dell'ente che noi stessi siamo. Il linguaggio delle scienze naturali rappresenta attualmente il miglior candidato per costruire un'immagine oggettiva di noi stessi e del mondo,¹³⁷ ma, almeno allo stato attuale, ciò non coincide con la possibilità di comprendere il reale nella sua interezza.

In questo contesto il termine educazione cattura la formazione di una persona matura e il suo rapporto con la dimensione collettiva dello spirito oggettivo: attraverso l'analisi di tale processo è possibile individuare il momento in cui si pone la domanda di autocomprensione da cui scaturiscono i vari approcci al reale. D'altra parte il termine *Bildung* cattura un rapporto ontologico, ovvero il fatto che l'essere umano non è che una delle possibili immagini (*Bild*) attraverso cui la persona si comprende.

Ponendo l'accento sul carattere approssimativo dell'immagine del mondo che deriva dello sforzo conoscitivo delle persone umane, si è voluto suggerire di non impegnarsi in affermazioni, ontologicamente pesanti, che tracciano una linea netta (*Überbauung*) fra noi e gli altri animali. Se la sovra-strutturazione delle dinamiche presenti nello strato dell'essere psicologico può essere compresa dalle novità che emergono dall'interazione dell'individuo spirituale con lo spirito oggettivo,¹³⁸ ciò non esclude l'esistenza di altre forme di sovra-strutturazione. Il contributo di Thomas Nagel (1974) è stato utilizzato per suggerire che nelle prospettive soggettive di certi viventi vi

¹³⁷ Un residuo della sintesi fra Hartmann e McDowell riguarda il modo di comprendere l'oggettività: essa coincide con una forma di intersoggettività condivisa fra le persone umane? O si riferisce ad una corrispondenza con le categorie di un ipotetico mondo in sé? Se per il filosofo sudafricano la prima ipotesi è più probabile, nella Nuova Ontologia si predilige la seconda.

¹³⁸ Rimane comunque difficile da comprendere con precisione in che cosa consista una dinamica puramente psichica. Purtroppo Hartmann non ha dedicato particolari attenzioni a questo strato dell'essere (cfr. Scognamiglio 2011). Resta possibile supporre, come si è fatto nel presente lavoro, che gli elementi sovra-strutturanti abbiano a che fare con le influenze della cultura, con la partecipazione alle dinamiche storiche e con la possibilità di realizzare oggettivazioni dello spirito. Rimane da indagare se il contatto assiologico con l'essere ideale possa essere compreso già nello strato psichico.

siano elementi che non possono essere tradotti in un linguaggio oggettivo: più è complesso ricostruire la prospettiva soggettiva di un altro individuo, più diventa difficile comprenderlo, ma ciò non può giustificare atteggiamenti che considerano la presenza di elementi incomprensibili come moralmente irrilevanti. Anche alla luce della teoria dei valori di Hartmann, va tenuta aperta la possibilità che esistano dei viventi capaci di realizzare dei valori che le persone non percepiscono (fisiologicamente o in un dato momento storico). A ben vedere non c'è motivo per escludere gli altri viventi dall'accesso all'essere ideale: forse pensando a degli extra-terrestri quest'idea può risultare più agevole, ma il discorso non cambia se accettiamo il fatto di non essere in grado di comprendere interamente alcuni degli altri viventi che ci sono più vicini.

Per quanto concerne le questioni di continuità e discontinuità si vuole proporre una prospettiva che sostiene la continuità fra alcuni degli altri animali e il concetto di essere umano e, d'altra parte, sottolineare la discontinuità fra il nostro essere persone e l'essere degli altri viventi. La continuità fra alcuni degli altri animali e gli esseri umani è una prospettiva che viene sempre più spesso confermata nel campo delle scienze naturali (cfr. Peña-Guzmán 2022). Il tentativo di isolare delle capacità che caratterizzano gli esseri umani come unici e inimitabili sembra destinato a fallire, nella misura in cui gli studi sugli altri viventi ci rivelano la presenza di capacità concettuali, fenomeni morali e culturali in alcuni degli altri animali. Come e quando tracciare una linea di discontinuità diventa un problema secondario, poiché andrebbe chiarito che significato dare ad una simile linea, una volta che ci troviamo a condividere uno spazio con altre specie non-umane, mentre cerchiamo di distanziarci da altre. D'altra parte la discontinuità fra il nostro essere persone e l'essere degli altri viventi dipende dal fatto che lo studio degli altri animali è compreso in uno dei nostri possibili approcci al reale: ciò che ci sfugge di loro è il loro modo di essere e, al momento, ciò resta inesprimibile. Così come sembra inimmaginabile per un animale il rapportarsi alla storia o ad altri fenomeni dello spirito oggettivo che fanno parte del nostro modo di essere persone, similmente, è plausibile pensare che di essi ci sfugga qualcosa. Il fatto di non riuscire nemmeno ad immaginare questo salto è ciò che giustifica l'applicazione del concetto di discontinuità fra il nostro essere persone umane e il modo di essere proprio di alcuni degli altri animali.

I concetti di persona, essere umano e lo status degli altri animali sono stati tematizzati e approfonditi attraverso la sintesi fra Hartmann e McDowell. L'ultima questione, riguardante la posizione dell'ente che noi stessi siamo nella natura, emerge nel contesto delle interpretazioni ambientaliste della filosofia di Hartmann. I contributi di

Bertolini e Brentari permettono di evidenziare come la nostra posizione nel mondo reale sia caratterizzata da dipendenza, fragilità ed eccezionalità: la persona è sempre immersa nella rete di relazioni del reale, per cui dipende da un equilibrio contingente. Tali riflessioni non escludono che la nostra sia anche una posizione privilegiata che ci consente di retroagire sugli equilibri del mondo reale. La capacità di sfruttare le leggi della natura per perseguire i propri fini fa emergere il tema della responsabilità della persona umana verso la natura. La responsabilità che abbiamo verso la natura è, come minimo, quella che dovremmo avere verso noi stessi, ma sembra legittimo supporre che la nostra responsabilità riguardi anche la salvaguardia di quegli enti che nel loro modo di esistere potrebbero essere capaci di realizzare dei valori.

CONCLUSIONI

L'indagine svolta nel presente lavoro riguardava i concetti di persona ed essere umano; successivamente essa ha coinvolto le relazioni di tali concetti con quello di natura e con gli altri animali. Avendo a che fare con termini filosofici particolarmente 'pesanti' e ricchi di implicazioni, si è scelto di approcciarli in un contesto specifico: la Nuova Ontologia del filosofo tedesco Nicolai Hartmann. La prima parte del lavoro è stata quindi dedicata a ricostruire la relazione dei concetti indagati nell'opera *Das Problem des geistigen Seins* che ha permesso di isolare tre dimensioni in cui tematizzare la questione: ontologia, etica e gnoseologia.

Nel corso della trattazione è emersa la possibilità di affrontare lo studio dell'ente che noi stessi siamo da due angoli visuali diversi. Prestando attenzione alle strutture ontologiche si evidenzia una dimensione collettiva, mentre dai punti di vista etico e gnoseologico si tende ad identificare la persona in base al possesso di capacità specifiche, come per esempio la capacità di percepire valori o di acquisire distanza dagli stimoli percettivi che provengono dalla relazione con l'ambiente. Per valutare il valore di questo secondo tipo di approccio il presente studio ha allargato il campo d'indagine agli altri animali, poiché il confronto con specie diverse permette di verificare concretamente la presenza di capacità che separano nettamente gli enti umani da quelli non-umani. Nel tracciare le coordinate in cui trattare il problema, è diventato possibile apprezzare una particolarità: la domanda riguardante la presenza di capacità distintive per gli enti indagati sembra essere più efficace per analizzare il rapporto fra i concetti di "essere umano" e "animale", mentre il concetto di "persona" rimane difficile da identificare rimanendo in questa dimensione. Tale particolarità è dovuta al fatto che l'approccio che cerca di differenziare tipi di enti ricercando delle capacità specie-specifiche, tende a concentrarsi su singoli individui isolati e ad ignorare la dimensione collettiva.

Nella Nuova Ontologia di Nicolai Hartmann la dimensione collettiva è una delle parti dello strato dell'essere spirituale, essa viene chiamata spirito oggettivo e si accompagna allo spirito individuale e allo spirito oggettivato. Attraverso l'analisi di alcune situazioni in cui riconosciamo gli enti che incontriamo come persone è stato possibile notare che lo spirito oggettivo, e quindi una dimensione collettiva, è sempre chiamato in causa. Un insieme di contenuti condivisi è sempre coinvolto nelle situazioni che richiamano concetti come responsabilità e imputabilità, così come nel processo che

porta a contribuire ad una disciplina del sapere, nelle proteste individuali e sociali e in momenti semplici come una dichiarazione d'amore. I contenuti presupposti in simili situazioni comprendono ciò che comunemente chiamiamo cultura, le lingue parlate e la storia. La persona, nella filosofia di Hartmann, è l'individuo spirituale e per la struttura propria dell'essere spirituale non può essere trattato in isolamento dalle altre parti di questo strato del mondo reale.

Nicolai Hartmann si è occupato anche della dimensione etica delle persone, nella maniera più approfondita nell'*Ethik*, in cui sviluppa la dottrina dell'essere ideale dei valori. Nella ricostruzione proposta nel presente lavoro sono stati approfonditi gli aspetti legati al fenomeno della libertà umana, con un'attenzione specifica alla soluzione hartmanniana della terza antinomia kantiana.

Il concetto di libertà rappresenta un problema, nella misura in cui sembra essere incompatibile con una natura determinata da una catena di cause: com'è possibile esercitare un'azione che non è totalmente determinata dagli stati precedenti del mondo? Hartmann offre una soluzione basata sulla sua ontologia stratificata: per il professore di Berlino le leggi della natura valgono solo negli strati inferiori dell'essere reale, mentre negli strati superiori si apre la possibilità di indirizzare le dinamiche della natura in senso teleologico; gli esseri umani sono quindi in grado di inserire i loro fini nel mondo reale. A tal proposito va specificato che i fini che le persone umane scelgono di perseguire derivano dall'essere ideale. Tale dimensione è totalmente separata dall'essere reale, ma è in grado di esercitare una forza normativa sulle persone umane che sono capaci di rapportarsi assiologicamente con essa. La libertà può essere esercitata nell'incontro fra la determinazione delle forze naturali e la 'richiesta' di realizzazione derivante dai valori ideali: la persona umana è caratterizzata dalla possibilità di vivere questo incrocio di forze eterogenee e di poter decidere liberamente che corso di azione intraprendere.

Tematizzare la libertà delle persone ha portato a chiedersi se una tale capacità possa fungere da tratto distintivo per identificare una discontinuità fra gli esseri umani e gli altri animali. Un simile approccio non è sembrato proficuo nella misura in cui la libertà non sembra riferirsi ad un'abilità attribuibile ad un singolo individuo, ma descrive un fenomeno complesso che coinvolge elementi che richiamano anche la dimensione collettiva. In particolare, la capacità di percepire i valori dell'essere ideale sembra mediata dalla crescita degli individui nella dimensione collettiva dello spirito oggettivo: si pensi per esempio all'influsso dell'educazione sui nostri valori e sugli obiettivi che scegliamo di perseguire nella vita. Si è notato, inoltre, che nemmeno la capacità di sovra-strutturare

le dinamiche e i processi della natura sembra riferirsi ad una capacità che distingue nettamente fra esseri umani e altri animali, soprattutto perché attività come il giocare e l'utilizzo strumentale di oggetti naturali, che sono esempi di sovra-strutturazione, sono riscontrabili anche in alcuni degli altri viventi.

L'analisi dell'opera di Hartmann termina considerando brevemente la dimensione gnoseologica. Si tenta nuovamente di individuare una capacità specifica e distintiva per gli esseri umani, questa volta nel contesto della percezione dell'essere ideale dei valori, nella misura in cui questa richiede l'atto dell'*Objektion*. Una breve ricostruzione degli argomenti conferma che il livello considerato, quello dell'essere psichico, non rivela differenze essenziali fra esseri umani e altri animali. L'emergere di una percezione valoriale significativamente diversa, avviene nel momento in cui la percezione è sviluppata attraverso l'educazione e la crescita nella dimensione collettiva dello spirito oggettivo. Invece, certi valori semplici sembrano essere percepiti anche dagli altri animali, almeno nella misura in cui essi risultano capaci di esprimere delle preferenze. Anche se si volesse considerare l'*Objektion* come una capacità, essa non sarebbe in grado di presentarsi come criterio discriminante, poiché nello strato dell'essere psichico produce una coscienza semplice che emerge da una minima presa di distanza dal percepito. Una simile capacità è sicuramente già presente quando osserviamo gli animali che interagiscono in modo creativo o giocoso con gli elementi naturali del contesto in cui vivono. Il concetto di mondo e la coscienza di sé non emergono dalla semplice presa di distanza dal percepito a cui ci si riferisce con il termine *Objektion*, ma richiedono l'ulteriore passaggio degli individui attraverso la dimensione collettiva. La ricostruzione della Nuova Ontologia hartmanniana evidenzia la rilevanza dello spirito oggettivo nella definizione della persona. La relazione fra i concetti di "persona", "essere umano" e "altri animali" ha suggerito un primato del primo concetto e una continuità fra gli altri due.

Alcuni contributi recenti hanno dimostrato interesse per un confronto fra Nicolai Hartmann e John McDowell¹³⁹ e, nella seconda parte del presente lavoro, si è voluto seguire questa pista, sviluppando le coordinate per una sintesi fra i due autori. Il lavoro preparatorio alla sintesi ha incluso una ricostruzione dei principali argomenti di *Mind and World* e, successivamente, l'isolamento di due dimensioni che si prestano bene ad un confronto con Hartmann: la teoria della conoscenza e la terza antinomia kantiana.

¹³⁹ Ci si riferisce in particolare a SEP, Kalckreuth (2021), Wunsch (2020) e Schlette (2012).

La trattazione della teoria della conoscenza ha fatto emergere dei problemi con la teoria hartmanniana. Il contributo di Magnus Schlette (2012) ha messo in evidenza come il postulare l'esistenza di un mondo in sé costringa ad una svolta rappresentazionalista. Questo risulta particolarmente problematico, perché Hartmann, oltre ad impegnarsi in una simile postulazione, sostiene che il pensiero filosofico emerga da un'aporia già presente nell'approccio fenomenologico e ingenuo al reale (*intentio recta*). In breve: l'aporia, che consiste nella consapevolezza dello scarto fra le nostre categorie conoscitive e le categorie del mondo in sé, non si può porre a partire dall'approccio fenomenologico, a meno che non venga presupposto il rappresentazionalismo; ma il rappresentazionalismo è proprio ciò che dovrebbe emergere dalla prospettiva teoretica (*intentio obliqua*). A ben vedere non si comprende il motivo del passaggio alla prospettiva teoretica, se non si presuppone una consapevolezza di tale prospettiva nell'approccio ingenuo al reale; ma presupponendo ciò l'approccio ingenuo cessa di essere immediato.

Al di là delle tensioni coinvolte nel passaggio fra *intentio recta* e *intentio obliqua*, si è potuto evidenziare che il passaggio alla prospettiva teoretica presuppone l'atto dell'*Objektion*. Il legame di tale atto con la dimensione spirituale ha suggerito che ottenere la prospettiva dell'*intentio obliqua* sia legato alla presenza di contenuti spirituali: il concetto di mondo – e tutti i concetti che presuppongono una 'distanza' da ciò che viene percepito immediatamente – contiene degli elementi che derivano dalla dimensione collettiva a cui partecipano le persone. Se si ipotizza che il materiale percepito venga ordinato in un sistema concettuale, acquisito tramite la crescita nello spirito oggettivo, emerge una chiave di lettura per approcciarsi a *Mind and World*. L'idea di "concetto passivo", impiegata dal filosofo sudafricano, può essere chiarita mediante l'analisi dell'acquisizione di sistemi di concetti attraverso l'educazione: la passività degli stimoli concettuali che arrivano dal mondo deriva dal fatto che essi non producono attrito con ciò che è stato appreso e non appaiono problematici; i concetti sono invece 'attivati' quando risultano impiegati in funzione giustificativa o ampliativa, in alcune parti delle strutture concettuali acquisite; ciò avviene quando si producono delle incoerenze fra ciò che viene percepito ed i sistemi di concetti acquisiti tramite l'educazione.

La teoria della conoscenza di Hartmann ha rivelato dei problemi, ma anche uno spunto utile ad illuminare una parte della teoria di McDowell. La cosa più importante è che le tensioni rilevate non abbiano reso inutilizzabile la sua teoria ontologica: lasciando aperte alcune questioni, come il modo in cui comprendere la postulazione del mondo in sé e i rapporti fra fenomenologia e rappresentazionalismo, è possibile salvaguardare la

validità e il valore dell'ontologia stratificata. Sebbene Schlette si dichiari insoddisfatto con il concetto di natura hartmanniano, e ciò nella misura in cui questo non sembra lasciare spazio per i valori e le attribuzioni di senso, dal nostro punto di vista è possibile incoraggiare un'altra lettura: attraverso l'atto della *Durchdringung* è possibile concepire la presenza di senso e di valori nella natura come conseguenza dello sguardo degli enti che occupano lo strato dell'essere spirituale. Salvare l'ontologia stratificata si rivela di particolare valore, perché offrirà sostegno nel momento in cui proprio la concezione di natura offerta da McDowell mostrerà le sue debolezze.

La ricostruzione di una soluzione alla terza antinomia kantiana nel contesto di *Mind and World* ha spostato l'attenzione sul concetto di natura e quindi sui temi centrali del presente lavoro. La possibilità di aggirare le condizioni in cui si dà l'antinomia fra legge causale e libertà deriva dal modo in cui McDowell concepisce la natura: come unità di prima e seconda natura. In verità, la ricostruzione delle implicazioni di una simile soluzione ha mostrato che l'antinomia sembra riproporsi all'interno di questo concetto di natura ampliato, per cui si genererebbe un'antinomia fra regno della legge e seconda natura. Da un'altra prospettiva, Nicolai Hartmann riesce invece ad offrire una soluzione vera e propria, nella misura in cui lo spazio in cui vale la legge di causalità non esaurisce il mondo reale e permette l'emergere di altre dinamiche, per cui natura e libertà si pongono su due piani che non entrano in contraddizione.

Il confronto fra i due approcci al problema della terza antinomia ha preannunciato una difficoltà con il concetto di natura di McDowell, un problema che viene ripetutamente chiamato in causa dagli autori che cercano di gettare dei ponti fra la teoria del filosofo sudafricano e l'antropologia filosofica. Il concetto di natura elaborato da McDowell vuole presentarsi come un elemento capace di conciliare gli attriti fra concetti che sembrano contraddittori (mente e mondo, leggi naturali e normatività, ecc.), ma a ben vedere il filosofo sudafricano non approfondisce mai il rapporto fra gli elementi che compongono tale idea del naturale. Ciò è emerso dal suo rifiuto di approfondire il concetto di seconda natura – così come richiesto da Hans-Peter-Krüger – e, successivamente, in alcuni interventi formulati in occasione della lezione tenuta da McDowell a Münster nel 1999. La domanda che il filosofo sudafricano sembra voler eludere riguarda il rapporto fra prima e seconda natura e, progressivamente, è emerso il dubbio che i due concetti non abbiano proprio alcuna relazione.

Come è stato notato da Matthias Wunsch (2008a) i concetti sviluppati da John McDowell possono essere usati per tematizzare le questioni care all'antropologia

filosofica, e potrebbero rappresentare un punto di partenza per rinnovare l'immagine dell'ente che noi stessi siamo. Purtroppo i problemi interni alla sua idea di natura rendono difficile sviluppare questa idea. Non è chiaro come conciliare il nostro essere parte della natura (prima natura) con le caratteristiche che ci rendono diversi da essa (seconda natura): l'essere umano e la persona intrattengono una relazione enigmatica. A questa altezza è stata proposta una sostituzione terminologica che ingloba il regno della legge (natura in senso stretto) nella stratificazione del mondo reale. Tale sostituzione rappresenta il cuore della sintesi fra Hartmann e McDowell e offre delle coordinate in cui il problema di garantire l'appartenenza della seconda natura al mondo reale appare risolvibile: nella stratificazione ontologica hartmanniana è possibile sostenere che gli elementi della seconda natura, ovvero quelli che emergono nello strato dell'essere psicologico e spirituale, siano collegati alla prima natura grazie alla legge di dipendenza categoriale; infatti, tale legge prevede l'esistenza degli strati inferiori come condizione di possibilità per l'emergere degli strati superiori. I rapporti di autonomia e dipendenza fra gli strati del reale intercettano i *desiderata* di McDowell, nella misura in cui garantiscono rispettivamente l'essere *sui generis* della seconda natura e l'unità di questa con la prima natura. La sintesi consiste essenzialmente nella sostituzione dell'ampio concetto di natura ricercato dal filosofo sudafricano con quello di "mondo reale", proprio dell'ontologia di Nicolai Hartmann.

Nella conclusione della seconda parte del lavoro è stato preso in considerazione un contributo critico attraverso il quale è stato possibile identificare un problema riguardante la questione dell'educazione che permette agli individui di sviluppare una seconda natura. Kalckreuth (2021) ha ragione a sostenere che i concetti sviluppati da McDowell richiedano troppe integrazioni per essere considerati adeguati allo sviluppo di una filosofia che catturi minuziosamente i fenomeni legati al concetto di "persona". Nonostante ciò, il presente lavoro vuole suggerire che la sintesi fra i due autori sia proficua, nella misura in cui questi, illuminandosi a vicenda, chiariscono altre questioni rilevanti per un'antropologia filosofica. Ricapitolando: McDowell è capace di offrire uno sguardo sui problemi nella teoria della conoscenza hartmanniana, e ci offre un quadro per comprendere la *Durchdringung* attraverso cui ci avviciniamo al reale; ciò permette di relativizzare i concetti di verità ed oggettività e di stemperare lo scientismo che potrebbe emergere in una prospettiva che postula un mondo in sé; d'altra parte Hartmann offre una solida struttura ontologica per comprendere l'unità fra l'essere umano e la persona, fra i fenomeni pertinenti alla prima natura e quelli propri della seconda, ed è in grado di

chiarire il rapporto fra la percezione che ci caratterizza come persone e la presenza di strutture provenienti dallo strato dell'essere spirituale.

La terza e ultima parte del lavoro chiarisce i problemi legati alla crescita nello spirito oggettivo attraverso una sistematizzazione dei concetti di educazione e *Bildung*. La critica di Kalckreuth ha interpretato il concetto di cultura in McDowell come il mezzo necessario per acquisire una seconda natura, che in questa lettura coincide grossomodo con la razionalità. La sintesi fra Hartmann e McDowell suggerisce che l'emergere della razionalità derivi dalla presenza di alcuni individui in una seconda natura già precedentemente data, in quello spazio in cui il termine adottato dal filosofo sudafricano si sovrappone al concetto di spirito oggettivo. L'emergere di una razionalità è una possibilità da cui non dipende l'identificazione personale, esistono individui coinvolti nella dimensione collettiva che non hanno le capacità identificabili con il termine "ragione". Grazie alla *Durchdringung* è possibile concedere attenzione morale a certi individui fra cui pazienti in stato di coma, bambini non ancora nati e alcuni degli altri animali. Lo sviluppo della razionalità è invece un fatto contingente dal quale emergono le condizioni per portare attivamente lo spirito oggettivo: raggiungere questo status porta con sé la responsabilità da cui dipende l'attenzione morale data agli altri individui, ma la personalità stessa può essere identificata già ad un livello inferiore.

La possibilità di tematizzare una personalità passiva per gli individui che non sviluppano le capacità tipiche della razionalità ha suggerito alcune riflessioni sugli altri animali. In primo luogo, si è visto che la possibilità di considerare gli animali come soggetti degni di attenzione morale è possibile, in analogia con altri casi di personalità passiva. Concedere un simile status agli altri animali non è assurdo e sembra corrispondere al modo in cui trattiamo, per esempio, gli animali domestici. Si è poi suggerito che in alcuni degli altri viventi vi sia una parziale consapevolezza delle strutture della collettività in cui sono immersi, per cui si possono dare fenomeni di convivenza inter-specie, basati su rapporti di fiducia e reciprocità. Un terzo punto suggerisce che vi siano delle somiglianze fra alcuni degli animali superiori e le persone, tali da giustificare il ripensamento di certe concezioni monolitiche relative alle altre specie. Alla luce di ciò è stato suggerito di mantenere un atteggiamento aperto alle nuove scoperte sulle capacità degli altri animali, ed è stata proposta l'ipotesi secondo la quale alcuni degli altri animali possono partecipare ad una specifica dimensione dello spirito a cui noi non possiamo

avere accesso. Nel tentativo di approfondire queste ultime riflessioni si è passati ad analizzare un classico contributo di Thomas Nagel (1974).

La presenza di somiglianze fra gli esseri umani e gli altri animali risulta rilevante solo quando si riferisce a capacità che rimandano ad una dimensione spirituale: sono le scoperte che riguardano le capacità concettuali o le strutture che fanno pensare ad una dimensione culturale che producono il maggior clamore, quando viene suggerita la loro presenza in altre specie. D'altra parte, nelle coordinate sviluppate nel presente lavoro, non sembra possibile concepire una personalità attiva per gli altri animali, per cui il discorso intorno alle capacità offre semplicemente dei motivi per dare attenzione morale a certi individui. Attenzione che viene concessa dagli individui effettivamente attivi nella sfera dello spirito oggettivo.

Le somiglianze fra altri animali e persone possono suggerire anche un'altra direzione, per cui si può ipotizzare che alcune delle altre specie possano partecipare ad una dimensione spirituale propria e differente da quella umana. Proprio Nagel (1974), tematizzando l'irriducibilità degli elementi soggettivi della percezione, fornisce degli argomenti per rendere quantomeno plausibile una simile idea. Se non sappiamo che effetto fa essere un pipistrello, non possiamo escludere che ci siano fatti dell'esperienza animale che non possiamo comprendere. La rilevanza dell'aver reso plausibile una dimensione spirituale animale, in cui questi potrebbero persino concretizzare dei valori, rimane però da decidersi nello spirito oggettivo umano. In questa sede ci si limita a scoraggiare un'indifferenza morale nei confronti di questa possibilità.

Avendo cercato di sviluppare una prospettiva capace di aggiornare lo status degli altri animali – senza rinunciare ai fondamenti teorici che consentono la sintesi fra Hartmann e McDowell – si è poi passati ad analizzare due recenti letture di Hartmann che mettono in relazione il pensatore tedesco con l'etica ambientale. Attraverso la ricostruzione dei contributi di Bertolini (2018) e Brentari (2019) c'è stato modo di sottolineare l'importanza di una struttura ontologica per tematizzare le relazioni fra gli enti che noi stessi siamo e il resto della natura. Infine, è stato possibile concludere specificando la proposta sviluppata nel presente lavoro come una lettura che si colloca a metà fra Bertolini e Brentari.

Essenzialmente l'ultima sezione del lavoro permette di rispondere alla domanda riguardante la nostra posizione nella natura. L'ontologia sviluppata da Nicolai Hartmann ci rivela un'immagine della persona che mette in evidenza la sua dipendenza dalle condizioni generali del mondo reale in cui è immersa: vi è una fragilità di fondo che

spinge a tematizzare una responsabilità verso la vita. Riguardo all'estensione di tale responsabilità si è voluto sostenere una posizione che la rende plausibile, quando rivolta verso l'ambiente, nella misura in cui permette di salvaguardare le condizioni necessarie per l'emergere di una dimensione spirituale, e quindi delle persone e di quegli enti per i quali pare plausibile pensare che possano realizzare dei valori. Si è invece preferito rimanere, per così dire, 'agnostici', nei confronti della lettura che sostiene l'esistenza di un valore, indipendente dalle persone umane, che coincide con la struttura del mondo reale nella sua interezza.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Nicolai Hartmann e John McDowell citate nel testo

- Hartmann, Nicolai (1962), *Ethik* (4 unveränderte Auflage), De Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1962), *Das Problem des geistigen Seins* (3 unveränderte Auflage), De Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1965), *Zur Grundlegung der Ontologie* (4 Auflage), De Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1949), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (4 Auflage), De Gruyter, Berlin.
- McDowell, John (1996), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- McDowell, John (1998), *Comment on Hans-Peter Krüger's paper*, "Philosophical Explorations" 1 (2).
- McDowell, John (2000), *Responses*, in Marcus Willaschek (a cura di), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, LIT, Münster.

Altre opere citate

- Bennett, Jonathan (2016), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 186-229.
- Bertolini, Simona (2018), *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann. Per un possibile dialogo con l'etica ambientale*, ETS, Pisa.
- Brentari, Carlo (2019), *Il cerchio del possibile. Identità, organismo e persona nella Philosophie der Natur di Nicolai Hartmann*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cremonesi, Chiara (2020), *A Genova tra il Messico e il Cile. Violenza, trauma e mitodinamiche contemporanee*, in Cremonesi, C., Ferrari, F., Zago, M. (a cura di), *In viaggio verso le stelle. Storie di miti, culti ed eroi. Scritti in onore di Paolo Scarpi per il suo settantesimo compleanno*, Aracne, Roma.

- Dahlstrom, Daniel (2012), *Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns*, in Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Da Re, Antonio (1996), *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini scientifica, Milano.
- Da Re, Antonio (2019), *Person, Gesamtperson und Geistiges Sein. Nicolai Hartmann im Vergleich mit Max Scheler*, in von Kalckreuth, M., Schmiege, G. e Hausen, F. (a cura di), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Da Re, Antonio (2022), *Persona e bioetica*, in Ciancio, C., Goisis, G., Possenti, V., Totaro, F. (a cura di), *Persona centralità e prospettive*, Mimesis, Milano.
- Greenberg, Sean and Willaschek, Marcus (2000), *Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?*, in Marcus Willaschek (a cura di), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, LIT, Münster.
- Gubeljic, Mischa, Link, Simone, Müller, Patrick e Osburg, Gunther (2000), *Nature and Second Nature in McDowell's "Mind and World"*. in Marcus Willaschek (a cura di), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, LIT, Münster.
- Hartung, Gerald e Wunsch, Matthias (2014), *Grundzüge und Aktualität von Nicolai Hartmanns Neuer Ontologie und Anthropologie*, in Hartmann, N., *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Huttel, Tim F. (2022), *Philosophie der Personalität in drei Syntheseversuchen*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 47.3.
- Jaeschke, Walter (2012), *Über Personalität. Das Problem des Geistigen Seins*, in Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Johansson, Ingvar (2001), *Hartmann's nonreductive Materialism, Superimposition, and Supervenience*, "Axiomathes" 12. 2001.
- Kalckreuth, Moritz (2019), *Expansivität, Objektivität und Aktualität des Betroffenseins. Nicolai Hartmanns Theorie der Person, ihre Verortung in seiner Ontologie geistigen Seins und ihr Verhältnis zur Phänomenologie*, "Horizon" 8 (1).

- Kalckreuth, Moritz (2021), *Philosophie der Personalität. Syntheseversuche zwischen Aktvollzug, Leiblichkeit und objektivem Geist*, Meiner Verlag, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, in Wilhelm Weischedel (a cura di), *Werke in sechs Bänden* (vol. II), Insel Verlag, Wiesbaden, (trad. ita.) *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito, Bompiani, 2019.
- Kluck, Steffen (2019), *Tradition als Anthropinon?*, in Kalckreuth, M., Schmieg, G., Hausen, F. (a cura di), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie. Menschliches Leben in Natur und Geist*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Krüger, Hans-Peter (1998), *The Second Nature of Human Beings: an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology*, "Philosophical Explorations" 1 (2).
- Kühl, H. S., Kalan, A. K., Arandjelovic, M., et. al. (2016), *Chimpanzee accumulative stone throwing*, "Scientific reports", 6, 22219.
- Lenoir, Frédéric (2017), *Lettre ouverte aux animaux (et à ceux qui les aiment)*, Librairie Arthème Fayard, Paris (trad. tedesca, *Offener Brief an die Tiere und alle, die sie lieben*, a cura di Ute Kruse-Ebeling, Reclam, Stuttgart, 2018).
- Mocellin, Silvia (2011), *L'homo oeconomicus in evoluzione. Modelli antropologici e teoria della responsabilità sociale d'impresa*, Mondadori, Milano.
- Morgenstern, Martin (1997), *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Peña-Guzmán, David M. (2022), *When Animals Dream. The Hidden World of Animal Consciousness*, Princeton University Press, Princeton.
- Nagel, Thomas (1974), *What is it like to be a Bat?*, "The Philosophical Review", Vol. 84, No 4.
- Peterson, Keith and Roberto Poli, "Nicolai Hartmann", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta 8ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/nicolai-hartmann/>>.
- Schlette, Magnus (2012), 'Wahrnehmung' in *Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischem Realismus*, in Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.

- Scognamiglio, Carlo (2011), *Nicolai Hartmann's Theory of Psyche*, in Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (a cura di), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Scognamiglio, Carlo (2012), *History and Tradition in Nicolai Hartmann's Theory of Spiritual Being*, in Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Scognamiglio, Carlo (2016), *Nicolai Hartmann's Thoughts on Education*, in Peterson, K. and Poli, R. (a cura di), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Singer, Peter (1993), *Practical Ethics* (II ed.), Cambridge University Press, New York, pp. 110-174.
- Thies, Christian (2012), *Was bleibt von Hartmanns Ethik?*, in Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Viale, Riccardo (2018), *Oltre il nudge. Libertà di scelta, felicità e comportamento*, il Mulino, Bologna.
- Wunsch, Matthias (2008a), *John McDowell's Konzeption der zweiten Natur. Ein Weg in die philosophische Anthropologie?*, in Born, Marcus A. (a cura di), *Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube*, K&N, Würzburg.
- Wunsch, Matthias (2008b), *Mensch und Natur in McDowell's "Mind and World"*, in *Lebenswelt und Wissenschaft*, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie (Universität Duisburg-Essen, 15-19.09.2008).
- Wunsch, Matthias (2020), *Das Verhältnis zwischen erster und zweiter Natur bei John McDowell und Nicolai Hartmann*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 68 (2).

APPENDICE: MENSCH UND PERSON IM VERGLEICH ZWISCHEN NICOLAI HARTMANN UND JOHN MCDOWELL

Diese Arbeit soll eine systematische Analyse der Begriffe „Mensch“ und „Person“ ermöglichen. Dies wird durch eine Zusammenführung der Neuen Ontologie von Nicolai Hartmann und John McDowells *Mind and World* erreicht.

Das Wort „Mensch“ wird häufig als deskriptiver Begriff verwendet, zum Beispiel in Anatomiebüchern oder in Kontexten, in denen man das Individuum als Mitglied einer Spezies definieren will. In einigen Fällen wird es verwendet, um uns von anderen Lebewesen zu unterscheiden.

Das Wort „Person“, scheint auf eine andere Dimension zu verweisen. Im alltäglichen Gebrauch wird dieser Begriff zum Beispiel in Sätzen wie: „Das ist eine Person! Das darf man ihr nicht antun!“ verwendet. Hier signalisiert das Verb „dürfen“, dass man die deskriptive Ebene verlassen hat, in diesem Kontext spielen stattdessen Moral und Ethik eine wichtige Rolle. Im alltäglichen Gebrauch der Wörter kommt in fast allen Fällen vor, dass Personen auch Menschen sind: Die Beziehung zwischen diesen Begriffen ist häufig unklar; man könnte sogar annehmen, die Hypothese einer Differenz zwischen diesen beiden Entitäten sei uninteressant. Die vorliegende Arbeit will zeigen, dass man durch eine systematische Analyse der Beziehung zwischen dem Menschen und der Person philosophisch interessante Themen hervorheben kann.

Es ist fast unmöglich, in diesem Problemfeld nicht an das berühmte Gesetz von Hume¹⁴⁰ zu denken: Wenn man, basierend auf Tatsachen (Sein), nicht auf Normen (Sollen) schließen darf, wie sollte man sich dann die Beziehung zwischen dem deskriptiven Begriff „Mensch“ und dem normativen „Person“ vorstellen? Worin liegt es, dass diese Begriffe fast immer das gleiche Seiende bezeichnen? Existieren Personen, die nicht Menschen sind? Die Hauptthese dieser Arbeit ist, dass der Begriff der Person eine ursprüngliche Perspektive bezeichnet, während der Begriff des Menschen aus einer spezifischen Art des Selbstverständnisses von Personen entsteht.

Zu der oben genannten These gelangt man durch eine Interpretation einiger Aspekte, die in Nicolai Hartmanns Werk *Das Problem des geistigen Seins* vorkommen. Im ersten Teil dieser Arbeit soll gezeigt werden, wie die Eigenschaften einer Person erst

¹⁴⁰ Auch als Sein-Sollen-Dichotomie bekannt. Das humesche Gesetz besagt, dass rein deskriptive Aussagen nicht ohne Weiteres auf normative Aussagen verweisen. Dies wurde von David Hume (1711-1776) formuliert, in *A Treatise of Human Nature*, Buch III, Teil I, Kapitel I.

in der kollektiven Dimension des Geistes auftauchen können. Nur aus dieser Perspektive wird es möglich, die niedrigeren Schichten des Realen zu betrachten. Folglich kommt der Mensch erst nach der Person, da nur die Person den Menschen thematisieren kann.

Im zweiten Teil der Arbeit wird John McDowell eingeführt. Der Vergleich zwischen dem Autor von *Mind and World* und Nicolai Hartmann ist in der Hartmann-Forschung bereits mehrfach erwähnt worden (z.B. Wunsch 2020, Kalckreuth 2021 und SEP). In diesem Zusammenhang möchte man eine Entwicklung dieser Forschungsrichtung verfolgen, und den Begriff der realen Welt (Hartmann) mit dem der Natur (McDowell) in Verbindung setzen.¹⁴¹ Der Schwerpunkt dieses Vorgehens liegt auf dem Naturbegriff, der von der Beziehung zwischen *First Nature* und *Second Nature* abhängt.

Die erste Natur ist eine deskriptive Dimension, die oft so verstanden wird, als wäre sie vollständig in der Sprache der Naturgesetze beschreibbar. Die zweite Natur ist eine normative Dimension, in der von Werten, Gründen und Vernunft die Rede ist: In dieser Dimension wird ein Individuum als Person verstanden. Die Beziehung zwischen den beiden Ebenen wird im Kontext der Frage der Beziehung zwischen dem Menschen (erste Natur) und der Person (zweite Natur) als relevant verstanden.

In dem dritten Teil der vorliegenden Arbeit werden die Begriffe „Bildung“ und „Erziehung“ interpretiert und es wird – mit Blick auf nicht-menschliche Tiere – gefragt, wie wir unsere Beziehung zur Natur verstehen sollten. Es wird empfohlen, diese Beziehung sowohl ontologisch (Hartmann) als auch erkenntnistheoretisch (McDowell) zu verstehen. Die ersten beiden Teile der vorliegenden Arbeit befassen sich mit der erkenntnistheoretischen Dimension, in der der Begriff des Menschen hervorgehoben wird; im letzten Teil wird gezeigt, dass wir als menschliche Personen an die Natur gebunden sind. Zwei neue Beiträge der Hartmann-Forschung (Bertolini 2018 und Brentari 2019) bilden eine Brücke zwischen dem deutschen Philosophen und den Themen der *Environmental Ethics*. Durch die Behandlung dieser neuen Interpretationen wird eine Ordnung für die Überlegungen gefunden, die in dieser Arbeit entstanden sind. Dies ermöglicht es, einen Mittelpunkt zwischen anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Perspektiven zu finden.

¹⁴¹ Der Vorschlag wurde bereits von Wunsch (2020) gemacht. Hier möchte man diese theoretische Möglichkeit zur Lösung der Spannungen in der Mensch-Person-Beziehung anwenden.

A. KOLLEKTIVE DIMENSION UND PERSONALITÄT IN HARTMANNS ONTOLOGIE

Nicolai Hartmann war einer der bedeutendsten deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Er wurde 1882 in Riga geboren, begann sein Studium in Sankt Petersburg, bevor er nach Marburg zog, um sein Studium fortzusetzen. Dort durfte er die Einflüsse der neukantischen Schule von Natorp und Cohen hautnah erleben. Nach dem ersten Weltkrieg begann Hartmann, aufgrund des Kontaktes mit der Phänomenologie von Edmund Husserl und Max Scheler sowie durch ein Studium der Klassiker, insbesondere Aristoteles, Kant und Hegel, die Entwurfsphase seiner Neuen Ontologie. Während seiner akademischen Karriere lehrte Hartmann in Marburg, Köln, Berlin und Göttingen, wo er sich mit verschiedenen Denkern der Zeit in Verbindung setzte. Für das Ziel der vorliegenden Arbeit ist der Kontakt mit der philosophischen Anthropologie durch die Personen von Helmuth Plessner und dem schon erwähnten Scheler besonders wichtig. Der Austausch mit dieser philosophischen Strömung brachte Hartmann dazu, einige anthropologische Probleme in seinem 1933 erschienenen Werk *Das Problem des geistigen Seins* zu thematisieren. Dieses Werk ist die Hauptquelle dieser Arbeit: Eine Analyse einiger Stellen von Hartmanns Werk soll dazu beitragen, die Beziehung zwischen „Mensch“ und „Person“ besser zu verstehen.

Hartmann entwirft eine geschichtete Ontologie der realen Welt: Jede Schicht hat eigene Kategorien, die ähnlich sind (aber nicht identisch), mit den Kategorien, die wir als menschliche Personen verwenden, um die Welt zu verstehen.¹⁴² Es gibt eine physikalische Schicht, in der Phänomene vorkommen, die durch die Gesetze der Physik erklärt werden können; dann gibt es eine Schicht des Organischen, in der sich neue Dynamiken zeigen, die man durch die Gesetze der Biologie verstehen kann; die dritte Schicht ist die des psychischen Seins, hier ist die Psychologie tätig und es werden mentale Ereignisse thematisiert die – im Unterschied zu den vorherigen Schichten – nicht in einem Raum stattfinden. Die letzte Schicht der realen Welt, die des geistigen Seins, besteht aus drei Sphären: Dem geistigen Individuum, dem objektiven Geist und dem objektivierten Geist. Die Teile dieser Schicht können nicht isoliert behandelt werden; ein Seiendes, das

¹⁴² Die Unterschiede zwischen den Kategorien der Schichten und den Kategorien, die menschlich Personen anwenden, deuten hin auf eine Kluft zwischen der Welt-an-sich und den Versuchen, diese zu erkennen. Wegen dieser Kluft entsteht die Aporie, aus der die philosophische Untersuchung resultiert. Weitere Informationen zu diesem Thema finden Sie in der Sektion 1.1. dieser Arbeit.

der Schicht des geistigen Seins angehört, kann nur angesichts der ständigen Beziehung der drei Sphären vollständig erklärt werden.¹⁴³

Die kollektive Dimension des objektiven Geistes unterscheidet die höhere Schicht des Realen von den niedrigeren Schichten. Diese Dimension ist sowohl in Beziehung mit den einzelnen Individuen als auch als selbstständig und autonom zu betrachten. Man bemerkt, dass wir in unserem alltäglichen Verständnis von Personen immer eine kollektive Dimension berücksichtigen müssen. Dies soll die These hervorheben, dass die kollektive Dimension die Bedingung für das Vorkommen von Personen ist.

Obwohl wir häufig Personen als Individuen verstehen, kann man – anhand einiger Beispiele – zeigen, dass in Phänomenen, in denen Personen vorkommen, immer ein Bezug auf eine Kollektivität besteht. Die Entscheidung, mit dem Fahrrad zur Arbeit zu fahren statt mit dem Auto, könnte als eine objektiv beschreibbare Situation verstanden werden. Wenn diese Entscheidung aber im Kontext der gemeinsamen Aktionen gegen die Luftverschmutzung einer Stadt verstanden werden und so auch etwas Wertendes über die Entscheidung des Individuums sagen soll, dann kann das Handeln nicht isoliert behandelt werden. Aus dieser Perspektive wird das handelnde Subjekt als Person verstanden.

Eine moralische Dimension eröffnet sich, wenn individuelle Handlungen mit der Kollektivität in Beziehung stehen. Dieser Übergang kann mit Hartmanns Begriffen signalisiert werden, insbesondere „Lebenskreis“ und „Expansivität“ (vgl. PdgS, S. 140-141). Der Lebenskreis eines Individuums ist die Menge an Interessen, Meinungen, Werten und Objekten, die es im Leben begleiten. In der Beziehung zwischen Personen besteht die Möglichkeit, dass das Dasein oder Handeln einer Person einen Einfluss auf den Lebenskreis anderer haben: Wenn die Handlungen eines Individuums die subjektiv-individuelle Dimension transzendieren (vgl. PdgS, S. 137) und den Lebenskreis anderer betreffen, dann hat man es mit einer Form von Expansivität zu tun.

Die Expansivität lässt sich in den Fällen verdeutlichen, in denen etwas Ausgesprochenes eine selbstständige Wandlung in der Zeit zeigt (vgl. PdgS, S. 177-182). Man nehme die italienische Redewendung „macelleria messicana“ als Beispiel. Dieser Ausdruck wurde in verschiedenen Zeitungen verwendet, um die Gewalt der Polizei auf

¹⁴³ In den Biografien von Persönlichkeiten der Vergangenheit kann man ein gutes Beispiel dafür finden (vgl. PdgS, S. 70). Wenn man das Leben einer Person der Vergangenheit rekonstruiert, verweist man auf die kollektiven Dimensionen dieser Zeit. Um ein einzelnes Leben zu verstehen, müssen Kultur, Institutionen, Wertsysteme, usw. berücksichtigt werden.

Demonstrantinnen und Demonstranten während des G8-Gipfels in Genua im Jahre 2001 zu beschreiben. Der Ausdruck, der im Deutschen vielleicht als „Blutbad“ verstanden werden könnte, hat eine merkwürdige Geschichte: Der italienische Journalist Indro Montanelli schreibt ihn dem Widerstandskämpfer Ferruccio Parri zu; dieser habe sich so ausgedrückt, als er die hängenden Körper von Mussolini und Claretta Petacci in Piazzale Loreto sah. Die Tatsache, dass der Präsident der Vereinigten Staaten, Woodrow Wilson, den Ausdruck in der Form „mexican butchery“ bereits einige Jahre früher verwendet hatte – auf den mexikanischen General Victoriano Huerta bezogen – macht diese Geschichte noch interessanter.¹⁴⁴ Es ist unklar, woher diese Ausdrucksweise stammt, aber man kann problemlos sagen, dass ihre Bedeutung sich in der Zeit verändert hat. Das Ausgesprochene ist durch Expansivität objektiv geworden (vgl. PdGS, S. 178) und hat sich von der subjektiv-individuellen Dimension unabhängig gemacht. So ist es durch eine eigene Dynamik verändert: An diesem Beispiel zeigt sich die Beziehung zwischen dem geistigen Individuum, das das Wort ausspricht, und dem unabhängigen Wandeln des Ausdruckes im objektiven Geist.

Der objektive Geist ist die Dimension, in der Redeweisen wie „macelleria messicana“ eine eigene Dynamik zeigen, wenn sie sich vom Subjekt, das sie ausgesprochen hat, ablösen. Auf dieser Ebene kann auch die Entwicklung der Geschichte beschrieben werden. Diese Dimension enthält auch die Bedingungen, unter denen intentionale Handlungen andere Personen gezielt betreffen können. Dies lässt sich weiter durch das Beispiel einer Liebeserklärung verdeutlichen.¹⁴⁵

Wenn eine Person ihre Liebe für eine andere ausspricht, haben wir es mit einer Handlung zu tun, die mit einem spezifischen Ziel die subjektiv-individuelle-Dimension transzendieren soll. Der Erfolg einer Liebeserklärung hängt von einigen Bedingungen ab, die im objektiven Geist zu finden sind. Man bezieht sich in diesem Fall auf die Sprache – die geteilt sein sollte, sodass die Personen einander verstehen können – und eine Menge von Elementen, die eine Kultur ausmachen. Die richtige Zeit und die richtigen Worte und Umstände sind wichtige Aspekte der Liebeserklärung. Damit die Handlung den Effekt hat, den wir erwarten (im positiven oder im negativen Sinne), müssen die Individuen mindestens Sprache und einige Kulturelemente teilen. Je weniger die Personen

¹⁴⁴ Eine Studie über den Ausdruck „macelleria messicana“ wurde von Cremonesi (2020) präsentiert (vgl. S. 340-345).

¹⁴⁵ Hier wird das Beispiel bearbeitet, das von Kalckreuth (2021) verwendet wird (vgl. S. 126).

gemeinsam haben, desto höher ist das Risiko, absurde Szenarien zu erleben, in denen Handlungen und Wörter keinen Sinn ergeben.¹⁴⁶

Personen treten nur in einer kollektiven Dimension auf, in der sie mit anderen Personen und mit objektiven Inhalten in Beziehung stehen. In diesem Kontext geht es auch um Moral und Ethos. Dass der Begriff „Mensch“ deskriptiv ist, wurde zu Beginn dieser Arbeit betont. Jetzt wird vorgeschlagen, dass der Begriff das Seiende, das wir selbst sind, beschreibt, so wie es auf den niederen Schichten des Realen vorkommt. Dass die Person auch ein Mensch ist, zeigt sich aus der Tatsache, dass die höheren Schichten der realen Welt von den niedrigeren abhängig sind. Die Person muss auch ein organisches Seiendes sein, das durch die Gesetze der Physik und der Biologie erklärbar ist. Zunächst, muss das Seiende auch ein individuelles psychologisches Leben haben, bevor es in die kollektive Dynamik treten kann, die die Person ausmacht. Dies führt dazu, dass Personen sich meistens auch als Menschen verstehen.

Eine weitere Untersuchung zeigt, dass die Form des Selbstbewusstseins, die die Person kennzeichnet, den objektiven Geist als Bedingung hat. Diese Interpretation beruht auf Nicolai Hartmanns berühmter Aussage „Der Geist aber verbindet, das Bewußtsein isoliert“ (PdgS, S. 71). Ursprünglich bezeichnet der Philosoph aus Riga das Einsetzen des geistigen Bewusstseins als eine Ablösung aus der Spannung und ein Freiwerden von den Trieben (vgl. PdgS, S. 109). Dies bezieht sich auf den Übergang von der Wahrnehmung einer Umwelt zur Wahrnehmung einer Welt. Weil es aber plausibel erscheint, dass auch einige nicht-menschliche Tiere diese Distanznahme erfolgreich durchführen können – das zeigt sich zum Beispiel, wenn Tiere Werkzeuge bauen, mit Objekten spielen oder Rituale¹⁴⁷ zelebrieren – muss das Spezifische an menschlichen Personen anderswo gefunden werden. In diesem Kontext wird gezeigt, dass das Selbstbewusstsein von Personen aus der Distanznahme zu den geteilten geistigen Inhalten entsteht. Ein solches Bewusstsein kann mit dem kritischen Verhalten eines jungen Erwachsenen gleichgesetzt werden, wenn er die Inhalte seiner Erziehung oder Kultur in Frage stellt. Es ist der objektive Geist, der die Person prägt, bevor sie als Subjekt bewusst wird.

Das Bewusstsein einer Person entsteht in der Schicht des geistigen Seins. Die Zuschreibung einer Personalität kann also nicht auf das bloße Vorhandensein bestimmter

¹⁴⁶ Man könnte als Grenzszenario an das „Gavagai“-Gedankenexperiment von Quine denken.

¹⁴⁷ Hartmann ist überzeugt, dass Tiere sich von dem Wahrgenommenen nicht distanzieren können; aber die Tierforschung hat gezeigt, dass manche Tiere mit Objekten vielfältig und kreativ umgehen können. Eine Studie über das Verhalten einiger Tiere, das als Ritual bezeichnet sein könnte, kann man in Kühl et al. (2016) finden.

individueller Fähigkeiten zurückgeführt werden, wie es in der analytischen Debatte mit dem Begriff *Mind* vorkommt. *Mind* ist eine Fähigkeit (oder eine Menge an Fähigkeiten), die nur den Individuen zukommt: In Hartmanns Schichtung der realen Welt könnte diese als ein Phänomen der Schicht des Psychischen verstanden werden. Ein Beispiel für die Anwendung einer Methode, die aufgrund des Vorhandenseins von bestimmten Fähigkeiten einen besonderen moralischen Status zuschreibt, kann in Peter Singer (1993) gefunden werden. Für diesen Philosophen kommt den Individuen eine besondere moralische Achtung zu, aufgrund der Fähigkeiten, die sie besitzen. Diese These ist eine Prämisse der antispeziesistischen Position des Denkers, aber sie produziert auch das problematische Argument, dass neugeborene Kinder theoretisch getötet werden könnten, weil sie nicht viel mehr Fähigkeiten zeigen als nicht-menschliche Tiere, die wir normalerweise töten. Im Kontext dieser Debatte wird die kollektive Dimension der Person nicht vertieft und es wird auch sehr schwierig, eine spezifische Fähigkeit zu finden, die die Menschen von nicht-menschlichen Tieren deutlich abgrenzt.

Das Entstehen des geistigen Bewusstseins als eine Dynamik, die in der oberen Schicht der realen Welt vorkommt, zeigt auf eine Möglichkeit, eine Differenz zwischen Personen und Tiere zu thematisieren. Durch die Interpretation Hartmanns Theorie kann man das Problematische an Argumenten wie dem von Singer umgehen und ein ewiges Davonlaufen vor den Ergebnissen der Tierforschung vermeiden.

Das geistige Bewusstsein, das die Person kennzeichnet, entsteht in der kollektiven Dimension. Das Wort „Mensch“ bezeichnet dann eine Beziehung der Person zu sich selbst, durch die sie sich in einem bestimmten Kontext zu verstehen versucht. Der Mensch ist also die Person wie sie in der organischen, psychischen oder physischen Schicht vorkommt. Alle diese Dimensionen können nur aus dem Blick einer Person auf sich selbst hervortreten. Die Person ist vor jeder Rede über den Menschen anwesend, und ist so die Bedingung für die Darstellung einer deskriptiven Beziehung zur Realität.

B. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN ERSTER UND ZWEITER NATUR IN MCDOWELLS *MIND AND WORLD*

Im zweiten Teil dieser Arbeit werden McDowells Überlegungen untersucht, um den Gedanken der Ursprünglichkeit der Person weiter zu verdeutlichen. Dadurch wird das Problem der Beziehung zwischen erster und zweiter Natur thematisiert. Eine der Thesen

dieses Abschnittes ist, dass eine Synthese der beiden Autoren¹⁴⁸ eine interessante Perspektive auf die Beziehungen zwischen deskriptiver und normativer Dimension bieten kann.

Bevor die Hauptargumentation weiter zusammengefasst wird, möchte man betonen, dass im Laufe der Arbeit auch die Freiheit der Person behandelt wird. Im Kapitel 1.2. werden Hartmanns Lehre des idealen Seins der Werte und seine Lösung der kantischen dritten Antinomie erläutert. Am Ende des ersten Kapitels wird gezeigt, dass auch die Beziehung zu den Werten durch die kollektive Dimension des objektiven Geistes verstanden werden muss, um diese als ein spezifisches Phänomen menschlicher Personen zu verstehen. Man kommt auf das Thema im Abschnitt 2.1.2 zurück: Es wird gezeigt, dass McDowell das Problem der dritten Antinomie zu umgehen versucht, indem er einen breiteren Naturbegriff entwirft. Durch diesen Vorschlag wird eine Antinomie von Naturgesetzen (erste Natur) und Freiheit (zweite Natur) innerhalb des Naturbegriffes selbst eröffnet (vgl. Greenberg et al. 2000). Zur Lösung dieser Spannung wird man dann auf Hartmanns Neue Ontologie zurückgreifen können.

Die Interpretation von Hartmanns Überlegungen über die Person und den Menschen hat zu der Annahme einer Ursprünglichkeit des personalen Blickes auf die Realität geführt. Dieser Gedanke kann durch eine weitere Überlegung, die in McDowells *Mind and World* vorkommt, vertieft werden.

In *Mind and World* wird die Menge der Welt, die vollständig durch Naturgesetze erklärbar ist, als *Logical Space of Law* verstanden. Eines der Hauptprobleme in McDowells Werk ist, eine Dimension zu finden, in der man das Leben der Personen thematisieren könnte: Ein Leben, das im *Logical Space of Reasons* stattfindet. Wie kann man am besten eine Natur begreifen, in der es Individuen gibt, die Begründungen folgen und nicht nur einer festen Kausalkette von Ursachen und Folgen untergeordnet sind? Kann es sein, dass eine zweite Natur aus der Ersten entsteht?

McDowell betont mehrfach, dass die Naturwissenschaften im Laufe der menschlichen Geschichte entstanden sind (vgl. MW, S. xxii, 70, 109, 181). Die Naturgesetze sind inzwischen eines der erfolgreichsten Erklärungssysteme, die die Menschheit je entworfen hat. Trotzdem sollte man nicht vergessen, dass die Aussagen

¹⁴⁸ Im Laufe der Behandlung von McDowells Beitrag wird deutlich, dass es einen wichtigen Unterschied zwischen den Erkenntnistheorien der zwei Autoren gibt. Dies zeigt sich durch die Analyse der Argumente von Schlette (2012), im Abschnitt 2.1.1. der vorliegenden Arbeit. Wie man die Beziehung der zwei Autoren in diesem Kontext verstehen sollte, ist eine Frage, die offenbleibt.

der Naturwissenschaften immer noch Aussagen von Personen sind, die nicht die Realität an sich darstellen: Andere Herangehensweisen sollten prinzipiell nicht ausgeschlossen werden.¹⁴⁹

Aus der kollektiven Dimension, in der Personen vorkommen, entstehen verschiedene Herangehensweisen an die Realität: Eine dieser Herangehensweisen ist die der Naturwissenschaften. Demzufolge ist der Mensch die Person, die durch einen naturwissenschaftlichen Blick betrachtet wird. Es ist Bemerkenswert, dass der deskriptive Begriff des Menschen die Person nicht vollständig erklären kann. Der deskriptive Begriff vernachlässigt die Dimension der Moral, die mit Personen verbunden ist.

Die Verwendung eines Argumentes aus *Mind and World* hat es ermöglicht, die Beziehung zwischen den Begriffen „Mensch“ und „Person“ zu vertiefen. Es gibt jedoch ein wesentliches Problem: Im Begriff der Natur existieren gleichzeitig, die erste Natur – als das, was unter Naturgesetzen steht – und die zweite Natur – als das, was sich im Raum der Gründe bewegt. In McDowell könnte sich die Frage stellen, wie der Mensch, der als Teil einer ersten Natur zu verstehen ist, zu einer Person wird: Wie erfolgt der Übergang von der ersten zur zweiten Natur?

Um den Übergang von der ersten zur zweiten Natur zu erklären, wird hauptsächlich eine Strategie verwendet, die als „Foothold-These“ bekannt geworden ist (vgl. Gubeljic et al. 2000 und Wunsch 2020). Das Argument besagt, dass Menschen und Tiere eine Form der Sinnlichkeit teilen; das sollte sicherstellen, dass Menschen Teil der ersten Natur sind. Was Menschen besonders macht, ist, dass deren Sinnlichkeit durch Spontanität durchdrungen ist. Dieser Bezug auf die kantische Philosophie sollte erklären, dass nur bei menschlichen Personen begriffliche Fähigkeiten bei der Wahrnehmung ins Spiel kommen. Durch die Entwicklung dieser begrifflichen Fähigkeiten wird eine aktive und normative Anwendung der Begriffe ermöglicht, die die Dimension der zweiten Natur eröffnet.

Es ist ein Problem, dass das Spezifische an Personen schon von Anfang an vorhanden ist, weil die Ähnlichkeit mit anderen Lebewesen und die Beziehung zur ersten Natur in Frage gestellt werden. Das Argument garantiert nicht, dass der Übergang in die zweite Natur etwas Natürliches ist.

¹⁴⁹ Selbstverständlich werden bei konkurrierenden Theorien diejenigen ausgeschlossen, die nicht wissenschaftlich belegt sind. Hier ist gemeint, dass Phänomene, die nicht durch die Naturwissenschaften erklärt werden können, nicht gleich als nicht-real verstanden werden sollten.

Andererseits kann man sich vorstellen, dass begriffliche Fähigkeiten aus Potenzialitäten entstehen, die in der ersten Natur schon vorhanden sind. McDowell bezeichnet diese menschliche Entwicklung als Äquivalent zur Entwicklung der Potenziale von nicht-menschlichen Tieren. Der einzige Unterschied ist, dass bei Menschen die Eröffnung der zweiten Natur stattfindet, während dies bei Tieren nicht der Fall ist. Zum Verständnis der menschlichen Entwicklung verwendet der Autor das deutsche Wort *Bildung*.

Die „Foothold-These“ zeigt, dass wenn Spontaneität die Sinnlichkeit der Menschen durchdringt, es unklar ist, ob: (a) die Spontaneität von Anfang an vorhanden ist, und unsere Ähnlichkeit mit anderen Lebewesen in Frage stellt; oder, ob (b) die begrifflichen Fähigkeiten als Entwicklung aus Potenzialen der ersten Natur zu verstehen sind. Im ersten Fall ist der Ursprung der Spontaneität unklar; im zweiten Fall versteht man nicht, wie aus etwas, das den Naturgesetzen folgt, etwas, das eine andere Dynamik zeigt, entstehen kann.

In einer letzten Verteidigung der Einheit seines Naturbegriffes bietet der Autor von *Mind and World* ein Argument, um die Natürlichkeit der Fähigkeiten, die die menschlichen Personen kennzeichnen, zu sichern. Laut McDowell genügt es zu sagen, dass die Entwicklung begrifflicher Fähigkeiten nichts mit *spooky* und *occult*, also mit Übernatürlichem, zu tun hat (vgl. McDowell 2000).¹⁵⁰ Das erste Problem mit diesem Argument ist, dass eine Definition der Natur, die *ex negativo* erfolgt, schon ein Verständnis von Natur als Bedingung hat. Es stellt ein weiteres Problem dar, dass das Standbein in der ersten Natur komplett verloren gegangen ist: Die Einheit der Natur wird im Gegensatz zu dem Übernatürlichen gewonnen und das heißt, dass die Beziehung zwischen erster und zweiter Natur unklar bleibt. Dass die erste Natur nicht *spooky* und *occult* ist, folgt aus der Definition derselben, aber, dass die zweite Natur nichts mit dem Übernatürlichen zu tun hat, war das, was das Argument eigentlich beweisen sollte: Die Einheit der ersten und zweiten Natur scheint nicht mehr bewiesen zu sein, sondern wird postuliert.

Matthias Wunsch (2020) versucht, McDowells Naturbegriff im Kontext der Neuen Ontologie zu behandeln, um die Probleme mit dem Naturbegriff zu lösen. Als Resultat kann man die erste Natur mit den ersten zwei Schichten der realen Welt

¹⁵⁰ McDowell nennt die Position, die er ablehnen möchte *Rampant Platonism*. Bei seinem Versuch möchte er auch das andere Extrem vermeiden, den *Bald Naturalism*. Mehr um das Thema findet man im Kapitel 2.1. der vorliegenden Arbeit.

gleichsetzen. Die zweite Natur bezeichnet dann Phänomene, die teilweise schon in der Schicht des psychischen Seins auftauchen, aber auch spezifische Dynamiken, die sich erst in der kollektiven Dimension zeigen. Die Beziehung der zwei Teile wird also durch Hartmanns kategoriale Gesetzen gesichert: Phänomene der höheren Schichten sind von den niedrigeren abhängig; die Einheit der Schichten bildet die reale Welt, in der wir leben.

Wenn die erste und zweite Natur in der geschichteten Ontologie verstanden werden, stellt sich die Frage über die Möglichkeit des Überganges zwischen den beiden gar nicht. In diesem Kontext ist die Rede über eine erste Natur Teil des Versuchs, das Reale zu verstehen: Sie stammt aus dem Blick der Person auf die Realität. Demzufolge, sollte der von McDowell verwendete Begriff „Bildung“, nur die Einheit der erkenntnistheoretischen Kategorie des Menschen mit dem ontologischen Begriff der Person bezeichnen; andererseits bezeichnet der von Hartmann verwendete Begriff des „Hineinwachsens“ die Erziehung, die den geistigen Individuen die Möglichkeit gibt, sich in verschiedenen Weisen in der geistigen Dimension zu entwickeln.

C. NICHT-MENSCHLICHE TIERE: EINE NICHT-ANTHROPOZENTRISCHE PERSPEKTIVE?

Im letzten Teil der vorliegenden Arbeit wird ein kritischer Punkt untersucht, der in Hartmann und McDowells Theorien zu finden ist: Es geht um das Bild von nicht-menschlichen Tieren.

Die Behandlung der Begriffe „Bildung“ und „Hineinwachsen“ suggeriert, dass die Personalität von keinem der beiden Begriffen abhängig ist. Person kann man auch sein, wenn man nur passiv in der geistigen Schicht getragen wird. In diesem Fall sind Personalitätszuschreibungen von den aktiven Trägern des Geistes abhängig. Diese Träger sind die geistig-selbstbewussten Individuen.

Patienten, die im Koma-Zustand sind, noch nicht geborene menschliche Individuen und andere Lebewesen – die vielleicht nie eine aktive Teilnahme in der geistigen Schicht leisten werden – können einen besonderen Wert zugeschrieben bekommen. Die vorliegende Arbeit untersucht diese Fälle als Zuschreibungen einer passiven Personalität. Weil diese Zuschreibung aufgrund der Leistung einer aktiven Kollektivität erfolgt und nicht von bestimmten Fähigkeiten der Individuen abhängig ist, kann man sich vorstellen, dass auch nicht-menschliche Tiere passive Personen sein

können.¹⁵¹ Dies ist nicht der Realität fern, da nicht-menschliche Tiere in vielen Beziehungen von menschlichen Personen moralisch behandelt werden. Manche Tiere lernen auch die Dynamiken der Kollektivität, in der sie leben, zu verstehen. Dieses Verfahren ist notwendig, um vertrauensbasierte Beziehungen aufzubauen.¹⁵²

McDowell und Hartmann vermittelten häufig ein monolithisches Bild von Tieren, als ob diese Wesen nur blind auf Stimuli reagieren könnten. Dieses Bild ist nicht gut vereinbar mit den aktuellen Resultaten der Tierforschung, die auf immer mehr Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren hinweist. Der einzig bedeutsame Unterschied besteht darin, dass Tiere in der geistigen Schicht nicht aktiv sein können: Dies ist aber ein Unterschied zwischen Tieren und Personen.

Durch die Bearbeitung einiger Argumente eines berühmten Beitrages von Thomas Nagel (1974) wird vorgeschlagen, dass man aus unserer Personen-Perspektive nicht ausschließen kann, dass Tiere eine eigene geistige Dimension haben, in der sie Werte verwirklichen. Dass wir derzeit nicht die Möglichkeit haben (oder nie haben werden), dies zu konzeptualisieren, sollte kein Argument sein, dieser Hypothese kein moralisches Gewicht beizumessen: Hier geht es um die Vorstellung einer tierischen Personalität, nicht nur um eine passive Personalität. Interessanterweise scheint dieser Gedanke einfacher, wenn er auf hypothetische außerirdische Wesen bezogen wird: Dass in deren Leben etwas passiert, das wir nicht verstehen können, scheint sehr plausibel zu sein. Dieser Gedanke ist schwieriger, wenn er auf die Wesen bezogen ist, mit denen wir einen Planeten schon teilen.

Die vorliegende Arbeit befasst sich nicht mit einer antispeziesistischen Position. Die Anerkennung einer passiven Personalität erfolgt in der geistigen Schicht, wo nur einige menschlichen Personen aktiv sein können. Auch wenn die Annahme einer tierischen Personalität ontologische Folgen haben könnte, müssen die praktischen Konsequenzen der Perspektiven in der Gemeinschaft der menschlichen Personen bearbeitet werden. Die erarbeitete Position schwingt also zwischen einem schwachen Nicht-Anthropozentrismus und einem schwachen Anthropozentrismus.

Die anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Positionen werden von Simona Bertolini (2018) behandelt. Die Autorin interpretiert Hartmanns Ontologie,

¹⁵¹ Es wäre sinnvoll, diese Position gegen Potentialitätsargumente auszuwiegen, dies wird in dieser Arbeit nicht durchgeführt, da es hier um Personalität geht, insofern sie aus einer kollektiven Dimension entsteht.

¹⁵² Ein Tier, das in eine menschliche Gemeinschaft eingeführt wird, gewöhnt sich an die Rollen der Personen in dieser kleinen Kommunität und versteht seinen Wert in dieser kleinen Gesellschaft. Dies führt zu einzigartigen Beziehungen zwischen menschlichen Individuen und Tieren.

sodass in der realen Welt objektive Werte eingebettet sind. Die Interpretation basiert auf einer Analyse der ontologischen Abhängigkeit von menschlichen Personen von den niederen Schichten der realen Welt. Dazu folgt ein Argument für die Objektivität der Werte, die existieren sollten, auch wenn Personen sie nicht wahrnehmen. Bertolini scheint einen Vorschlag zu machen, laut dem Werte in den Strukturen der realen Welt zu finden sind: Menschliche Personen können diese Werte wahrnehmen, aber sie erzeugen sie nicht. Aus der holistischen Struktur von Hartmanns Ontologie folgt, dass die ganze Realität Werte verwirklicht.¹⁵³ In dieser Interpretation werden in der Neuen Ontologie Elemente einer Position gefunden, die als starker Nicht-Anthropozentrismus verstanden werden kann.

Carlo Brentari (2019) analysiert das Werk *Philosophie der Natur* von Hartmann. In seinem Beitrag sucht er die anthropologischen Konsequenzen von Überlegungen über die niederen Schichten der realen Welt. Der Autor untersucht die Abhängigkeit der menschlichen Personen von anderen Strukturen des Realen mit Hilfe des Begriffs „Einmaligkeit“. Aus einigen Überlegungen zum Begriff „Identität“ geht hervor, dass Artenschutz nicht nur mit den Individuen zu tun hat, sondern auch mit der Umwelt, in der sie leben. Lebewesen können nicht isoliert behandelt werden und ihre Existenz ist mit der dynamischen Struktur der Welt verbunden. Wie in der Analyse des geistigen Seins ist es auch hier nicht möglich, die Individuen als abstrahierte Monaden vollständig zu verstehen und richtig zu behandeln.

Im Gegensatz zu Bertolini versucht Brentari nicht, die objektive Existenz der Werte in der ontologischen Struktur der realen Welt zu sichern: Personen empfinden und verwirklichen Werte. Trotzdem tragen menschliche Personen die Verantwortung für die Einmaligkeit einiger Strukturen der Natur. Zunächst einmal geht es um den Schutz der Konditionen, die die Existenz der menschlichen Personen ermöglichen. Es handelt sich um einen schwachen Anthropozentrismus, der die Natur als wertvoll versteht, insofern sie für die Existenz menschlicher Personen wertvoll ist.

Die Überlegungen, die in der vorliegenden Arbeit vorkommen, weisen auf einen Mittelweg zwischen den Positionen von Bertolini und Brentari hin. Aus der möglichen Existenz einer tierischen Personalität folgt die mögliche Existenz von Lebewesen, die

¹⁵³ Man möchte betonen, dass die transformativen Handlungen der Menschen auf die Natur auch positiv sein können. Im Gegensatz zu Autoren wie Thoreau, die Natur zu jedem Preis von menschlicher Interferenz schützen möchten, glaubt Hartmann, dass Personen in die Natur eingreifen müssen, um sich zu realisieren. Dieses Eingreifen kann aber auch eine Unreife des Geistes zeigen, insbesondere, wenn das Handeln selbstzerstörerische Folgen hat (vgl. PdgS, S.107).

Werte verwirklichen können, die nicht von menschlichen Personen abhängig sind. Das ist eine schwache nicht-anthropozentrische Position: Einige Entitäten in der Natur können einen Wert an sich haben.¹⁵⁴ Dass andere Elemente der Natur einen Wert haben können, hängt davon ab, dass man Entitäten nicht isoliert behandeln kann. Die Umwelt, die wichtig für Wert verwirklichende Individuen ist, bekommt damit einen indirekten Wert.

In der praktischen Dimension wird die Position zu einem schwachen Anthropozentrismus. Die Diskussionen und Handlungen, mit denen man aktiv Werte verwirklicht und Verwirklichungen respektiert, werden ausschließlich von den Mitgliedern der kollektiven geistigen Dimension durchgeführt. Es ist notwendig, dass die aktiven menschlichen Personen, angesichts der Macht, die sie auf die Strukturen der realen Welt ausüben können, Verantwortung übernehmen.

D. KONKLUSION

In der vorliegenden Arbeit wurde gezeigt, dass die Analyse der Beziehung zwischen den Begriffen des Menschen und der Person philosophisch interessante Themen hervorhebt.

Durch den Vergleich zwischen Hartmann und McDowell wurde das Problem des Verhältnisses zwischen einer deskriptiven und einer normativen Dimension behandelt. Die Argumentation hat zu der Ursprünglichkeit des Blickes der Person auf die Realität geführt, sodass die deskriptive Dimension aus der normativen abgeleitet wurde. Die beiden Autoren wurden durch eine Behandlung der Begriffe der ersten und der zweiten Natur in der geschichteten realen Welt zusammengeführt.

Der Begriff des Menschen ist also aus dem verstehenden Blick einer Person zu begreifen. In diesem Rahmen erklärt sich die Kontinuität mit nicht-menschlichen Tieren als Kontinuität in der Dimension der Naturwissenschaften. Es ist nur möglich, eine Diskontinuität zwischen Personen und Tieren zu erkennen, wenn es möglich ist, eine tierische Personalität anzudeuten. Aber es handelt sich um etwas, das wir als Personen nicht konzeptualisieren können.

Zuletzt wurde die Beziehung der menschlichen Personen zur Natur behandelt. Es wurde auf die mögliche Existenz von Werten in der realen Welt hingewiesen, die nicht von uns abhängen. Die menschlichen Personen sollten darauf achten, dass Werte durch

¹⁵⁴ Bei Bertolini (2018) geht es um einen starken Nicht-Anthropozentrismus, weil sie der Ansicht ist, dass die ganze Struktur der realen Welt einen Wert an sich hat. Diese Struktur bestimmt alle anderen Werte.

andere Lebewesen verwirklicht werden könnten. Es ist eine Verantwortung, die Konditionen zu schützen, die die Existenz von verschiedenen Formen der Personalität ermöglichen.

