

Sul limite tra fenomenologia e ontologia. Il realismo fenomenologico di Nicolai Hartmann

ANDREA SAIN

Qui, vedi, c'è qualcosa che non corrisponde; su questo confine tra ciò che accade in noi e ciò che accade al di fuori manca oggi una qualsiasi mediazione, e il trapasso si compie solo con perdite immani
Robert Musil

1. INTRODUZIONE

Chi si imbatte nella figura di Nicolai Hartmann non può non incorrere nella difficoltà di collocarlo in una precisa posizione nel vasto panorama filosofico del Novecento. Se considerato sotto l'aspetto del circoscritto ambito del Neokantismo¹, non si dà contezza dell'insistenza con cui l'autore invocherà il profondo realismo fondato su un'ontologia categoriale per i quarant'anni successivi al suo allontanamento teoretico dai maestri di Marburgo. È stato finora soltanto timidamente riconosciuto quanto manchi ancora una «valutazione dell'influsso fenomenologico husserliano e scheleriano, che cade proprio al centro del periodo di transizione dal Neokantismo all'ontologia»². Una mancanza paradossale, per chi pensa che oggi l'attualità di Hartmann vada rintracciata proprio nella sua declinazione

realista della fenomenologia³. Nel suo testo di riferimento sulla storia della fenomenologia, Herbert Spiegelberg riconoscerà che il diritto di includere Hartmann tra i componenti del movimento fenomenologico rimane discutibile⁴, pur riconoscendo che «c'è più fenomenologia in Hartmann di quanto lui stesso sia stato disposto ad ammettere»⁵ e che «la fenomenologia di Hartmann potrebbe non essere la forma di fenomenologia più pura. Ma contiene alcune delle sue più ricche miniere»⁶. Seppur sia stata riconosciuta una certa influenza della fenomenologia husserliana, o meglio «l'ineludibilità del metodo fenomenologico»⁷ nella filosofia di Hartmann, ancora non sono stati approfonditi in tutta la loro estensione i termini di tale influsso. In che misura Hartmann è stato influenzato dalla fenomenologia? Quali aspetti comuni condivide Hartmann con la curvatura realista della fenomenologia intrapresa da alcuni allievi di Husserl?⁸ Nella sua introduzione alla fenomenologia, Roman Ingarden riferisce che quando Adolf Reinach giunse a Marburgo per tenere il suo celebre discorso *Über Phänomenologie*, una volta tornato riferì che «con Hartmann si poteva parlare, con lui ci possiamo capire»⁹. Certo l'apprezzamento per i giovani fenomenologi si riscontra non soltanto nelle lettere di Hartmann, ma si riflette anche nel tentativo di indirizzare il suo giovane allievo Hans-Georg Gadamer a studiare dai fenomenologi a Monaco¹⁰.

Nella critica ai maestri neokantiani, Hartmann si servirà di strumenti prettamente fenomenologici, cioè l'utilizzo dell'analisi essenziale (*Wesensanalyse*) per la descrizione del fenomeno conoscitivo. Nel testo con il quale prenderà distanza in modo definitivo dal Neokantismo, i *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* del 1921, Hartmann invocherà il metodo della descrizione essenziale (*Wesensbeschreibung*) della fenomenologia, «questa scienza filosofica ancora giovane»¹¹ che si è occupata con profitto della parte logica e psicologica del fenomeno. Ma Hartmann riconoscerà che «una fenomenologia della conoscenza in quanto analisi essenziale del metafisico (*Wesensanalyse des Metaphysischen*) nel fenomeno della conoscenza non è ancora stata fatta»¹². In questo testo di rottura, la critica all'idealismo logico neokantiano viene motivata da Hartmann a un'assenza dell'analisi fenomenologica: «queste (teorie idealiste) non erano fondate fenomenologicamente. Ma la fondazione fenomenologica è il nervo vitale di ogni teoria»¹³.

Ma a causa della distanza biografica e talvolta teoretica dalla fenomenologia husserliana e dai circoli fenomenologici, Hartmann rimane un fenomenologo eretico, posizione che gli permette di collocarsi allo stesso tempo dentro e fuori dalla fenomenologia stessa, in una prospettiva che lo rende uno degli interpreti più appassionati e più critici di Husserl.

2. LA “RIATTIVAZIONE DELL’ONTOLOGIA”

Come aveva sottolineato in una recensione del 1914 al primo volume dello *Jahrbuch* fenomenologico, il vantaggio metodologico della fenomenologia consiste nel porsi al di qua (*diesseits*) rispetto a tutte le teorie: «prima la cosa, poi la teoria della cosa»¹⁴. La pura descrizione del fenomeno si colloca in una posizione di neutralità rispetto alla controversia tra realismo e idealismo, poiché il suo compito consiste nell’ordinamento del dato tramite l’unità dei concetti descrittivi¹⁵. In tal senso Hartmann accoglierà “il principio di tutti i principi” della fenomenologia, l’affermazione secondo cui «ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto si dà originalmente nell’intuizione»¹⁶. Sarà dunque necessario porsi immediatamente all’interno della fenomenologia di Husserl, per comprendere quanto Hartmann sia stato un erede delle tematiche fenomenologiche¹⁷.

La questione della realtà all’interno della teoria della conoscenza fenomenologica rappresenta ancora oggi un problema fondamentale. La fenomenologia della prima edizione delle *Ricerche Logiche* aveva lasciato spazio ad interpretazioni psicologistiche della fenomenologia, che Husserl rifiutava categoricamente¹⁸. Le aggiunte alla seconda edizione del 1913 presentano infatti una fenomenologia nuova e diversa rispetto alla “psicologia descrittiva” della prima edizione¹⁹. Di particolare rilevanza risulta essere la quinta ricerca dedicata alla coscienza, che ha subito le maggiori modifiche nel passaggio dalla prima alla seconda edizione, e che testimonia il passaggio dall’analisi psicologico-empirica a quella fenomenologico-ideale²⁰. Seppur Husserl avesse invocato la neutralità descrittiva della fenomenologia, che le permette di adottare una posizione anteriore sia alla metafisica sia alla psicologia²¹, in un’aggiunta del 1913 alla quinta ricerca specificherà che il concetto di vissuto deve essere «inteso in modo puramente fenomenologico, cioè in modo tale che resti neutralizzato (*ausgeschaltet*) qualsiasi riferimento all’esserci empirico-reale»²².

Il dispositivo della neutralizzazione (*Ausschaltung*) sarà fondamentale al fine di operare una descrizione puramente fenomenologica che escluda qualsiasi posizione esistenziale (*Daseinssetzung*)²³, e che dunque non faccia ricadere la fenomenologia in quelle scienze di dati di fatto dalla quale Husserl prendeva le distanze. Nelle *Ricerche Logiche*, in definitiva, la realtà verrà definita in termini positivi soltanto tramite la temporalità, dal momento che «l’essere reale e l’essere temporale non sono concetti identici, ma concetti che hanno la stessa estensione»²⁴.

L’esclusione del momento empirico-reale provocherà quella enorme difficoltà insita nell’atteggiamento fenomenologico: la necessità di adottare

un'impostazione innaturale (*widernatürlich*) dell'intuizione e del pensiero²⁵. Tale innaturalità della fenomenologia verrà radicalizzata nel primo volume delle *Idee* tramite una riaffermazione della neutralizzazione (*Ausschaltung*) della realtà e l'introduzione delle riduzioni fenomenologiche. La necessità di operare le riduzioni fenomenologiche deriva da quella differenza originaria tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico, dal momento che quest'ultimo non si offre con la stessa ovvietà del primo²⁶.

Hartmann aveva avvertito quanto la questione della realtà rappresentasse un problema fondamentale per una filosofia che annunciava di voler giungere "alle cose stesse". Contrariamente a Husserl, la fenomenologia della conoscenza conduce necessariamente ad una riattivazione della metafisica: nell'impostazione logica «la correlazione tra soggetto e oggetto viene messa fuori circuito (*ausgeschaltet*). L'impostazione gnoseologica inizia nel momento in cui questa correlazione viene riattivata (*wieder einzuschalten*), avanza il punto di vista del soggetto conoscente reale e introduce così l'irrequietezza e l'attualità di un rapporto di tensione [...]»²⁷.

Secondo Hartmann, il fenomeno conoscitivo si attua soltanto tramite l'afferrare (*Ergreifen*) di un oggetto trascendente, e per fare ciò il soggetto deve necessariamente uscire da sé stesso, cioè sporgersi (*Heraustreten*) verso l'oggetto, rimanere fuori di sé, e infine ritornare presso la propria soggettività²⁸. Ma può la coscienza uscire fuori da sé stessa? Proprio questo "stare fuori di sé" rappresenta l'enigma della conoscenza²⁹, poiché appena la coscienza pone qualcosa come un oggetto che la trascende, tale porre (*Setzen*) rimane in realtà posto soltanto all'interno della sua stessa sfera. Si presenta una circostanza fenomenologicamente irrisolvibile e aporetica, dal momento che «l'immanenza del porre è forte tanto quanto l'intenzione verso la trascendenza»³⁰.

È essenziale comprendere quanto l'affermazione dell'oggetto trascendente non sia per Hartmann un assunto metafisico, ma un'evidenza fenomenologica: «la trascendenza dell'oggetto di conoscenza appartiene al fenomeno (*gehört mit zum Phänomen*) e deve essere descritto con esso. In tal senso tramite la fenomenologia viene aperto l'accesso al metafisico nel problema della conoscenza»³¹.

Nel momento in cui la fenomenologia, sotto il mantello della neutralità fenomenologica, ignora la trascendenza dell'essere in sé dell'oggetto, non si sta affrancando dalla metafisica, ma sta limitando il fenomeno in tutta l'estensione della sua datità³². Non è un'evidenza assoluta quella che mostra come la conoscenza sia diretta verso un essere indipendente da essa? Che ne è di questa evidenza originaria nella fenomenologia di Husserl? La presenza di un essere in sé dell'oggetto non viene postulata da Hartmann in un momento successivo all'evidenza del fenomeno, ma è essa stessa «innanzitutto e

soltanto fenomeno»³³. Il realismo della trascendenza è in tal senso il fenomeno originario (*Urphänomen*) che si manifesta nell'atteggiamento naturale, che viene ereditato nell'atteggiamento scientifico³⁴. Il realismo, proprio in virtù della sua evidenza fenomenologica, è eminentemente apriori tanto quanto lo sono le intuizioni di spazio e tempo³⁵.

La declinazione idealista della fenomenologia di Husserl consacrata con la pubblicazione delle *Idee* del 1913 aveva tradito secondo Hartmann i principi stessi della fenomenologia. L'essenza del metodo fenomenologico consisteva secondo Hartmann nel porsi al di qua (*diesseits*) di realismo e idealismo³⁶. Come aveva scritto anni prima in una lettera a Meinong, il quale interrogava il giovane Hartmann riguardo alla sua posizione nei confronti della fenomenologia, Hartmann rispondeva di essere rimasto deluso dalle *Idee* di Husserl, dietro alle quali si nasconderebbe l'influenza di Natorp³⁷. Già nella recensione al primo volume dello *Jahrbuch* fenomenologico del 1914, Hartmann evidenziava come la nuova impostazione metodologica di Husserl non sia più puramente fenomenologica³⁸. Nei *Grundzüge* del 1921 Hartmann riconoscerà come il limite della fenomenologia delle *Idee* sia da rintracciare in quell'idealismo che soffoca l'oggetto nell'immanenza, limitando l'intuizione all'essere puramente eidetico³⁹.

Ma l'idealismo che ha tormentato i primi interpreti di Husserl, è una conseguenza necessaria della fenomenologia?⁴⁰ La fenomenologia conduce necessariamente all'idealismo dell'immanenza, un idealismo che, come scrive Hartmann, ora «scorre nel sangue»⁴¹ della fenomenologia stessa? Secondo Hartmann, appartiene all'essenza del fenomeno che qualcosa si mostri (*hinausweist*) oltre il fenomeno in quanto tale, qualcosa che è non-fenomenale (*unphänomenal*)⁴². Ma l'evidenza fenomenologica di un elemento non-fenomenale, di una trascendenza assoluta, non consisterà in un congedo dalla fenomenologia?

3. DENTRO E FUORI DALLA COSCIENZA

È necessario interrogare quanto la distinzione tra l'immanenza dell'atto e la trascendenza dell'oggetto invocato da Hartmann sia legittimo dal punto di vista fenomenologico. Per la psicologia descrittiva delle *Ricerche Logiche*, Husserl sottolinea come sia «indifferente [...] contrapporre l'essere metafisicamente immanente all'essere metafisicamente trascendente»⁴³. La fenomenologia si trova cioè ad un livello anteriore, più originario di tale distinzione metafisica, si trova cioè sulla soglia della teoria della conoscenza (*an der Pforte der Erkenntnistheorie*).

Secondo Husserl, d'altronde, va evitata in modo più assoluto la logica secondo cui tra la coscienza e l'oggetto vi sia un rapporto di contenente e contenuto: «è molto discutibile e può abbastanza spesso indurre in errore dire che gli oggetti percepiti, immaginati, desiderati [...] “*entrano nella coscienza*” (*ins Bewusstseins treten*) o, viceversa, che “la coscienza (o l'io) *entra in rapporto (in Beziehung trete)*” con essi oppure che essi “sono assunti nella coscienza (*ins Bewusstseins aufgenommen werden*)” secondo questa o quella modalità»⁴⁴. Gli equivoci che si nascondono dietro a tale concezione derivano dal considerare il processo intenzionale un evento reale che farebbe ricadere la fenomenologia in una disciplina psicologica, una scienza di dati di fatto. Ma cosa succede quando mi rappresento, ad esempio, il dio Giove? L'oggetto che viene intenzionato, il dio Giove, non è propriamente né immanente né reale. L'oggetto d'altronde non può trovarsi nemmeno fuori dalla coscienza: «esso semplicemente non è»⁴⁵. Ma di cosa parla allora la fenomenologia? Quali sono i suoi oggetti e qual è il loro statuto ontologico? Cosa accade quando mi rappresento il dio Giove? Pur partendo da una prospettiva fenomenologica, Hartmann introdurrà la logica delle immagini per rendere conto della possibilità dell'errore e dell'illusione. Nella percezione di un errore, ad esempio, vi è una mancata corrispondenza tra la cosa e l'immagine della cosa, la quale si rivela «un elemento essenziale della relazione conoscitiva»⁴⁶.

Niente di più distante dalla fenomenologia di Husserl, si potrebbe pensare, il quale aveva esplicitamente criticato la teoria delle immagini (*Bildertheorie*), la quale ricade ancora una volta nell'opposizione tra la cosa stessa che sta “fuori”, e l'immagine nella coscienza, che sta “dentro”, come sostituto della cosa⁴⁷. Quale sarebbe, d'altronde, il rapporto tra la cosa e l'immagine? Richiamarsi a una presupposta somiglianza non aiuta, dal momento che la coscienza, possedendo soltanto l'immagine, non saprebbe nulla della cosa che sta fuori. Per la fenomenologia pura è insensato riferirsi a immagine interne contrapposte alle cose esterne, come se le cose entrassero nella coscienza, come se, scrive Husserl, la coscienza fosse una stanza nella quale sia esposto un quadro⁴⁸, come se vi fossero due oggetti inseriti l'uno nell'altro. Secondo Husserl vi è all'opposto un'immediatezza della datità della cosa, non si dà cioè alcuna immagine, alcuna mediazione: «ognuno ammetterà invece [...] che l'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale e effettivo, che le è eventualmente dato come esterno»⁴⁹. Parlare di oggetto immanente, come se vi fosse un oggetto *nella* coscienza o immanente ad essa, sarebbe soltanto l'abitudine di un parlare metaforico (*die bildliche Rede*)⁵⁰ che va evitato in quanto carico di equivoci.

Ma l'atteggiamento di Husserl, il rifiuto di una terminologia che oppone l'immanenza alla trascendenza invocato nella prima edizione delle *Ricerche*

Logiche, si modificherà con la pubblicazione delle *Idee*, nelle quali il rapporto tra immanenza e trascendenza verrà radicalizzato tramite l'impostazione di una asimmetria ontologica inevitabilmente inclinata a favore dell'immanenza della coscienza: «l'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto [...]. D'altra parte, il mondo della res trascendente è interamente riferito alla coscienza»⁵¹. In definitiva, si tratta di riconoscere due diverse regioni, la realtà, «un essere che si adombra, che non può mai darsi assolutamente, che è meramente contingente e relativo» e la coscienza, «un essere necessario e assoluto, che per principio non si dà attraverso adombramenti e manifestazioni»⁵². Tra le due si spalanca un vero abisso (*ein wahrer Abgrund*). Tale asimmetria ontologica fu certo avvertita da Hartmann, il quale constatava come «i fenomenologi si fermano esclusivamente all'immanenza nel fenomeno e non lasciano esprimere il trascendente nella sua peculiarità»⁵³.

Ad offrire un agile riassunto della fenomenologia in Hartmann sarà Paul Linke tramite la recensione del 1926 ai *Principi*. In consonanza con la fenomenologia husserliana, Linke raccomandava di evitare la terminologia del dentro e fuori, di immanenza e trascendenza⁵⁴. Riprendendo la critica husserliana alla teoria delle immagini, Linke sottolinea che ci si può riferire all'immagine soltanto nella misura la si considera per sé stessa, nella sua evidenza e chiarezza, e non come un rimando a un oggetto che le sta dietro. L'immagine (*Bild*) che si presenta quando vedo un albero nella nebbia, non va confusa con la copia (*Abbild*) della percezione, poiché nel vedere l'albero, io vedo l'albero stesso. Il criterio per la definizione dell'immagine non sta nel suo rapporto con l'ente trascendente, l'originale, ma soltanto nella chiarezza (*Deutlichkeit*) attraverso la quale l'immagine si dona⁵⁵. Come aveva scritto Husserl nella quinta ricerca, l'opposizione gnoseologica tra percezione interna ed esterna è una falsa opposizione, che va sostituita dall'autentica opposizione (*echter Gegensatz*) tra percezione adeguata e inadeguata⁵⁶.

Per la fenomenologia, la funzione dell'immagine, quell'elemento terzo introdotto da Hartmann tra coscienza e realtà, è totalmente superflua: «il rappresentare non può venir chiarito tramite la funzione dell'immagine (*Abbildfunktion*). Piuttosto, mi rappresento l'oggetto stesso in quanto tale in modo immediato»⁵⁷. L'immagine è dunque la manifestazione (*Erscheinung*), ovvero l'oggetto stesso (*der Gegenstand selbst*), che si dà «nella misura in cui viene percepito, rappresentato o compreso (*erfasst*), quindi l'oggetto intenzionale o fenomenale, l'oggetto che appare».

La manifestazione è semplicemente la cosa stessa. Come affermava il già citato “principio di tutti i principi”, il contenuto dell'intuizione è da assumere come esso si dà, «ma anche nei limiti (*in den Schranken*) in cui si dà». Il fenomeno ha cioè una sua logica che stabilisce i limiti e le regole della

manifestazione. Secondo Hartmann, tuttavia, è proprio la fenomenologia, la logica del fenomeno, a mostrare un riferimento esterno al fenomeno medesimo. Ma può la fenomenologia accettare il riferimento ad un'alterità assoluta, l'oggetto trascendente, che proprio in virtù del suo statuto di pura trascendenza cade fuori dal suo dominio di descrizione? Non siamo qui già fuori dalla fenomenologia? Linke sottolinea nella sua recensione quanto il riferimento alla realtà esterna sia insensato, dal momento che non disponiamo di alcun criterio immediato per la realtà.

Hartmann aveva percepito quell'ambiguità della fenomenologia, che pretende di porsi in una posizione di indifferenza sia nei confronti della realtà quanto dell'irrealtà, come se gli oggetti della fenomenologia si collocassero «in qualche modo in sospeso (*irgendwie in der Schwebe*)»⁵⁸, come se pretendessero di porre i propri oggetti al di là dell'alternativa tra realtà e irrealtà. Come scriverà Husserl nella descrizione della genealogia del logico in *Logica formale e trascendentale*, è una caratteristica delle formazioni logiche quella di trovarsi a metà la realtà e l'irrealtà, poiché «esse ondeggiano (*schweben*) in modo oscuro tra soggettività e oggettività»⁵⁹.

La lunga recensione di Linke si conclude con una constatazione dei punti comuni con la fenomenologia. Linke sottolinea ancora una volta come l'opposizione tra immanenza e trascendenza introdotta da Hartmann vada presa sul serio, ma soltanto nella misura in cui è "gnoseologica", cioè soltanto nel senso in cui si pone all'interno della totalità del dato, all'interno della coscienza⁶⁰. Si potrà parlare di trascendenza, ma di una trascendenza soltanto fenomenale, un'esteriorità apparente, perché nella fenomenologia non vi è che un solo terreno, quello del dato⁶¹.

4. CONCLUSIONE

Hartmann era certamente consapevole del pericolo di ricadere in un'ontologia prekantiana⁶² proprio a causa della sua formazione neokantiana di Marburgo. Ed è proprio l'assunzione del metodo fenomenologico, la grammatica del fenomeno, che mostra come nel fenomeno medesimo si apra la via ad un residuo non fenomenale. Se nella fenomenologia husserliana il tentativo di superare la logica di immanenza e trascendenza tramite la sospensione della realtà empirica si declinerà alla fine in un'asimmetria a favore della coscienza, la fenomenologia di Hartmann evidenzia come l'indipendenza dell'oggetto trascendente costituisca un realismo fenomenologico irriducibile, all'interno del quale l'oggetto reale, in virtù della sua trascendenza assoluta – usando un'espressione di Scheler in riferimento a Hartmann - «ha per così dire una

lancia in mano con cui tiene alla larga ogni conoscenza rivolta ad esso»⁶³. Tramite l'introduzione dell'elemento ontologico nella teoria della conoscenza, Hartmann ha declinato una sorta di fenomenologia del realismo, ponendosi sulla soglia della fenomenologia, sul limite che separa e lega fenomenologia e ontologia. Il realismo della trascendenza non è un postulato metafisico ma è il «fenomeno originario (*Urphänomen*) che in quanto tale non può essere superato (*aufgehoben*) da nessuna teoria»⁶⁴.

Note

- 1 In tale direzione si muove D'Anna, il quale definisce il realismo di Hartmann un «realismo per reazione» al Neokantismo; cfr. G. D'Anna, *Nicolai Hartmann. Realismi e ontologia*, in: "Hermeneutica" 2014, p.212.
- 2 A. Marini, *Un libro su Nicolai Hartmann*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", Vol. 27, No. 2, 1972, p.171.
- 3 T. Streubel, *Inwiefern ist die Phänomenologie eine 'realistische' Philosophie?* in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 67 (2), 2019, pp.196, 208.
- 4 H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p.306.
- 5 Ivi, p.329.
- 6 Ivi, p.331.
- 7 G. D'Anna, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 58; per ulteriori confronti con Husserl nel testo cfr. pp.93-100, 127-128, 132, 152-157.
- 8 L. Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla "Metafisica della conoscenza" di Nicolai Hartmann*, Macerata, Quodlibet, 1999, p.27.
- 9 R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992, p.55: «Negli ultimi anni precedenti alla Prima Guerra Mondiale Nicolai Hartmann apparteneva ai marburghesi. Ha studiato a Marburgo e lì si è abilitato, ma più tardi ha rotto con il Neokantismo. E quando nella primavera del 1914 Reinach andò a Marburgo per parlare della fenomenologia, più tardi ci riferì che: "con Hartmann si poteva parlare, con lui ci possiamo capire"».
- 10 La circostanza è riportata in J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, Milano, Bompiani, 2004, p.113.
- 11 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.37.
- 12 Ivi, p.38.
- 13 Ivi, p.105.
- 14 N. Hartmann, *Zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, in *Kleinere Schriften III*, p.366 «Zuerst die Sache, dann die Theorie der Sache».
- 15 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.43.
- 16 E. Husserl, *Husserliana III*, p.52; trad. p.52.
- 17 M. Landmann, *Nicolai Hartmann and Phenomenology*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 3, no. 4 (Jun. 1943), p.422 «Hartmann opposes his ontology to phenomenology itself. He had to delimit his own work from that of his predecessors. To a neutral observer, however, Hartmann's work seems not only to fit into the frame of phenomenology, but also to bring fulfilment to the secret longing raised by Husserl's *Logical Investigations*».
- 18 Cfr. R. Ingarden, *op. cit.*, p.22, in cui l'autore racconta come Husserl fosse stupito di tale interpretazione: «Lei sa quale reazione all'opera ci fu? È stato detto: Ricaduta nello psicologismo!».
- 19 Sulla necessità di distinguere tra la prima e la seconda edizione delle *Ricerche* cfr. J. F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Epiméthée, Paris, 2005, p.122; J. Benoist, J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition autrichienne*, Paris, Epiméthée, 2012, p.214.
- 20 Come ha notato la curatrice nell'introduzione dell'*Husserliana XIX/1*, p.LI.
- 21 E. Husserl, *Husserliana XIX*, p. 226, trad., p. 174: «La teoria della conoscenza non va intesa come una di-

- sciplina dipendente dalla metafisica o che addirittura coincida con essa: essa precede la metafisica e la psicologia, così come ogni altra disciplina».
- 22 Ivi, p. 357; trad. p.471.
- 23 Ivi, p. 382; trad. p.485.
- 24 Ivi, p. 129; trad. p.299.
- 25 Ivi, p. 14; trad. p.207.
- 26 E. Husserl, *Husserliana III*, p.145; trad. p.150.
- 27 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.36.
- 28 Ivi, p.45.
- 29 Ivi, p.61.
- 30 Ivi, p.62.
- 31 Ivi, p.77.
- 32 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.79: «Wenn die Phänomenologie das vom Bewusstsein gemeinte Ansichsein des Objekts ignoriert [...] so schränkt sie das Gewicht des Phänomens ein».
- 33 Ibidem.
- 34 Come scriveva Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Hildesheim, Georg Olms, p.11, autore che Hartmann conosceva e apprezzava, «le scienze non sono andate a prendere il loro campo d'indagine dal cielo».
- 35 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.135.
- 36 Ivi, p.171.
- 37 A. Meinong, *Philosophenbriefe*, Graz, Akademische Druck, 1965, p.214.
- 38 N. Hartmann, *Das Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, in *Kleinere Schriften III*, p.368.
- 39 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.171.
- 40 Tale è la questione che domina la ricostruzione di J.F. Lavigne, *op. cit.*
- 41 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.172.
- 42 Ivi, p.172.
- 43 E. Husserl, *Husserliana, XIX/1*, p. 401; trad., p.497.
- 44 Ivi, p. 385; trad., p.487.
- 45 Ivi, p. 387; trad. p.488.
- 46 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.48.
- 47 E. Husserl, *Husserliana, XIX/1*, p. 436; trad., p.522.
- 48 Ivi, p. 437; trad. p.523.
- 49 Ivi, p. 439; trad. p.524.
- 50 Ivi, p. 388, trad. p.489.
- 51 E. Husserl, *Husserliana III*, p. 115; trad. p.121.
- 52 Ivi, p. 117; trad. p.122.
- 53 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.77.
- 54 P. Linke, *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie im kritischen Anschluss an Nicolai Hartmann Lehre von Satz des Bewusstseins*, in: "Philosophischer Anzeiger" n. 1 (2), 1926, p.300.
- 55 Ivi, p.316.
- 56 E. Husserl, *Husserliana XIX/1*, p. 366; trad. p.476.
- 57 P. Linke, *op. cit.*, p.315.
- 58 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.111.
- 59 E. Husserl, *Husserliana XVII*, p. 86; trad. p.95.
- 60 P. Linke, *op. cit.*, p.340.
- 61 J. Benoist, *op.cit.*, p.238.
- 62 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965 p.5 «nicht eine Rückkehr zur vorkantischen Philosophie...».
- 63 M. Scheler, *Idealismo-realismo*, Brescia, Morcelliana, 2018, p.84.
- 64 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1965, p.135.