

**PUBBLICAZIONI
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO**

Sezione di Studi Filosofici

5

Guido Cusinato

Katharsis

**La morte dell'ego e il divino
come apertura al mondo
nella prospettiva di Max Scheler**



Edizioni Scientifiche Italiane

177

PUBBLICAZIONI DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

SEZIONE STUDI FILOSOFICI

Commissione scientifica:

Prof. Alfredo Sabetti Valentino Gerratana
Vincenzo Vitiello Roberto Racinaro Vittorio Dini

Guido Cusinato

Katharsis

La morte dell'ego e il divino
come apertura al mondo
nella prospettiva di Max Scheler

Con una Presentazione di
Manfred S. Frings



Edizioni Scientifiche Italiane

CUSINATO, Guido
Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo
nella prospettiva di Max Scheler
Collana: Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999
pp. 416; 24 cm
ISBN 88-8114-912-5

© 1999 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.
80121 Napoli, via Chiatamone 7
00185 Roma, via dei Taurini 27
20129 Milano, via Fratelli Bronzetti 11

Internet: www.esispa.com
E-mail: info@esispa.com

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale
e con qualsiasi mezzo (compresi microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i Paesi.

È con piacere
scivo questo
morte dell'ego
Scheler.

Negli ultimi
Scheler ha
Blosser, F.
Henckman
Xiaogeng.
crescente at
giunge ora (

L'attuale
da due con
Gesammelte
inoltre solo
stata condot
che, che ave
mondiale, h
vano raggiun
fia della scie
per citarne s
sta diffonden
cialmente in
presente da t

Non è ser
to del clima
senza trovar
nell'architett
fino a riveder

PRESENTAZIONE

È con piacere e allo stesso tempo con un sentimento di riconoscenza che scrivo queste righe per presentare il libro di Guido Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*.

Negli ultimi tempi il numero delle pubblicazioni sulla filosofia di Max Scheler ha subito un sensibile incremento. I lavori di M. D. Barber, Ph. Blosser, F. Bosio, G. Ferretti, V. Filippone, M. Frings, M. Gabel, H. Henckmann, E. Kelly, A. Lambertino, G. Morra, R. Racinaro, St. F. Schneck, Xiaogeng Liu e di altri ancora, non meno importanti, hanno promosso una crescente attenzione nei confronti di Max Scheler. A questi studiosi si aggiunge ora Cusinato con un libro stimolante e decisamente innovativo.

L'attuale ripresa di interesse nei confronti di Max Scheler è stata favorita da due condizioni di fondo: a) Solo in tempi recenti i volumi delle sue *Gesammelte Werke* sono stati pubblicati con una successione più regolare e inoltre solo quest'anno (dopo quarantatré anni di lavoro) la loro edizione è stata condotta a termine; b) Tutta una serie di tendenze e di correnti filosofiche, che avevano incontrato ampi favori dopo la fine della seconda guerra mondiale, hanno cominciato a recedere dalle posizioni dominanti che avevano raggiunto in tutto il mondo. L'interesse per l'esistenzialismo, la filosofia della scienza, la filosofia analitica, lo strutturalismo, il decostruzionismo, per citarne solo alcune, sembra diminuire mentre quello per Max Scheler si sta diffondendo ulteriormente, anche se lentamente, non solo in Europa (specialmente in Germania e in Italia), ma pure negli Stati Uniti, dove è già presente da una trentina d'anni, e in Asia.

Non è semplice spiegare perché ci sia stato questo graduale cambiamento del clima culturale. Nelle discipline umanistiche ci si è spesso chiesti, senza trovare sempre una risposta, come mai nell'arte, nella letteratura, nell'architettura, si verificano a volte improvvisi mutamenti di tendenza fino a rivedere giudizi positivi precedentemente espressi. Certe opere d'arte

appaiono così improvvisamente obsolete. Chi oggi, fatta eccezione per una minoranza, si dedica alla magnificenza della pittura medioevale? Oppure chi, tranne pochi, legge Milton? Chi trova svago nell'architettura prerinascimentale? Qualcosa di simile accadde con Scheler subito dopo la sua morte nel 1928, in un momento cioè in cui era famoso in tutto il mondo. Nel suo caso però è sicuramente individuabile per lo meno un fattore che contribuì non poco a questo cambiamento: l'emarginazione forzata della sua filosofia da parte del regime nazista, fattore che favorì invece altre correnti di pensiero.

Eppure, secondo le testimonianze dei contemporanei, Scheler fu uno dei pensatori più fecondi per la formazione della filosofia del XX secolo. Così Ortega y Gasset parla di lui come della maggiore mente filosofica in Europa. Heidegger riconosce che tutti i maggiori filosofi europei, incluso lui stesso, rimasero influenzati da Scheler. Sartre, dopo aver letto la prima delle maggiori opere di Scheler, il *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-1916), osservò che, per quanto concerne l'etica, non rimane altro da fare che «ricominciare tutto da capo».

Molti concetti centrali del pensiero del nostro secolo, di solito associati a nomi di pensatori come Heidegger, Husserl, Max Weber, Merleau-Ponty, ecc., possono essere rintracciati nelle analisi di Max Scheler. Qui basti citare quello di «utilizzabilità» (*Zuhandenheit*) in Heidegger, o di «mondo vitale» (*Lebenswelt*) in Husserl, il concetto sociologico di capitalismo in M. Weber e W. Sombart, o di «corpo» (*Leib*) in Merleau-Ponty per capire come l'originalità di Scheler sia stata sottovalutata o fraintesa per parecchio tempo.

Il libro di Guido Cusinato non solo riesce a mettere in evidenza la molteplice rilevanza della filosofia di Scheler (per es. quando sottolinea la sua influenza sulla *Krisis* di Husserl) ma illumina anche nuovi aspetti e apre nuove prospettive di indagine. Questo obiettivo viene raggiunto da Cusinato con rigore metodologico e attraverso uno sforzo teso a verificare tutta una serie di affermazioni che erano state fatte finora in modo forse un po' troppo affrettato. Per es. egli dimostra che tutto sommato Scheler non era né un dualista né un panteista, come invece spesso si è sostenuto (e questo nonostante Scheler stesso si fosse espressamente definito «panenteista»). L'eccellente familiarità con le opere di Scheler in lingua originale, anche quelle degli ultimi volumi delle *Gesammelte Werke*, consente a Cusinato di offrire al lettore elementi finalmente efficaci per rivedere parecchi luoghi comuni. In particolare Cusinato ritiene importante, se non cruciale, per la comprensione di un pensiero molto complesso come quello di Scheler, mettere da

parte qu
spesso è
suggerisc
vita, o m
termine
(Durchdr
Conoscer
«dualism

Cusin
za Drang
qualsiasi
però este
obiettare:
tutto imp
distinzior
non dice c
agire in sé
che il con
neo a Sch

Il lavo
dalle inda
lisi che C
Schopenh
preziose e
Invece nel
atti morali
ne neppur
fondamen
ta riduzior
future.

Chi leg
relazione a
filosofica i

Albuquerq
New Mexi

ne per una
le? Oppure
ettura pre-
dopo la sua
mondo. Nel
che contri-
ella sua filo-
correnti di

er fu uno dei
secolo. Così
in Europa.
o lui stesso,
delle mag-
le dei valori
ane altro da

o associati a
deau-Ponty,
i basti citare
ondo vitale»
M. Weber e
ome l'origi-
tempo.

za la molte-
linea la sua
spetti e apre
da Cusinato
re tutta una
n po' troppo
n era né un
uesto nono-
a»). L'eccel-
anche quelle
ato di offrire
ghi comuni.
la compren-
mettere da

parte quella categoria interpretativa del «dualismo» fra spirito e vita, che così spesso è stata invece applicata alla sua metafisica. Al suo posto Cusinato suggerisce di intendere la concezione scheleriana della relazione fra spirito e vita, o meglio, fra spirito e pulsione (*Geist e Drang*), facendo ricorso ad un termine che compare negli ultimi scritti: quello di interpenetrazione (*Durchdringung*). Il concetto di interpenetrazione è del resto già suggerito in *Conoscenza e lavoro* quando Scheler parla di «interazione», e non di «dualismo», fra lo spirito e le pulsioni umane che hanno origine nel *Drang*.

Cusinato reinterpreta inoltre la tesi di Scheler, secondo cui lo spirito senza *Drang* e senza i fattori reali (sociologici) della vita è impotente a produrre qualsiasi realtà, facendo notare che l'impotenza dello spirito non può venir però estesa anche alla sfera della persona. A tale affermazione si potrebbe obiettare: sostenendo che la persona umana e quella di Dio non sono del tutto impotenti Cusinato tenta, andando contro corrente, di tracciare una distinzione, se non una separazione, fra persona e spirito, eppure Scheler non dice che la persona è «forma» di tutto ciò che è spirituale e che non può agire in sé per produrre qualcosa di reale? Qui l'importante è tener presente che il concetto aristotelico di forma attualizzante rimane un concetto estraneo a Scheler.

Il lavoro di Cusinato merita considerazione anche indipendentemente dalle indagini sul pensiero di Scheler in senso stretto. Fra le suggestive analisi che Cusinato svolge su Platone, il *Nuovo Testamento*, Schelling, Schopenhauer, e su concetti come etica, ego, eros, agape, essere ecc., le più preziose e originali mi sembrano essere quelle relative all'umiltà (*Demut*). Invece nella maggior parte della letteratura su Scheler l'umiltà, uno dei tre atti morali fondamentali per accedere all'atteggiamento filosofico, non viene neppure menzionata. L'interpretazione che ne dà Cusinato, ponendola a fondamento di una «riduzione catartica» pensata in contrasto con la consueta riduzione husserliana, offre senz'altro spunti promettenti per le indagini future.

Chi leggerà la presente opera ne potrà trarre arricchimento non solo in relazione alla ricerca su Scheler ma anche per quanto concerne la ricerca filosofica in generale.

Albuquerque
New Mexico, Settembre 1998.

Manfred S. Frings
(Presidente Onorario della
Max-Scheler-Gesellschaft)

*Questo
sa nel giug
ho tralasci
Scheler, in
un concetto
to dell'Est
guardanti i
ruoli atto
autoreferen
prossima pi*

*Desiden
Racinaro pi
per aver inc
libro.*

*Ringraz
manoscritto*

*Premesse
attribuire es
scritto, o par
re: Franco L
Henckman.
zo Vitiello, (*

*Ringrazi
correzione d
All'Univ
aver accolto*

Questo lavoro nasce dalla rielaborazione della tesi di dottorato da me discussa nel giugno del 1997 all'Università di Salerno. Rispetto alla versione iniziale ho tralasciato un capitolo sulla teoria della percezione in Schelling, Bergson e Scheleer, in cui cercavo di mettere in luce come a partire da Schelling si prefigurasse un concetto d'esperienza non sensibile alternativo al progetto kantiano enunciato nell'Estetica trascendentale. Ho tralasciato pure una serie di paragrafi riguardanti l'antropologia filosofica, in cui tentavo di dimostrare come essa non ruoti attorno al concetto di Geist, bensì a quelli di eros, persona e autoreferenzialità. Prevedo di utilizzare questo materiale in un saggio a parte, di prossima pubblicazione, sull'antropologia filosofica e la teoria della percezione.

Desidero esprimere qui la mia profonda gratitudine innanzitutto a Roberto Racinaro per aver ispirato e alimentato il mio interesse verso Max Scheler e poi per aver incoraggiato e seguito con preziosi suggerimenti la scrittura del presente libro.

Ringrazio vivamente Manfred Frings sia per aver letto e discusso con me il manoscritto sia per aver scritto la sua autorevole Presentazione.

Premesso che eventuali errori od omissioni, riscontrabili nel testo, sono da attribuire esclusivamente al sottoscritto, ringrazio quanti hanno letto il manoscritto, o parti di esso, fornendomi utili spunti e critiche proficue. E in particolare: Franco Bosio, Giovanni Ferretti, Jörg Jantzen, Leonardy Heinz, Wolfhart Henckmann, Gerhard Pfafferott, Giuseppe Riconda, Mario Ruggenini, Vincenzo Vitiello, Giuseppe Zarone.

Ringrazio Francesca Lopez e Marco Montemarano per avermi aiutato nella correzione delle bozze.

All'Università degli Studi di Salerno va infine tutta la mia riconoscenza per aver accolto il volume in questa collana.

1. *L'etica*

La tesi
inremen
Anzi che
potenzian
dire che u
la lettura c
loro fine è
infatti le s
se l'uomo
«ventre» al
qualche tr
danno esist
L'etica mi
gendo Plat
muovesse
vivere per
Pure la rif
quelli offer
l'Io, evider
tiva sensibi
tro persona
blema meta
tesi dell'eg
Grundprobi
ne assolutiz
conduca in

Con la

La possibilità del male è fondata in Dio stesso, che quindi non è solo idea, ragione, luce, ma ha anche una natura, un principio oscuro [...] la filosofia positiva non vuole dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal suo concetto, quanto piuttosto il momento divino dell'esistente (Dall'inedito di Scheler del 1922 Lezioni sulla filosofia di Schelling).

1. *L'etica e la dannazione esistenziale*

La tesi di questo lavoro è che ogni azione che si muova nel senso d'un incremento del grado d'apertura estatica al mondo sia un'azione etica. Anzi che l'etica consista proprio in quest'incremento e in questo potenziamento esistenziale. Il problema non è affatto nuovo e devo anzi dire che uno stimolo importante in questa direzione mi è stato offerto dalla lettura di un passo della *Lettera ai Filippesi*, quello in cui Paolo dice: «la loro fine è la perdizione, il loro dio è il ventre» (3, 19). Anche il «ventre» ha infatti le sue esigenze, anche il ventre ha gli «occhi», ecco — ho pensato — se l'uomo si riduce a guardare il mondo attraverso gli occhi del proprio «ventre» allora è *dannato*, ma non nel senso che verrà poi *condannato* da un qualche tribunale celeste quanto che *già* in tale condizione è implicito un *danno esistenziale*, una chiusura e un ripiegamento della vita su se stessa. *L'etica mi pare in primo luogo un invito ad evitare tale danno*. Ma poi rileggendo Platone ho avuto l'impressione che qualcosa in questa direzione si muovesse già nel *Fedone*: non si parla forse lì di catarsi da un certo modo di vivere per accedere a «vita nuova» (la filosofia) già in questa vita terrena? Pure la riflessione moderna è ricca di spunti in questa direzione, come quelli offerti da Schelling quando, introducendo il concetto di estasi dall'«Io», evidenzia che qui non si tratta di mettere fra parentesi solo la prospettiva sensibile, ma anche il pensiero oggettivante e di dirigersi verso un centro personale concreto. Infine Schopenhauer pone in rilievo come il problema metafisico dell'etica consista essenzialmente nella messa fra parentesi dell'egoismo (cfr. le interessantissime analisi contenute in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*), anche se poi rimane ancorato ad una concezione assolutizzante dell'ego stesso, tanto da ritenere che la sua scomparsa conduca inevitabilmente nel *Nirwana*.

Con la «morte dell'ego» non si intende però riproporre un avvilente

«*amor mortis*». L'etica non richiede di depauperare la nostra esistenza terrena in nome di valori ultraterreni, ma al contrario è un invito a renderla più ricca e intensa, ma questo al di là della linearità del percorso spinoziano.

Bisogna voler veramente bene a se stessi per riuscire a superare l'egoismo. Non si tratta in nessun caso di condannare preventivamente un egoismo inteso come orgoglio per il proprio essere relativo e capace di riconoscere all'altro un eguale diritto; in un primo momento il problema è quello di prendere le distanze da quell'assolutizzazione del proprio ego che ricade nell'egocentrismo. Con l'espressione *proiettivismo egologico* si potrebbe cercare di indicare una delle tendenze fondamentali dell'uomo: la tendenza che, connettendosi alla volontà di potenza nietzschiana dell'*homo faber*, ha permesso l'importantissimo e irrinunciabile processo di oggettivazione alla base anche del sapere scientifico. Essa tuttavia, se assolutizzata, tende a cancellare la dimensione dell'alterità riducendo all'ego ogni differenza e alimentando l'equivoco di fondo secondo cui il mondo altro non sarebbe che il riflesso del proprio ego. Qui l'ego è pronto a svelare un'indole mistificatoria non appena l'oggettività arrivi a metterne in discussione la centralità.

Anche gli «occhi dell'ego» rischiano infine di ricadere in una dannazione analoga a quella degli «occhi del ventre». Nell'etica si fa strada una nuova visuale, capace di trascendere estaticamente la disposizione egologico-proiettiva e che si può identificare con quella della persona. È come se ognuno di questi «sguardi» delimitasse un ambito di realtà sempre meno ristretto e sempre più complesso, in modo da rappresentare un incremento del grado d'apertura e di sintonia col mondo. In una tale concezione dell'etica non è però prevista né una svalutazione del mondo e neppure della corporeità. Si tratta piuttosto di superare l'alternativa fra *Idealismo* e *Realismo* cercando di esperire qualcosa che rimane incommensurabile alla logica dell'ego e verso la quale l'ego stesso rimane cieco: la sfera dell'alterità, del diverso, in altre parole di ciò che rimane *asimmetrico* rispetto alla propria autoprogettualità.

2. Evèno di Paro e il gallo di Asclepio

Questa tesi di fondo verrebbe comunque a cadere se la sublimazione dall'ego, sopraffatta dallo *spirito di gravità*, venisse inserita in una prospettiva dualistica intesa come puro annullamento del quotidiano e della corporeità per mirare magari ad una *unio mystica* vissuta come condizione d'imperturbabile beatitudine. La sfida implicita è quella di pensare un contromovimento

nei con
negli se
sione se
tabile e
rienza.
fisica si
metafisi
è la pret
apparent
profond
Sullo
mi pare
eppure fi
noi siamo
- Sì, disse
egli non i
scoprì: ec
le labbra c
noi possia
gone il pi
Ora, c
care un ga
di ringraz
nente mo
senso più :
Schelling
mento del
Comun
attesa e in
che propri
da morti c
fronte ad
vedendo ir
filosofia in

¹ Nel *Crep
si dice la copp
co*, disse pianc

enza terrena
la più ricca
ziano.
erare l'ego-
nte un egoi-
di riconosce
è quello di
o che ricade
potrebbe cer-
la tendenza
omo *faber*; ha
ivazione alla
tende a can-
erenza e ali-
sarebbe che il
mistificatoria
tralità.
na dannazio-
da una nuo-
e egologico-
ome se ognu-
eno ristretto
nto del grado
l'etica non è
corporeità. Si
o cercando di
l'ego e verso
verso, in altre
progettualità.

sublimazione
na prospettiva
lla corporeità
e d'impertur-
romovimento

nei confronti del prospettivismo egologico-oggettivante senza però ricadere negli schemi della metafisica del *nous poietikos*: il superamento della dimensione sensibile e oggettivabile non approda così ad un *kosmos noetos* immutabile e perfetto contrapposto all'esperienza, ma ad un tipo particolare d'esperienza. In alternativa sia alla metafisica del *nous poietikos* sia alla post-metafisica si tratta di ripensare, con Schelling, il punto nevralgico del rapporto fra metafisica ed empirismo. In altri termini in questo contromovimento non vi è la pretesa, già criticata da Nietzsche, di riproporre il dualismo fra *mondo apparente* e *mondo vero* quanto di mettere in luce che esistono livelli del reale profondamente diversi fra loro ma tutti egualmente veri e originari.

Sullo sfondo emerge poi un ulteriore e ancor più gravoso problema, ed esso mi pare testimoniato bene dalle ultime parole di Socrate, un Socrate tragico eppure fino alla fine ironico ed evocativamente formatore: «O Critone, disse, noi siamo debitori di un gallo ad Asclèpio: dateglielo e non ve ne dimenticate. – Sì, disse Critone, sarà fatto: ma vedi se hai altro da dire. A questa domanda egli non rispose più: passò un po' di tempo, e fece un movimento: e l'uomo lo scoprì: ed egli restò con gli occhi aperti e fissi. E Critone, veduto ciò, gli chiuse le labbra e gli occhi. Questa, o Echècrate, fu la fine dell'amico nostro: un uomo, noi possiamo dirlo, di quelli che allora conoscemmo il migliore; e senza paragone il più savio e il più giusto» (*Fedone*, 118a).

Ora, che cosa intende suggerire Socrate quando esorta i discepoli a sacrificare un gallo al Dio della medicina e quindi della guarigione? Certo è un atto di ringraziamento per la guarigione che stava per avvenire attraverso l'imminente morte fisica, ma è anche molto di più in quanto la morte qui evoca un senso più ampio e metaforico. Non è opportuno allora seguire l'indicazione di Schelling e intendere l'inizio della filosofia come morte nel senso di annullamento della volontà oggettivante e quindi occasione di rinascita spirituale?

Comunemente si ritiene che per Platone il filosofo sia colui che vive in attesa e in preparazione della morte, che il filosofo sia chi impara a morire e che propriamente il filosofo sarà tale solo nella vita ultraterrena, giacché solo da morti ci sarà possibile raggiungere la *phronesis* (*Fedone*, 66e). Eppure di fronte ad una tale tesi insorse clamorosamente, e non a torto, Nietzsche, vedendo in questa apologia della morte l'esempio malato e degenerare d'una filosofia intesa come fuga dal mondo¹. È indicativo che Platone si affretti

¹ Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche sostiene che «Socrate volle morire: non Atene ma egli stesso si diede la coppa di veleno, egli costrinse Atene a dargli la coppa avvelenata. "Socrate non è un medico", disse piano tra sé e sé: "qui il medico è solo la morte. Socrate fu soltanto per lungo tempo malato"».

subito a chiarire che l'imparare a morire deve avvenire nel senso di imparare a separare l'anima dalla logica pulsionale e che la morte fisica risulta solo l'ultima fase del percorso filosofico, il quale invece deve iniziare con ben altra morte: l'uscita dall'ovvietà quotidiana, così come viene esplicitato anche nel mito della caverna. Il vero filosofo è colui che attraverso la *catarsi* purifica la propria anima dalla prospettiva sensibile e impara a vivere nella realtà terrestre secondo virtù accompagnata da *phronesis*; filosofo è colui che attraverso la *catarsi* è in grado di mettere fra parentesi la logica pulsionale e d'accedere ad un tipo di vita nuovo, orientato secondo i valori dell'anima. *Phronesis* diventa nel *Fedone* il *pathema* catartico dell'anima nel senso che questa si purifica attraverso la visione di elementi sovrasensibili non mossi dai turbini inconcludenti della logica pulsionale. Invece l'incontinente che per superare la logica pulsionale deve aspettare la morte fisica ed è costretto a vivere, fino a quel momento, nella completa mancanza di autocontrollo e nella assoluta soggezione a tutte le pulsioni più elementari è solo da compatire e non può esser certo preso a modello dal filosofo.

Il filosofo che non è in grado di vedere il mondo attraverso gli occhi della *phronesis* e che per vivere secondo virtù è costretto ad aspettare la morte fisica è solo la parodia ironica di un filosofo, come indica in modo inequivocabile la risata scandalosa di Simmia (*Fedone*, 64b). E quando Simmia osserva che, se il filosofo è colui che si prepara a morire fisicamente, si finisce col rafforzare l'opinione della gente secondo cui «tali filosofi sono veramente degni di *subire* la morte», Socrate non batte ciglio e risponde: «e direbbe la verità, o Simmia!».

Ma ammettiamo pure che qui Socrate per una volta, trattenuto dal fatto di esser sul punto di morte, non stia facendo come al solito dell'ironia: qual è l'esempio massimo del filosofo che intende la filosofia non come *catarsi* esistenziale ma come guarigione attraverso la morte fisica? È niente meno che Evèno di Paro: «— Questo dunque, o Cèbete, rispondi ad Evèno; e digli che io lo saluto e che, se è savio, mi venga dietro al più presto [...] E Simmia — Che è mai questo, disse, o Socrate, che tu mandi a dire ad Evèno! [...] — O come, rispose Socrate, non è filosofo Evèno? — Credo ben, disse Simmia. — E allora non solo Evèno avrà desiderio di seguirmi, ma chiunque altro partecipi degnamente di questo nostro filosofare» (*Fedone*, 61b-c).

Il «filosofo» che qui è «esaltato» sembra in realtà lo pseudo-filosofo Evèno di Paro, che nell'*Apologia* viene descritto come il sofista che per cinque mine insegna a Callia come educare i giovani: «E io — risponde Socrate — mi congratulai in cuor mio con questo Evèno, se veramente egli possiede questa

dottrina
terrei se
ne» (Ap
No c
è evider
fia come
che seco
l'uomo
chio del
Socrate
cosa che
filosofi e
morire; j
vo di viv
Ma ques
che la m
porte ad
colui ch
quotidia
discutere
sta — pe
appunto
Ciò c
vivere, e l
che dorm
verament
assegnare
tadini; e p
infastiditi
così per o
poi, tutto
questa la
imprigior
luce del s
dormiente
continuar
gli atenies
dizione le

dottrina e la insegna per così poco e bene. Anch'io me ne farei bello e me ne terrei se sapessi fare di queste cose; ma purtroppo non so, o cittadini di Atene» (*Apol.*, 20b).

No qui bisogna andare oltre il significato immediato del testo platonico: è evidente che Socrate fu filosofo già prima di morire e che concepì la filosofia come una pratica etico-esistenziale di vita orientata dalla *phronesis*. È vero che secondo Platone la *phronesis* è divina *sophia* eppure sembra che anche l'uomo sia in grado di guardare, almeno *per qualche attimo*, attraverso l'occhio della *phronesis* e di vedere una realtà sovrasensibile. La connessione che Socrate stabilisce fra morte e filosofia sembra dunque far riferimento a qualcosa che inizia già in questa vita terrena. Non è vero infatti che gli *pseudo-filosofi* e la gente abbiano compreso in che senso il *vero filosofo* dovrebbe morire: per essi il filosofo non godendo dei piaceri comuni non ha più motivo di vivere (*Fedone*, 65a) e di conseguenza sta predicando la morte fisica. Ma questo è solo un colossale fraintendimento relativo al non comprendere che la morte di cui sono degni i *veri filosofi* è la catarsi capace di aprire le porte ad un'esistenza terrena infinitamente più ricca e piacevole. Il filosofo è colui che dice di no ad un certo tipo di vita — non tanto quella della quotidianità di un filosofo che passava tutto il giorno per le strade di Atene a discutere con i suoi concittadini, bensì quella di una quotidianità conformista — per accedere alla vita «virtuosa», un passaggio che è rottura, morte appunto di qualcosa, per permettere la nascita di qualcos'altro.

Ciò che dobbiamo temere per Socrate non è il morire, quanto il non-vivere, e ben più cupa della morte fisica è la morte rappresentata dall'uomo che dorme immerso in una vita inautentica senza mai svegliarsi e vivere veramente. Ed è proprio questo il pericoloso compito che Socrate si è visto assegnare dal Demone: «un altro come me non vi nascerà facilmente, o cittadini; e perciò, se mi volete dar ascolto, mi risparmierete. Ma voi forse siete infastiditi meco come chi stia per assopirsi se uno lo sveglia, e tirate colpi; e così per obbedienza ad Anito, mi condannerete a morte tranquillamente, e poi, tutto il resto della vostra vita, seguirate a dormire» (*Apol.*, 31a). È solo questa la morte che Socrate teme veramente: il vivere dormendo, il rimanere imprigionati tutta la vita nella caverna senza essere in grado di uscire alla luce del sole. Il messaggio contenuto nell'*Apologia* è che fra la *morte del dormiente* e la *morte fisica* è meglio la morte fisica: se mi viene impedito di continuare a fare domande, se mi viene quindi impedito di fare filosofia, se gli ateniesi con la loro condanna pretendono che io regredisca alla loro condizione letargica, allora è meglio la condanna a morte in quanto «una vita

che non faccia di cotali ricerche non è degna d'esser vissuta» (*Apol.*, 38a). Ed ecco allora che la logica comune va rovesciata: la morte, intesa come morte del dormiente, è risveglio, dunque vita. Ecco anche il duplice senso della morte socratica: come superamento della vita inautentica nella vita del filosofo, e come superamento della vita terrena nell'aldilà, perché, inutile negarlo, il desiderio finale di Socrate è che se non gli venisse più consentito di porre domande ai concittadini ateniesi allora la cosa più bella sarebbe sottoporre ad esame quelli che stanno di là, interrogandoli come faceva con quelli che stavano di qua (cfr. *Apol.*, 41b).

L'imparare a morire del filosofo nel senso platonico-catartico può essere dunque inteso schopenhauerianamente come un no pronunciato verso una vita che oscilla improduttivamente fra angoscia e noia, eppure con l'intenzione di *generare* una «vita nuova», che è pur sempre «esperienza» e soprattutto «vita». Ma il problema è, andando a questo punto oltre la tesi platonica del corpo come carcere dell'anima, di dare una qualche corporeità a questa *vita secondo virtù*, in quanto lo stesso filosofo platonico guarda il mondo con gli occhi della *phronesis*, ma pur sempre attraverso gli occhi del corpo. Insomma è opportuno arrivare a mettere in luce che esiste una corporeità capace di farsi penetrare non solo dalla logica delle pulsioni, ma anche dalla logica dell'*eros* e dell'*agape* cristiana, la cui essenza è proprio quella di vivificare l'*humus*. E del resto nella tesi platonica secondo cui l'idea della bellezza è l'unica idea visibile, in grado cioè di pervadere anche il mondo dei sensi, non è forse implicita in tale tesi una crisi del dualismo? Ancora una volta: *l'etica (e con essa la persona) non si contrappone al corpo, ma solo all'ego e al Trieb, cioè ai due modi non etici di esperire la corporeità*. L'interrogativo non è se la persona sia connessa alla corporeità, quanto semmai fino a che punto possa essere incorporea. Il presupposto interpretativo è naturalmente la negazione del dualismo di anima e corpo, ma anche dei vari monismi a misura dell'anima o del corpo. L'occhio che si spalanca libero verso il mondo — un occhio quindi che sostituisce lo sguardo reificante con l'atteggiamento disinteressato proprio di una logica superiore — esprime forse al meglio l'esigenza di superare l'antitesi dell'Idealismo-Realismo e di concepire la materia in modo non materialistico e l'idea come momento non autosufficiente.

3. L'empirismo personale

Si comincia a configurare così un determinato concetto d'esperienza e di

realtà. L'atteggiamento che la rende preoccupante è il bisogno di un sapere che preesista alla conoscenza, un sapere che trascenda il mondo fenomenico e che sia proprio il mondo fenomenico a somigliare a un'illusione trascendente.

Ma perché? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza?

Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza? Non è forse proprio l'esperienza che è il punto di partenza?

realtà. La catarsi filosofica potrebbe essere intesa come decostruzione dell'atteggiamento istintivo-pulsionale e dell'atteggiamento oggettivistico. Nel primo la realtà viene circoscritta a ciò di cui si ha bisogno o a ciò che suscita preoccupazione, irritazione o appagamento; nel secondo caso a ciò che può essere misurabile o ripetibile. Si tratta d'un mondo tristemente popolato da *bisogni* e da *oggetti*, ma non da *persone*; in esso un qualsiasi sentimento particolare che provo solo verso una determinata persona non avrebbe diritto di cittadinanza, in quanto per tale oggettivismo esiste solo ciò che è ripetibile ed esperibile da tutti in modo eguale, mentre ciò che è unico verrebbe automaticamente relegato nel campo del puro soggettivismo e dell'illusione. Forse è proprio in seguito a quest'esclusione dal mondo che l'ambito del personale e dell'irripetibile si è autoesiliato al di fuori e *al di là* del mondo. Ma un tale mondo ridotto a sensazione e ripetizione non corre forse il rischio di finire col somigliare alquanto ad un'ombra sbiadita di qualcosa di ben più vivo? Eppure trascenderlo potrebbe significare non tanto ricercare un paradigma originario ultramondano, quanto piuttosto dischiudersi compiutamente al mondo.

Ma poi cosa significherebbe questo *kosmos noetos* contrapposto all'esperienza? Non ha forse ragione Galileo quando afferma che il modello matematico lungi dal contrapporsi è perfettamente applicabile alla realtà sensibile? E soprattutto perché la filosofia dovrebbe disinteressarsi al mondo dove la sfera tocca il piano in più punti per dedicarsi a quello dove la sfera tocca il piano solo in un punto? La filosofia non è forse *costitutivamente* estranea a tutti e due questi mondi? E perché allora la filosofia è stata in gran parte divorata da questa disposizione emozionale tesa al raggiungimento di verità oggettive, eterne, universali? Perché le ha innalzate al di sopra di Dio, preferendo, di fatto, al Dio cristiano un Dio matematico, un Dio sottomesso esso stesso alle verità eterne e alla necessità?

Non potrebbe essere che nella *fedeltà alla terra* sia possibile individuare anche una forma d'esperienza non sensibile capace di includere la dimensione del divino? Non si potrebbe supporre un empirismo *filosofico* o *personale*, ben distinto da quello della sensibilità e dell'intelletto oggettivante? Non è stato forse questo appiattimento dell'empirismo filosofico sull'empirismo sensibile a scindere la filosofia dalla fatticità? Anche se tradizionalmente la metafisica ha fatto riferimento ad un ambito non empirico, inteso come infinito e assoluto, è possibile tentare schellinghianamente di rimettere in contatto la metafisica con l'esperienza? Sarebbe possibile, inseguendo questa prospettiva inattuale, parlare in termini ancora accettabili di *metafisica*?

4. Ragione e sentimento

È in Scheler che molte di queste problematiche vengono riprese e ricondotte a nuova sintesi, ed è egli che mi è sembrato allora il punto di riferimento più adatto. Non è mia intenzione ricadere qui in una ricostruzione acritica o apologetica di un pensiero ricco di aporie, tuttavia nel caso di Scheler il problema più urgente non è tanto quello di superarlo quanto, prima ancora, quello di comprenderlo e recepirlo. Scheler è infatti ancor oggi largamente frainteso e oscurato da una incredibile sequela di luoghi comuni. La sua viene considerata una variante irrazionale dell'emozionalismo che cade oltretutto in un dualismo sostanziale, una filosofia asistematica che manca sistematicamente la questione ontologica. A me sembra che invero sarebbe più corretto limitarsi ad affermare che in Scheler non c'è quel concetto d'essere che usualmente si cerca, anche perché egli pensava di risolvere l'essere stesso in direzione di concetti più originari e senza assolutizzare quello di ontologia (cfr. §11.1). Per quanto riguarda poi l'asistematicità mi sembra necessario riconoscerla e ammettere una instabilità di fondo della filosofia scheleriana senza volerla per forza irretire in un unico sistema, quasi che il sistema, in filosofia, possa essere considerato, automaticamente, indice di grandezza; la filosofia di Scheler è piuttosto una *filosofia in divenire*, che ha tentato e sperimentato sempre nuove soluzioni, eppure rimanendo coerente ad una prospettiva inconfondibile che è quella del concetto di apertura estatica al mondo, di obiettività dei valori e di correlazione fra atto e valore.

Una delle critiche più diffuse è senza dubbio quella relativa all'emozionalismo irrazionalistico. Eppure la novità di Scheler è proprio di riuscire ad emancipare l'emozionalismo di Hutcheson ancorandolo saldamente alla classe degli atti intenzionali individuata da Brentano e fondando su di esso il personalismo. È interessante notare che sul tema dell'emozionalismo fu proprio il nostro Luporini, ancora in un articolo del 1935, ad impostare il problema in termini sostanzialmente corretti: «Qual è il significato dell'opera dello Scheler? Forse quello di un'affermazione irrazionalistica? Qualche volta lo Scheler sembra presentarsi sotto questo aspetto: la sua sottolineatura del carattere a-logico dell'emozionalità nel punto stesso in cui l'emozionalità si attribuisce il gran regno dei valori, sembra appunto assumere l'aspetto di un'affermazione irrazionalistica. Ma non è questo il senso complessivo dell'opera dello Scheler; esso è anzi l'opposto e opposto è proprio il suo merito. Egli è riuscito a un'estensione non soltanto programmatica, ma ef-

fettiva, a sollevare per virtù blema ri: ne del va opera att (LUPORIN zialità de psicologi cidono se essere [... ramente validità p dimentic 67). In Sc d'intenzi per il sup Negli an il 1938 us tanti e fav semplice vo di Lup al pensier me a que raccolta F so Lupori rifiuto sel dialettico ze» (LUPC storia tale È dunque Scheler il condo doj marxista.

Ma un la cultura prio conce certo Kant

fettiva, analitica e illuminante, della sfera razionale su quella emozionale, a sollevare la sfera emozionale in quella razionale non artificiosamente, ma per virtù interna della prima» (LUPORINI, 43-44). Per Luporini questo problema risulta felicemente risolto una volta per tutte: «Qualunque sia l'origine del valore, a un certo punto il valore c'è ed opera nell'ambiente storico ed opera attraverso il sentire degli uomini e non attraverso il loro intelletto» (LUPORINI, 44). Sullo stesso tono un intervento di Paci nel 1937: «Se l'essenzialità del mondo morale non è raggiunta dalla nostra persona biologica, psicologica o volitiva, è chiaro che il sentimento ed il suo oggetto non coincidono sempre e di necessità con la passione o con il senso ma che ci possono essere [...] dei sentimenti puri» (PACI, 63). Ciò che con Scheler appare chiaramente posto in luce è «che il mondo di essenze del sentimento ha una sua validità per sé, indipendente ed autonoma rispetto al pensiero, e ciò, non si dimentichi, senza che il pensiero rinunci affatto alla sua razionalità» (PACI, 67). In Scheler è quindi rintracciabile un interessante sviluppo del concetto d'intenzionalità (già elaborato da Brentano e Husserl) capace di offrire spunti per il superamento della «dialettica panlogistica hegeliana» (PACI, 65-67). Negli anni Trenta Scheler era dunque ben conosciuto in Italia e fra il 1934 e il 1938 uscirono oltre ai due contributi sopracitati quelli altrettanto importanti e favorevoli di Bobbio (che mette in guardia dal considerare Scheler un semplice allievo di Husserl) e Banfi. Eppure è un dato di fatto che il tentativo di Luporini — volto ad aprire la cultura di orientamento marxista anche al pensiero di Scheler, ripubblicando nel 1947 il contributo su Scheler assieme a quelli su Leopardi, Kant, Fichte e il giovane Hegel nell'importante raccolta *Filosofi vecchi e nuovi* — risultò fallimentare. A mio avviso è lo stesso Luporini ad evidenziare l'ostacolo insito in tale operazione culturale: il rifiuto scheleriano della dialettica, infatti «la mancanza dello strumento dialettico impediva allo Scheler di giungere alle proprie ultime conseguenze» (LUPORINI, 44) tanto che se Scheler coglie la centralità del problema della storia tale limite lo ha infine portato ad assolutizzare i valori (LUPORINI, 47). È dunque la critica alla dialettica hegeliana che spinse molti a vedere in Scheler il rappresentante di un'etica assoluta e atemporale, alienandogli nel secondo dopoguerra l'interesse della cultura italiana di matrice hegeliana e marxista.

Ma un discorso non molto diverso potrebbe essere fatto nei confronti della cultura neoilluministica che intuì in Scheler una critica pungente al proprio concetto di razionalità. Eppure se Scheler fu un acceso critico di un certo Kant (che rimane però il suo ineludibile punto di riferimento) e di una

certa idea di illuminismo non per questo ricade in posizioni oscurantiste o in generiche condanne della scienza e della tecnica (come invece talvolta accade di leggere in certe pagine di Heidegger). La sua è piuttosto una critica all'immagine scientifica che si era imposta nel corso dell'Ottocento (questo tuttavia non impedisce a Scheler di porre ad es. al centro della propria riflessione sul sapere la *legge dei tre stadi* di Comte) e un invito alla filosofia degli anni Venti a prestare maggior attenzione agli sviluppi della meccanica quantistica, delle scienze biologiche e anche a certi fermenti culturali provenienti dal Nord America e ben rappresentati dalle posizioni di C. S. Peirce e W. James.

Forse proprio il calo di fiducia nello «strumento dialettico» e la messa in discussione della vecchia contrapposizione fra «ragione ed emozioni» potrà favorire oggi un ampliamento dell'interesse verso Scheler, finora sostanzialmente relegato in un ambito culturale prettamente cattolico.

Per quanto riguarda l'irrazionalismo occorre notare che in realtà Scheler anticipa i temi della *Krisis* di Husserl, della critica alla modernità di Heidegger, della *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, sviluppando, fin dall'anno 1900, una precisa critica a certi temi dell'umanesimo, dell'illuminismo e di Kant: la tavola delle categorie del pensiero kantiano è solo la tavola delle categorie del pensiero europeo, e l'assolutizzazione di tali categorie non è altro che l'assolutizzazione dei parametri attraverso cui i paesi industrializzati hanno costruito il proprio dominio mondiale. Ma proprio l'esaltazione del canone in base al quale l'Europa compì le sue rivoluzioni industriali, proprio l'unilaterale esaltazione di ciò ch'è calcolabile e quantificabile, proprio questo si rovescia, secondo Scheler, in un cieco irrazionalismo e in una crisi dei valori. È auspicabile al contrario un'armonizzazione fra apollineo e dionisiaco, fra intelletto e passioni, fra spirituale e materiale capace di porre rimedio al dominio dell'ideale ascetico che «nei fatti ha formato un tipo d'uomo altamente unilaterale ponendo in estremo pericolo l'equilibrio delle energie umane» (IX, 156). E del resto, possiamo osservare noi oggi, il razionalismo estremo e meticoloso con cui la Germania si preparò al secondo conflitto, riuscendo a costruire una delle macchine da guerra più efficienti che siano mai esistite, e che la spinse a continuare la guerra, in modo coerente e senza incertezze, fino alla distruzione totale, non fu proprio tale razionalismo a rivelarsi alla fine come estremo irrazionalismo? Anticipando di due decenni circa temi che Adorno e Horkheimer svilupperanno nella *Dialettica dell'illuminismo*, Scheler vede nell'irrazionalismo l'espressione e la conseguenza dell'assolutizzazione d'un

razionali
della sfer.
nello soci.
go repres.
Scheler p.
neare un
razionalis
te-orient
volezza d

5. Oltre la

Certo c
do ancor c
delle sue p
razione ti
non perfet
note: *Die*
problematic
giche, biol
si di fronte
sione spess
non è casu:
della filos
fideistico,
recuperata
ziale con la
senzialmen
La ripre
sé problem

² Che Hor
scritto del 1921

³ Scheler n
delle pulsioni n
intellettualità d
(già divenuta in

razionalismo unilateralmente orientato al dominio e timoroso nei confronti della sfera emozionale². Questa iper-razionalizzazione insensata scatena a livello sociale le forme più aberranti d'irrazionalità, dominate da impulsi a lungo repressi, causando così «la rivolta della natura nell'uomo»³. Il tentativo di Scheler più che ad un'esaltazione acritica dell'irrazionalismo si rivolge a delineare una filosofia capace di porsi oltre le diverse contrapposizioni del razionalismo-irrazionalismo, ragione-sentimento, idealismo-realismo, occidente-oriente; una filosofia, in ogni caso, in grado d'essere espressione e consapevolezza dell'uomo a se stesso e di rifletterne tutta la ricchezza e complessità.

5. Oltre la metafisica del soggetto

Certo quella di Scheler è una filosofia che non è facile avvicinare. Ricordo ancor oggi il senso di perplessità provato la prima volta che lessi alcune delle sue pagine. Pagine che spesso sembrano buttate giù di getto sotto un'ispirazione tirannica e che qualche volta tradiscono l'uso di una terminologia non perfettamente coerente (mi riferisco ad es. ad una delle sue opere più note: *Die Stellung*). Una terminologia che testimonia l'erompere di problematiche metafisiche, religiose, psicologiche, sociologiche, antropologiche, biologiche ecc., e può quindi dar l'impressione di deviare e disperdersi di fronte ai temi centrali della filosofia. Ma superata questa prima impressione spesso la pagina di Scheler risulta una sorpresa positiva: la deviazione non è casuale e implica un ripensamento piuttosto radicale dei temi centrali della filosofia, al di fuori d'un puro ontologismo o d'un razionalismo fideistico, nella convinzione che la dimensione filosofica possa essere recuperata solo riabilitando la sfera emozionale e cogliendo il legame essenziale con la dimensione etica dell'altro, in quanto l'essere si manifesta essenzialmente nello spazio irriducibile all'ego.

La ripresa di termini come quello di «assoluto» e di «metafisica», pur in sé problematica, non implica però un irretimento nell'ontoteologia.

² Che Horkheimer fosse molto sensibile al discorso scheleriano è testimoniato anche dallo scritto del 1928 dedicato a Max Scheler (cfr. Id. *GS* II, 146).

³ Scheler nella famosa conferenza del 1927 sull'*Ausgleich*, individua una «sistematica rivolta delle pulsioni nell'uomo della nuova epoca contro la sublimazione unilaterale, contro l'eccessiva intellettualità dei nostri padri e l'ascetismo da loro praticato per secoli e la tecnica di sublimazione (già divenuta inconsapevole) in cui si è formato finora l'uomo occidentale» (IX, 156).

Innanzitutto occorre precisare che Scheler con «assoluto» non intende un esser-sciolto dal mondo e con questo la riproposizione di un ente perfettamente compiuto perché assente dal mondo, quanto piuttosto un esser-sciolto dall'ego e quindi una dimensione irriducibile alla progettualità umana e alla filosofia del soggetto, e che di conseguenza può accogliere un senso non entificato del divino. *Nello stesso tempo in questa concezione dell'assoluto viene ribadita l'esistenza di una dimensione trascendente del divino: un divino che si manifesta solo in parte e che rimane anche Deus absconditus.* Il paradosso dell'ultimo Scheler è che con l'uso di questo termine non si intende abbandonare la tesi, rintracciabile nel pensiero greco e in particolare in quello platonico, di una *presenza del divino* come motivo suscitatore della meraviglia e quindi della filosofia; non si mira a trasformare il problema filosofico del divino in quello di un assoluto teologico da relegare nella *pistis* cristiana. Non si tratta neppure di riscoprire la grandezza della greicità per contestare il cristianesimo, come avviene in Heidegger. In Scheler il problema è quello di ripensare il tema platonico del divino, come origine della filosofia, assieme alla riflessione cristiana sull'umiltà e l'agape; di integrare l'erotismo platonico con l'agapismo cristiano in modo da ripensare la presenza del divino non dal punto di vista del soggetto platonico, ma della persona cristiana. In questa prospettiva platonismo e cristianesimo possono essere integrati in una direzione opposta a quella che poi è stata chiamata ontoteologia. Il problema dell'assoluto cristiano, interpretato come esser-sciolto dall'ego, serve così a correggere i rischi impliciti nel platonismo, che qui sono quelli di una metafisica dell'autoredenzione.

Anche il termine «metafisica», già ammaestrato dal concetto schellingiano d'estasi, si pone oltre la metafisica del soggetto, e quindi in una prospettiva che non necessariamente si rivela meno interessante o inferiore a quella heideggeriana. La critica scheleriana è indirizzata alla tesi del *nous poietikos*, vista come il momento che unifica gli errori dell'antropologia classica dell'uomo come *animal rationale* e della teologia cristiana: ad essa va contrapposta la tesi dell'*impotenza dello spirito* (cfr. XII, 64-65). Lungi dal rimanere irretito nell'ontoteologia, Scheler risulta anticipare così alcune delle critiche heideggeriane in quanto sostiene che proprio quella teologia, che dapprima innalza sugli altari un Dio onnipotente e statico, finisce poi per rovesciarsi nell'ateismo dell'Io onnipotente (cfr. XII, 248-49). Quella di Scheler è in ogni caso una metafisica eversiva e genuinamente «eretica» che cerca di cogliere la persona nella sua connessione con l'esperienza storico-fattuale e individua nella logica esonerante dell'eros-agape la specificità

dell'uomo
all'autopr
gia di un I
so un pian
aperte, str
l'altra.

La dottrina
Nietzsche
ancora di
tando così
sazione: «È
re un siste
glia chiam
si orienta p
alle cose st
eretica» no
modo conc
contrappos
so due idee
fia positiva
metafisica
definitivo,
ermeneutic
ante res (ur
la secondo
trasparenza
concrezione
metafisica
quella dell'

La meta
ca al mondo

⁴ Tutte le tr

⁵ Il termine
del mondo». Si
nell'*humilitas*,
seguito tutte le
significato.

dell'uomo; in essa viene esplicitata una critica all'ontologia del soggetto e all'autoprogettualità umana tesa a svilire la *natura naturans*, come alla teologia di un Dio onnisciente e onnipotente che dirige i corsi della storia attraverso un piano provvidenziale. Dio, Uomo, Mondo rimangono tre questioni aperte, strettamente correlate, ma mai completamente riducibili l'una all'altra.

La domanda di fondo è però abbastanza spontanea: dopo le critiche di Nietzsche, di Heidegger e del pensiero postmetafisico è possibile parlare ancora di «metafisica»? Non sarebbe meglio limitarsi a dire: «filosofia» evitando così facili fraintendimenti? È opportuno allora riprendere una precisazione: «È del tutto lontano dalle mie intenzioni — sostiene Scheler — esporre un sistema tradizionale e scolastico della metafisica, comunque esso voglia chiamarsi. Non faccio questo in primo luogo in quanto la filosofia non si orienta primariamente alle opinioni degli uomini passati, ma piuttosto alle cose stesse, al libro vivente della natura» (XI, 13)⁴. Questa «metafisica eretica» non implica l'idea di un sistema autogiustificantesi o in qualche modo concluso, non implica la pretesa di una verità assoluta, e neppure una contrapposizione all'esperienza in quanto tale, essa piuttosto si orienta verso due idee forza: il concetto di *Ausgleich* e quello schellinghiano di «filosofia positiva» o «empirismo metafisico». La metafisica dell'*Ausgleich* è una metafisica consapevole del fatto che non potrà mai esistere un punto di vista definitivo, il che vuol dire non solo che la verità si risolve in un dialogo ermeneutico infinito, ma anche che neppure Dio possiede verità concluse e *ante res* (una delle conseguenze della teoria delle *ideae cum rebus* è quella secondo cui neppure dal punto di vista di Dio esiste una condizione di trasparenza perfetta). In secondo luogo si tratta di una *metafisica della concrezione*: non dello spirito astratto, ma della persona concreta. È una metafisica che fa riferimento ad una particolare *esperienza non sensibile*: quella dell'*apertura al mondo*⁵ propria della persona.

La metafisica è legittimata dal fatto che nell'atto dell'apertura estatica al mondo l'uomo è in grado di far esperienza di una realtà non relati-

⁴ Tutte le traduzioni dal tedesco sono opera di chi scrive.

⁵ Il termine scheleriano di *Weltoffenheit* in realtà dovrebbe essere tradotto con «apertura al mondo». Si tratta di un movimento duplice e correlativo: da un lato un aprirsi al mondo nell'*humilitas*, dall'altro un aprirsi del mondo alla persona nella *Selbstgegebenheit*. Qui e di seguito tutte le volte che utilizzerò l'espressione *apertura al mondo* intenderò questo duplice significato.

va alla propria organizzazione biologica e autonoma dalla progettualità del proprio ego. Se l'assoluto di cui parla Scheler rende possibile tale alterità esso non è un'entità ideale astratta, ma prima di tutto una *presenza* capace di ispirare un diverso modo di vivere: quello di chi attraverso un atto catartico supera la prospettiva degli *occhi del ventre* e degli *occhi dell'ego* e grazie agli *occhi della persona* si apre al mondo. Il divino è ciò che permette all'esistente di esistere ponendosi estaticamente al di fuori di sé, cioè nell'alterità.

Gehlen, riferendosi anche a colloqui personali, aveva invece ricavato l'impressione che Scheler stesso, nel periodo di Francoforte (quindi nel 1928), si fosse reso conto della necessità di superare la metafisica e stesse compiendo passi significativi in questa direzione (cfr. GEHLEN 1975, 185). Certo parlare oggi di «metafisica» è per lo meno provocatorio, eppure nonostante molte esitazioni e perplessità penso che le cose non stiano esattamente come afferma Gehlen, anche perché dagli inediti del *Nachlaß* traspare chiaramente che l'intento di Scheler era sì di superare la *metafisica del nous poietikos* ma senza abbandonare il termine «metafisica». Nonostante l'estrema frammentarietà degli scritti che Scheler ci ha lasciato della sua progettata *Metafisica* ho l'impressione che egli ritenesse di aver individuato le condizioni non per una *restaurazione* della metafisica quanto piuttosto per un suo radicale ripensamento. E la ripresa di questo termine, oggi così obsoleto, può allora servire come provocazione e stimolo per ripensare i limiti della lezione postmetafisica, che sono stati anche quelli di aver fatto i conti solo con una metafisica stereotipata, ben lontana ad essere quella prospettata indicata dall'ultimo Schelling e Scheler.

Il limite di tanto pensiero postmetafisico sembra a volte quello di voler eliminare l'idea di Dio e di metafisica senza porsi seriamente il problema se quello che deve essere posto in discussione è una certa idea, magari storicamente inadeguata, di Dio e di metafisica, o l'intera dimensione che tali concetti sottendono. Forse l'ingenuità di fondo consiste nel pensare che sia sufficiente smettere di parlare di Dio e magari parlare di linguaggio per superare il pensiero mitologico-fideistico. In Scheler troviamo un serio tentativo di ripensare tali concetti tenendo conto delle grandi lezioni di Feuerbach, Nietzsche e Weber. Eppure Scheler rimane fino alla fine convinto assertore dell'esistenza d'una dimensione irriducibile a quella puramente quantificabile, come anche d'una trascendenza indicibile di Dio che non consente di identificare quest'ultimo con l'uomo stesso.

Se la filosofia ha una ragione, domanda: «della filosofia del sentimento possibile solo il gesto di un uomo si autocrea della propria prospettiva parla di nascondimento su giudizio sulle *ideae* e perfetto, ecc. *humilitas*, *cre* personalism una nuova n

6. Il pharmakon

Già Kant dice cose dal punto di vista metafisico della metafisica de qua, questo irrazionale», «empirico», tratta, come gli altri, *positiva* di ragione autosufficientemente tale nuovamente rivedibile della fine continua *grazie* a

⁶ Qui sarebbe nell'antropologia:

⁷ Si tratta dell'

Se la filosofia pone, come principio che caratterizza l'uomo, un'astratta ragione, pone un falso fondamento anche a se stessa. È attorno alla domanda: «che cos'è l'uomo?» che si decidono, in ultima analisi, le sorti della filosofia⁶. La filosofia proposta da Scheler, quella che inizia con il sentimento della meraviglia di fronte al mistero sacro dell'esistenza, è possibile solo se l'uomo compie l'esperienza d'una sintonia partecipativa, il gesto di un'apertura estatica al mondo, altrimenti, fintanto che l'uomo si autoconcepisce come un fenomeno biologico definito all'interno della propria *Umwelt*, questa filosofia non risulta legittimata. È questa la prospettiva finale che chiarisce anche in che senso Scheler nel 1928 parla di nascita di una nuova metafisica e della necessità di rivedere il giudizio su Kant in base all'*opus postumum*⁷. La prospettiva è quella di passare dalla critica — negazione del *nous poietikòs*, della *creatio ex nihilo*, delle *ideae ante res*, della Provvidenza del Dio onnipotente, immoto e perfetto, ecc. — alla proposizione di un nucleo positivo — *ordo amoris*, *humilitas*, *creatio continua*, *ideae cum rebus*, *Ausgleich*, funzionalizzazione, personalismo, apertura al mondo, ecc. — capace di costituire la base per una nuova metafisica.

6. Il pharmakon catartico e i sedativi metafisici

Già Kant aveva sollevato il problema della necessità di considerare le cose dal punto di vista del finito. La prospettiva scheleriana propone una metafisica della fatticità, capace di recuperare un contatto con l'esperienza, questo implica tuttavia la pretesa di limitarsi alla dimensione «visibile», «empirica» del divino, alla sua dimensione finita ed immanente. Si tratta, come già detto, di una metafisica che si muove nel solco della *filosofia positiva* di Schelling. In contrasto con ogni assolutizzazione e concezione autosufficiente del finito Scheler insiste sul fatto che il finito è chiaramente tale non solo in quanto fondato ma addirittura in quanto continuamente ri-fondato nell'assoluto. Se il divino diviene la struttura esistenziale della finitezza, il finito non esiste se non in conseguenza di una continua *grazia* dell'assoluto.

⁶ Qui sarebbe profondamente errato applicare lo schema interpretativo heideggeriano che vede nell'antropologia scheleriana un'espressione della metafisica del soggetto (cfr. GA IX, 236-37).

⁷ Si tratta dell'inedito ANA 315 B I, 150.

Ci sono due esigenze la cui esplicitazione può aiutare a delineare meglio la questione. Da un lato l'esigenza di partire dall'esperienza e dalla finitezza, inoltre la perplessità, presente nella posizione scheleriana, che questo possa indurre a risolvere il divino nell'autocoscienza dell'umanità. Da un lato non ci sono gli strumenti, se non il silenzio, per parlare della trascendenza di Dio, eppure se annulliamo questa dimensione e identifichiamo il divino con l'aspetto immanente-finito di Dio rischiamo poi di collassare nella prospettiva egologica dell'autoredenzione e dell'auto-progettualità. La filosofia si trova dunque fra Scilla e Cariddi: da un lato le seduzioni miranti a superare il punto di vista del finito proiettando anche la dimensione del divino finito e problematico (perché incapace di darci risposte definitive) sul piano del trascendente (così la problematicità del divino viene fatta dipendere dai limiti della finitezza umana incapace di udire chiaramente quella che sarebbe una risposta ultima e conclusa), dall'altro le tentazioni di eliminare tale dimensione trascendente e indicibile risolvendo l'alterità nell'identità.

Che cosa c'è comunque di essenziale nella posizione di Scheler? È come se la concezione di un assoluto *autopoietico* e le analisi sulla *creatio continua*, proprio perché nel contesto delle *ideae cum rebus*, riuscissero a preservare una loro fecondità, inducendo il lettore «postmetafisico» di Scheler a divenire più indulgente verso il termine «metafisica», eppure mi è difficile esprimere un giudizio pienamente positivo su di esse e forse proprio qui si sente più forte l'esigenza di seguire il motto di Welsch: «con Scheler oltre Scheler». Qual è allora il problema di maggiore rilevanza che sottende la metafisica di Scheler? A mio avviso è quello della riconduzione del tema della *riduzione* alla *katharsis* platonica e alla *humilitas* cristiana⁸. Ma di quale Platone si tratta?

Se Platone ci invita a bere un *pharmakon* ebbene questo è la *katharsis*, eppure gli effetti di questo farmaco non sono poi del tutto chiari, e in ogni caso nel corso dei secoli questa bevanda, forse deteriorandosi, ha finito con l'assomigliare sempre di più ad un sedativo contro il dolore esistenziale (Schopenhauer), ad un antidepressivo con effetti consolatori e rassicuranti o addirittura ad un oppio soporifero e appagante di ogni interrogazione, qualcosa che quindi ha ben poco in comune con la scossa della razza o con

⁸ Platone e non Aristotele, perché in quest'ultimo la catarsi sembra ridursi a sedativo delle passioni e la filosofia a *sedativo epistemico* capace di placare l'emozione della meraviglia.

la puntura c
farmaco du
na, ci addor
sione e di ce
come verità
de in Platon
imperfetto e
partenere?

In Schele
conservatoris
agapica e de
non è intesc
dolore e l'an
come elisir
purificazione
della meravig
porta al di fu
corpo, non m
il mondo cc
oggettivabile
più: questa p
fuori di ogni
estatica al mc
to il mio tent
l'altro.

Più precis
tentativo di r
platonico di k
quello platon

7. I temi cond

Partendo c
ridefinizione
mettere in luc
accanto alla pi
bile individua.

la puntura del tafano a cui si era originariamente paragonato Socrate. Un farmaco dunque che spesso, invece di svegliarci e farci uscire dalla caverna, ci addormenta, che spesso, invece di metterci perennemente in discussione e di costringerci all'autoironia, ci invita ad arenarci su dogmi intesi come verità assolute e definitive. Fino a che punto questo limite non risiede in Platone stesso, nella sua contrapposizione fra un piano in divenire e imperfetto ed uno immoto, a cui anche l'anima e le idee dovrebbero appartenere?

In Scheler tali pericoli d'irrigidimento e immobilizzazione, insiti nel *conservatorismo dell'eros*, vengono dissolti nel recupero della prospettiva agapica e delle *ideae cum rebus*. In questa ottica il *pharmakon* platonico non è inteso come sedativo capace di sopire la meraviglia e di lenire il dolore e l'angoscia, ma come veleno nei confronti del centro egologico e come elisir nei confronti del centro personale. La catarsi diventa la purificazione, intesa come morte dell'ego, capace di far emergere il *pathos* della meraviglia, e il *pathema* della *phronesis*. Ma tale catarsi in Scheler non porta al di fuori della vita terrena, non si risolve in una mortificazione del corpo, non mira ad un mondo ideale ultraterreno. Essa si risolve nel vivere il mondo come persona e nel far esperienza della dimensione non oggettivabile (*empirismo personale*). È questo l'aspetto che mi interessa di più: questa possibilità di ripensare il termine platonico di *katharsis* al di fuori di ogni metafisica della presenza e come presupposto dell'apertura estatica al mondo. Ed è anche questa la prospettiva di fondo che ha guidato il mio tentativo: rileggere Platone, Schelling e Scheler l'uno attraverso l'altro.

Più precisamente: *l'aspetto centrale del presente lavoro consiste forse nel tentativo di ripensare il concetto scheleriano di riduzione attraverso quello platonico di katharsis e quelli di valore e di apertura al mondo attraverso quello platonico di bellezza.*

7. I temi conduttori

Partendo da questi presupposti si profila la necessità d'una sostanziale ridefinizione della filosofia di Max Scheler. In primo luogo ho cercato di mettere in luce l'esistenza di due *varianti* presenti nel concetto di riduzione: accanto alla prima — che Scheler stesso chiama *fenomenologica* — è possibile individuare una riduzione da intendere non come messa fra parentesi

della realtà *tout-court* (derealizzazione) per rivolgersi al mondo delle essenze (ideazione), bensì come messa fra parentesi di certe sfere della realtà per accedere ad altre, come passaggio dal modo di vivere dell'ego a quello d'una persona che non è pura espressione ultramondana dello spirito, ma che è, essa stessa, centro reale, e la cui ex-centricità non è riferita alla *Welt* bensì solo alla *Umwelt*.

Quest'ipotesi comporta non pochi problemi in quanto implica un superamento dell'interpretazione canonica secondo cui l'ultimo Scheler cadrebbe in un «dualismo sostanziale», addirittura «ontologico», fra vita e spirito. Implica inoltre un nuovo concetto di valore, non più inteso come qualità o attributo, né tanto meno come oggetto ideale, quanto piuttosto come elemento costitutivo dell'essere stesso e momento essenziale del *vertere* ad un livello maggiore di apertura. A questo punto il significato della stessa gerarchia assoluta dei valori non è più riconducibile all'interno delle tradizionali immagini stereotipate d'un regno di valori immutabili, ma diventa quello di una direzione assoluta capace d'indicare il *vertere* ad un grado di apertura maggiore e capace d'offrire gli strumenti per un innalzamento del livello di complessità. *Il principio ultimo della gerarchia esprime una tendenza, una direzione e la stessa etica non è che questo: un aderire a questo moto d'incremento della sintonia partecipativa al mondo.* Si tratta cioè di rovesciare l'influente interpretazione heideggeriana che individua nell'introduzione della questione dei valori nella filosofia il momento essenziale dell'oblio dell'essere: *al contrario è proprio l'oblio del valore che rappresenta il vero oblio dell'essere.*

La tesi dell'impotenza dello spirito, come quella secondo cui sono proprio i valori più alti ad essere quelli più deboli, pone comunque a Scheler il difficile problema di spiegare come sia possibile un tale processo di sublimazione delle energie. Anche in questo caso ho cercato di reinterpretare la posizione di Scheler avvalendomi della distinzione fra spirito e persona: soggetto della sublimazione non è lo spirito impotente quanto il centro di forza personale. Il meccanismo in base a cui avviene tale sublimazione, e che consente il superamento della prospettiva dualista, è ciò che caratterizza l'essenza stessa dell'uomo e questa è individuabile nella logica inaugurata dall'eros: è l'eros che esonera le energie verso l'alto, è l'eros che «mette le ali» a chi insegue l'invito intrinseco nella gerarchia dei valori; *l'eros infatti, rinviando l'appagamento nel futuro, spezza il meccanismo istintivo della risposta immediata e con ciò crea una distanza temporale fra la propria logica e quella dell'ambiente, diventando il fulcro d'una vera e propria rivoluzione cosmica e*

permettendo i quali stimoli r sta. Questa n possibile perc personali; per dire di no: dic prio ambiente

8. L'ultimo Sc

Si fa strad. in essa viene s della conoscer dal dover rifle stesso. Nella te è sbagliato cre non trovi una . una tale incap. gettivi, bensì ir cosa di definiti *blema ermeneu nua ridefinizio carico di mister cogliere fino ir nei confronti d agape: l'atto cre non sono ante r inteso come div come sosteneva ne vengono a l'essente esista volta che l'esse za nei confront iniziale: il grad coincide con il stenza assume r atto del trascend*

permettendo il sorgere d'un tempo sistemico autonomo, in cui si decide non solo a quali stimoli rispondere e a quali no, ma anche le scansioni temporali di tale risposta. Questa nuova logica, a cui è connesso il concetto di *eccedenza pulsionale*, è possibile perché nell'eros si compie un rivolgimento dai valori vitali a quelli personali; per questo il carattere primo dell'uomo è quello d'esser in grado di dire di no: dicendo di no l'uomo acquista autonomia e indipendenza dal proprio ambiente, ponendosi a livello del tempo etico.

8. *L'ultimo Scheler*

Si fa strada dunque una reinterpretazione della metafisica scheleriana: in essa viene superata la tesi del prospettivismo secondo cui l'incompiutezza della conoscenza e la stessa dinamica storica vengono alimentate in eterno dal dover riflettere gli infiniti e inesauribili aspetti d'un assoluto fermo su se stesso. Nella tesi del Dio diveniente Scheler radicalizza le proprie posizioni: è sbagliato credere che il grande punto interrogativo sul senso dell'esistenza non trovi una risposta compiuta per i limiti delle nostre capacità conoscitive, una tale incapacità della conoscenza umana non dipende solo da limiti soggettivi, bensì in primo luogo dal fatto che il fenomeno originario non è qualcosa di definitivo, ma un divenire incompiuto, una questione aperta. *Il problema ermeneutico non dipende solo dall'interpretante, ma anche dalla continua ridefinizione del piano ontologico da parte d'un Dio diveniente che rimane carico di mistero non solo per noi ma anche per il divino stesso.* Occorre poi cogliere fino in fondo le conseguenze della rivoluzione filosofica cristiana nei confronti del pensiero greco ed esplicitare compiutamente il concetto di agape: l'atto creativo agapico crea di momento in momento le idee, che quindi non sono *ante res*, ma *cum rebus*. Una metafisica dunque in cui l'essere viene inteso come divenire creativo e, schellinghianamente, come libertà, e in cui, come sosteneva Descartes nella *Terza Meditazione*, conservazione e creazione vengono a coincidere. Nella tesi della *creatio continua* è implicito che l'essente esista solo attraverso un «riflettersi» continuo nell'assoluto: ogni volta che l'essente viene ricreato non solo si ricostituisce, ma si ri-sincronizza nei confronti di tutti gli altri essenti. Con il che si ritorna al problema iniziale: il grado di tale sincronizzazione, solidarietà o estaticità partecipativa coincide con il problema dell'esistenza, perché schellinghianamente l'esistenza assume necessariamente una forma estatica sostanziandosi in questo atto del trascendersi, in quanto per partecipare, dunque per esistere, occorre

porsi fuori di sé. Il grado di tale apertura estatica viene allora a coincidere in ultima analisi con il problema della salvezza che quindi, a mio avviso, neppure nell'ultimo Scheler è da intendere nel senso dell'autoredenzione. Il grado di tale apertura al divino risulterà proporzionale al livello d'organizzazione della realtà partecipante e correlato ad una precisa classe di valori. La classe di valori più alta è anche quella che permette l'apertura estatica massima, cioè la conferma della libertà dell'ente da parte della *creatio continua*. La funzione e il significato ultimo della gerarchia dei valori deve essere così ripensato sulla base della teoria della bellezza platonica.

Questa proposta interpretativa — i cui punti qualificanti sono la critica al dualismo sostanziale, la distinzione fra *Geist* e persona, e inoltre la valorizzazione della tesi delle *ideae cum rebus* — implica un ripensamento e una presa di distanza da quella sorta di condanna, quasi unanime, che è stata pronunciata, a partire da Hildebrand e Fries, nei confronti della metafisica dell'ultimo periodo. Tale interpretazione canonica, ha, a mio avviso, esaurito la propria spinta propulsiva e oggi dimostra di non riuscire ad andar oltre un determinato confine se non al prezzo di contraddire gli snodi teorici fondamentali della filosofia scheleriana. Di questa situazione certamente il primo responsabile è Scheler, o meglio lo stato in cui rimase il suo lavoro alla morte prematura avvenuta nel maggio del 1928; la pubblicazione condotta a termine da Frings di una parte del *Nachlaß* e in particolare l'uscita, nel 1979, del Bd. XI, ha permesso l'insorgere d'un nuovo spirito interpretativo tendente a leggere finalmente Scheler senza complessi d'inferiorità nei confronti di Husserl e Heidegger, e soprattutto a comprendere il pensiero di Scheler nella sua compiutezza, piuttosto che a contrapporre le differenze, che certo permangono, fra i vari periodi, col fine implicito di tracciare una sorta di confine fra uno «Scheler positivo» e uno «Scheler negativo». Questi confini ideologici non servono più. Francamente mi sembra poco interessante, se non perfettamente inutile, domandarmi se Scheler sia stato un buon filosofo solo finché è rimasto «cattolico», o all'opposto contestare il cattolicesimo in nome degli esiti della filosofia scheleriana. È giunto il momento invece di avvicinarsi all'operare di questo filosofo superando contrapposizioni e veti reciproci, sorti negli anni Venti, e questo perché egli stesso ne era essenzialmente già al di fuori.

Proprio per questo non ho interesse a dimostrare la superiorità dell'ultimo Scheler nei confronti di quello intermedio. Ho cercato piuttosto di attivare un ripensamento critico e complessivo della filosofia scheleriana, compresa quella affidataci nel *Nachlaß* inedito, e tengo a precisare che questo

non ha signifi-
so è destinato
fiche del Nov
valorizzazio
diventare, an
sottintenda il
Scheler, cosa

La filosofi
vo di partecip
l'apertura esti
zioni più fecc
alternativo sia
Sotto il fuoco
convincione p
dallo stupore d
nulla», stupore
so filosofico e
plici dogmatiz

9. Alcune note.

Dopo dieci
riosità anche ve
tato da Husserl
plesso non mer
nell'immagine
finirebbe col m
Venti in poi, ca
Husserl costrin
za massimame
tol». Un tentati
proposto nel 19
lo Husserl impo

⁹ Tuttavia semp
Italia nel 1988, ora

non ha significato una svalutazione del *Formalismus* — che anzi a mio avviso è destinato a rivelarsi sempre più come una delle vere grandi opere filosofiche del Novecento — e tanto meno di *Vom Ewigen*, ho cercato semmai una valorizzazione, oltre a questi testi, anche di *Erkenntnis und Arbeit*, degno di diventare, anch'esso, un classico del pensiero scheleriano (senza che questo sottintenda il tentativo di far passare una interpretazione «pragmatista» di Scheler, cosa a mio giudizio improponibile).

La filosofia di Scheler dunque come possibile *traccia* nel difficile tentativo di partecipare, oggi, a quel contro-movimento, capace di determinare l'apertura estatica al mondo, che ha costituito, da sempre, una delle aspirazioni più feconde della filosofia. Un tentativo, quello dell'ultimo Scheler, alternativo sia alla *metafisica del nous poietikos* sia al pensiero post-metafisico. Sotto il fuoco incrociato di queste due visioni Scheler rimase fedele alla sua convinzione più profonda: la necessità di continuare a riflettere a partire dallo *stupore della ragione* di fronte al fatto che «*esiste l'essere e non piuttosto il nulla*», stupore, non domanda, che mantiene aperta la legittimità del discorso filosofico e nel contempo si rivela eversivo nei confronti delle sue molteplici dogmatizzazioni.

9. Alcune note su Husserl, Scheler e Heidegger

Dopo decenni di intensi studi su Heidegger è sempre più diffusa la curiosità anche verso altri percorsi, riconsiderando meglio ad es. il ruolo esercitato da Husserl, la cui presenza è stata certo più costante (e quindi nel complesso non meno influente) ma tuttavia oggi non più relegabile eternamente nell'immagine d'un coscienzialismo immanente e razionalisticheggiante che finirebbe col mettere in ombra i profondi cambiamenti intervenuti dagli anni Venti in poi, cambiamenti che alla fine infrangeranno le speranze iniziali di Husserl costringendolo ad ammettere: «Filosofia come scienza, come scienza massimamente rigorosa, anzi apoditticamente rigorosa: il sogno è finito!». Un tentativo di ridisegnare quest'immagine di Husserl è stato quello proposto nel 1992 da Hart⁹, il quale ha decisamente spostato l'interesse sullo Husserl impegnato ad elaborare la prospettiva d'una *innere Teleologie* in

⁹ Tuttavia sempre in questa direzione cfr. anche gli atti del convegno su Husserl svoltosi in Italia nel 1988, ora in: CACCIATORE (a cura di) 1991.

cui abbondano riflessioni sul concetto di persona etica, di valore, di amare, di comunità, di partecipazione, di simpatia e, (ora in senso positivo) di antropologia. Eppure questa prospettiva, sviluppata da Husserl negli anni Venti e Trenta, rappresenta nell'insieme qualcosa di molto meno radicale rispetto alle analisi compiute dieci anni prima da Scheler sui temi della sfera emozionale, dell'etica e del concetto di persona. Un concetto come quello di *innere Teleologie*, nonostante Husserl ci assicuri non abbia nulla a che fare con la teleologia tradizionale (cfr. Hua XXIX, 362), non ha una dinamicità paragonabile a quella implicita nel concetto scheleriano di funzionalizzazione, e, riproponendo pesantemente il tema dello *Zweck*, rimane ben distante dalla rottura che Scheler era stato in grado di operare nei confronti del razionalismo teleologico tradizionale con la tesi delle *ideae cum rebus*. Per Husserl si tratta di recuperare il *telos* originario, da cui l'umanità ha deviato, ma tale *telos* sembra agire come imperativo categorico di un uomo che relega Dio nel ruolo di una idea limite perfetta.

Ciò nonostante per lungo tempo una facile semplificazione ha sopravvalutato alquanto l'influsso di Husserl su Scheler, influsso che certamente ci fu, ma che non fu maggiore di quello che ebbero altri pensatori moderni come Hutcheson, Kant, Brentano, Bergson, Dilthey, Schelling o Nietzsche. Lo stesso Scheler in una lettera finora inedita — indirizzata ad Adolf Grimme e datata 4. 5. 1917 — afferma che è casomai Brentano e non Husserl ad aver ispirato direttamente la sua posizione filosofica: «voi sbagliate completamente a considerarmi un allievo di Husserl [...] io avevo già sviluppato tutte le mie concezioni fondamentali molto prima di leggere i suoi libri. Direttamente mi ha influenzato solo Franz Brentano. [...] A parte la mia persona [...] connessa da un punto di vista filosofico solo molto relativamente a Husserl, la così detta "Fenomenologia" è un'opera complessiva in cui agiscono forze molto diverse fra loro» (ANA 315, E 1). Ma la questione va ulteriormente radicalizzata: lo Husserl che Scheler conosceva e lesse era quello che arriva fino a *Ideen I*, quello che considera la fenomenologia una scienza rigorosa e che pone al centro della propria indagine la coscienza e l'ego, non la persona, uno Husserl ossessionato da un ideale di rigore e di chiarezza scientifica che quasi sconfinava nel manicheismo¹⁰. Scheler

¹⁰ Gli accenti esistenzialistici che ha per Husserl questo bisogno di chiarezza e rigore, un termine che infatti Husserl usa spesso, mi paiono ben documentati da questo manoscritto datato 26.9.1906: «Io devo raggiungere una stabilità interiore [...] io non posso vivere senza chiarezza. [...] Soltanto una cosa mi occupa: io devo ottenere chiarezza, altrimenti non posso vivere» (HUSSERL, *Persönliche Aufzeichnungen*, 297). Melle a questo proposito parla di un «razionalismo soteriologico, di una guerra di annientamento manichea contro l'irrazionale» (MELLE, *Schellersche Motive*, 210).

invece nel 1911/12 una scienza, anzi questa, che verrà contribuirà ad infr gli anni Scheler sta arrivando a rinunci sfera emozionale, Tutto preso dalla L conferisce grande quotidiano, della tecnica terapeutica

A questo pun pone anche quell molta attenzione. a *Erkenntnis und* maniera sempre p vade le *Ideen I* e guerra mondiale: sta è la parola d'o svelato l'intrinsec

Non bisogna sensibilità come c credenza secondo esatte. Una crede nei confronti dell traduce in svuotar naria *innere Teleolo* ma, in un senso ai sofia orientando il chiaro come ogni una sedimentazio za: gli stessi ogget nella tradizione (F «sfondo di una vit

¹¹ Cfr. ad es. le let

¹² Cfr. MELLE, *Sch*

invece nel 1911/13 insisteva nel sostenere che la fenomenologia non poteva essere una scienza, anzi che era un tipo di sapere ben distinto da quello scientifico, una tesi, questa, che verrà fatta propria anche da Heidegger¹¹ e che alla fine, come si è detto, contribuirà ad infrangere il sogno di Husserl. È importante osservare che già in quegli anni Scheler stava cioè portando avanti un progetto alternativo a quello husserliano, arrivando a rinunciare allo stesso termine di fenomenologia, e proteso a far luce sulla sfera emozionale, a criticare la razionalità strumentale e l'oggettivismo scientifico. Tutto preso dalla *Lebensphilosophie*, da Bergson, da Dilthey e dallo storicismo, Scheler conferisce grande rilevanza ai temi della vita, del mondo storico, del modo di vivere quotidiano, della fatticità concreta, delle emozioni, dei valori, della filosofia come tecnica terapeutica di saggezza.

A questo punto accanto al problema dell'influsso di Husserl su Scheler, si pone anche quello di Scheler su Husserl: uno Husserl che legge e annota con molta attenzione le principali opere di Scheler, dal *Formalismus a Vom Wesen* fino a *Erkenntnis und Arbeit*¹², uno Husserl che, dapprima cautamente ma poi in maniera sempre più decisa, prende le distanze da quell'impostazione che pervade le *Ideen I* e che entra in crisi di fronte ai drammatici eventi della prima guerra mondiale: «Rinnovamento in tutto l'ambito della cultura europea, questa è la parola d'ordine generale nel nostro doloroso presente. La guerra [...] ha svelato l'intrinseca falsità e insensatezza di questa cultura» (Hua XXVII, 3).

Non bisogna quindi aspettare la *Krisis* per trovare tracce di questa nuova sensibilità come di una presa di distanza dall'oggettivismo scientifico e dalla credenza secondo cui il vero mondo coincide con quello svelato dalle scienze esatte. Una credenza che Husserl spiega come *Selbstvergessenheit* della scienza nei confronti delle sue origini soggettive e radicate nella *Lebenswelt*, e che si traduce in svuotamento di senso e come deviazione della filosofia dalla sua originaria *innere Teleologie*. Ebbene non può sfuggire che in tal modo Husserl trasforma, in un senso analogo a quello indicato da Scheler, il proprio concetto di filosofia orientando il proprio interesse verso la storia, dal momento che ora appare chiaro come ogni atto conoscitivo abbia una sua tradizione e sia il risultato di una sedimentazione che coinvolge anche le proposizioni assiomatiche della scienza: gli stessi oggetti ideali scaturiscono dall'ideazione matematica sedimentata nella tradizione (Hua XXIX, 345) in quanto ogni atto conoscitivo emerge sullo «sfondo di una vita personale-comunitaria» (Hua XXIX, 344). Si tratta di pagi-

¹¹ Cfr. ad es. le lezioni del 1928/29 raccolte in GA XXVII.

¹² Cfr. MELLE, *Schelersche Motive*, 217.

ne che portano il titolo molto significativo di *Zur Kritik an den Ideen I* (1936/37) e in cui si prende atto che uno dei maggiori limiti del concetto di riduzione era stato proprio quello di aver sottovalutato la centralità del fenomeno storico e del concetto di *Lebenswelt*. È proprio offrendo una centralità al tema della *Lebenswelt* che si approfondisce il concetto di riduzione fenomenologica così come era stato tracciato in *Ideen I*. Una elaborazione che del resto aveva lasciato lo stesso Husserl profondamente insoddisfatto fin dall'inizio portandolo già negli anni 1923/24 ad un tentativo di ripensamento — e traccia eloquente ne è il volume VIII dedicato proprio agli scritti sulla riduzione — individuando in alcune note del 1924/25 un concetto di «*epoché etica*» che ha «una universalità completamente diversa da quella fenomenologica» (Hua VIII, 154). Tale prospettiva si precisa ulteriormente nel terzo articolo per la rivista giapponese «The Kaizo» (1924) in cui Husserl distingue diverse forme di vita individuale dell'uomo e diversi valori ad esse corrispondenti. In tale gerarchia accanto alla vita pratica viene individuata la forma vitale dell'uomo etico: questa oltre ad essere connessa ai valori più alti viene vista come l'obiettivo di un rinnovamento spirituale (Hua XXVII, 33) e fra le righe si riesce ad intuire che qui Husserl pensa di connettere in qualche modo l'accesso a tale forma di vita etica con il problema dell'*epoché* e inoltre con il raggiungimento di un livello superiore della personalità (Hua XXVII, 22)¹³. Come non ricordare la terminologia scheleriana e il fatto che questi aveva esplicitato, a partire almeno dal 1921/22¹⁴, una critica di fondo ben precisa a Husserl: alla riduzione intesa come puro *metodo* logico, andava sostituita una riduzione intesa come *techne* spirituale basata su di un preciso slancio morale verso i valori personali. Vita etica, valori, persona, amore etico-universale: sono molti i richiami a Scheler e negli anni successivi l'importanza del concetto di persona risulta accentuarsi ulteriormente mettendo in luce come la persona sia irriducibile al sapere scientifico: «non si può comprendere l'essere della persona e delle comunità personali [...] come l'essere di un dato scientifico proprio di una natura universale oggettivamente esatta» (Hua XXVII, 213).

Tuttavia ad un'analisi più attenta le differenze con Scheler emergono in modo piuttosto vistoso. Se Husserl è alla ricerca di una «compiutezza personale ideale e assoluta» non bisogna tuttavia trascurare che tale essere personale non include, come in Scheler, tutta la ricchezza della vita emozionale

¹³ Cfr. anche la conferenza del 1931 *Phänomenologie und Anthropologie* in: Hua XXVII, 164-181.

¹⁴ Cfr. XI, 93-103, che corrisponde ad una parte del quaderno catalogato ANA 315 B I, 134 e intitolato *Zur Reduktion und Idealismus* (1921/22).

nella sua irriducibilità di ragione univocamente trascendente e individualità personale.

Un avvicinarsi a questi importanti caratteri al contrario del meglio di una terminologia che «la vera vita» terminologica far passare Husserl a mettere in luce a poco tempo fa.

Per quanto riguarda ad affermare SZ e non abbia furono quelli in te¹⁶, ed è quindi traccia nel pensiero scheleriano di naufragio nella città partendo da non ha letto, né no del volume *Preisgeben, Gelassenheit*, prospettive, molti t. Una maggiore fare pare parecchio a

¹⁵ A proposito di Scheler risulta inco-

¹⁶ Heidegger in un discorso tenuto il 3 luglio, in un discorso scoperto parecchie ore dopo (cfr. MADER, 12). Scheler fu «uno dei *Person und Dasein*». *Realismo*, che nelle parti che

Ideen I (1936/37) di riduzione era meno storico e del della *Lebenswelt* così come era stato, lo stesso Husserl negli anni 1923/24 volume VIII dedine note del 1924/etamente diversa i precisa ulterioro» (1924) in cui e diversi valori ad viene individuata ai valori più alti ua XXVII, 33) e ttere in qualche epoché e inoltre à (Hua XXVII, che questi aveva do ben precisa a va sostituita una o slancio morale univernale: sono a del concetto di ne la persona sia ere della persona to proprio di una

ler emergono in ptezza perso- ale essere perso- ita emozionale

Hua XXVII, 164-181.
o ANA 315 B I, 134

nella sua irriducibile individualità, ma continua a riferirsi ad un ideale astratto di ragione universale, tanto che la persona risulta sostituibile da un ego trascendentale ancora molto lontano dalla teorizzazione scheleriana dell'individualità personale.

Un avvicinamento a Scheler è stato individuato anche a proposito degli importanti cambiamenti introdotti da Husserl nell'*Etica di Friburgo*, dove, al contrario dell'*Etica di Gottinga*, si parla di valori personali, di un uomo, o meglio di una persona, che si completa nell'atto dell'amare dal momento che «la vera vita è assolutamente vita nell'amare»¹⁵. Certo dietro la vicinanza terminologica rimane un'impostazione profondamente diversa, né qui si vuol far passare Husserl per uno scheleriano tardivo e pentito, quanto piuttosto mettere in luce una vitalità e una produttività della filosofia scheleriana fino a poco tempo fa insospettabile.

Per quanto riguarda Heidegger mi chiedo se sia ancora corretto continuare ad affermare che l'influenza di Scheler su Heidegger si sia limitata a SZ e non abbia interessato la così detta *Kehre*. Proprio gli anni 1927 e 1928 furono quelli in cui il loro confronto personale si intensificò maggiormente¹⁶, ed è quindi molto probabile che se la lettura di SZ non rimase senza traccia nel pensiero di Scheler, altrettanto Heidegger conoscesse l'obiezione scheleriana di fondo: quella secondo cui la prospettiva di SZ era destinata al naufragio nella misura in cui pretendeva di guadagnare il piano dell'autenticità partendo dall'autoprogettualità di un *Dasein* solipsistico. Forse Heidegger non ha letto, neppure dopo, il saggio sull'umiltà, comparso nel 1915 all'interno del volume *Vom Umsturz der Werte*, tuttavia concetti fondamentali come *Preisgeben*, *Gelassenheit*, *Verhaltenheit* ricordano, pur nella diversità delle prospettive, molti temi sviluppati da Scheler a proposito del concetto di umiltà. Una maggiore familiarità con la filosofia scheleriana non può allora che giovare parecchio anche allo studioso di Husserl e di Heidegger.

¹⁵ A proposito Melle osserva: «Di nuovo la vicinanza terminologica e anche tematica a Scheler risulta inconfondibile» (id., *Schelersche Motive*, 213).

¹⁶ Heidegger inviò immediatamente, nell'Aprile del 1927, una copia di SZ a Scheler, che già il 3 luglio, in una lettera alla sua ex moglie Märli Furtwängler, osservava: «Ho trovato e scoperto parecchie cose nuove attraverso SZ di Heidegger, un libro molto importante ma strano» (cfr. MADER, 123). Lo stesso Heidegger, in una lettera a Frings del 6.8.1964, riconobbe che Scheler fu «uno dei pochi, se non l'unico, a riconoscere subito la problematica di SZ» (Frings, *Person und Dasein*). Nell'autunno del 1927 uscirono in una rivista le parti II e III di *Idealismo-Realismo*, che nelle intenzioni di Scheler avrebbero dovuto rappresentare una risposta a SZ, tuttavia le parti che riguardavano direttamente Heidegger rimasero inedite e furono pubblica-

Si è molto discusso sulle varie fasi del pensiero scheleriano, e solo negli ultimi anni si è superata la tradizionale tendenza a contrapporre l'ultima fase a quelle precedenti, sostituendo alla tesi della rottura ingiustificata quella di uno sviluppo scandibile a grandi linee in tre fasi o periodi, in cui sono rintracciabili, accanto a momenti di trasformazione, anche forti elementi di continuità. Tuttavia finora si è tentato di determinare questa suddivisione in base a motivi estrinseci, legati alle vicissitudini personali, alla fede religiosa, o all'influsso di altri filosofi, in questa prospettiva si pongono anche Leonardy e Henckmann che hanno proposto la seguente suddivisione: il primo periodo è quello neokantiano fino al 1906, il secondo è quello fenomenologico fino alla fine del 1922, il terzo è quello metafisico-panteista fino alla morte avvenuta nel 1928¹⁷. Anche se quest'ultima periodizzazione risulta per più versi corretta utilizzerei come criterio quello più imparziale della stesura delle varie opere e così sposterei la fine del primo periodo dal 1906 al 1912 in quanto, di fatto, Scheler inizia a pubblicare le sue opere più significative dal 1913 in poi.

Distingueri quindi un primo periodo fino al 1912 (tesi di dottorato, scritto di abilitazione, *Logik I*), un secondo periodo (o periodo intermedio) dal 1913 al 1921, periodo in cui escono (o sono composti) ad es. il *Formalismus*, *Ordo amoris*, *Vom Umsturz der Werte*, *Vom Ewigen im Menschen*; infine un terzo periodo (o ultimo periodo) dal 1922 al 1928, quello in cui escono *Formen und Wesen der Sympatie*, *Erkenntnis und Arbeit*, *Die Stellung*, *Idealismus-Realismus*, *Philosophische Weltanschauung*, ecc..

te solo nel volume IX delle GW. Ma Scheler ed Heidegger ebbero occasione di confrontarsi anche direttamente, come nel Dicembre del 1927, quando in seguito ad un invito a tenere una conferenza a Colonia, Heidegger venne ospitato per tre giorni a casa di Scheler.

¹⁷ Cfr. HENCKMANN, *Der Systemanspruch*, 289.

1.1. L'ontologizza

Nelle pagine di
re alla teoria della c
quello di *Wissen*¹, c
tenza della filosofi
«Qui possiamo dir-
gante dopo il lung
Invece Scheler affe
e averlo fondato su
ticolare modo d'es:
[...] prende falsame
za» e prosegue osse
risolto quello (sos
tutte le funzioni e g
to su se stessi, e anc
ta una condizione e
sono, nell'esperienz
un punto di parten:
Io amo, dunque una
io costruisco con l'a
tro si traduce nella

¹ Vi è da notare che
verbo *wissen* derivano si:
termine *Wissen* ha diver
Schelling. In Schelling t:
cato che sembra anticipa
Wissen, almeno nel senso

CAPITOLO PRIMO
LA TEORIA DEL SAPERE

1.1. *L'ontologizzazione del sapere partecipativo*

Nelle pagine di *Idealismus-Realismus* viene anteposta una teoria del *sapere* alla teoria della *coscienza*. Iniziando non dal concetto di *Bewußtsein* ma da quello di *Wissen*¹, Scheler intende prender le distanze da quel punto di partenza della filosofia moderna, l'*Io sono*, che aveva fatto esclamare ad Hegel: «Qui possiamo dire di essere a casa e possiamo gridare "terra!", come il navigante dopo il lungo errare per un mare periglioso» (HEGEL, GW XX, 120). Invece Scheler afferma che «solo dopo aver guadagnato il concetto di *sapere* e averlo fondato su di una *relazione ontologica* può essere considerato il particolare modo d'essere dal quale il principio dell'immanenza alla coscienza [...] prende falsamente le mosse come prima evidenza: *l'essere della coscienza*» e prosegue osservando che «è un principio da contestare nel modo più risoluto quello (sostenuto fra gli altri da Descartes e Brentano) secondo cui tutte le funzioni e gli atti psichici sono accompagnati da un sapere immediato su se stessi, e ancor di più il principio secondo cui la relazione all'*Io* risulta una condizione essenziale di ogni attività del sapere» (IX, 189). Questo *Io sono*, nell'esperienza dell'atto dell'amare, si rende conto di non poter essere un punto di partenza autosufficiente: *io amo*, dunque ho bisogno dell'altro. *Io amo*, dunque una parte di me esiste nell'altro e viceversa. *Io amo*, dunque io costruisco con l'altro una parte della nostra esistenza e la mancanza dell'altro si traduce nella mancanza di una parte di me. Ora è proprio in questa

¹ Vi è da notare che il termine tedesco di *Wissen* è estremamente ricco di significati: dal verbo *wissen* derivano sia *Wissen-schaft* che *Bewußt-sein*; occorre inoltre tener presente che il termine *Wissen* ha diversi significati a seconda che si faccia riferimento a Fichte, Hegel o Schelling. In Schelling tale termine — a partire dagli *Erlanger Vorträge* — assume un significato che sembra anticipare per più versi quello scheleriano. Il riferimento ultimo del termine *Wissen*, almeno nel senso di Scheler, rimane comunque l'indagine del *Teeteto* platonico.

trascendenza verso l'altro, resa possibile dall'amare, che Scheler situa anche lo spazio per il sapere.

L'errore è dunque proprio quello di considerare il sapere come un modo derivato dallo *aver coscienza di qualcosa*². Ribadendo un ridimensionamento delle categorie legate alla coscienza e all'intenzionalità, ed evidenziando una presa di distanza da Husserl, Scheler nel 1927 precisa: «Da 7 anni vado sostenendo [...] la tesi che la coscienza è solo un tipo di sapere, e che pertanto sussiste anche un tipo di sapere estatico pre-cosciente (il sapere quindi non è in alcun modo una funzione della coscienza)» (IX, 112).

La conseguenza rivoluzionaria che Scheler trae da questa priorità del sapere sulla coscienza riguarda la teoria della percezione dell'altro e la negazione della teoria dell'analogia: il Tu non è dato attraverso la mediazione dell'Io, perché la sfera del Tu è data a priori rispetto a quella dell'Io tanto che è attraverso la relazione al Tu che si costituisce anche l'Io³. Alla filosofia del soggetto Scheler contrappone fin dall'inizio una filosofia della persona basata sul presupposto che l'Io e la coscienza oggettivante sono solo un momento derivato e che il piano originario (che è anche quello più difficile da raggiungere) non è inscrivibile all'interno di una qualche prospettiva solipsistica o irrelata. La persona, al contrario dell'ego a cui corrisponde il sapere oggettivante, è invece «capace di partecipare all'essere nel senso della co-esecuzione» (VII, 219).

La seconda è quella relativa ad una sussunzione al piano ontologico, se non di una vera e propria dissoluzione, di ogni teoria della conoscenza: il sapere non indica più un atto conoscitivo, ma assurge a dimensione partecipativa dell'essere stesso, mentre la conoscenza si palesa come «partecipazione» e «riperciorimento» del percorso ontologico compiuto dall'oggetto stesso; il piano gnoseologico è cioè una conseguenza d'un atto partecipativo già posto entro il piano ontologico, nel senso che qualcosa viene conosciuto nella misura in cui si partecipa alla sua *Gegebenheit*, e inoltre

² Scheler sostiene che è «completamente da rifiutare l'affermazione che la coscienza sia un dato di fatto originario e che quindi non si possa parlare d'un'origine della coscienza» (IX, 190). Cfr. anche l'inedito ANA 315, CB II, 2.

³ Cfr. ANA 315, CB II, 2 e inoltre il capitolo *L'evidenza del tu in generale* in: *Wesen und Formen der Sympathie*. La *Fremdwahrnehmung* è possibile solo in base al presupposto di un accesso alla comprensione dell'Altro immediata, cioè non mediata dall'introspezione. Qui Scheler è in grado di aprire una valida alternativa alla aporetica soluzione husserliana, in una prospettiva di fatto non distante dalla riflessione di Levinas.

che la costituzio
partecipazione
modi diversi di c
rapporto alla cos
di sapere sono c
mentale ed extra
in termini ontolo
rissimo, tanto ch
il sapere viene de
partecipa non al
sono propri un v

Il sapere rima
trascendenza, am
tosto una modalit
in quanto tale, im
uscire fuori da sé
tipo di sapere» (IX
«il sapere è allora
i propri confini e v
prio essere» (XI, 2
identificato con un
definizione più pre
ne sottolineata con
cetto di sapere su d
cipare" d'un essent
tale relazione sia in
1922, in un manosc
pazione (*Teilnahme*
platonico di *methex.*

Ora tale ontolog
ta un essere partecipi
partecipazione estat

⁴ Qui e di seguito trad
determinare uno scarto n
sottinteso da Scheler.

⁵ Cfr. ANA 315, CB I.

he Scheler situa
re come un modo
dimensionamento
videnziando una
a 7 anni vado so-
re, e che pertanto
ere quindi non è

uesta priorità del
dell'altro e la ne-
so la mediazione
nella dell'Io tanto
Io³. Alla filosofia
ofia della persona
sono solo un mo-
llo più difficile da
alche prospettiva
cui corrisponde il
ere nel senso della

ano ontologico, se
lla conoscenza: il
ge a dimensione
alesa come «parteci-
compiuto dall'og-
guenza d'un atto
che qualcosa vie-
gebenheit, e inoltre

ne che la coscienza sia
e della coscienza» (IX,

generale in: *Wesen und*
e al presupposto di un
rospezione. Qui Scheler
erliana, in una prospet-

che la costituzione ontologica di questo qualcosa avviene nella forma d'una partecipazione originaria. Ne consegue che i vari tipi di sapere non sono modi diversi di conoscere il mondo dal di fuori, ma modi diversi di entrare in rapporto alla costituzione del mondo stesso, e che le differenze fra i vari tipi di sapere sono comprensibili solo facendo riferimento ad un piano extra-mentale ed extra-metodologico. Il tentativo di ridefinire il concetto di sapere in termini ontologici scevri da implicazioni gnoseologiche è d'altronde chiarissimo, tanto che in uno degli ultimi scritti, *Philosophische Weltanschauung*, il sapere viene definito come un tipo particolare di *Seinsverhältnis* (in cui si partecipa non al *Dasein*, ma al *Sosein* di un altro essente) in quanto al sapere sono propri un valore e un senso finale ontologico.

Il sapere rimanda a sua volta a concetti come interesse, partecipazione, trascendenza, amare⁴, esso non è una modalità statica dell'essere quanto piuttosto una modalità estatica del porsi in relazione a qualcos'altro da sé, che, in quanto tale, implica il *partecipare*: «senza una tendenza nell'essente [...] a uscire fuori da sé per partecipare ad un altro essente, non è possibile alcun tipo di sapere» (IX, 113). Altrettanto fondamentale è l'atto della trascendenza: «il sapere è allora fondato in quell'atto attraverso cui un essente abbandona i propri confini e va oltre se stesso in modo da trascendere se stesso e il proprio essere» (XI, 243). Nella seconda prefazione a *Vom Ewigen* il sapere è identificato con un tipo particolare di partecipazione, si tratta anche della definizione più precisa: enunciando una sorta di programma filosofico viene sottolineata con energia l'esigenza «che la filosofia debba fondare il concetto di sapere su d'una relazione ontologica, cioè sulla relazione del "partecipare" d'un essente A al *Sosein* d'un altro essente B [...] senza che attraverso tale relazione sia implicata una qualche modifica in B» (V, 11). E sempre nel 1922, in un manoscritto inedito, questa identificazione fra sapere e partecipazione (*Teilnahme*) viene accentuata e ricondotta esplicitamente al termine platonico di *methexis*⁵.

Ora tale ontologizzazione è possibile solo in quanto l'essere stesso risulta un *essere partecipato* e la questione ontologica diventa il problema della partecipazione estatica della persona a questo *inter-esse*.

⁴ Qui e di seguito traduco il termine «*Liebe*» con «amare» e non con «amore» per cercare di determinare uno scarto maggiore fra l'uso comune del termine «amore» e quello particolare sottinteso da Scheler.

⁵ Cfr. ANA 315, CB II, 2.

1.2. Legittimazione del sapere e questione del metodo

Non basta peraltro dire che il sapere è il modo partecipativo dell'essere, il problema infatti è di stabilire se esistono diversi tipi di partecipazione, e quindi diversi tipi di sapere. La posizione di Scheler è a mio avviso interessante in quanto, pur sottraendosi al mito del Metodo, riesce a sostenere l'esigenza di fondare e legittimare, in senso forte, le differenze fra i diversi tipi di sapere. Una prima e importante indicazione per capire che cos'è per Scheler un tipo di sapere è fornita dal tentativo di definire e caratterizzare proprio la «fenomenologia»: questa non è una nuova scienza ma una precisa disposizione emozionale costitutiva, un nuovo atteggiamento, o modo di vedere il mondo «in cui viene alla luce o si esperisce qualcosa che altrimenti rimarrebbe celato: un regno di dati di fatto [*Tatsachen*] dotato d'una sua specificità». È Scheler stesso a rimarcare il punto nevralgico del dissidio con Husserl: «Io dico "atteggiamento" non metodo. Il metodo infatti è un procedimento del pensiero orientato sui dati di fatto [...] Qui invece si tratta in primo luogo di nuovi dati di fatto» (X, 380). Quanto detto per la fenomenologia vale anche per gli altri tipi di sapere. Insomma i tentativi di legittimare le differenze in base al metodo, com'è stato di moda nel Novecento, risultano per Scheler destinati al fallimento: certo i vari saperi hanno sedimentato storicamente metodi particolari, ma questi sono solo conseguenza e non causa delle differenze. Si può notare che molte epistemologie del Novecento sono arrivate alla giusta conclusione che attraverso il metodo non è possibile trovare un criterio di legittimazione, se non a posteriori, ma da questa giusta conclusione, invece di dedurre che il problema della legittimazione va allora ricercato al di fuori della questione del metodo, non hanno saputo proporre niente di meglio che la riduzione delle differenze fra i vari saperi a differenze fra generi letterari, con il risultato che alla fine non si sa più perché un certo tipo d'indagine è scienza e non arte o religione. Certamente si può affermare che nella scienza sono rintracciabili anche elementi retorici, narrativi o fabulativi; certamente anche la scienza utilizza, o ha utilizzato, miti e metafore al pari della teologia, ma affermare che fra scienza e teologia non ci sono differenze solo perché hanno metodi in comune significherebbe, ancora una volta, partire dal dogma secondo cui eventuali differenze sarebbero legittimabili solo in base ad una differenza di metodo.

Nulla è poi più lontano dalle intenzioni di Scheler della tesi secondo cui il sapere filosofico è la sintesi e organizzazione dei vari saperi scientifici particolari, quasi che alla filosofia non spetti che il compito «casalingo» di mette-

re in ordine i
fico è basato in
di raggiungere
minore di que
delle diferenz
biti tematici, c
fissati casomai
renze fra i vari

I vari tipi c
sfondamenti e
mondo capaci

1.3. La classifi

Le analisi n
in primo luogo
Comte e suscit
del 1921 *Über*
cerca di delin
che porta dall
quello positiv
diversi atteggi
sapere non son
si può aspirare
sintesi superic
chauung Schel
vando che non
esistono piutt
sformazione-u
stesso, e infine
confrontando f
Weltanschauun
del dominio s
(*Herrschafts-* o
nn corrispettiv
Aristotele dava
sponde il sapei

re in ordine i risultati delle scienze particolari. Al contrario: il sapere filosofico è basato in gran parte sulla verità personale, quindi è un sapere in grado di raggiungere un livello d'universalità e generalizzazione infinitamente minore di quello delle varie scienze particolari moderne. La legittimazione delle differenze non può avvenire neppure in riferimento a determinati ambiti tematici, come uomo, Dio, mondo oggettivo, ecc., questi, di nuovo, sono fissati casomai a posteriori. Infine Scheler rifiuta la fondazione delle differenze fra i vari saperi in base ad un ideale di Verità, di Giustizia, ecc..

I vari tipi di sapere si legittimano invece in quanto rinviano a specifici fondamenti emozionali costitutivi, a quelle diverse aperture emozionali al mondo capaci di produrre una modificazione dell'interesse.

1.3. La classificazione del sapere e la tesi delle tre Weltanschauungen

Le analisi relative alla classificazione del sapere sono sviluppate da Scheler in primo luogo attraverso una reinterpretazione del principio dei tre stadi di Comte e suscitano subito l'interesse degli ambienti sociologici. Nello scritto del 1921 *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens* Scheler non cerca di delineare, come invece Comte, uno sviluppo di diverse fasi storiche che porta dallo stadio del pensiero religioso a quello metafisico e da questo a quello positivo, bensì trasforma la prospettiva comteiana individuando tre diversi atteggiamenti compresenti in ogni fase storica. Questi diversi tipi di sapere non sono comparabili fra loro in termini d'evoluzione e nessuno d'essi può aspirare a ridurre a se gli altri o a rappresentare, rispetto ad essi, una sintesi superiore. Successivamente nella raccolta *Philosophische Weltanschauung* Scheler arriva ad individuare un principio di classificazione osservando che non esiste un sapere in virtù di se stesso, un «sapere per il sapere», esistono piuttosto tre forme di sapere poste al servizio di tre obiettivi: la trasformazione-utilizzazione d'un essente, lo sviluppo-formazione dell'uomo stesso, e infine la dinamica del divino. Si tratta, come viene messo in luce confrontando fra loro alcuni passaggi di *Erkenntnis und Arbeit* e *Philosophische Weltanschauung*, di tre forme del divenire: il divenire della trasformazione e del dominio sul mondo, a cui corrisponde il sapere delle scienze naturali (*Herrschafts- oder Leistungswissen*); il divenire della persona umana, che ha un corrispettivo nel *Bildungswissen* o nella *Wesenserkenntnis* nel senso che Aristotele dava alla filosofia prima; infine il divenire del divino a cui corrisponde il sapere della redenzione (*Erlösungswissen*).

Precedentemente Scheler aveva sviluppato una classificazione delle *tre sfere del reale*. Questa triadicità è un tema implicito in ogni fase del pensiero di Scheler, un tema che si sviluppa e si connette a tematiche sempre più ampie assumendo svariate forme, da quella dei tre ambiti d'esperienza (dei tre tipi di dati di fatto) a quella delle tre *Weltanschauungen*, fino a quello dei tre tipi di sapere. Il problema posto inizialmente, attinente alla legittimazione d'un certo tipo di sapere, diventa allora quello più generale di cogliere qual è il momento in base a cui si legittima la differenza d'una sfera d'esperienza, d'un sapere, e d'una *Weltanschauung* nei confronti di un'altra. Con questa tripartizione Scheler vuole muoversi in un senso contrario a quello del movimento neokantiano e dello stesso Husserl: non si tratta infatti di ridurre il noumeno al fenomeno, o di cancellare l'istanza realista, né d'intenderla in senso gnoseologico, quanto al contrario di sviluppare l'intuizione kantiana. Dietro questa distinzione Scheler pensa infatti d'intravedere un primo passo in direzione di quella che egli stesso chiama la «questione della *Daseinsrelativität*» e delle sfere della *datità* (XI, 107-113). Il limite di Kant sarebbe stato quello d'assegnare un valore assolutamente indipendente al noumeno come, d'altro campo, di negare consistenza ontica al fenomeno; si tratta invece d'individuare diverse sfere e di attribuire, con più equilibrio, a ciascuna d'esse un'indipendenza relativa (in quanto nessuna è in sé) e una consistenza ontica relativa (in quanto nessuna ha il monopolio su tutto l'essere). Con il concetto di *Daseinsrelativität* Scheler vuole mettere in luce la nostra dipendenza dalla datità dell'essente a cui vogliamo partecipare: ci sono stadi diversi della datità e quindi della scopribilità d'un essente e noi siamo relativi ad essi nella misura in cui partecipiamo ad essi⁶.

Nella teoria delle tre *Weltanschauungen* (naturale, scientifica, «fenomenologica») Scheler vuole sottolineare che il mondo non può essere concepito come qualcosa di precostituito, e che i modi fondamentali in cui è esperito non sono puramente soggettivi, ma implicano un modo d'essere della stessa *Gegebenheit*⁷. Le analisi del 1913/14 sul concetto di *Weltanschauung* naturale

⁶ Heidegger nel 1928 rimase colpito dal concetto di *Daseinsrelativität* e ne sottolineò l'importanza connettendolo correttamente alla problematica del disvelarsi dell'essere e notando che Scheler ha «als erster die Einsicht in das gewonnen, was er die "*Daseinsrelativität der Dinge*" nennt. [...] *Es gibt für das Seiende Stufen der entdeckbarkeit, verschiedene Möglichkeiten, in denen es sich an sich selbst bekundet*» (GA XXVI, 213).

⁷ Riguardo allo sviluppo della teoria dei tre dati di fatto si può notare che questa viene formulata da Scheler per la prima volta in *Lehre* (1911-1913); nello scritto *Vom Wesen* (1917/

risultano per del concetto quello di *Le*. Scheler di rei disposizione Uexküll, la s biente.

Ma non si imponente sfi di sintesi con suoi oggetti si vante per il s diretta in moc e correlare a c confronti del . smo che regol dei diversi tip versi tipi di sa unico modo c aspirare ad ess in quanto ess. vista del corpo

Ora va nota ben distinto d evidenziare qu Per Scheler ess. te dà concretar diverse esperie. fiche, quella fi determinata te portarsi dell'u interattiva in ci

20) viene posto il p infine in *Weltansch* della *Weltanschau*.

⁸ Cfr. ad es. *GA*

⁹ Cfr. FRINGS, I

ificazione delle tre
fase del pensiero
tiche sempre più
d'esperienza (dei
fino a quello dei
lla legittimazione
e di cogliere qual
sfera d'esperien-
a'altra. Con que-
rario a quello del
ta infatti di ridur-
né d'intenderla
uizione kantiana.
re un primo pas-
questione della
Il limite di Kant
indipendente al
a al fenomeno; si
più equilibrio, a
na è in sé) e una
olio su tutto l'es-
nettere in luce la
o partecipare: ci
un essente e noi
ssi⁶.

ratifica, «fenome-
essere concepito
in cui è esperito
essere della stessa
schauung naturale

e ne sottolineò l'im-
bell'essere e notando
relativität der Dinge"
öglichkeiten, in denen

are che questa viene
to *Vom Wesen* (1917/

risultano per certi aspetti simili a quelle svolte da Heidegger a proposito del concetto di *quotidianità*⁸, e da Husserl e A. Schütz a proposito di quello di *Lebenswelt*⁹. Si tratta inoltre di un concetto che consente a Scheler di reinterpretare la riduzione husserliana come passaggio dalla disposizione naturale a quella filosofica e che implica, sulla scia di von Uexküll, la svolta dallo schema soggetto-oggetto a quello sistema-ambiente.

Ma non si tratta di un'intuizione isolata: ad essa Scheler connette un imponente sforzo speculativo teso alla sostituzione del concetto kantiano di sintesi con quello di selezione: in questa prospettiva l'*ambiente* e i suoi oggetti si costituiscono selezionando dalla *datità* ciò che risulta rilevante per il sistema stesso. Dal momento che tale selezione può essere diretta in modi diversi è possibile ravvisare una tipologia di questi ultimi e correlare a ciascuno d'essi un modo altrettanto tipico di rapportarsi nei confronti del mondo. Se questo è vero, una volta individuato il meccanismo che regola la selezione si riuscirebbe a far luce sulla legittimazione dei diversi tipi di *Weltanschauung*, e, di riflesso, anche su quella dei diversi tipi di sapere. Da queste premesse segue inoltre che non esiste un unico modo di percezione e in particolare che la sensazione non può aspirare ad essere kantianamente la base empirica di tutta la conoscenza, in quanto essa risulta piuttosto solo la visione del mondo dal punto di vista del corpo proprio.

Ora va notato che il concetto scheleriano di *Weltanschauung* ha un senso ben distinto da quello presente in Dilthey, in Weber o in Husserl. Per evidenziare questa differenza lo tradurrò qui di seguito con «disposizione». Per Scheler essa non va confusa con i vari tipi d'esperienza a cui storicamente dà concretamente origine: così la disposizione naturale è altra cosa dalle diverse esperienze quotidiane, quella scientifica dalle diverse teorie scientifiche, quella filosofica dalle diverse filosofie. Una disposizione non è una determinata teoria complessiva del mondo, quanto un modo tipico di rapportarsi dell'uomo nei confronti del mondo, una determinata maieutica interattiva in cui il dato si costituisce assieme al suo essere partecipato.

20) viene posto il problema del *sapere* filosofico e dello slancio emozionale che lo caratterizza; infine in *Weltanschauungslehre* (1921) viene esplicitata la differenza nei confronti delle teorie della *Weltanschauung* di Dilthey e Weber. Su queste tematiche cfr. TORARO.

⁸ Cfr. ad es. *GA* XLI, 1-55.

⁹ Cfr. FRUNGS, *Person und Dasein*, 4.

1.4. La disposizione naturale e la semiosi del bisogno

Il sapere umano prende necessariamente le mosse da un punto di vista ovvio o ingenuo: la disposizione naturale¹⁰, questa delimita i contenuti dell'esperienza che possono svolgere una funzione segnica rilevante per il sistema organico (*Leib*), capaci quindi di riflettere in qualche modo, o sotto qualche rispetto, i suoi interessi ed esigenze: il punto di vista pulsionale è il punto di vista sul mio mondo-ambiente. Ma questo è inteso correlativamente: si tratta d'una funzione segnica relativamente al sistema organico e relativamente alle caratteristiche dell'oggetto¹¹. Insomma la struttura pulsionale del sistema organico proietta al di fuori di sé i suoi bisogni decodificando in termini d'utile-dannoso tutti i contenuti mondani che incontra, e la percezione sensibile non è altro che l'eco di ritorno di questa decodificazione, in tal modo si mette in movimento un rimando semiotico che risulta il perno attorno a cui si costituisce il mondo-ambiente: un oggetto ambientale viene tanto più determinato, quanto più la complessità del sistema è in grado di sviluppare nei suoi confronti la semiosi dei bisogni. In tal modo il mondo-ambiente diventa l'universo dei possibili utilizzabili del sistema stesso. Il presupposto rivoluzionario dell'analisi di Scheler è che nella percezione non si sintetizza kantianamente il molteplice sensibile in base ad astratte categorie dell'intelletto. Certo nella percezione non ci si trova di fronte ad un mondo già completo e definito, al contrario il mondo percepito si costituisce come mondo-ambiente in base a specifiche categorie della struttura pulsionale del *Leib*, queste svolgono una funzione trascendentale, ma non funzionano, come supponeva Kant, sinteticamente, bensì selettivamente, ritagliando dall'insieme complessivo solo determinati contenuti, inoltre si presentano come categorie dinamiche. Attraverso questa svolta paradigmatica dal pensiero della sintesi a quello della selezione Scheler mette in luce una funzione interattiva fra sistema e ambiente.

Questo concetto di disposizione naturale è però piuttosto vago, la difficoltà maggiore mi sembra consistere nel non definire con precisione la relazione della disposizione naturale nei confronti della percezione sensibile e della tradizione. È ovvio infatti che la disposizione naturale nell'uomo non

¹⁰ Proprio perché naturale è inteso da Scheler nel senso di «punto di vista *naïv*» o «punto di vista tolemaico» non implica nessuna contrapposizione al concetto di cultura.

¹¹ «Essa è al contrario dei "fatti puri" in doppio senso simbolica: nei confronti della cosa stessa e delle nostre condizioni» (X, 436).

può coincidere con la struttura pulsionale e con la tradizione, ma può coincidere con la tradizione e con la struttura pulsionale. La disposizione naturale è un punto di vista che si riferisce al mondo-ambiente, ma è anche un punto di vista che si riferisce al sistema organico. La disposizione naturale è un punto di vista che si riferisce al sistema organico, ma è anche un punto di vista che si riferisce al mondo-ambiente. La disposizione naturale è un punto di vista che si riferisce al sistema organico e al mondo-ambiente.

¹² Su questi temi si veda anche Scheler, *Die Weltanschauung der Griechen*, in *Philosophie*, I, 2, 191-192. La difficoltà dell'ambiente sotto del suo livello di coscienza è un tema che questo consiste nell'essere influenzato da questo ambiente. Scheler si riferisce alla stregua di questo ambiente (THEUNISSEN, *Weltanschauung der Griechen*, in *Philosophie*, I, 2, 191-192). Scheler viene come un'azione (Scheler, *Die Weltanschauung der Griechen*, in *Philosophie*, I, 2, 191-192). Arrischiando un comportamento interattivo fra sistema e ambiente, non istintuale, invece per Gehlen la *Welt* è un'azione per Scheler queste per l'apertura estetica a quella fra volontà e ambiente comprensibile allo stesso modo d'una logica dualistica, l'istinto mentre questa si scambia la *Umwelt* con il mondo.

¹³ È proprio in questi casi che si verificano le confusioni, che

può coincidere con la percezione sensibile, che è solo il punto di vista della struttura pulsionale, d'altra parte se la disposizione naturale viene a coincidere con la tradizione risulterà che essa sarà il risultato della sedimentazione di credenze provenienti anche dalla disposizione scientifica e filosofica¹². Un aiuto in questo senso viene offerto connettendo il concetto di disposizione naturale alle analisi sviluppate da Scheler nello scritto *Lehre* a proposito del concetto di *cultura* e di *tradizione*. Nella disposizione naturale si vive nella ripetizione e nella riproducibilità di rimandi segnici già codificati, il che significa all'interno d'un ambiente scontato e familiare in cui gli oggetti hanno significati funzionali alla prassi e risultano pertanto avere una valenza culturale già sedimentatasi nella forma della *tradizione*, inoltre in quest'ultima la codificazione culturale viene trasmessa in base ad un processo di generalizzazione e uniformazione delle esperienze individuali dotato di un grado di anonimità molto elevato e capace pertanto di assicurare a tali contenuti una notevole stabilità e universalità¹³.

¹² Su questi temi Theunissen afferma: «Ciò che a lui [Scheler] rimane nascosto è la specificità dell'ambiente umano [...] Scheler ammette che l'uomo, che rimane per così dire al di sotto del suo livello mondano, vive in un ambiente similmente agli animali, ma proprio in questo consiste l'insufficienza della sua concezione alla base d'un errore astratto, nel fatto che egli — influenzato da Jakob von Uexküll — concepisce l'ambiente dell'uomo essenzialmente alla stregua di quello dell'animale: come il luogo del soddisfacimento dei bisogni vitali» (THEUNISSEN, *Wettersturm und Stille*, 100). Questa critica fa tornare in mente anche la posizione di Gehlen, il quale criticando von Uexküll, sostiene che l'uomo non si trova di fronte una *Um-Welt*, ma piuttosto una *Welt* (GEHLEN, *L'uomo* 1990, 63). Qui il senso del discorso di Scheler viene completamente distorto (cfr. ad es. la critica a Gehlen di: J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, 98). Arrischiando una semplificazione si potrebbe dire che Gehlen nega nell'uomo un comportamento istintivo e contemporaneamente nega la possibilità di un *mondo-ambiente* non istintuale, invece Scheler concepisce anche un *mondo-ambiente* umano non istintuale. Se per Gehlen la *Weltoffenheit* consiste nel passaggio dall'istinto all'atteggiamento dell'*homo faber*, per Scheler questo passaggio è alla base dell'ambiente artificiale, ma è del tutto insufficiente per l'apertura estatica al mondo. In sostanza Gehlen riconduce la differenza fra *Welt* e *Umwelt* a quella fra volontà e istinto e applica questo schema estraneo a Scheler a Scheler stesso. È comprensibile allora perché Gehlen rivolga a Scheler la critica di concepire l'uomo all'interno d'una logica dualistica in cui le funzioni psichiche più elementari risultano controllate dall'istinto mentre quelle più alte sono dirette da un *Geist* ultramondano: dal momento che Gehlen scambia la *Umwelt* per la *Welt*, ciò che a lui appare «ultramondano» per Scheler è semplicemente mondo.

¹³ È proprio in conseguenza di questa relativa stabilità che sovente si confonde il concetto di disposizione naturale con una delle sue particolari concrezioni storiche, e Scheler, per evitare confusioni, chiama quest'ultima «*Weltanschauung* naturale relativa» (VI, 15) affermando

Ogni gruppo sociale, come ogni individuo, vive pertanto a partire da un *apriori culturale*, frutto della tradizione e d'esperienze vissute direttamente, questo costituisce un livello anonimo e scontato che per un principio d'economia viene tematizzato solo nei casi limite in cui si verifica uno scarto: la disposizione naturale è quella di accettare un gran numero di presupposti finché non entrano in contrasto con la logica della prassi, essa si presenta nella forma dell'esser ovvio e i suoi confini sono quelli del sapere immediatamente evidente¹⁴. È la disposizione «tolemaica», il *naives Wissen*¹⁵ che induce a supporre che il sole giri attorno alla terra o che l'alto e il basso siano coordinate spaziali fisse, oppure che l'oscurità sia un concetto positivo (il buio o la notte) e non negativo (la mancanza di luce); in tale ottica forma e dimensione dipendono dalla distanza e dal punto di vista dell'osservatore, tanto che il sole diventa un oggetto più piccolo dell'albero che ci sta di fronte.

In questo non è però ravvisabile alcun intento svalutativo nei confronti della disposizione naturale, le cui concrezioni storiche (le disposizioni naturali relative) vengono anzi a svolgere la funzione essenziale di una precomprensione ambientale e culturale. Ed è significativo che in ogni caso per Scheler questa disposizione non possa essere semplicisticamente identificata col soggettivismo, in quanto qualità e forme della disposizione naturale diventano esse stesse parte integrante della datità; la soggettività o la relatività non ineriscono ai contenuti in sé a cui accede la disposizione naturale, ma solo alla prospettiva, o meglio alla selezione attraverso cui s'è costituito tale contenuto. In altri termini: neppure nella disposizione naturale è esclusa l'oggettività, in quanto la semiosi dei bisogni avviene in base a precisi meccanismi d'astrazione e consente forme d'oggettività sufficienti a determinare un tipo di comportamento razionale teso a soddisfare i bisogni del sistema organico e ad assicurarne la sopravvivenza. Secoli di progresso scientifico hanno invece indotto a ritenere oggettivo solo ciò che ha le caratteristiche del dato scientifico e a declassare come forme soggettivamente inferiori i contenuti della disposizione naturale¹⁶. L'obiettivo di Scheler è invece quello di dimostrare che tutte e tre le disposizioni hanno una propria fondazione

che «alla *Weltanschauung* naturale relativa d'un determinato gruppo [...] appartiene tutto ciò che generalmente viene dato per scontato all'interno di questo gruppo» (VIII, 61).

¹⁴ Per uno sviluppo di queste problematiche cfr. SCHÜTZ, *Il problema della rilevanza*.

¹⁵ Cfr. ANA 315, CB II, 2.

¹⁶ Sulla distinzione fra oggettività della vita e oggettività scientifica cfr. D'ANNA, 18-19; più in generale sul tema del «lavoro» in Scheler sono da segnalare i lavori della VERDUCCI.

empirica, e che
nante è possib

1.5. La disposi

Le disposi
fondamente c
emancipando
in discussione
nella disposiz
determinata l
minata misce
tanti altri. Ne
dei bisogni de
modi in cui st
tosto una disp
plesso, design
senzialmente
dominio, alla
potenzialità d
st'ultima non
sta disposizion

La tendenz
pete e s'artico
nella disposizi
universali e di
ca però un'as

¹⁷ Inizialmente
«*philosophische Wel*
ne «disposizione fi

¹⁸ Anche in que
riferisce a specifich
zione non è il frutt
di tutti i modi che l
non precisare a suff
ti della tradizione.

a partire da un
e direttamente,
principio d'eco-
a uno scarto: la
di presupposti
essa si presenta
opere immedia-
Wissen¹⁵ che in-
e il basso siano
etto positivo (il
e ottica forma e
ell'osservatore,
ci sta di fronte.
o nei confronti
posizioni natu-
enziale di una
he in ogni caso
amente identi-
posizione natu-
oggettività o la
posizione natu-
so cui s'è costi-
ione naturale è
in base a preci-
sufficienti a de-
are i bisogni del
progresso scien-
a le caratteristi-
mente inferiori i
r è invece quel-
oria fondazione

appartiene tutto ciò
(III, 61).
della rilevanza.

D'ANNA, 18-19; più
a VERDUCCI.

empirica, e che attraverso una modificazione della forma di interesse dominante è possibile passare da una all'altra.

1.5. *La disposizione scientifica e la scoperta del Sachverhalt*

Le disposizioni scientifica e filosofica sono due atteggiamenti profondamente distinti che si aprono il varco verso nuove sfere d'esperienza emancipandosi compiutamente dalla disposizione naturale e mettendo in discussione ciò che in essa veniva dato per scontato¹⁷. Così ciò che nella disposizione naturale è un colore diventa in quella scientifica una determinata lunghezza d'onda, così come l'aria che si respira una determinata miscela di gas, mentre il sole si svela un corpo celeste uguale a tanti altri. Nella disposizione scientifica non si mira all'appagamento dei bisogni della propria struttura pulsionale o alla conservazione dei modi in cui storicamente tale appagamento s'è sedimentato, essa è piuttosto una disposizione di tipo innovativo che parte da un centro più complesso, designabile con il termine di «ego»; tale disposizione è spinta essenzialmente dalla volontà di potenza ed è interessata al controllo, al dominio, alla previsione e alla trasformazione, servendosi di tutte le potenzialità dell'intelligenza, tanto che si potrebbe supporre che quest'ultima non sia altro che una sua espressione o creazione. Grazie a questa disposizione l'uomo è in grado di compiere la «riduzione scientifica»¹⁸.

La tendenza a privilegiare, nei confronti dell'episodico, ciò che si ripete e s'articola in connessioni regolari non è però qualcosa di assente nella disposizione naturale, e anzi essa è forse uno dei meccanismi più universali e diffusi in tutta la natura, nella riduzione scientifica si verifica però un'astrazione da tutti gli aspetti della realtà che non risultano

¹⁷ Inizialmente Scheler parla di «*phänomenologische Weltanschauung*», successivamente di «*philosophische Weltanschauung*», per dare una rilevanza più ampia a tale tesi uscirò l'espressione «disposizione filosofica».

¹⁸ Anche in questo caso il ragionamento di Scheler è corretto solo se con questi esempi ci si riferisce a specifiche disposizioni scientifiche «relative». Il problema è che il concetto di tradizione non è il frutto di una specifica disposizione, ma della sedimentazione storico-culturale di tutti i modi che l'uomo ha di fare esperienza. L'ambiguità di fondo è a mio avviso quella di non precisare a sufficienza il rapporto che le tre disposizioni fondamentali hanno nei confronti della tradizione.

ripetibili posta al servizio d'una nuova logica: la logica della volontà dell'intelletto. La differenza consiste soprattutto in questo: l'uomo ha compiuto un salto qualitativo nel processo d'oggettivazione quando ha scoperto che è possibile rapportare fra loro due oggetti prescindendo dall'intermediazione prospettica del proprio corpo, quando cioè ha scoperto le relazioni oggettive (*Sachverhalte*)¹⁹. Questo salto qualitativo, che Scheler descrive come un evento di portata cosmica, è l'aspetto centrale della disposizione scientifica.

Proprio il riferimento all'atteggiamento oggettivante dimostra che il sapere scientifico non è neutrale: la tesi per cui la conquista di questo nuovo livello qualitativo del processo d'oggettivazione significa il raggiungimento d'una posizione *wertfrei* si rivela allora agli occhi di Scheler una mostruosa ingenuità: è vero che per raggiungere questa posizione la «mano destra» mette fra parentesi i valori che dirigevano il processo di selezione alla base della disposizione naturale, ma non bisogna lasciarsi gabbare dal rapido movimento con cui la «mano sinistra» rimpiazza istantaneamente i vecchi valori con i nuovi propri della disposizione scientifica. La questione rivelatrice è che il dato scientifico non tiene conto di tutta la *datità*, ma solo d'una parte di essa — anch'esso si costituisce cioè in base ad un'attività selettiva orientata da precisi valori e che segue la legge di ricondurre l'irregolare al regolare al fine di dominarlo — per cui l'oggettività della scienza risulta *wertfrei* solo rispetto ai valori che orientavano la disposizione naturale (gli stessi che consentivano di relazionare un dato al proprio sistema organico), ma non rispetto ai valori che rendono possibile rapportare direttamente due dati indipendentemente dal proprio sistema organico.

Ignorando che qui si tratta solo d'una *Wertfreiheit* relativa al *Leib* è sorto l'equivoco d'una oggettività scientifica assoluta, mito che permette di non problematicizzare la scelta di valore in base a cui si costituisce la scienza stessa. Ma questo mito illuminista — verso cui Scheler porta avanti una decisa opera decostruttiva — è ancora più vasto e include anche la tesi secondo cui una conoscenza, come quella scientifica, per il fatto d'essere uguale per tutti gli uomini, sarebbe automaticamente priva di presupposti. Anche in questo caso si potrebbe obiettare che una conoscenza generale può essere il risultato d'un interesse particolare, e che al contrario una verità personale può esprimere una validità uni-

¹⁹ Tuttavia bisogna sottolineare che forme elementari di *Sachverhalt* sono possedute secondo Scheler anche da certi animali (cfr. XII, 127).

versale. Ad ogni mondo-ambiente partecipativa c

Scheler non
gaia scienza qu
fede, che non
Kant fosse co
presupposti n
prio qui, ad es
luto emerge u
confronti di
assolutizzare
stanze da qu
husserliano d
fondare il sap
la stessa tesi d
ripetibile e mi
appunto. Non
«illuministica
dovrebbe rifar

Certo dopo
lavoro e in Sch
roso sforzo test
Erkenntnis un
primi, nel Nov
tifica e quelli p
tecnica in non
scienza e tecni
sono notare si
assume in Sch
tività lavorativ
denza general
la produzione
Scheler riesce

²⁰ Questo ris
Arbeit e Problem
una essenza pur

versale. Ad ogni modo anche la disposizione scientifica rimane confinata in un mondo-ambiente e si rivela incapace di raggiungere il livello estatico della sintonia partecipativa con il mondo.

Scheler non fa che sviluppare l'intuizione espressa da Nietzsche in *La gaia scienza* quando afferma: «Si vede che anche la scienza riposa su di una fede, che non esiste affatto una scienza "scevra di presupposti"». Non che Kant fosse così «illuminista» da non vedere che la stessa scienza parte da presupposti non compiutamente razionali o addirittura mistici (anzi proprio qui, ad es. nella discussione sul senso mistico del concetto di *spazio assoluto* emerge una delle differenze principali della prospettiva kantiana nei confronti di Newton), tuttavia questo non impedisce poi a Kant di assolutizzare le categorie della razionalità oggettivante. Nel prendere le distanze da questo approccio Scheler si contrappone anche al concetto husserliano di filosofia come scienza rigorosa, come anche al tentativo di fondare il sapere scientifico in base alla contrapposizione fra *mythos* e *logos*: la stessa tesi dell'oggettivismo scientifico, quella per cui esiste solo ciò che è ripetibile e misurabile, risulta per Scheler solo una semplificazione, un mito appunto. Non ha più senso allora considerare il sapere scientifico come «illuministicamente» emancipato dal pregiudizio e incarnante un *logos* a cui dovrebbe rifarsi anche la filosofia.

Certo dopo Hegel non è più possibile trascurare la centralità del concetto di lavoro e in Scheler l'impegno ad analizzare questo nodo si sostanzia in un poderoso sforzo teso a mettere in luce il legame fra conoscenza e lavoro (cfr. il volume *Erkenntnis und Arbeit*). V'è da osservare che Scheler — pur essendo uno dei primi, nel Novecento, ad evidenziare i pericoli insiti nella razionalizzazione scientifica e quelli presenti nel progetto della tecnica — non esorta però ad abiurare la tecnica in nome di un mondo «vero» al di là di essa. Vero è che il rapporto fra scienza e tecnica risulta in Scheler piuttosto complesso e che proprio qui si possono notare significativi mutamenti di posizione²⁰. In primo luogo la tecnica assume in Scheler un significato ontologico in quanto non viene limitato all'attività lavorativa umana ma trova un corrispettivo nella natura stessa: è una tendenza generale del *Lebensdrang*, tesa, attraverso i sistemi organici, a promuovere la produzione di complessità. Ed è proprio in questa prospettiva che l'ultimo Scheler riesce a colmare l'abisso tracciato nel periodo precedente fra scienza e

²⁰ Questo risulta particolarmente evidente confrontando i primi testi con *Erkenntnis und Arbeit e Probleme einer Soziologie des Wissens*. Così in un primo tempo Scheler crede ancora in una essenza puramente *speculativa* della scienza e parla d'un abisso fra scienza e tecnica (X,

tecnica: concependo accanto al lavoro dell'uomo un «lavorio» della natura, il lavoro diventa il punto d'unificazione fra queste due prospettive in quanto «è il lavoro, non la *contemplatio*, la radice essenziale d'ogni scienza positiva» (VIII, 362). Sempre questa ottica spiega anche perché Scheler, pur criticando l'assolutizzazione dei valori di cui la tecnica è portatrice, non cada in una demonizzazione della tecnica: se essa ha un corrispettivo ontologico allora essa non è semplicemente un impiego contro-natura della natura, in quanto essa è costitutivamente in opera già nella natura.

Altrettanto vasto risulta lo sforzo dispiegato in *Erkenntnis und Arbeit* volto a comprendere le ragioni del pragmatismo²¹. Qui, inaspettatamente per quell'epoca (siamo all'inizio degli anni Venti), Scheler palesa una buona conoscenza delle posizioni di C. S. Peirce e delle differenze che lo separavano da James, dando la propria preferenza al primo. Il tentativo di Peirce viene visto come un'interpretazione radicale e coerente del tipo di sapere che corrisponde al lavoro. L'errore di Peirce consiste per Scheler non tanto nelle analisi sul sapere pragmatico, fatte proprie anzi in gran parte da Scheler stesso, quanto piuttosto nella assolutizzazione di questo sapere. Del resto lo stesso Peirce sembra rendersi conto di questa difficoltà quando afferma: «*It is easy to state what the essences of artificial objects are: The essence of a stove is that it is intended to diffuse warmth. But as to essence of natural objects, if they have any, we are unable as yet to give them*» (Peirce C. P. 6, 337). Le tesi del pragmatismo e della semiotica di Peirce risultano perfettamente convincenti nella misura in cui sono limitate al mondo oggettivabile, all'ambiente costituito in base alla semiotica dei bisogni e dell'utilizzabile, ma non risultano più accettabili se rivolte alla sfera personale. È questo ciò che divide in modo insanabile Scheler dal pragmatismo.

430), separate lungo il confine delle finalità pratiche e speculative, respingendo di fatto la tecnica all'interno della disposizione naturale. Successivamente Scheler, probabilmente stimolato in questo da Nietzsche, ridisegna i confini della disposizione scientifica vedendo in essa più che una finalità puramente disinteressata e speculativa, l'espressione di una precisa volontà di sapere e di dominio in cui può trovare espressione anche la tecnica. Scheler stesso afferma comunque di continuare ad avere delle difficoltà a definire il rapporto fra di esse (Cfr. VIII, 123).

²¹ Con il termine «pragmatismo» Scheler intende un ampio movimento di pensiero portato ad assolutizzare l'atteggiamento di dominio dell'uomo sulla natura o a far coincidere la realtà con ciò che viene scoperto attraverso la tecnica. Tale movimento ha per Scheler illustri predecessori in Bacone, Marx, Kant, Fichte, Nietzsche (cfr. VIII, 221 e seg.) e trova la sua massima espressione in W. James e C. S. Peirce. È molto importante sottolineare che negli ultimi scritti Scheler interpreta lo stesso Heidegger come pragmatista, rivolgendogli critiche simili a quelle che precedentemente aveva rivolto a Peirce.

Uno dei
ro schelerian
stesso a ripr
nell'ultimo
il termine «f
duzione fen
di «tecnica d
ferisce un sig
suggerzioni:
concetto crist
in Schelling,
salvezza etic
notare poi c
fenomenolog
duzione scien
di tutto ciò c
tare fra loro c
lare (*Sachverh
tesi della sfer
dente, ma in
cioè verso l'E
luppate qui è
filosofica dal
tà. Si possono
linee all'inter
stesso nel peri
conda invece
cile trovarle u
cetti come sul*

Cariddi - Tu guardi ma non vedi.

Ulisse - Tra il guardare e il vedere quale differenza c'è?

Cariddi - Che il guardare la bellezza è guardare. E il vedere il pericolo è vedere

(Caldéron, *Il golfo delle sirene*)

Uno dei temi più fraintesi e nel contempo più importanti del pensiero scheleriano è quello relativo alla *riduzione fenomenologica*. È Scheler stesso a riprende espressamente da Husserl questa espressione anche se nell'ultimo periodo afferma, altrettanto esplicitamente, di voler evitare il termine «fenomenologia» (cfr. IX, 285) e di fatto usa l'espressione «riduzione fenomenologica» fra virgolette oppure la sostituisce con quella di «tecnica della riduzione». Del resto già nel periodo intermedio gli conferisce un significato distinto in cui emergono gradualmente anche altre suggestioni: dai temi platonici della catarsi al no alla vita di Buddha, dal concetto cristiano di *humilitas* ai temi dell'estasi e del ritegno rintracciabili in Schelling, dal tentativo di Schopenhauer teso a rintracciare una via di salvezza etica oltre l'ego ai temi legati all'*Umwertung* di Nietzsche. È da notare poi che Scheler distingue tre tipi di riduzione: oltre a quella fenomenologica, parla anche di riduzione scientifica e dionisiaca. La riduzione scientifica, come s'è già visto, consiste nella messa fra parentesi di tutto ciò che non è misurabile e implica inoltre la capacità di rapportare fra loro due oggetti indipendentemente dalla nostra visuale particolare (*Sachverhalte*); quella dionisiaca sfocia invece nella messa fra parentesi della sfera psichica dell'Io e della realtà oggettiva ad essa corrispondente, ma in una direzione inversa a quella della riduzione filosofica e cioè verso l'*Einsfühlung* con il *Lebensdrang*. La tesi che cercherò di sviluppare qui è che in Scheler non ci sia un'unica teoria della riduzione filosofica dal momento che non vi è neppure un'unica teoria della realtà. Si possono invece distinguere diversi tentativi sussumibili a grandi linee all'interno di due varianti: la prima è quella nota a tutti e che Scheler stesso nel periodo intermedio chiama «riduzione fenomenologica»; la seconda invece non viene determinata in modo univoco ed è quindi difficile trovarle una denominazione, in ogni caso Scheler la connette a concetti come sublimazione, estasi, ascetismo, slancio morale, ecc.. Per di-

stinguerla dalla prima la chiamerò «riduzione catartica», dove il termine «catarsi» è inteso nel senso esplicitato da Platone¹.

2.1. Gli sviluppi del concetto di riduzione husserliana negli anni Venti e Trenta

Nostante la ricchezza dei temi impliciti nel concetto scheleriano di riduzione s'è finito col privilegiare — e questo in particolar modo in area tedesca² — l'influsso di Husserl, rendendo di fatto il concetto di riduzione elaborato in *Ideen I* un vero e proprio paradigma interpretativo. Ebbene qual è questo canone originario? Invero lo stesso Husserl considerava come non definitivi questi risultati ed inoltre è incontestabile il cambiamento che si verifica a partire dalla fine del primo conflitto mondiale, un cambiamento che induce a considerare le *Ideen I* non tanto come l'inizio della svolta idealistica quanto come uno degli ultimi atti del sogno razional-fideistico. Le analisi sviluppate da Husserl a partire dagli anni 1922/23 sono importanti in quanto chiariscono questioni cruciali che erano rimaste in sospeso: 1) L'ego che emerge dalla riduzione trascendentale non è una coscienza soggettiva di un singolo uomo ma piuttosto un ego universale intersoggettivo; 2) Con l'epoché Husserl non intende eliminare il mondo quanto piuttosto arrivare ad una sua comprensione più essenziale; 3) L'obiettivo finale della riduzione non è il ritorno alla *Lebenswelt*, quanto piuttosto il superamento della disposizione ingenua dominante nel mondo vitale (cfr. ad es. Hua XXVII, 173).

Quando Husserl, in alcune note del 1924/25, usa l'espressione «epoché etica universale» (cfr. Hua VIII, 319) affronta una tematica simile a quella riduzione etico-morale che Scheler, già nello scritto del 1917 *Vom Wesen*³,

¹ Preciso subito che Scheler non usa l'espressione «riduzione filosofica», né quella di «riduzione catartica». Risulta implicito pertanto che tutte le volte che parlando di Scheler faccio riferimento al primo termine intendo l'insieme delle versioni proposte da Scheler su questo tipo di riduzione, quando invece mi riferisco al secondo termine, intendo un determinato concetto di riduzione: quello sopra esposto.

² Meglio la situazione per quanto riguarda l'Italia. Così Ferretti ha colto giustamente un duplice carattere della riduzione scheleriana: in un primo tempo essa è intesa husserliana in senso logico-conoscitivo, mentre nello scritto *Vom Wesen* viene caratterizzata prevalentemente nel senso di «atto di natura morale» (FERRETTI 1972 Vol. I, 80). Ricorda nota inoltre con ragione che «La riduzione fenomenologica prende così in Scheler un senso *ascetico* di distacco dalla vita, che è estraneo al senso puramente *logico* che essa ha in Husserl» (RICONDA, 1972, 64). Infine un'esplicita riconduzione della problematica dell'asceti a quella della derealizzazione è stata tematizzata da RACINARO, *Il futuro*, 195-196.

³ Uscito dapprima nella rivista «Summa» e poi nel 1920 nel saggio *Vom Ewigen*.

aveva posto il
filosofico. Di
in cui le con
(lo stesso Hu
parlerà solo d
però da sott
Philosophieges
saggio dalla d
disposizione p
teoretica» (H
sul problema
luta conoscen
Qui la riduzio
le capace di «
piano egologic
senso che si svi
re la dimensio
di riduzioni, la
posta interpret
fatto che Huss
all'interno di u
fondere la pers
fondamentalm

Una sogget
sticamente in c
una messa fra p
del solipsismo e
noscerci umane
nel prender par
ativo diventa il c
di Scheler, che i
sario al superar
persona, Husser
una visione (*Ein*
spinta emoziona
pre il passaggio
verità assolute (l
ideali *in sé* rima

aveva posto in connessione al problema delle condizioni morali dell'atto filosofico. Di fatto quella di Husserl rimane però una versione teorico- astratta in cui le condizioni etico-morali non vengono compiutamente esplicitate (lo stesso Husserl negli scritti successivi lascia cadere l'aggettivo «etico» e parlerà solo di «epoché universale»). Le novità, rispetto ad *Ideen I*, non sono però da sottovalutare: così nell'importante scritto *Teleologie in der Philosophiegeschichte* (1936/1937) la riduzione viene concepita come il passaggio dalla disposizione pratico-quotidiana a quella teorico-filosofica: «La disposizione pratico-naturale dell'uomo lascia spazio nel filosofare [...] alla teoretica» (Hua XXIX, 393). Ben riconoscibili sono anche i nuovi accenti sul problema dell'intersoggettività: «l'autoconoscenza diventa subito assoluta conoscenza del noi, conoscenza della soggettività totale» (Hua VI, 472). Qui la riduzione non è più un metodo del pensiero, ma una tecnica spirituale capace di «convertire» l'Io in persona e di permettere il passaggio da un piano egologico-solipsistico a quello della comunità personale. È in questo senso che si sviluppa la riflessione di Hart: l'obiettivo è quello di far emergere la dimensione etico-politica della persona attraverso una serie successiva di riduzioni, la riduzione stessa diventa un problema etico. Tuttavia la proposta interpretativa di Hart mi sembra sottovalutare con troppa facilità il fatto che Husserl, al contrario di Scheler, continua a considerare la persona all'interno di un razionalismo intellettualistico, rischiando alla fine di confondere la persona che ama con una soggettività totale e universale (quindi fondamentalmente impersonale).

Una soggettività totale che tuttavia Husserl non interpreta solipsisticamente in quanto l'epoché trascendentale ora non può significare solo una messa fra parentesi del mondo ma deve tradursi anche in una inibizione del solipsismo egologico per poter partecipare al mondo: «L'imparare a conoscersi umano è esso stesso un evento mondano [...] una partecipazione nel prender parte al mondo. E lo svelamento del suo sistema di validità creativo diventa il compito trascendentale» (Hua VI, 472). Eppure a differenza di Scheler, che individua nell'umiltà lo specifico slancio emozionale necessario al superamento della disposizione naturale e al passaggio dall'ego alla persona, Husserl ritiene che la riduzione sia conseguente alla conquista di una visione (*Einsicht*) razionale, senza indagare ulteriormente quale precisa spinta emozionale è in essa sottesa. Obiettivo dell'epoché rimane pur sempre il passaggio dal mondo sensibile relativo a quello teorico orientato alle verità assolute (Hua XXIX, 413). Inoltre nella tesi di un mondo di oggetti ideali *in sé* rimane insondata la questione della possibile connessione fra

filosofia ed empirismo (la tesi dell'empirismo personale) e così il tentativo di ritrovare il modo rischia di ricondurre all'ipotesi d'una struttura ideale ultramondana. Sullo sfondo rimane un concetto di ragione universale a cui è rimasta profondamente estranea la lezione schellinghiana sull'estasi della ragione e un concetto di uomo come *animal rationale* (Hua XXIX, 384) che toglie molto slancio a tutto il progetto husserliano.

2.2. La critica di Scheler alla riduzione eidetica e trascendentale

Uno dei maggiori e più recenti tentativi d'interpretare il concetto di riduzione scheleriano si rifà ancora una volta al paradigma offerto da *Ideen I*. Secondo Gabel la riduzione di Scheler in realtà si sviluppa attorno a quello che era il progetto husserliano presente nelle *LU*, ma senza cogliere le novità introdotte in *Ideen I*. Com'è noto in *Ideen I* Husserl si accorge che compito della riduzione fenomenologica non è solo l'intuizione di *Erlbnisse* puramente essenziali, ma anche quello d'indagare e mostrare che ogni essente è dato solo in rapporto alla coscienza trascendentale, per cui, accanto alla riduzione eidetica, occorre prevedere un'ulteriore riduzione, capace di determinare lo spostamento dalla coscienza individuale alla coscienza pura, come sfera dell'essere trascendentale e assoluto. Di conseguenza in *Ideen I* Husserl non parla più di «riduzione fenomenologica», ma di «riduzione eidetica» e di «riduzione trascendentale» o «epoché». Ora Gabel afferma che Scheler non avrebbe recepito questo mutamento e che la sua riduzione rimarrebbe confinata al livello di una riduzione eidetica (la visione d'essenza) incapace di raggiungere il problema della messa fra parentesi della coscienza individuale⁴.

A questa interpretazione, molto diffusa, sfugge che Scheler già nel 1906 aveva criticato espressamente proprio la tesi dell'astrazione alla base della riduzione eidetica. A mio avviso non è neppure esatto sostenere che Scheler cominci a distanziarsi da Husserl solo negli anni 1921-1922⁵; già nel periodo di Jena, poco dopo l'uscita delle *LU*, Scheler scrive quella che per più aspetti si potrebbe considerare una vera e propria controproposta alla logica husserliana, *Logik I*. Un testo che Scheler ritirerà precipitosamente dalle stampe in un periodo assai criti-

⁴ Cfr. GABEL 1991, 71, il cui lavoro nel complesso risulta comunque molto interessante. Di diverso avviso è Avé-Lallemant, con cui concordo, quando afferma: «Non si può però dire che egli [Scheler] abbia concepito ed effettuato solo la riduzione eidetica husserliana» (AVÉ-LALLEMANT 1975, 164).

co della sua
l'appoggio
impostazion
ad Husserl (e
ve). Husserl
tica tesi dell'
l'organizzaz
generale. Ma
finisce col ba
stessa facoltà
della coscienza
del sapere, in
e quindi a sp
«in sé», cioè s
Bolzano proi
permetterei d
pensiero, che
concreti atti d
(XIV, 141). In
dovuto rovesc
conseguenza
sione di una «

Già in qu
cordo nei cor
spettiva di D
sono create da
va contestato
pensare non è
implica un at
La teoria del
«in sé» e a ria
fra atto e cont

Ma di rilev
zione esposta
cetto di riduz

⁵ Cfr. ad es. A

⁶ Sempre in L

il tentativo di
struttura ideale
versale a cui è
nisi della ragio-
384) che toglie

etto di riduzio-
I. Secondo
ello che era il
tà introdotte in
ella riduzione
essenziali, ma
n rapporto alla
occorre preve-
dalla coscienza
tale e assoluto.
nomenologica»,
hé». Ora Gabel
che la sua ridu-
la visione d'es-
entesi della co-

à nel 1906 ave-
della riduzione
eler cominci a
lo di Jena, poco
i potrebbe con-
na, *Logik I*. Un
iodo assai criti-

o interessante. Di
può però dire che
usserliana» (AVÉ-

co della sua difficile carriera accademica, forse per non alienarsi definitivamente l'appoggio di Husserl. Gli aspetti più rilevanti di quest'opera sono una impostazione neokantiana (che verrà rapidamente superata) e l'esplicita critica ad Husserl (che invece verrà mantenuta e sviluppata anche nelle opere successive). Husserl nel giusto tentativo di criticare lo psicologismo era ricaduto nell'antica tesi dell'esistenza delle verità eterne, in quanto indipendenti non solo dall'organizzazione psico-fisica dell'uomo, ma anche dalla facoltà del pensare in generale. Ma in questo modo — nota Scheler — la critica allo psicologismo finisce col basarsi su di una concezione a sua volta riduttiva e psicologista della stessa facoltà del pensare. Proprio lo stretto legame fra pensiero e soggettività della coscienza, legame che Scheler rompe attraverso una concezione ontologica del sapere, induce Husserl ad una concezione soggettivistica del pensiero stesso, e quindi a sposare la tesi di Bolzano: le verità risultano oggettive solo in quanto «in sé», cioè solo se separate dal pensiero. Ma così, osserva Scheler, «Husserl e Bolzano proiettano [...] i prodotti delle funzioni del pensiero [...] sul piano (mi permetterei di dire mistico) [...] delle "verità in sé": al di sopra degli oggetti del pensiero, che nel senso di un realismo ingenuo valgono come "dati", e prima dei concreti atti d'esecuzione del pensiero, ci sarebbe il territorio delle "verità in sé"» (XIV, 141). In altri termini la giustissima critica allo psicologismo non avrebbe dovuto rovesciarsi nella tesi di un regno di «verità in sé» assoluto ed eterno e di conseguenza la posizione di Husserl viene vivacemente contestata come espressione di una «logica neoplatonica».

Già in queste pagine giovanili sono presenti in nuce i motivi del disaccordo nei confronti di Husserl. Per certi aspetti Scheler si pone nella prospettiva di Descartes quando afferma che anche le verità così dette eterne sono create da Dio, una tesi che molto significativamente già Brentano aveva contestato tacciandola di psicologismo. Tuttavia in Scheler la facoltà del pensare non è riconducibile allo psicologismo nella misura in cui il sapere implica un atto della partecipazione ontologica (relativa cioè all'*inter-esse*). La teoria del sapere induce allora Scheler a rifiutare la dottrina delle verità «in sé» e a riaffermare nel modo più rigoroso il principio della correlatività fra atto e contenuto.

Ma di rilevanza ancora più immediata è la critica alla teoria dell'astrazione esposta da Husserl nella *Seconda Ricerca*⁶, teoria alla base del concetto di riduzione eidetica. A questo proposito Husserl parla anche di

⁵ Cfr. ad es. AVÉ-LALLEMANT, 1975, 162.

⁶ Sempre in *Logik I* cfr. XIV, 138-156.

kategoriale Abstraktion o *ideirende Abstraktion*, detta anche — non a caso — «*generalisierende*» *Abstraktion*⁷. Il punto essenziale è che per Scheler l'ideazione non parte da contenuti sensibili per arrivare ad essenze generali⁸. L'astrazione generalizzante — lungi dal risultare circoscritta agli atti intellettivi superiori dell'uomo — è il processo elementare alla base di una qualsiasi reazione fisiologica e sensibile e quindi risulta implicita nella dinamica del processo selettivo funzionale alla trascendenza segnica (quella trascendenza che è presente nella disposizione naturale, ma che trova la sua massima espressione nel processo d'oggettivazione della disposizione scientifica). In tal modo lungi dall'essere una categoria centrale della filosofia si rivela lo strumento principe dell'atteggiamento non filosofico: l'orgoglio egologico teso alla reificazione.

Opposta la considerazione di Husserl, che parla appunto di astrazione generalizzante dei dati sensibili. Certo il tentativo di Husserl implica una presa di distanza dal concetto di astrazione elaborato da Hume per affermare, accanto ad un'astrazione sensibile, un'astrazione ideativa o categoriale capace di escludere dal proprio contenuto intenzionale non solo qualsiasi individualità, ma anche qualsiasi elemento sensibile. Il nucleo della proposta husserliana consiste nel sostenere che tale *ideazione astrattiva* si distingue dall'*astrazione empirica* in quanto avviene sulla base d'un atto intuitivo intellettuale capace di cogliere l'essenza o il concetto generale senza bisogno di far ricorso ad un procedimento induttivo e anche partendo da un singolo caso. Tuttavia vale sempre la regola che «qualsiasi intuizione categoriale poggia, in ultima analisi, sull'intuizione sensibile, e che anzi un'intuizione categoriale [...] senza una sensibilità fondante sarebbe un controsenso» (GS IV, 712). L'astrazione ideativa parte quindi — al contrario dell'ideazione scheleriana — da dati sensibili e individuali per arrivare ad un *Allgemeinbegriff*: «mediante l'astrazione noi otteniamo concetti generali [...] e non caratteri singoli individuali» (GS III, 226).

⁷ È vero che Scheler stesso, nel *Formalismus*, si avvicina terminologicamente alle posizioni husserliane e parla ad es. di «*eidetische Abstraktion*», ma è pur vero che successivamente dietro il concetto di *ideirende Abstraktion* Scheler ammette di aver individuato «lo specifico errore platonico di Husserl» (XI, 74).

⁸ L'ideazione è diretta a dati essenziali che non hanno nulla a che fare con concetti generali, del tipo ad es. degli oggetti matematici o di una invarianza eidetica. Questi risultano invece propri della riduzione scientifica (XI, 251).

Già solo p
fondamentalm
realtà non si r
della realtà da
di *mus*, che ne
sensazione. Pr
evidenzia le ar
scolastico di *ab*
scheleriana a
glie l'essenza
autonoma dal
mondo delle ic
bile). L'occhio
e «vede» le «ide
do stesso il luc
che Scheler pr
che diventa la
mente alla rile
rilevante per l'
percezione di t

La critica a
anche nell'ulti
generalizzante
solo ad una pu
verso una falsa

Con ciò si
enucleato lo s
duzione eide
principium in
tesi della reali
zio-temporali
la loro neutra

⁹ Come già in
critica a quel nuc
rosso sia una spec

¹⁰ Scheler osse
(cfr. IX, 207).

Già solo per questo è chiaro che Scheler con ideazione pensa a qualcosa di fondamentalmente diverso da ciò che intende Husserl. La noesi husserliana in realtà non si rifà a Platone — che la considera come la visione delle idee, cioè della realtà da cui come ombre deriva la sensazione — bensì al concetto aristotelico di *noesis*, che nell'accezione scolastica è la capacità di astrarre l'intelligibile dalla sensazione. Proprio perché condivido pienamente l'analisi di Ferretti quando evidenzia le analogie fra il concetto husserliano di *ideazione* e quello tomistico-scolastico di *abstractio totalis*, ritengo che non si possa poi ricondurre l'ideazione scheleriana a quella husserliana. Contro Aristotele l'ideazione scheleriana coglie l'essenza attraverso la visione d'una realtà assolutamente indipendente ed autonoma dalla sensazione. Contro Platone si rivolge però non alla realtà del mondo delle idee, ma ad una realtà *empirica* (anche se alternativa a quella sensibile). L'occhio noetico è l'occhio della persona che si spalanca libero sul mondo e «vede» le «idee», cioè la realtà, nella stessa apertura al mondo: scopre nel mondo stesso il luogo dell'empirismo sovrasensibile. È utile ricordare nuovamente che Scheler procede però ad una restrizione rigorosa del concetto di sensazione che diventa la decodificazione del mondo in termini di utile-dannoso relativamente alla rilevanza organica. La percezione di qualche contenuto che non è rilevante per l'organismo risulta perciò una percezione non sensibile: ad es. la percezione di un valore estetico, morale, ecc..

La critica alla teoria dell'astrazione delle *LU* riemerge negli stessi termini anche nell'ultimo Scheler dove si afferma che Husserl con la tesi dell'ideazione generalizzante si espone al rischio di arrivare non all'essenza, quanto piuttosto solo ad una pura astrazione: «Husserl arriva all'ipotesi delle "specie ideali" attraverso una falsa teoria dell'astrazione (cfr. la seconda delle *LU*)» (XI, 241)⁹.

Con ciò si sono poste in evidenza le differenze ma non s'è ancora enucleato lo snodo teoretico essenziale della critica scheleriana alla riduzione eidetica. Esso riguarda l'interpretazione husserliana del *principium individuationis* e con esso il problema della messa fra parentesi della realtà. La riduzione eidetica funziona solo se le categorie spazio-temporali funzionano come *principia individuationis*¹⁰: è attraverso la loro neutralizzazione che si ottiene infatti una *Entsingularisierung* e

⁹ Come già in *Logik I*, la critica alla teoria dell'astrazione viene allora accompagnata dalla critica a quel nucleo neoplatonico idealista individuato nelle *LU*: «La tesi di Husserl che il rosso sia una specie ideale, distinta da questo *Sein*, è un falso "platonismo"» (XI, 248).

¹⁰ Scheler osserva che per Husserl l'esser reale è equivalente all'aver un posto nel tempo (cfr. IX, 207).

una *Verwesentlichung* del dato sensibile, cioè una essenza posta come «specie ideale» al di sopra del dato. Il presupposto, da cui muove la critica di Scheler, è che la realtà è un momento antecedente e fondante la stessa molteplicità spazio-temporale, anzi che le coordinate spazio-temporali sono solo costruzioni del sistema organico, del corpo-proprio (*Leib*) tanto che «senza il ponimento del *Leib* le qualità delle direzioni temporali del presente, passato e futuro non avrebbero alcun senso, in quanto esse sono relative al *Leib*» (X, 443). *Ad ogni centro reale corrisponde quindi un determinato tempo, o meglio il tempo è indice della complessità del sistema.* Se però le coordinate spazio-temporali sono relative al centro vitale, ne consegue che il *principium individuationis* è da porre sul piano della costituzione del centro vitale stesso, cioè è da identificare con il *Lebensdrang*: il vero *principium individuationis* responsabile del *Sosein* contingente coincide dunque con il principio che pone il centro vitale.

Ora se il *principium individuationis* è da porre sul piano della costituzione del centro vitale e non delle coordinate spazio-temporali ne consegue che il metodo husserliano della libera variazione eidetica si svela completamente inutile a neutralizzare un *Sosein* contingente, in quanto l'essenza risulta individuabile solo mettendo fra parentesi lo stesso centro vitale¹¹. In altri termini: per arrivare a liberare il *Sosein* dall'aspetto contingente non basta neutralizzare le coordinate spazio-temporali attraverso una variazione eidetica, occorre piuttosto mettere fra parentesi «concretamente» il momento fondante tali coordinate, dal momento che solo l'inibizione del centro vitale consente l'annullamento della molteplicità contingente¹².

¹¹ A questo proposito è utile riportare alcune righe di un inedito che dovrebbe risalire al 1927: «Se spazio e tempo fossero *principia individuationis*, allora cogliere le idee, per es. l'idea di rosso, significherebbe prescindere dalle posizioni spazio-temporali [...] ma questo non conduce all'essenza bensì solo al *Sosein* contingente [...] se spazio e tempo fossero forme del *Dasein* in sé (e quindi *principia individuationis*) allora si potrebbe avere solo un'astrazione empirica delle caratteristiche comuni di più cose nel tempo e nello spazio» (ANA 315, B 133).

¹² Solo se «l'esser reale viene sospeso [...] viene sospesa anche la singolarizzazione del *Sosein* contingente», in «nessun caso la semplice non osservanza della posizione nel sistema spazio-temporale può bastare a ricavare un'essenza identica dai molti. Infatti spazio e tempo dipendono dalla realtà e dal rapporto causale ad essa inerente, non viceversa» (IX, 245). Vi è da aggiungere che tale epoché del centro vitale risulta il punto di partenza tanto della riduzione scientifica (e quindi della conquista di dati validi universalmente) quanto della riduzione fenomenologica.

La critica è volta ad interpresenza essenzialmente compiutamente l'inibizione di Non quella di modo non riesvo che Scheler do della varia: giorno, di fron

La situazione di riduzione trascendentalmente scheleriana» non dente la coscienza egologica asceti che ave sublimazione all'uscita estati

Husserl er: pace di super — nello stesso *Weltanschauung* mo le mosse «dalla coscienza a nudo i p todo di "riduzione dell'indagine" za, finché cor talmente purif compito della assoluta pura, di neutralizzaz in tal modo Hu brentiana re

¹³ Cf. ANA 31

¹⁴ Scheler ha c III, 213-293).

La critica alla riduzione eidetica si inserisce così in una prospettiva più ampia volta ad interpretare la riduzione come una «tecnica spirituale»: infatti la conoscenza essenziale può avvenire «solo sulla base di una *tecnica di riduzione* compiutamente eseguita (la *nostra* riduzione), capace di inibire — attraverso l'inibizione del centro pulsional-vitale [...] — lo stesso esser-reale del mondo. Non quella di Husserl, che sospende (epoché) solo il giudizio di realtà e in tal modo non riesce a porsi al di sopra del *Sosein* accidentale»¹³. È molto significativo che Scheler, per descrivere l'atto che coglie l'essenza, non menzioni il metodo della variazione eidetica di Husserl, bensì il caso di Buddha, il quale, un giorno, di fronte ad un particolare esempio di dolore colse l'essenza del dolore.

La situazione non è molto differente per quanto riguarda i limiti della riduzione trascendentale: quella che si potrebbe chiamare la «riduzione egologica scheleriana» non è da intendere come epochizzazione dell'ambito trascendente la coscienza, bensì al contrario come epochizzazione della stessa coscienza egologica, ed è quindi da pensare come prosecuzione di quel moto di ascesi che aveva già messo fra parentesi il centro vitale. Ascesi, inibizione, sublimazione vengono a confluire in *Die Stellung* in un unico processo teso all'uscita estatica dal mondo-ambiente e dall'ambito puramente oggettivabile.

Husserl era ben consapevole della necessità d'un contromovimento capace di superare la disposizione naturale, così nell'introduzione a *Ideen I* — nello stesso periodo quindi in cui Scheler elabora la teoria delle tre *Weltanschauungen* — viene enunciato il seguente programma: prenderemo le mosse «dal punto di vista naturale, dal mondo come ci sta dinanzi, dalla coscienza come si presenta nell'esperienza psicologica e ne metteremo a nudo i presupposti essenziali. Successivamente costruiremo un metodo di "riduzioni fenomenologiche" che ci permetterà di superare i limiti dell'indagine naturale, evitando l'unilaterale prospettiva che la caratterizza, finché conquisteremo l'orizzonte libero dei fenomeni trascendentalmente purificati e con ciò il terreno della fenomenologia» (GS V, 5). Il compito della riduzione trascendentale è quello di arrivare alla coscienza assoluta pura, o soggettività trascendentale, attraverso una serie successiva di neutralizzazioni rivolte alla sfera psichica e al mondo trascendente, ma in tal modo Husserl dimostra d'essere ancora prigioniero della problematica brentaniana relativa al primato dell'evidenza della percezione interna¹⁴.

¹³ Cfr. ANA 315, CB II, 38.

¹⁴ Scheler ha criticato questa prospettiva già nel saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis* (cfr. III, 213-293).

Questo presupposto spiega anche l'obiettivo della riduzione trascendentale, che è quello — attraverso la neutralizzazione dell'intero mondo naturale e di tutte le sfere eidetico-trasendenti (*Ideen I*, § 64) — di arrivare alla sfera immanente indubitabile¹⁵.

Ma è credibile l'idea secondo cui mettendo fra parentesi il mondo si guadagna l'essere immanente alla coscienza? Husserl può sostenere una tesi simile solo negando una vera correlatività fra mondo e coscienza. Ma in tal caso dove porre i termini della correlazione? Forse all'interno della stessa coscienza umana, tanto da individuare un noema immanente alla noesi? Che cosa intenda Husserl con messa fra parentesi del momento trascendente e che cosa intenda con immanenza non è in questo contesto molto chiaro, anche perché Husserl stesso dà l'impressione, a più riprese, di sottolineare, rispetto a Brentano, la vocazione trascendente dell'intenzionalità. L'interpretazione che se ne desume da *Ideen I*, e con cui quindi anche Scheler ha fatto i conti, è quella secondo cui ciò che è evidente è solo ciò che risulta immanente alla coscienza, mentre ciò che trascende la coscienza ha i caratteri della realtà¹⁶.

Husserl stabilisce una connessione inscindibile fra coscienza ed evidenza, e inoltre confonde evidenza e *Selbstgegebenheit*¹⁷, senza cioè rendersi conto che proprio ciò che si auto-dà, per il fatto di porsi di fronte a noi con modalità che non sono state decise da noi, non può risultare evidente. La *Selbstgegebenheit* presuppone cioè la schellinghiana *Selbstaufgegebenheit*

¹⁵ L'annientamento del mondo modificherebbe sì l'essere della coscienza, ma non metterebbe in discussione la sua esistenza, in quanto nessun essere reale è necessario alla coscienza stessa: «l'essere immanente è [...] essere assoluto, [...] mentre il mondo della *res* trascendente è assolutamente relativo alla coscienza» (GS V, 104). Nello stesso tempo è da osservare che Husserl, a differenza di Brentano, non considera gli oggetti intenzionali per definizione immanenti (*Ideen I* § 90, p. 205). Nel § 59 si pone il problema di neutralizzare, dopo tutte le realtà individuali, anche tutte le altre specie di trascendenza; a questo proposito esprime seri dubbi sulla possibilità di neutralizzare completamente le trascendenze eidetiche. Tuttavia la fenomenologia come scienza eidetica deve neutralizzare proprio le essenze trascendenti e limitarsi alle essenze immanenti. Questa distinzione fra essenze immanenti e trascendenti costituisce una delle differenze principali rispetto alle *LU* e fu intesa da Scheler come un'ulteriore accentuazione dell'idealismo.

¹⁶ Si è già osservato però che queste aporie vengono in gran parte superate da Husserl negli anni Trenta, cfr. ad es. *Hua VI*, 414.

¹⁷ Un termine che Husserl usa poche volte nelle *LU* e che invece in Scheler ha, da subito, un'importanza centrale.

dell'ego. È p
l'evidenza, r
coincidono r

Che sens
e oggetto de
nella coscien
coscienza di
quello che s
spaziale allor
nella coscien
adombramen
metodo della
ta più d'indiv.
atti alla base c
stesso modo c
Scheler la ridu
tivo si può otte
corrispondent
eidetico risulta
non è un «pec
responsabile la
semplicistica c
Husserl co
realtà» e «esse
ciò che si pon
al contrario, la
che fare con q
intenzionale n
tiva mettere fr

¹⁸ L'oggettivismo
realtà di un dato este
a tale dato.

¹⁹ La riconduzi
gina di *Die Idee de*
significa limitazioni
[...]. In una parola:
tematica ROSEN e in

dell'ego. È proprio qui allora il punto di rottura con Scheler: la coscienza e l'evidenza, nella misura in cui rimangono correlate all'ego oggettivante, non coincidono ma sono contrapposte alla *Selbstgegebenheit* e alla sua logica.

Che senso ha la distinzione, di matrice brentaniana, fra oggetto spaziale e oggetto della coscienza, che senso ha basare la riduzione sull'esser dato nella coscienza piuttosto che nello spazio, quando esiste un modo dello «aver coscienza di» che corrisponde esattamente all'oggetto dato nello spazio? Se quello che si vuole mettere fra parentesi è la datità propria dell'oggetto spaziale allora è necessario mettere fra parentesi anche gli atti ad esso correlati nella coscienza, cioè gli atti della coscienza che colgono tale oggetto per adombramenti successivi¹⁸. Ma allora il problema non si può risolvere con il metodo della libera variazione eidetica in quanto a questo punto non si tratta più d'individuare un'invarianza eidetica quanto di neutralizzare gli stessi atti alla base della riduzione eidetica husserliana, di mettere fra parentesi lo stesso modo oggettivante dello «aver coscienza di». Dal punto di vista di Scheler la riduzione trascendentale risulta allora insensata perché il suo obiettivo si può ottenere solo attraverso la messa fra parentesi della sfera immanente corrispondente alla coscienza oggettivante, ma per far questo il metodo eidetico risulta assolutamente inadatto. In definitiva lo «esser nello spazio» non è un «peccato originale» dell'oggetto, ma qualcosa di cui è altrettanto responsabile la coscienza oggettivante, altrimenti si rischia di ricadere in una semplicistica contrapposizione fra coscienza e spazialità.

Husserl contrappone trascendenza e *Selbstgegebenheit*, «essere della realtà» e «essere della coscienza», nel presupposto che trascendente sia ciò che si pone al di fuori dell'evidenza e della coscienza¹⁹. Per Scheler, al contrario, la distinzione immanenza-trascendenza non ha più nulla a che fare con quella irrealità-realtà, inoltre la *Selbstgegebenheit* e la sfera intenzionale non sono riferite all'essere della coscienza: in tale prospettiva mettere fra parentesi ciò che risulta trascendere la coscienza non

¹⁸ L'oggettivismo della scienza moderna non si supera mettendo fra parentesi la tesi della realtà di un dato esterno, ma mettendo in discussione anche la «coscienza oggettivante» correlata a tale dato.

¹⁹ La riconduzione della *Selbstgegebenheit* all'evidenza si può desumere ad es. da una pagina di *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*: «la riduzione fenomenologica non significa limitazione alla sfera della *cogitatio*, ma piuttosto a quella della pura *Selbstgegebenheit* [...]. In una parola: limitazione alla sfera della pura evidenza» (Hua II, 61). Cfr. su questa tematica ROSEN e inoltre HOPKINGS.

significherebbe più individuare husserliamente l'ambito residuo della sfera intenzionale, quanto al contrario farlo definitivamente scomparire. L'oggetto trascendente la coscienza e la coscienza formano cioè «una struttura indivisibile» e sorgono contemporaneamente da uno stesso processo, il che significa che è impossibile neutralizzare la sfera trascendente senza che questo metta in discussione e annichilisca al contempo anche la sfera della coscienza. Il non riconoscere questo aspetto è stato per Scheler l'errore di Descartes e di Lotze, come di tutta quella corrente che si richiama alla tesi del primato della percezione interna e che culmina in Brentano (IX, 193).

In definitiva per Scheler il problema fondamentale, quello del raggiungimento del dato residuale puro, non si risolve né attraverso l'astrazione generalizzante di un'invarianza eidetica e neppure attraverso la neutralizzazione della sfera eidetico-trascendente. Se la coscienza si palesa come coscienza oggettivante-egologica, essa, lungi dal costituire la sfera residua della riduzione, è proprio ciò che deve esser messo fra parentesi. Così come la variazione eidetica è completamente inutile ad identificare il *Sosein* essenziale, altrettanto la messa fra parentesi del mondo real-trascendente, se non si traduce in una correlativa messa fra parentesi dell'ambito immanente egologico, risulta completamente inutile al fine d'identificare gli oggetti intenzionali trascendental-fenomenologici. È un fatto che molte delle incertezze di Husserl si siano risolte solo negli anni Trenta e proprio in una direzione simile a quella indicata da Scheler.

2.3. Le due varianti della riduzione filosofica scheleriana

Qual è allora la proposta di Scheler? S'è già detto che si possono individuare diversi tentativi sussumibili in due varianti. La prima variante — presente specialmente nel periodo intermedio ma già sostanzialmente messa in discussione nello scritto del 1917 *Vom Wesen* — palesa chiari influssi husserliani. Essa s'impenna sul concetto di *Geist* e mira a mettere fra parentesi la semisfera dell'essere reale (identificata con il *Dasein* e la realtà) e con ciò a far apparire la semisfera dell'essere ideale (identificata con il *Sosein* e il regno delle essenze). In pratica avverrebbe un po' come per le stelle che — pur esistendo anche durante il giorno — appaiono però in cielo solo dopo il tramonto: una volta messa fra parentesi la realtà apparirebbero le essenze e queste sarebbero colte da un puro atto del *Geist*²⁰. Relativamente a questa variante risulta in parte giustificata l'in-

²⁰ Cfr. AVÉ-LALLEMANT 1975, 169.

terpretazione
una fenomenologia
tando una sorta di
concetto, dallo

Ora non c'è
difficoltà, e tra
essenze e dati
di distinguere
come scienza
matters of fact
fenomenologica
sta contrapposizione
eidetica
che quella tras
per rendere il
Scheler, il qua
già in *Phänomenologie*
to da sostenere
una sfera di «d
tratta inoltre d
Scheler signifi
quanto accede
limitazioni pre
cioè la trascen
Ma di nuov
all'esperienza

²¹ Cfr. GABEL 1975, 19. *de-realizzazione*, me
«irrealizza» vale a c
coefficiente di realtà
sulla nostra totalità
Scheler "de-realizza
e del momento di r
Lambertino sottoline
tingere la dimensione
mi sembra però di
contrapposizione du
(cfr. FERRETTI 1972 V.

siduo della sfera
parire. L'ogget-
«una struttura
processo, il che
enza che questo
ra della coscienza
ore di Descartes
tesi del primato
3).

Il raggiungimento
e generalizzante
zione della sfera
za oggettivante-
one, è proprio ciò
etica è completa-
nessa fra parente-
relativa messa fra
amente inutile al
fenomenologici. È un
negli anni Trenta

sono individuare
— presente spe-
ssa in discussione
husserliani. Essa
la semisfera del-
a far apparire la
delle essenze). In
do anche durante
a volta messa fra
colte da un puro
e giustificata l'in-

interpretazione della fenomenologia scheleriana proposta da Gabel e Rombach: una fenomenologia che «rinuncia ad effettuare un'esperienza empirica», diventando una sorta di procedimento astrattivo che porta dall'oggetto empirico al concetto, dallo spazio alla spazialità, dalla persona alla personalità, ecc.²¹.

Ora non c'è dubbio che la prima variante s'imbatta da subito in gravi difficoltà, e tradisca un'ambiguità irrisolta a proposito della relazione fra essenze e dati di fatto. Husserl, invece, era stato molto chiaro e nel tentativo di distinguere psicologia e fenomenologia aveva affermato che la psicologia, come scienza dell'esperienza, è scienza di dati di fatto (*Tatsachen*) — cioè *matters of fact* nel senso di Hume — e inoltre scienza di realtà; al contrario la fenomenologia trascendentale è una scienza d'essenze. Partendo da questa contrapposizione Husserl può coerentemente postulare che la riduzione eidetica mette fra parentesi i dati di fatto per arrivare all'essenza, e che quella trascendentale mette fra parentesi la realtà, cioè la mondanità, per rendere il fenomeno irreali. Ben diversa è invece la posizione di Scheler, il quale non accetta il presupposto husserliano e al contrario, già in *Phänomenologie*, tende a far coincidere essenza e dato di fatto, tanto da sostenere che la sfera a cui accede la disposizione fenomenologica è una sfera di «dati di fatto, non di costruzioni dell'intelletto» (X, 433); si tratta inoltre di *Gegebenheit*, o meglio: di *Selbst-Gegebenheit*. Il che per Scheler significa che la fenomenologia è «il più radicale empirismo» in quanto accede alla *Selbst-Gegebenheit* nella sua completezza, senza le limitazioni presenti nella disposizione naturale e scientifica, azzerando cioè la trascendenza segnica (cfr. X, 381).

Ma di nuovo: come si può sostenere che la fenomenologia rinunci all'esperienza se essa stessa è definita come il più radicale degli

²¹ Cfr. GABEL 1990, 87. E sempre in questa prima variante l'*ideazione* è ad un contempo *derealizzazione*, mentre la visione d'essenza non si attiene al *Dasein* di qualcosa, ma lo «irrealizza» vale a dire — come scrive Bosio — «toglie all'esserci reale della cosa il suo coefficiente di realtà, prescinde completamente dalla forza di pressione che la realtà esercita sulla nostra totalità psicofisica, e lo contempla nella pura idealità. Tale atto è chiamato da Scheler "de-realizzazione" (*Entwirkung*), ed è una vera e propria "disattivazione" della forza e del momento di realtà sia del conoscente sia del conosciuto» (BOSIO 1995, 107). Anche Lambertino sottolinea che «la dimensione dell'esistenza [...] è da epochizzare se si vuole attingere la dimensione dell'essenza» (LAMBERTINO 1977, 187). Di fronte a questa tesi scheleriana mi sembra però difficile allora non dar ragione a Ferretti, quando scorge in questa contrapposizione dualistica fra ideazione e momento della realtà una «caduta irrazionalista» (cfr. FERRETTI 1972 Vol. 1, 97-104).

empirismi? Se la fenomenologia ha a che fare con dati di fatto, com'è possibile poi identificare questi dati di fatto empirici con un'essenza ir-reale? Come si fa a parlare di dati di fatto fenomenologici se poi la fenomenologia è tutta dedicata alla semisfera dell'essere ideale? In conclusione nella prima variante vi è un'aporia di fondo in quanto essa esclude ogni realtà e tuttavia si rivolge ad essenze che rimangono esse stesse connesse alla realtà. A proposito risulta allora più coerente Husserl, il quale attraverso la riduzione trascendentale non ha nessuna pretesa di arrivare ad una sfera di dati di fatto empirici, anche perché Husserl accetta ancora l'identificazione kantiana fra sensibile ed empirico, mentre Scheler fa di tale distinzione uno dei cavalli di battaglia del *Formalismus*²². L'impressione è che nella prima variante Scheler sovrapponga elementi dell'impostazione husserliana a elementi incompatibili con essa e tenti un'improbabile mediazione sullo sfondo d'un concetto di realtà ancora molto ambiguo. Per lungo tempo Scheler tenta contraddittoriamente di conciliare la propria impostazione con quella husserliana, e solo gradualmente si creano le premesse per lo sviluppo della seconda variante.

2.4. La riduzione catartica e il problema della realtà: ideazione e derealizzazione

La questione decisiva — su cui sono state date delle risposte a mio avviso insoddisfacenti — è quella relativa al rapporto fra riduzione e realtà o meglio quella di stabilire «il che cosa» viene messo fra parentesi: il *Drang*, tutta la realtà, il *Dasein* e il *Sosein* contingenti, il centro vitale, l'ego? Finora si è dato per scontato che Scheler intenda qui mettere fra parentesi tutto il reale; interpretare però il concetto di de-realizzazione come messa fra parentesi di tutta la realtà o solo della sfera vital-egologica cambia radicalmente il significato stesso della riduzione. Si tratta inoltre di definire lo *status* della sfera a cui si accede: è una sfera separata dalla realtà e composta da essenze irreali, ideali e immanenti ad una coscienza assoluta, oppure è una particolare sfera dell'esperienza composta da dati di fatto puri e non sensibili? Infine è importante anche stabilire qual è il senso ultimo dello slancio alla base di questa riduzione: si tratta d'una motivazione conoscitiva, pratica, morale, esistenziale?

²² Scheler vede in questo problema uno dei motivi di maggior disaccordo con Husserl, come risulta ad es. dalle critiche alla tesi husserliana secondo cui l'intuizione categoriale in qualche modo dipende da quella sensibile.

L'ultimo Sc
ria dell'ideazio.
Qui Scheler in
"no" di cui pai
Non si tratta di
presente nella c
primere (per n
mentalmente a
soppressione e:
percezione sen
penza che la fil

Innanzitutto
traverso l'impo
termedio? A m
sbagliato sareb
particolare per
vere non tanto i
ma che l'epoch
sente il passagg
qui Scheler vog
stessa realtà; ec
essere ideale em
si starebbe muov
a Husserl, il mo
dendo in tal m
husserliano, avv
una sua ipostat
interpretativa co
irreale che conte
ideale così netto
dallo stesso Bolz

Di fronte a ta
l'intento di proc
fini fra le posizio
implicita negli sc
come «scienza p
trapponevole in
giamento verso i

di fatto, com'è
in un'essenza ir-
rationali se poi la
ideale? In con-
quanto essa esclu-
gono esse stesse
ente Husserl, il
nessuna pretesa di
ché Husserl ac-
empirico, mentre
del *Formalismus*²².
pponga elementi
i con essa e tenti
o di realtà ancora
dittoriamente di
iana, e solo gra-
seconda variante.

e derealizzazione

poste a mio avviso
e e realtà o meglio
il *Drang*, tutta la
? Finora si è dato
tutto il reale; inter-
parentesi di tutta la
il significato stesso
ra a cui si accede: è
ideali e immanenti
ll'esperienza com-
nente anche stabilire
one: si tratta d'una

sacordo con Husserl,
tuizione categoriale in

L'ultimo Scheler è stato letto dualisticamente proprio a partire dalla teoria dell'ideazione e della de-realizzazione che viene formulata in *Die Stellung*. Qui Scheler in un brano famoso si chiede: «Che cosa significa allora questo “no” di cui parlo? Che cosa significa “derealizzare” il mondo o “idearlo”? Non si tratta di sospendere come pensa Husserl un giudizio d'esistenza, già presente nella disposizione naturale, [...] quanto piuttosto un cercar di sopprimere (per noi) lo stesso momento della realtà [...]. Questo atto fondamentalmente ascetico di derealizzazione [...] non può che consistere nella soppressione e sospensione di quel *Lebensdrang* [...] che è condizione d'ogni percezione sensibile. Dal momento che *Trieb* e sensi coincidono, Platone pensa che la filosofia sia un eterno morire [*Ersterben*]» (IX, 44).

Innanzitutto: è possibile interpretare questi passi dell'ultimo periodo attraverso l'impostazione della prima variante, corrispondente al periodo intermedio? A mio avviso la risposta non può che essere negativa. Ancora più sbagliato sarebbe poi sovrapporre a Scheler l'ottica husserliana, e questo in particolare per quanto riguarda l'affermazione secondo cui occorre rimuovere non tanto il giudizio di realtà, ma la stessa realtà: così, se Husserl afferma che l'epoché, attraverso la neutralizzazione dei giudizi sulla realtà, consente il passaggio al livello della coscienza trascendentale, si suppone che qui Scheler voglia raggiungere il medesimo obiettivo ma neutralizzando la stessa realtà; ecco allora che la coscienza e la sfera ad essa correlata del puro essere ideale emergerebbero sopprimendo il mondo stesso e la realtà. Scheler si starebbe muovendo qui nella direzione di accentuare ulteriormente, rispetto a Husserl, il momento della «derealizzazione» a favore della «ideazione», ricadendo in tal modo in un'esaltazione oltremodo eccessiva dell'idealismo husserliano, avviando un'assolutizzazione del momento eidetico husserliano, una sua ipostatizzazione nella semisfera dell'essere ideale. Tale ipotesi interpretativa conduce ad un assurdo insostenibile: all'idea d'una coscienza irreali che contempla oggetti irreali, ad un dualismo fra essere reale ed essere ideale così netto ed assoluto che sarebbe stato aborrito non solo da Husserl, ma dallo stesso Bolzano. Detto brevemente: una tesi insostenibile.

Di fronte a tali risultati è necessario ritornare indietro di qualche passo con l'intento di procedere con più attenzione e cercando di non confondere i confini fra le posizioni di Scheler e di Husserl. La critica di Scheler ad *Ideen I* è già implicita negli scritti del 1913/14 dove si contestava una fenomenologia intesa come «scienza pura», come «metodo», cioè «procedimento del pensiero», contrapponendole invece una fenomenologia come passaggio ad un nuovo atteggiamento verso il mondo (cfr. X, 380), tale alternativa si precisa nel 1917 (*Vom*

Wesen) quando il problema della riduzione diventa quello di un atto di natura morale capace di mettere fra parentesi la sfera delle pulsioni e quella della volontà di dominio dell'ego per arrivare alla persona e alla filosofia (cfr. V, 89). Negli scritti del 1921/22 si osserva inoltre che la riduzione husserliana è solo un «procedimento logico» a cui occorre sostituire una concreta «*techne* della riduzione», una «*techne*» spirituale in grado, come quella di Buddha, di cambiare il nostro modo di vivere²³. Alcune di queste frasi sono riprese sei anni dopo quasi alla lettera in *Idealismus-Realismus*: nella riduzione «non abbiamo più a che fare con un semplice metodo, cioè con un procedimento del pensiero, ma con una *techne*, cioè con un procedimento dell'azione interiore attraverso cui certe funzioni, che vengono costantemente eseguite nella disposizione naturale, vengono di fatto sospese» (IX, 207). Un primo risultato è sicuro: Scheler non vuole limitarsi ad un'operazione del puro pensare, non vuole seguire Husserl quando propone di mettere fra parentesi la «coscienza ponente» per arrivare a quella «modificazione di neutralità» in cui una coscienza neutrale non contiene più in sé alcun predicabile reale (*Ideen I* § 113).

Ma v'è un ulteriore aspetto da considerare: la radicalizzazione del contrasto con Husserl avviene proprio sul rapporto fra riduzione e realtà. Per Scheler la teoria husserliana ha due limiti di fondo in quanto non è in grado di rispondere alla domanda su cosa significhi effettivamente mettere fra parentesi la realtà. In secondo luogo in quanto afferma che come residuo della sua messa fra parentesi rimane la coscienza assoluta. Una teoria della riduzione presuppone necessariamente invece che si sappia già in anticipo che cosa debba essere annullato con essa e quali siano gli atti ponenti la realtà da sospendere: di importanza decisiva per la *techne* della riduzione sono quelle questioni «che riguardano lo stesso momento della realtà e gli atti che la danno. Infatti se il momento della realtà deve esser sospeso per far affiorare le vere essenze, se deve esser intrapresa quella *derealizzazione* del mondo, che risulta in ogni caso condizione della loro ideazione [*Verwesentlichung*], allora deve esser in primo luogo chiaro *che cos'è* il momento della realtà che dobbiamo sospendere attraverso la riduzione, e in che modo questo momento è dato» (IX, 206-207). Husserl al contrario «non ha mai risposto con precisione a queste questioni, accontentandosi dell'affermazione, per giunta falsa, secondo cui esser reale

²³ Cfr. ad es. la critica alla riduzione husserliana in V, 86, nota 2. Inoltre i quaderni inediti ANA 315 134 (del 1921/22) e ANA 315 130 (del 1922). Su questi temi cfr. anche le pagine XI, 72-81, che risalgono allo stesso anno 1922, come lascia supporre il riferimento a pag. 79. Alcune considerazioni interessanti su Buddha compaiono invece in VII, 88.

significa "avere contrasto con I affermare che completamente fusa e nella mi

A questo pr spondere alla q che generalmer di realtà, a quai dalla prima alla ti nella teoria d inerenti alla teo

L'interpreta mo Scheler escl dualista second Ferretti esprime Scheler «l'esper gata nel campo essere un «mom che» (FERRETTI più essere sogge della capacità re si afferma di par considerando la vedere nella tes «dualismo irrazi fuori d'ogni pos: *Dasein*, la realtà) cipio biologico ic così nell'essere c

²⁴ Cfr. FERRETTI quando afferma ch vitalc» (FRINGS, *Per* in cui è correlato d che tenda a ridime

²⁵ Il concetto d SZ, 210). Tuttavia (cfr. FRINGS, *Person*

li un atto di natura
ioni e quella della
filosofia (cfr. V, 89).
husserliana è solo
creta «techne della
li Buddha, di cam-
no riprese sei anni
one «non abbiamo
imento del pensie-
one interiore attra-
te nella disposizio-
o risultato è sicuro:
pensare, non vuole
«coscienza ponen-
cui una coscienza
cen I § 113).
cazione del contra-
e realtà. Per Scheler
in grado di rispon-
ere fra parentesi la
luo della sua messa
riduzione presupp-
he cosa debba esse-
à da sospendere: di
elle questioni «che
danno. Infatti se il
le vere essenze, se
risulta in ogni caso
deve esser in primo
o sospendere attra-
ato» (IX, 206-207).
a queste questioni,
ondo cui esser reale

oltre i quaderni inediti
cfr. anche le pagine XI,
rimento a pag. 79. Alcu-
S.

significa «avere un posto nel tempo» (IX, 207). È questo il punto centrale del contrasto con Husserl sulla riduzione, e in *Erkenntnis und Arbeit* Scheler può affermare che la teoria husserliana della riduzione fenomenologica «fallisce completamente» in quanto si basa su di «una teoria della realtà del tutto confusa e nella misura in cui enunciata sicuramente falsa» (VIII, 282).

A questo punto sarebbe affrettato trarre delle conclusioni senza prima rispondere alla questione decisiva: che cosa intende qui Scheler con realtà? È qui che generalmente Scheler viene frainteso: Scheler ha sviluppato diversi concetti di realtà, a quali di essi ci si riferisce? È qui che avviene il passaggio essenziale dalla prima alla seconda variante della riduzione, e le ambiguità e aporie presenti nella teoria della riduzione scheleriana non sono che il riflesso di quelle già inerenti alla teoria della realtà.

L'interpretazione canonica ha inteso il concetto di realtà elaborato dall'ultimo Scheler esclusivamente in termini psico-biologici, all'interno di una visione dualista secondo cui il reale si trova necessariamente contrapposto alla persona. Ferretti esprime molto bene queste posizioni quando sostiene che nell'ultimo Scheler «l'esperienza della realtà come "resistenza" viene necessariamente relegata nel campo biologico degli impulsi inferiori»²⁴; la realtà si riduce allora ad essere un «momento completamente irrazionale, puro correlato di tendenze cieche» (FERRETTI 1972 Vol. 1, 97)²⁵. Invero nell'ultimo periodo lo spirito non può più essere soggetto di una qualche forma di resistenza, in quanto viene privato della capacità realizzatrice della volontà, ma la tesi dell'impotenza dello spirito si afferma di pari passo a quella che conferisce realtà alla persona. È proprio non considerando la differenza fra *persona-reale* e *spirito-impotente* che Ferretti può vedere nella tesi dell'impotenza dello spirito la conferma della caduta in un «dualismo irrazionalistico assoluto» dove si pone «tutto il campo della realtà al di fuori d'ogni possibile relazione conoscitiva con lo spirito-persona. L'esistenza (il *Dasein*, la realtà) [...] può diventare quindi esclusivamente l'espressione del principio biologico impulsivo, totalmente irrazionale [...] La nozione d'essere si spacca così nell'essere delle essenze, correlato dello spirito, e nell'essere dell'esistenza,

²⁴ Cfr. FERRETTI 1972 Vol. 1, 99. Una posizione diversa viene invece accennata da Frings quando afferma che «la resistenza appartiene a tutte le sfere dell'essere e non solo all'ambito vitale» (FRINGS, *Person und Dasein*, 94). Frings parla di una resistenza «del mondo nella misura in cui è correlato della persona» (Id., 96). Ritornando su questi temi nel 1974 mi pare tuttavia che tenda a ridimensionare tali affermazioni (cfr. FRINGS, *Zur Soziologie*).

²⁵ Il concetto di realtà e di resistenza scheleriano viene criticato anche da Heidegger (cfr. SZ, 210). Tuttavia le obiezioni che Frings muove a tale critica mi sembrano molto pertinenti (cfr. FRINGS, *Person und Dasein*, 91).

correlato dell'impulso biologico» (FERRETTI 1972 Vol. 1, 103). Tale ipotesi interpretativa dualistica entra però in crisi di fronte alle pagine di *Erkenntnis und Arbeit* in cui si estende la realtà alla persona. Questo passaggio decisivo implica infatti che il problema dell'esistenza non sia più monopolio di quello che Ferretti chiama il «campo biologico degli impulsi inferiori»²⁶.

Riassumendo: in Scheler si possono distinguere due diverse versioni della teoria della realtà come resistenza: nella prima la realtà s'identifica con la resistenza nei confronti di un centro psico-biologico, nella seconda il concetto di resistenza viene esteso anche al centro personale. La maggior parte dei problemi nascono dall'interpretare la seconda versione della riduzione attraverso la prima versione della teoria della realtà²⁷.

Certo nel periodo intermedio la persona è *solo* forma del *Geist* nel senso di *Akt-sein*, di «*nicht reales Sein*»: essi formano una semisfera ideale del *Sosein* contrapposta alla semisfera di un mondo reale inteso in termini esclusivamente psico-biologici. È chiaro che, in questo contesto, eliminare la realtà non significa altro che far risaltare la semisfera residua della persona e del *Geist*. Una conseguenza completamente differente avrebbe invece l'eliminazione completa della realtà nel contesto dell'ultimo periodo, dopo che negli anni fra il 1923 e il 1925 il concetto di realtà viene esteso al centro personale: ora l'eliminazione completa della realtà significherebbe né più né meno che eliminare anche la persona e con essa l'atto stesso a cui mira la riduzione, cioè la *Wesenserkenntnis*. In altre parole: ci si troverebbe di fronte ad un assurdo dal momento che questo atto di derealizzazione verrebbe a distruggere proprio ciò che voleva permettere, e cioè qualsiasi atto di ideazione²⁸.

²⁶ Bisogna comunque tener presente che Scheler nello scritto *Die Stellung* usa i termini di spirito e persona anche in modo indifferenziato. Non lontano dalle tesi di Ferretti mi sembra anche HENCKMANN, *Der Systemanspruch*, 307. Su tutta la questione cfr. § 9. 7.

²⁷ Ad esser più precisi in un primo momento Scheler, similmente a Husserl, parla di ponimento (*Setzung*) della realtà. La riduzione è quindi la messa fra parentesi della *Setzung* propria dell'atteggiamento naturale e scientifico (cfr. X, 394). Questa *Setzung* deriva però per Scheler non da un atto del giudizio, ma da un momento pre-logico (il *glauben von*). Si possono individuare allora tre diverse elaborazioni della teoria della realtà, la prima è imperniata sulla «volontà» del *Geist*, la seconda invece, sviluppata nel periodo intermedio, si fonda sul concetto di «resistenza» del centro reale, la terza (propria dell'ultimo periodo) estende la resistenza al centro personale. Per una ricostruzione più approfondita delle trasformazioni concernenti la teoria della realtà cfr. il § 4.4, dove viene messo in evidenza come da tali trasformazioni dipenda anche la riabilitazione del concetto di metafisica.

²⁸ Nella seconda variante della riduzione la messa fra parentesi della realtà significa la

Se invece si
teoria della real
vanno nella di
riante della rid
to significativo
derealizzazione
filosofare è un
vita sensibile: p
accedere alla vi
importantissim
«*techne* di subli
mente in eserci
slancio ascetico
husserliana vier
turale a quella f
vital-egologici c
di dir di no ai va
biamento del pr
la «vita nuova» c
La catarsi è il co
«morire», il con
egologico come
zione si svela all
l'elevazione alla
tuale capace di a

messa fra parentesi s
(IX, 245), cioè della
la fenomenologia n
Selbstgegebenheit, a
concrezioni di *Geist*
comune: in ambedue
mentre nella prima
viene estesa anche a
psichica viene intesa
variante, e come una
²⁹ E non manca
platonica, come quar
rale risulta simile al t

l. 1, 103). Tale ipotesi
ragine di *Erkenntnis und*
saggio decisivo implica
dio di quello che Ferretti

te diverse versioni della
s'identifica con la resi-
seconda il concetto di
ggior parte dei problemi
zione attraverso la prima

na del *Geist* nel senso di
ra ideale del *Sosein* con-
ni esclusivamente psico-
realtà non significa altro
Geist. Una conseguenza
ne completa della realtà
a il 1923 e il 1925 il con-
inazione completa della
che la persona e con essa
tmis. In altre parole: ci si
to atto di derealizzazione
e, e cioè qualsiasi atto di

Die Stellung usa i termini di
lle tesi di Ferretti mi sembra
ne cfr. § 9. 7.

almente a Husserl, parla di
a fra parentesi della *Setzung*
esta *Setzung* deriva però per
co (il *glauben von*). Si posso-
realtà, la prima è imperniata
do intermedio, si fonda sul
imo periodo) estende la resi-
ata delle trasformazioni con-
enza come da tali trasforma-

ntesi della realtà significa la

Se invece si leggono i passi citati da *Die Stellung* alla luce della nuova teoria della realtà si ottengono dei risultati tutt'altro che assurdi, risultati che vanno nella direzione di quella che ho proposto di chiamare seconda variante della riduzione o riduzione «catartica». A tale proposito mi pare molto significativo che Scheler concluda l'analisi sul concetto di ideazione come derealizzazione proprio con un riferimento alla tesi platonica secondo cui filosofare è un «eterno morire» nel senso di una continua *Aufhebung* della vita sensibile: proprio questa *techne* con cui si dice di no ai valori vitali per accedere alla vita filosofica richiama il concetto platonico di *katharsis*. Ma importantissima è anche l'interpretazione dell'*epoché* nel senso di una «*techne* di sublimazione» in cui la sospensione di «certe funzioni costantemente in esercizio nella *disposizione* naturale» risulta la condizione per lo slancio ascetico necessario all'uscita dall'atteggiamento naturale. L'*epoché* husserliana viene sostituita dalla *techne* del passaggio dalla disposizione naturale a quella filosofica, passaggio in cui ha luogo la sostituzione dei valori vital-egologici con quelli personali: essa consiste in un atto ascetico capace di dir di no ai valori vitali (IX, 44); in un atto concreto che implica un cambiamento del proprio modo di vivere, anzi la «rinascita», il passaggio a quella «vita nuova» che già Platone descrive nel *Fedone* come vita secondo virtù²⁹. La catarsi è il continuo dire di no ai valori vitali ed egocentrici, il continuo «morire», il continuo tentativo di sospendere la realtà del centro vitale ed egologico come condizione per accedere ad una realtà superiore. La riduzione si svela allora come *techne* dello «slancio platonico» e come «atto dell'elevazione alla sfera delle essenze» (XI, 118). Si tratta di una *techne* spirituale capace di annichilire la logica dell'ego in modo da far affiorare quella

messa fra parentesi solo «del centro vitale [...] come soggetto del sistema pulsionale-motorio» (IX, 245), cioè della percezione sensibile e del *Sosein* contingente. In questa seconda variante la fenomenologia non si rivolge a delle essenze depurate dall'influsso del *Drang*, ma a *Selbstgegebenheit*, a *Tatsache* puri, ma pur sempre *Tatsache* e quindi da intendere come concrezioni di *Geist* e *Drang* (cfr. § 9.7). Le due varianti della riduzione hanno un punto in comune: in ambedue si tratta sempre di mettere fra parentesi il centro vital-egologico, tuttavia mentre nella prima variante la realtà è intesa in senso bio-psichica, nella seconda la realtà viene estesa anche al centro personale. In tal modo la messa fra parentesi della realtà bio-psichica viene intesa come una *epoché* della realtà *tout-court* dal punto di vista della prima variante, e come una *epoché* di alcune sfere del reale dal punto di vista della seconda.

²⁹ E non mancano infine riferimenti al mito della caverna e ai gradi della conoscenza platonica, come quando Scheler accenna al fatto che il superamento della disposizione naturale risulta simile al superamento del mondo della *doxa* platonica (cfr. V, 88).

della persona: la riduzione «è del tutto diversa da un "calcolo logico". Si tratta piuttosto di una sospensione del corpo proprio e delle "forme" determinate dal vitalismo a favore di un'azione puramente spirituale (tecnica dello Yoga indiano). [...] Obiettivo e meta ideale di questa tecnica è l'essere e la consapevolezza costante che raccolgo e concentro nella persona spirituale» (XI, 102-103). Il risultato di questo passaggio consiste nel riconoscimento e nel rispetto della diversità del Tu, e nell'apertura estatica al mondo. Sono questi i tratti essenziali che distinguono la persona dall'ego.

La riduzione catartica è propriamente una «riduzione ascetica», eppure si tratta d'un «ascetismo» tanto particolare da tradursi in un'esaltazione della vita stessa, in quanto percorso da una sublimazione capace di riferirsi ad una classe di valori superiori più complessa: i valori personali. Valori che lungi dal negare la realtà consentono un enorme potenziamento della nostra apertura estatica al mondo, ed è proprio tale violenta apertura estatica che consente l'atto dell'ideazione. Risulta a questo punto problematico concepire l'ideazione come un processo di completa de-realizzazione, e questo vale ugualmente per la sublimazione. Si tratta qui di superare compiutamente la tesi del dualismo sostanziale e far propria fino in fondo quella dell'impotenza dello spirito, il che significa enucleare l'ambiguità implicita nel concetto scheleriano d'essenza: questa o è un'idea oppure è un fenomeno puro oppure viene intesa come un'astrazione o un oggetto matematico. Gli ultimi due casi vanno sicuramente espunti in quanto non hanno a che fare con la riduzione catartica bensì con quella scientifica, e l'alternativa fra idea o dato di fatto mi pare risolvibile a favore del secondo termine in quanto il fenomeno puro, il dato fenomenologico, non è un'idea «*an sich*» e «irreale», quanto piuttosto il dato costitutivo della realtà personale esprimendosi nella *Selbstgegebenheit*.

L'ego non guarda la *Selbstgegebenheit*, egli si limita a vedere oggettivamente il pericolo. Nella riduzione catartica si attua il passaggio estetico e morale dal vedere dell'ego al guardare della persona, o meglio in questo passaggio si pongono le condizioni affinché la persona stessa scopra di esser guardata dalla *Selbstgegebenheit*.

2.5. L'*humilitas* e la messa fra parentesi dell'ego come momento costitutivo della riduzione catartica

La riduzione catartica non si configura quindi come sospensione della realtà *tout-court* per guadagnare un ambito trascendentale immanente alla coscienza,

quanto piuttosto
reale ad essa co
una riduzione
morale» in cui s
una estasi dall
egologico al cer
losofia scheleri
mente incomp
rappresentato d
il momento ess
Platone la catars
implica invece
Inoltre mentre i
noetos, per Sch
oggettivabile pr
primo luogo un
successivamente
È in questa p
cetto d'egoismo
già intraprese a
fondamentale d

³⁰ A sua volta il
questa permette di
Anche questo punt
negazione del *Dra*
«un po' meno di *D*
senso d'una «recipr
³¹ Interpretand
però di cadere in u
vivente di una prese
unicamente se stess
dogli la mania dell'e
non è di certo quell
quanto ha già detto
presupposti dell'aga
tivi dell'*humilitas* po
base a tali presuppos
qui, mi pare, che va
«parmenidea» delle i

quanto piuttosto come messa fra parentesi della coscienza egologica e della sfera reale ad essa correlativa. Già nel 1917 Scheler propone in alternativa a Husserl una riduzione di tipo catartico-estatica: essa viene sorretta da un preciso «slancio morale» in cui si attua una messa fra parentesi dell'ego (catarsi) che è al contempo una estasi dall'ego³⁰. La riduzione come slancio catartico-estatico dal centro egologico al centro personale diventa l'indiscusso momento costitutivo della filosofia scheleriana (cfr. V, 83-92). Eppure questo aspetto risulterebbe assolutamente incomprensibile senza un ulteriore importantissimo momento: quello rappresentato dalla *Demut* come epochizzazione egologica. Ed è questo anche il momento essenziale che distingue Scheler da Platone in quanto mentre in Platone la catarsi corrisponde ad un'auto-liberazione (*Selbsterlösung*) per Scheler implica invece «un esser liberati [*Erlöstwerden*] dall'amare divino» (VI, 89)³¹. Inoltre mentre in Platone la catarsi si conclude nella contemplazione del *kosmos noetos*, per Scheler è necessario mettere fra parentesi anche tutto l'ambito oggettivabile proprio della scienza. Si tratta dunque di una duplice riduzione: in primo luogo una riduzione della *Triebstruktur* che permette l'emergere dell'ego, successivamente una riduzione dell'ego che permette l'emergere della persona.

È in questa prospettiva che si sviluppano le importanti analisi attorno al concetto d'egoismo, analisi che sanno trarre profitto e dare ampio respiro a quelle già intraprese a suo tempo da Schopenhauer. Anche qui si tratta d'una tappa fondamentale della presa di coscienza dell'uomo: così come all'uomo che pone

³⁰ A sua volta il problema dell'estasi rinvia in ultima analisi a quello della sublimazione: questa permette di innalzare le energie della *Triebstruktur* e dell'ego verso i valori personali. Anche questo punto è stato finora poco compreso: la sublimazione non avviene attraverso una negazione del *Drang* ad opera del *Geist*, come sostiene Good quando afferma che in Scheler «un po' meno di *Drang* permette un po' più di *Geist*» (Good 1984, 243), quanto piuttosto nel senso d'una «reciproca compenetrazione» (IX, 55).

³¹ Interpretando la teoria platonica dell'eros nel senso dell'autoredenzione Scheler rischia però di cadere in una semplificazione: in Platone infatti l'eros è già in qualche modo segno vivente di una presenza attiva del divino. Gli dei di Platone non sono intenti a pensare ed amare unicamente se stessi, ma si occupano anche dell'uomo ispirandolo, entusiasmandolo e donandogli la mania dell'eros. In ogni caso l'antropologia che emerge dalla teoria del demone socratico non è di certo quella di un uomo completamente autosufficiente. Su questo punto cfr. ad es. quanto ha già detto KRÜGER. Il discorso potrebbe essere anzi esteso fino ad individuare alcuni presupposti dell'agape cristiana nella teoria dell'eros platonico. Ad es. è evidente che alcuni motivi dell'*humilitas* possano essere rintracciati anche nella nescienza socratica. Eppure è solo in base a tali presupposti che Scheler può tentare seriamente di armonizzare eros ed agape. Non è qui, mi pare, che va ricercata allora la differenza con Platone: essa riguarda piuttosto la visione «parmenidea» delle idee, e l'incomprensione relativa al fenomeno del divenire.

al centro dell'universo il proprio sistema organico rimangono celate le *Sachverhalte*, altrettanto, all'uomo che pone al centro dell'universo il proprio ego è impossibile scoprire una realtà che si sottrae alle possibilità di dominio dell'ego. Con egocentrismo — afferma Scheler in *Wesen und Formen der Sympatie* — «intendo l'illusione di scambiare il proprio "mondo-ambiente" per il "mondo" stesso, ossia l'illusorio porsi del proprio mondo-ambiente come il mondo. L'egocentrismo è relativamente alla comprensione della realtà degli oggetti "solipsismo"; in relazione alla volontà e al comportamento pratico "egoismo"; in relazione alla vita amorosa "autoerotismo". Ma la radice comune del solipsismo, dell'egoismo e dell'autoerotismo è però l'egocentrismo timetico» (VII, 69)³². La tendenza originaria è infatti quella di vedere nel mondo solo il riflesso dei valori della propria rilevanza vitale riducendo così i valori del mondo ai valori del proprio mondo-ambiente. Nella prospettiva dell'egocentrismo assiologico «gli altri uomini hanno certamente un'esistenza [...] tuttavia solo un'esistenza ombriforme [...] un'esistenza che è relativa [...] al proprio ego, al mondo dei propri valori, e alla propria realtà assunta come "assoluta"» (VII, 69). Qui l'altro è dato solo nel puro riferimento ontico al nostro ego: «nell'atteggiamento egocentrico e solipsistico scambiamo questo uomo-secondario [*Nebenmensch*], che ci è dato solo in riferimento al nostro ego e alla sua sfera di interessi, per la realtà ultima e assoluta dell'altro, e proprio in questo consiste la illusione metafisica» (VII, 70). Tale illusionismo egocentrico, alla base di tanta metafisica e teologia, scompare solo nella comprensione dell'eguaglianza di valore dell'altro che si attua attraverso la partecipazione emotiva [*Mitgefühl*]: soltanto con il riconoscimento di tale «eguaglianza di valore l'altro "diventa" per noi anche ugualmente reale, venendo cioè a perdere quella forma di esistenza all'ombra del [nostro] ego» (VII, 70). In altri termini la comprensione dell'altro è possibile solo superando staticamente il proprio proiettivismo egologico grazie a quel mutamento del proprio modo di sentire che è alla base anche della riduzione catartica. In tale mutamento viene superata una concezione strumentale dell'altro e viene colta una verità che «tradotta nella forma del giudizio suonerebbe all'incirca così: "L'Altro, come uomo e come essere vivente, ha lo stesso valore che hai tu; l'altro esiste in modo altrettanto vero e autentico quanto tu; il valore dell'altro è uguale al valore proprio"» (VII, 71). Tuttavia il *Mitgefühl* non comporta, come avviene in Schopenhauer, una identità essenziale degli altri, ma «presuppone invece la pura differenza essenziale delle persone», implica che nel riconoscimento del

³² Scheler usa il termine di «*timetischer Egozentrismus*», espressione di sapore platonico che propongo di tradurre con «egocentrismo irrefrenabile».

valore della realtà persona (cfr. VII,

Scheler non c
priorità dell'io, a
senso solipsistico.
la dimensione onq
Questo risultato è

La critica all'
Ordo Amoris si di
l'ego solipsistico:
secondo invece è
questo *Selbst-liebe*
nell'autentico *Selb*
e ci si ama in un
questa, che invece
si seguono i valo
invece nel second
cioè alienato in qu
con la sua intima
sociale" che gli na
pratica non fa «i p
di smettere d'esse

La disposizion
struttura di atti in
selezione orientate
dere con un vero e
di compiere una U
la dei valori domin
sensibile al campo
zione d'un partic
centrale della ridu
tratta dell'antico c

³³ Scheler si rife
Nicomachea fra amor

³⁴ Questi temi ven
del 1917 *Vom Wesen* (s
senso platonico (cfr. 2

non sono celate le
universo il proprio
sibilità di dominio
"formen der Sympatie
niente" per il "mon-
te come il mondo.
realtà degli oggetti
atico "egoismo"; in
une del solipsismo,
tico» (VII, 69)³². La
il riflesso dei valori
do ai valori del pro-
assiologico «gli altri
istenza ombriforme
dei propri valori, e
altro è dato solo nel
nto egocentrico e
[mensch], che ci è dato
er la realtà ultima e
metafisica» (VII, 70).
teologia, scompare
o che si attua attra-
riconoscimento di
ugualmente reale,
a del [nostro] ego»
bile solo superando
nel mutamento del
ne catartica. In tale
l'altro e viene colta
be all'incirca così:
e che hai tu; l'altro
dell'altro è uguale
orta, come avviene
esuppone invece la
riconoscimento del

ne di sapore platonico

valore della realtà dell'Altro, questo non venga più concepito come ego, ma come persona (cfr. VII, 76).

Scheler non concepisce il Tu come un altro Io, riproponendo così infine una priorità dell'Io, altrettanto errato sarebbe interpretare il concetto di persona in senso solipsistico. Scheler, contro ogni metafisica del soggetto, mette in luce che la dimensione originaria è quella del Noi e che il Tu non è una proiezione dell'ego. Questo risultato è però raggiungibile solo nella prospettiva dell'*humilitas*.

La critica all'egoismo non è comunque una critica moralisticheggiante. In *Ordo Amoris* si distingue fra *Eigen-liebe* e *Selbst-liebe*³³. Il soggetto del primo è l'ego solipsistico: è l'amare se stessi «attraverso i propri occhi», il soggetto del secondo invece è il centro personale capace di schiudersi al divino per cui in questo *Selbst-liebe* in realtà «noi ci vediamo attraverso gli occhi di Dio» (X, 353); nell'autentico *Selbst-liebe* si ama prendendo parte all'atto universale dell'*Allieben*, e ci si ama in un atto di solidarietà con gli altri; una dimensione di solidarietà, questa, che invece è del tutto assente nell'amor proprio dell'egoista. Nel primo si seguono i valori e gli interessi della propria essenza più libera e profonda, invece nel secondo quelli d'un ego che in quanto tale è eterodiretto, d'un ego cioè alienato in quanto introietta in sé un ruolo sociale che ha ben poco a che fare con la sua intima essenza: «Proprio l'egoista è completamente preso dal suo "io sociale" che gli nasconde il suo sé intimo e individuale!» (VII, 155). L'egoista in pratica non fa «i propri interessi» perché questi sarebbero in primo luogo quelli di smettere d'essere egocentrico e di diventare una persona in senso pieno.

La disposizione etico-filosofica si rivela come la disposizione emozionale (o struttura di atti in primo luogo morali) capace d'uscire dalla logica e dal tipo di selezione orientate dal sistema organico e dall'ego, passaggio che viene a coincidere con un vero e proprio «lancio morale», una particolare *Aufschwung*, capace di compiere una *Umwertung aller Werte*³⁴, o meglio un rovesciamento della tavola dei valori dominanti nella disposizione naturale e scientifica. Tale slancio è già sensibile al campo gravitazionale d'una nuova classe di valori e implica l'assunzione d'un particolare atteggiamento, che, in quanto tale, assurge a momento centrale della riduzione catartica. Scheler lo indica con il termine di *Demut*. Si tratta dell'antico concetto cristiano di *humilitas* a cui Scheler conferisce un signi-

³³ Scheler si riferisce qui all'importante distinzione che Aristotele pone nell'*Etica Nicomachea* fra amor di sé o *filautia* ed egoismo (VII, 154).

³⁴ Questi temi vengono affrontati da Scheler nello scritto del 1911/12 *Die Lehre* e in quello del 1917 *Vom Wesen* (V, 89-90). Il concetto di *Aufschwung* è da intendere — chiaramente — in senso platonico (cfr. XI, 118).

ficato assolutamente essenziale per la propria filosofia. Fin dagli scritti del 1913 *Über Scham und Schamgefühl*, e *Zur Rehabilitierung der Tugend l'humilitas* viene indicata come la disposizione emozionale (*Gemüthshaltung*) che maggiormente caratterizza il cristianesimo nei confronti del mondo antico e di quello moderno-borghese: «L'umiltà è la più fine, la più occultata e bella delle virtù cristiane»; essa viene a coincidere con «l'imitazione interiore e spirituale d'un grande movimento in cui il Dio-Cristo rinuncia spontaneamente alla sua maestà e altezza per diventare il servitore libero e beato d'ognuno e di tutte le creature» (III, 17). In Scheler l'*humilitas* non significa «abbassare» la propria persona, rinunciando alla propria dignità e cercando anzi di diventare abietti e inferiori agli altri, nella segreta speranza di acquisire, mediante l'atto di rinuncia ad un qualsiasi valore di se stessi, un qualche merito e quindi un valore morale più alto e recondito. Scheler si muove all'interno d'una prospettiva che ha già fatto propria l'osservazione di Kant secondo cui la vera *Demut* è connessa all'autostima e all'elevazione della propria dignità interiore, dal momento che in caso contrario si finisce col confondere la religione con la superstizione (cfr. KdU B 109). Scheler è cioè lontano da quella concezione medioevale in cui l'accento cade esclusivamente sulla natura miserabile e peccaminosa dell'uomo e l'*humilitas* implica prima di tutto il riconoscersi peccatore e ha come conseguenza l'avvilimento, la mortificazione e la punizione. Scheler reinterpreta con molto vigore tutta la problematica. In primo luogo applicando ad essa la distinzione fra ego e persona, cosicché la «mortificazione» va riferita non alla persona quanto all'ego. Il risultato è che l'*humilitas* è da intendere come «abbassamento» (*ταπεινώω*) dell'ego in modo da far risaltare dietro d'esso la dimensione della persona. A sua volta il concetto di mortificazione della carne viene reinterpretato nel senso della riduzione catartica e diventa l'atto dell'imparare a morire platonico, l'atto filosofico originario, in cui attraverso la «mortificazione» dell'ego si «vivifica» la persona, attraverso il far morire l'ego, s'impara a far rinascere la persona. Se nell'*humilitas* è presupposta una colpa, allora si tratta d'una *felix culpa*, in quanto solo chi fa esperienza dell'*humilitas* è in grado di raggiungere quella «particolare disposizione morale della persona nel suo complesso», che rende possibile la filosofia (V, 96).

Nello stesso modo si potrebbe forse interpretare anche il passo dell'apostolo Paolo quando esorta all'umiltà³⁵: anche qui non si tratterebbe d'un invito ad abbassare, cioè umiliare e mortificare la propria *persona* nei confronti degli altri, in modo da ritenere gli altri migliori di noi, quanto piuttosto di umiliare e mor-

³⁵ Lettera ai Filippesi 2, 3.

tificare il proprio da compiersi non che possa essere la sua forza e gi persona in ogni mente in una dir mente (*αλλήλους*) possibile, a chi l' essere da noi con zione d'una com come persona e c ne di questo mo ego per guadagna

L'*humilitas* si ma mentre l'ame condizione della darietà e superan

Se si consic determinatezza, glioso (*stolz*) dei fosse capace, con ecco che tali con gione che lo isol *Stolz* diversi sigr dalla *humilitas*, s de la *humilitas*. I ta invece necessa cosa che è per lo del proprio lavor

³⁶ E questa è inf stiana (Cfr. Lettera a politico e che nella su co del cristianesimo verso le tesi di Agost *humilitas* e liberazio

³⁷ «In tal caso que tà nei confronti dell'

agli scritti del 1913
ad *l'humilitas* viene
che maggiormente
e di quello moder-
alle virtù cristiane»;
e d'un grande mo-
ta maestà e altezza
creature» (III, 17).
persona, rinunciando
riori agli altri, nella
un qualsiasi valore
tù alto e recondito.
o propria l'osserva-
tima e all'elevazio-
ntrario si finisce col
(19). Scheler è cioè
ade esclusivamente
is implica prima di
imento, la mortifi-
tta la problematica.
ersona, cosicché la
o. Il risultato è che
l dell'ego in modo
ua volta il concetto
so della riduzione
tto filosofico origi-
o la persona, attra-
Se nell'*humilitas* è
quanto solo chi fa
particolare disposi-
e possibile la filo-

passo dell'apostolo
bbe d'un invito ad
onfronti degli altri,
di umiliare e mor-

tificare il proprio ego per esaltare meglio la propria persona; e questo in un atto da compiersi non individualmente, ma all'interno d'una comunità, di modo che possa essere reiterato *interpersonalmente*, moltiplicando in tal modo di molto la sua forza e giungendo, infine, ad esaltare la vera identità della comunità. La persona in ogni caso per definizione non è un ente a sé isolato e vive necessariamente in una dimensione non egocentrica. Si tratta allora d'un porsi reciprocamente (*αλληλίους*), attraverso l'umiltà, al di sopra del proprio ego, così da rendere possibile, a chi ha compiuto lo stesso gesto assieme a noi, di considerarci ed essere da noi considerato come persona. Del resto è questo il vero atto di costituzione d'una comunità, che può sussistere solo quando ognuno si apre all'altro come persona e cessa a sua volta di considerarlo come oggetto³⁶. La co-esecuzione di questo movimento divino implica un abbandono, un'estasi dal proprio ego per guadagnare un piano di comunione e solidarietà altrimenti sconosciuto.

L'*humilitas* si palesa come strettamente connessa all'atto dell'*amare* (III, 21), ma mentre l'amore implica anche l'atto poetico, l'*humilitas* è in primo luogo condizione della trascendenza e quindi dell'apertura all'essere, radice della solidarietà e superamento della presunzione d'essere i soli artefici di se stessi.

Se si considera il reale come ciò che, nei confini della propria determinatezza, resiste o esercita resistenza, allora l'individuo risulta orgoglioso (*stolz*) dei propri confini e teso a conservarli o ampliarli; ma se non fosse capace, contemporaneamente, di guardare oltre ad essi con la *humilitas*, ecco che tali confini si tramuterebbero inesorabilmente nei muri d'una prigione che lo isolerebbe dal resto del mondo. Scheler conferisce al termine *Stolz* diversi significati: sia la fierezza (*Hochmut*) e cioè l'orgoglio mitigato dalla *humilitas*, sia la *superbia* ovvero l'orgoglio che si contrappone ed esclude la *humilitas*. Il primo concetto, criticato dagli stoici, per Scheler non risulta invece necessariamente negativo in quanto in esso si è orgogliosi di qualcosa che è per lo meno al di fuori dell'ego in senso stretto: ricchezze, opere del proprio lavoro, figli o familiari, origini ecc.³⁷. Diversamente il secondo

³⁶ E questa è infatti l'esortazione di Paolo tesa a preservare lo spirito della comunità cristiana (Cfr. *Lettera ai Filippesi* 2, 1-3), esortazione che viene ad assumere quasi un significato politico e che nella sua straordinaria verità ha contribuito senza dubbio al rafforzamento storico del cristianesimo stesso. È con ciò implicita una interpretazione del passo di S. Paolo attraverso le tesi di Agostino di Cristo come *doctor humilitas* (*De virg.* 31-57) e la connessione fra *humilitas* e liberazione.

³⁷ «In tal caso questo atteggiamento è solo fierezza (*Hochmut*) e questa non esclude un'umiltà nei confronti dell'essere» (III, 20).

tipo d'orgoglio è diretto al proprio ego, considerato come il valore massimo e supremo. Si tratta d'un orgoglio più radicato — un orgoglio etico (*Sittenstolz*) — in cui il proprio ego diventa il parametro di riferimento unico e assoluto³⁸.

All'orgoglio per il proprio essere è connessa, nella superbia, una svalutazione per il non-ego. L'obiettivo di Scheler è invece quello di far venir a coincidere il necessario orgoglio per il proprio essere con l'umiltà per il proprio relativo non-essere: «Accanto all'orgoglio relativo dell'essere e del valore positivo d'ogni cosa» occorre percepire «anche modo e misura dell'umiltà che spetta al suo relativo non-essere e al suo non-valore» (V, 96). Accanto allo *Stolz* confinato nell'*esser per me*, è necessaria, nella filosofia, una consapevolezza, un sapere nesciente, relativo a ciò che è oltre questi confini, e tale «saggezza» è possibile solo attraverso l'*humilitas*.

La prospettiva di Scheler è quella d'individuare le spinte emozionali tese ad ampliare o a limitare la sintonia partecipativa con il mondo. In questa luce l'egocentrismo assume una valenza negativa in quanto isola dal mondo e condanna al solipsismo, l'umiltà invece è da esaltare nella misura in cui arreca con sé un valore di salvezza, e cioè un ampliamento dell'apertura estatica all'essere e un rafforzamento della persona; nella misura in cui dimostra d'essere capace di ristabilire un contatto solidale con il flusso originario della vita e del mondo. In una pagina di grande suggestione Scheler afferma:

L'orgoglioso, il cui sguardo rimane fissato al proprio valore, vive necessariamente nella notte e nelle tenebre, e il suo mondo di valori si oscura di minuto in minuto; infatti ogni valore che egli scorge all'esterno è per lui rapina e furto al proprio valore. [...] E mentre rimane chiuso nella prigione del proprio orgoglio, le pareti che gli portano via la luce del mondo crescono a dismisura: quando aggrotta le sopracciglia non vedete forse il suo sguardo feridamente pregno d'ego? L'umiltà al contrario fa spalancare lo sguardo spirituale su tutti i valori del mondo. Solo essa — che parte dal presupposto che nulla spetta e che tutto è dono e prodigio — fa raggiungere tutto! (III, 21)³⁹.

³⁸ Scheler nota che il cristianesimo lo considera come fonte del demoniaco (cfr. III, 19). Eppure mi pare che il demoniaco vero e proprio, se si ritiene valida la distinzione fra ego e persona, è da riferire alla persona stessa e si pone quindi in una dimensione molto più complessa di quella della semplice superbia dell'ego.

³⁹ Il percorso «genetico» di questo pensiero reca con sé i segni d'una seconda riflessione sulle analisi di Schopenhauer relative al fenomeno del *Mit-Leid*, fenomeno che richiama, limitatamente ad alcuni aspetti, proprio quello designato da Scheler con *Demut*. Tale percorso

Dal nuovo
ficato capace
non tanto una
una nuova tor
vamente tangi
si» (III, 21). Q
meno un depi
svela un'indol
una nuova luc
natura naturan
gione dell'anir
bile e pervasa

2.6. *L'etica di S*

Tutta l'etic
Qual è — si ch
dell'invito «a n
come osserva I
zione corrente
formale del tu
gli farebbe ben
gli rivela che c
esistenziale. Ac
un danno, non
perativo: evita
ta l'esistenza e

Tuttavia cor
dovuto fare Ad
fede o della fid
cioè mangiare l
l'etica spinozian

mi sembra rintracci
Mauer zwischen Du
reißt es sie ganz ei
(SCHOPENHAUER H.

Dal nuovo punto di vista, quello della persona, tutto assume un nuovo significato capace di riverberarsi anche sul corpo e sul mondo. L'*humilitas* si rivela non tanto una «mortificazione» della carne, ma al contrario come ciò che getta una nuova tonalità di valore anche sull'*humus* e la corporeità «rendendoci nuovamente tangibile come sia magnifico lo spazio in cui i corpi possono espandersi» (III, 21). Qui la natura non è più il riflesso dei bisogni del proprio ego, nemmeno un deposito d'utensili al servizio della volontà di potenza. L'*humilitas* svela un'indole agapica in quanto infonde in ciò che l'uomo considerava «*humus*» una nuova luce, lo contagia, vivificandolo, d'una nuova logica, lo disvela come *natura naturans*. Permette di superare la stessa concezione del corpo come prigione dell'anima facendoci intuire una corporeità sottratta alla logica del sensibile e pervasa dalla dimensione personale.

2.6. *Letica di Spinoza e il problema della Trennung*

Tutta l'etica di Spinoza è pervasa da un'idea affascinante e grandiosa. Qual è – si chiede Spinoza nella XIX lettera a Blyenbergh – il significato dell'invito «a non mangiare quel frutto» che Dio rivolge ad Adamo? Spinoza, come osserva Deleuze, mette qui radicalmente in discussione un'interpretazione corrente: non si tratterebbe infatti di un divieto che fonda la morale formale del tu devi. Dio qui non starebbe vietando ad Adamo qualcosa, che gli farebbe bene, in nome di una morale rinunciataria. Egli semplicemente gli rivela che quel frutto è avvelenato, che gli procurerà una dannazione esistenziale. Adamo dovrebbe quindi seguire quell'invito al fine di evitare un danno, non una punizione. Tutta l'etica spinoziana è qui, in questo imperativo: evita ciò che provoca danno e tristezza e va verso ciò che incrementa l'esistenza e la felicità.

Tuttavia come fa Adamo a sapere che il frutto è avvelenato? Cosa avrebbe dovuto fare Adamo per Spinoza? Forse seguire l'invito divino in nome della fede o della fiducia? Oppure avrebbe dovuto verificare il consiglio divino e cioè mangiare la mela per vedere se effettivamente era avvelenata? Se tutta l'etica spinoziana è una teoria della potenza in opposizione alla morale come

mi sembra rintracciabile a partire dal seguente passo di Schopenhauer: «*Der Neid [...] baut die Mauer zwischen Du und Ich fester auf; dem Mitleid wird sie dünn und durchsichtig; ja bisweilen reißt es sie ganz ein, wo dann der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich verschwindet*» (SCHOPENHAUER HA VI, 219).

teoria dei doveri, allora qualsiasi invito risulta valido finché ha un riscontro. Dunque il Dio dell'etica spinoziana parla non solo attraverso i comandamenti, ma anche attraverso l'esperienza. Se la vita non è un'idea, ma un modo d'essere, allora l'etica diventa una lente ottica capace di correggere le distorsioni morali, un metodo *more geometrico* di rettificazione. Se l'uomo è in qualche senso distorto, sarà possibile rettificare questo effetto di distorsione ricollegandolo alle sue cause *more geometrico*.

Spinoza sostituisce alla morale imperativa un'etica non formale che persegue un aumento della propria potenza esistenziale. Il male è solo ciò che provoca danno ed è proporzionale al decremento della mia facoltà di agire. Altrettanto il vizio si deve evitare non in nome di imperativi esterni, ma in quanto dannoso, e deve esser evitato come si evita un cibo avariato. Ed in questo senso si sviluppa anche la teoria sul *conatus*: nella tristezza la nostra potenza in quanto *conatus* serve interamente a neutralizzare la traccia dolorosa. Nella gioia invece la nostra potenza è in espansione, si compone con la potenza dell'altro e si unisce all'oggetto amato. La gioia aumenta la nostra potenza di agire, la tristezza la diminuisce. In definitiva il *conatus* definisce il diritto del *modo*. Questo diritto è la mia potenza ed è indipendente da ogni ordine dei fini, da ogni considerazione dei doveri, perché il *conatus* è il *primum movens*, causa efficiente e non finale dell'etica (cfr. DELEUZE 1991, 127).

Perché l'uomo ha interpretato l'avvertimento ad Adamo come un ordine morale? Perché gli uomini si battono per la propria schiavitù come se si trattasse della loro stessa libertà? Sono queste le domande che agitano il *Trattato teologico-politico*. La tesi di Spinoza è che questa etica della tristezza sia funzionale alla mentalità dello schiavo come a quella del tiranno. In Spinoza si può ritrovare finalmente la rivendicazione del diritto alla felicità in contrapposizione ad una lunga tradizione di pensiero che invece ha esaltato l'*amor mortis* e la filosofia come culto della tristezza (cfr. BODEI 1991).

Molti di questi aspetti hanno influito positivamente anche su Scheler, che di certo non propone un'etica formale o imperativa. L'influsso di Spinoza su Scheler è del resto già ampiamente noto. Tuttavia vi è una questione decisiva che divide profondamente Scheler da Spinoza. Nella prospettiva di Spinoza (o di Nietzsche) la riflessione di Platone sull'*imparare a morire* rimane un pensiero sulla morte e non sulla rinascita e sulla vita nuova che aspetta il filosofo già in questa vita terrena. Altrettanto le analisi condotte da Spinoza su temi tipicamente cristiani, come quelli sull'umiltà e sul pentimento, risultano sostanzialmente critiche (cfr. *Etica* IV, Prop. 53-54). In Scheler invece l'umiltà non risulta tanto un avvillimento della vita ma piut-

tosto un rafforzamento della rinascita: trasforma il novamento interiore in un modo di vivere che si può definire etico.

Spinoza non è chiuso nel proprio altro: Spinoza è aperto. In esso non si può trovare il perfetto. L'*amor Dei* eppure rimane in continuo che non è un processo di inefficacemente de- rifacendosi a Platone. In Spinoza quello che lo terra.

Scheler concepisce l'apertura estatica: cui produce rotture. *L'uomo non può non morire* implica una rottura: *far morire* una passione paragonabile alla *tristezza delle passioni*.

Qui si cerca un Dio che viene descritto dall'esperienza dell'etico. Risulta riflesso sulla sostanza.

Questo ottimo senza rotture in linearità tutta parte dal vivere dell'etica.

tosto un rafforzamento della persona. Altrettanto il pentimento significa anche rinascita: trasformazione dolorosa che però alla fine può sfociare in un rinnovamento interiore che, proprio nel senso ultimo dell'etica spinoziana, non si può definire che come potenziamento.

Spinoza non propone certo un Dio che non ama l'uomo, o un uomo chiuso nel proprio egoismo, o una condanna delle passioni. Il problema è un altro: Spinoza è costretto a muoversi all'interno d'uno schema ben preciso: in esso non si può ipotizzare una *rinascita* o una *trasformazione* dell'individuo. In altri termini: un *perfezionamento*. Il tiranno e il malvagio sono in sé perfetti. *L'amor Dei intellectualis* risulta difficile da conquistare e molto raro, eppure rimane inscritto all'interno di un percorso tutto sommato lineare e continuo che non richiede una metamorfosi da parte di chi lo compie. Questo processo di incremento della potenza avviene senza quella *Trennung* così efficacemente descritta da Schelling (cfr. il § 8.3). *Trennung* che Schelling, rifacendosi a Platone, paragona appunto alla «morte» come nascita della filosofia. In Spinoza l'ego che inizia il percorso è essenzialmente uguale a quello che lo termina.

Scheler concepisce questo rafforzamento nel senso d'un incremento dell'apertura estatica al mondo. Questo processo però funziona nella misura in cui produce rotture e trasformazioni. Il soggetto deve porsi al di fuori di sé. *L'uomo non può rafforzarsi linearmente*. Tale moto, giunto ad un certo livello, implica una rottura: l'individuo per potersi potenziare ulteriormente deve far *morire* una parte di sé, deve «*mortificare*» l'ego. È un atto drammatico paragonabile alla morte e alla rinascita, un atto che però manca nella *geometria delle passioni* di Spinoza.

Qui si cerca ancora di giungere a Dio attraverso la razionalità dell'ego. Il Dio che viene descritto è il Dio colto da un ego che non ha ancora compiuto l'esperienza dell'estasi della ragione. Qui Dio rimane ancora inscritto nel concetto. Risulta un Dio statico, perfetto, beatificante. E Schelling quando riflette sulla sostanza spinoziana la reinterpreta poi come vita e divenire.

Questo ottimismo nell'intelletto, questa capacità di rapportarsi al divino senza rotture in Scheler non c'è più. *In Scheler viene spezzata l'identità, la linearità tutta panteista fra Dio e uomo*. È questo problema, non la gioia di vivere dell'etica spinoziana, che, mi pare, separa Scheler da Spinoza.

3.1. *Dall'intuizi*

Nei primi te
scritti *Phänomen*
«fenomenologia
esercitato dal co
risultato è che r
rale e scientifica
una conoscenza
à la métaphysiqu
prima, nell'anal
da, nell'intuizio
sequenza la met
(BERGSON, *Oeu*
uno dei motivi c
di coniugare la f
mio avviso grav:
quanto riguarda
di Bergson.

Nel § *Transz*
naturale e scient
cosa in comune
il dato stesso in
verso l'esterno,
disposizione na

¹ «È caratteristic
natura concettuale c
che è dato nel conte.

La proposizione "Dio è" è fra tutte la meno dimostrata, la meno dimostrabile, la meno fondata, tanto priva di fondamento quanto il principio supremo del criticismo: "Io sono"

(SCHIELLING *GW I*, 308).

3.1. Dall'intuizione alla Selbstgegebenheit

Nei primi tentativi di caratterizzare il sapere filosofico — si tratta degli scritti *Phänomenologie* e *Lehre* — viene riservato largo spazio al termine «fenomenologia» e soprattutto traspare in modo evidente il fascino ancora esercitato dal concetto d'intuizione nonché dalle posizioni di Bergson. Il risultato è che mentre la conoscenza corrispondente alla disposizione naturale e scientifica risulta simbolica, «la conoscenza filosofica è per sua natura una conoscenza asimbolica» (X, 412). In modo simile Bergson in *Introduction à la métaphysique* aveva tracciato una distinzione fra scienza e metafisica: la prima, nell'analisi, si avvale di simboli per girare attorno alla cosa, la seconda, nell'intuizione, entra nella cosa stessa (BERGSON, *Oeuvres*, 1393), e di conseguenza la metafisica «è la scienza che pretende di far a meno dei simboli» (BERGSON, *Oeuvres*, 1396). La pretesa d'una conoscenza asimbolica appare uno dei motivi qualificanti di quella proposta filosofica in cui Scheler cerca di coniugare la fenomenologia di Husserl con Bergson, ma essa comporta a mio avviso gravi e innumerevoli difficoltà non solo, come s'è già visto, per quanto riguarda la ripresa di Husserl, ma anche per quanto riguarda quella di Bergson.

Nel § *Transzendenz und Symbol* del saggio *Lehre* si afferma che il dato naturale e scientifico hanno relativamente al concetto di trascendenza qualcosa in comune e qualcosa di diverso. La conoscenza simbolica trascende il dato stesso in direzione di un *plus* individuabile nel rimando segnico verso l'esterno, ed è proprio questo aspetto ad accomunare il sapere della disposizione naturale e scientifica¹. Tuttavia se nella disposizione naturale

¹ «È caratteristico per questi dati di fatto che l'atto che li comprende (non importa se di natura concettuale o intuitiva) diriga la propria intenzione verso un *plus* nei confronti di ciò che è dato nel contenuto dell'atto. Noi chiamiamo questo intendere al di là e al di fuori di ciò

si ha a che fare con un oggetto particolare che si manifesta simbolicamente, l'oggetto della disposizione scientifica è già frutto di un'astrazione (il *Sachverhalt*) ed è, in questo senso, *doppiamente trascendente*: così un oggetto rotondeggiante viene colto nella disposizione naturale come segno della sua possibile utilizzazione a favore o a danno del proprio sistema organico o d'una determinata situazione consueta, invece nella riduzione scientifica si astrae dalle caratteristiche peculiari e l'oggetto rotondeggiante viene colto come segno della sfera, ma questa a sua volta è di nuovo segno (in questo senso è doppiamente trascendente) d'un insieme ben preciso di caratteristiche codificate in formule capaci di rendere un tale oggetto completamente prevedibile e calcolabile, indipendentemente dal punto di vista della particolare organizzazione psico-fisica dell'osservatore.

S'era già detto che la disposizione naturale è il punto di partenza sia della riduzione scientifica sia di quella filosofica, ora appare evidente che queste due riduzioni si muovono in direzioni opposte: quella filosofica nella direzione della trascendenza dal rimando segnico, quella scientifica nel senso della trascendenza dal dato stesso². Risulta allora che rispetto al puro dato di fatto la conoscenza simbolica risulta trascendente e quella asimbolica immanente; al contrario rispetto al dato naturale o scientifico la conoscenza simbolica risulta immanente e quella asimbolica trascendente.

Il segno rinvia sempre a qualcosa posto fuori del dato (cioè trascendente il dato), pena l'azzeramento della semiosi, e nella disposizione naturale e scientifica questo rimando viene a coincidere con il significato pragmatico del dato stesso; nella semiosi il segno si rivela infatti il depositario delle istruzioni d'uso nei confronti di quell'insieme di strumenti che è il mondo-ambiente del centro organico o dell'ego³. Relativamente a questo la riduzione

che risulta fenomenologicamente immanente, la trascendenza dell'atto» (X, 457). È importante notare che qui Scheler ammette quindi una conoscenza intuitiva al servizio della «trascendenza strumentale».

² La riduzione scientifica «è direttamente opposta a quella fenomenologica, che cerca invece di cogliere direttamente il contenuto della manifestazione prescindendo da ogni segno e funzione simbolica. Solo così la manifestazione assurge a fenomeno assoluto. La prima al contrario esclude proprio i caratteri peculiari della manifestazione e la considera solo nella misura in cui funge da vuota funzione simbolica» (X, 461).

³ L'utilizzabilità dello strumento viene a coincidere con il rimando segnico nella direzione della trascendenza dal dato verso il valore d'uso del dato stesso. Per cogliere il dato empirico come segno di se stesso e non come segno e riflesso dei bisogni del *Leib* occorre porsi ad un livello superiore di referenzialità.

filosofica è allora
e di ritornare da
Simbolarisierung
parentesi del gi
mettere fra parer
della cura simbi
prio mondo-am

Ma è convin
appena risulti
rimando segnico
scientifico: è p
sottraggano all
casi in cui ques
to può simbol
simbolizzazione
vi è una relazio
oggetto relativo, r
via necessariam
funzione segni
questo punto il
ad un atto intu

Legittimare l
tuizione, defini
sorgere questi e
Scheler, il diseg
porre una distri
categorie gnose
co/a-simbolico)
differenza di va

Ma l'implica
a proposito del
incompatibile c
generale parlare

L'intuizione
di dialettica ha

⁴ Mi muovo qu

filosofica è allora una de-simbolizzazione, nel senso d'invertire la direzione e di ritornare dal segno del valore d'uso del dato al dato stesso. Questa *Ent-Symbolarisierung* non è però un puro atto intellettuale, una mera messa fra parentesi del giudizio di realtà come in Husserl: in essa si tratta infatti di mettere fra parentesi qualcosa di concreto, cioè il centro che dirige la semiotica della cura simbiotica e delle pulsioni in base a cui l'uomo costituisce il proprio mondo-ambiente.

Ma è convincente questa tesi di Scheler? I problemi affiorano non appena risulti chiaro che la trascendenza segnica non si esaurisce nel rimando segnico considerato a proposito della disposizione naturale e scientifica: è possibile cioè prevedere forme di rimando segnico che si sottraggano alla logica del valore d'uso e Scheler stesso individua alcuni casi in cui questo si verifica, come quando riconosce che un oggetto finito può simbolizzare Dio — e in tal senso connette rivelazione e simbolizzazione — o afferma che alla base dell'atto conoscitivo metafisico vi è una relazione simbolica del tipo «esser segno di» (cfr. V, 161). L'oggetto relativo, nel momento stesso che si fonda nell'essere assoluto, rinvia necessariamente a quest'ultimo, ma in questo rinvio tradisce una funzione segnica trascendente il valore d'uso. Impercorribile appare a questo punto il tentativo di legittimare la disposizione filosofica in base ad un atto intuitivo a-simbolico⁴.

Legittimare bergsonianamente la fenomenologia in base al concetto d'intuizione, definirla come la conoscenza capace di fare a meno dei segni fa sorgere questi e altri motivati interrogativi. Inoltre la logica del discorso di Scheler, il disegno di fondo, si muovono in tutt'altra direzione: quella di porre una distinzione fra il sapere filosofico e gli altri saperi non in base a categorie gnoseologiche (come in definitiva è anche la distinzione simbolico/a-simbolico) bensì in base a una valenza emozionale e una più originaria differenza di valore.

Ma l'implicazione più gravosa riguarda proprio il concetto d'intuizione, a proposito del quale emerge un duplice nodo irrisolto: questa è veramente incompatibile con qualsiasi processo d'oggettivazione? Inoltre ha senso in generale parlare di una conoscenza asimbolica?

L'intuizione è certo un concetto estremamente fascinoso e assieme a quello di dialettica ha praticamente infatuato gran parte della filosofia moderna e

⁴ Mi muovo qui in una prospettiva opposta a quella di: Goob, *Anschauung und Sprache*.

contemporanea. Scheler, che pure dimostra di sapersi emancipare brillantemente dall'idea di dialettica, fa fatica invece a sottrarsi al fascino dell'intuizione tanto che riconduce espressamente il concetto di conoscenza asimbolica a quello schellinghiano d'intuizione intellettuale (IX, 250). Eppure era stato proprio Schelling, alla fine, negli *Erlanger Vorträge*, a rompere l'incantesimo e a rifiutare l'intuizione intellettuale come un'espressione contraddittoria e priva di senso. Riproporre il tema dell'intuizione nel senso di conoscenza asimbolica significa non tener conto che l'intuizione rischia di aprire le porte a quella «scienza contemplativa» che già Schelling equipara al pensiero oggettivante⁵. Nello stesso tempo è Scheler stesso a prendere le distanze non solo da tutte quelle forme d'intuizionismo presenti all'interno della fenomenologia e legate ad una qualche forma di primato dell'evidenza della percezione interna, ma anche dall'intuizionismo di Bergson, incapace comunque di liberarsi da un carattere oscuro e nebuloso (cfr. III, 327), e prigioniero d'un concetto ancora troppo pervasivo di coscienza, fino ad arrivare, in *Erkenntnis und Arbeit*, a criticare il concetto bergsoniano d'intuizione per contrapporgli quello di percezione non sensibile⁶.

Diviene a questo punto non solo altamente problematico, ma addirittura impossibile mantenere la definizione di sapere filosofico come conoscenza asimbolica. Probabilmente Scheler con conoscenza asimbolica intende qualcosa di meno impegnativo e cioè il fatto che la filosofia si avvale del linguaggio e dei simboli, ma per portare ad espressione qualcosa che è essenzialmente irriducibile al linguaggio stesso⁷.

Le tesi bergsoniane, husserliane, e scheleriane d'una conoscenza asimbolica o d'una conoscenza intuitiva possono contrapporsi con ragione a quella dilagante euforia per il linguaggio che ha contagiato la filosofia del

⁵ Oltretutto l'enfasi sul concetto d'intuizione e la definizione della fenomenologia come conoscenza asimbolica hanno fatto vestire a Scheler i panni d'un intuizionista sprovvisto d'una qualsiasi teoria del segno e del linguaggio (cfr. ad es. quanto dice: GEILEN 1974, 185), eppure questo non corrisponde compiutamente al vero: basti ricordare l'interesse di Scheler proprio per la semiotica di Peirce, o la sua analisi sulla funzione segnica nella percezione sensibile, oppure le sue analisi sul linguaggio e la distinzione fra «parola» e «segno» (cfr. III, 177-184).

⁶ Sulla contrapposizione fra filosofia scheleriana della percezione e filosofia bergsoniana dell'intuizione cfr. CUSINATO, *Intuizione e percezione*.

⁷ Cfr. X, 412, qui Scheler riprende un'idea di Husserl, questi con la distinzione fra *Anzeichen* e *Ausdruck*, proposta nella *Prima ricerca logica*, rimanda alla differenza fra segno e linguaggio (cfr. anche § 124-127 di *Ideen I*). Su questi temi rinvio a: CUSINATO, *Segno e intenzionalità*.

Novocento e c
assolutizzazioni
al di là delle inte
in senso rovescia
linguaggio. Se q
pensiero oggettiv
meglio da termin
zione si perde d
il simbolo o il se
rimando segnica

In una pagin
ne: la disposizio
tutti i suoi aspet
dirette solo ed e
tifico è pur semp
una conoscenza
data in se stess
distinzione vien
ca, quanto fra c
mondo-ambien
biente; fra trasce
evitare equivoci
segnica non coi
Scheler intende
trascendenza si
termini di *trasce*
il mondo attravers
un qualcosa che
previsionale e d
se stesso, dove lo
o ad una nuova
un astratto intu
tiva» con cui ci s
denota una nu

⁸ Per evitare eq
nale con quella sen

Novecento e che ha assunto talvolta i tratti di una vera e propria assolutizzazione «misticheggiante» funzionale al pensiero oggettivante. Ma al di là delle intenzioni si tratta di categorie anacronistiche che rispecchiano in senso rovesciato gli stessi limiti e gli stessi errori dell'assolutizzazione del linguaggio. Se questo era l'intento di Scheler allora ciò che è irriducibile al pensiero oggettivante o è già del tutto perso, oppure può essere salvato molto meglio da termini diversi da quello d'intuizione. Usando il termine d'intuizione si perde di vista l'essenziale: l'importante non è mettere fra parentesi il simbolo o il segno, quanto piuttosto la logica alla base d'un certo tipo di rimando segnico.

In una pagina di *Phänomenologie* è Scheler stesso ad indicare la soluzione: la disposizione filosofica è il sapere interessato alla *Selbstgegebenheit* in tutti i suoi aspetti e ambiti mentre le disposizioni naturale e scientifica sono dirette solo ed esclusivamente alla *Gegebenheit* (cfr. X, 386). Il sapere scientifico è pur sempre una conoscenza dell'*Um-Welt*, mentre quello filosofico è una conoscenza della *Welt*, una conoscenza cioè diretta verso la datità com'è data in se stessa prima d'essere rimodellata nel mondo-ambiente. Qui la distinzione viene tracciata non tanto fra conoscenza simbolica e a-simbolica, quanto fra conoscenza che si basa sul rimando segnico costitutivo del mondo-ambiente e conoscenza che si pone oltre la logica del mondo-ambiente; fra trascendenza dal puro dato e trascendenza dal valore d'uso. Per evitare equivoci e unilateralità è necessario allora chiarire che trascendenza segnica non coincide sempre con trascendenza strumentale e che quello che Scheler intende con sapere filosofico può benissimo avvalersi anche di una trascendenza simbolica purché non strumentale. Per questi motivi userò i termini di *trascendenza strumentale* e di *trascendenza estatica*: la prima scopre il mondo attraverso la sua utilizzazione, la seconda cerca di portare alla luce un qualcosa che non è solo segno d'un bisogno, e neppure d'una potenzialità previsionale e d'utilizzo; in essa il dato viene considerato *per quello che è in se stesso*, dove lo «in sé» non nasconde il riferimento a un'ideazione bolzaniana o ad una nuova teoria degli oggetti ideali, né tanto meno intende riproporre un astratto intuitivismo: indica piuttosto una direzione, una valenza «emotiva» con cui ci si rapporta al dato⁸. L'immanenza implicita in questo «in sé» denota una nuova *Würde* ontologica del dato. L'atteggiamento qui non è

⁸ Per evitare equivoci occorre precisare subito che Scheler non identifica la sfera emozionale con quella sensibile, e prevede atti emozionali non sensibili.

più quello di chi si chiede: Che cosa posso fare con un tale oggetto? Bensì: Che cosa mi vuol dire questa persona? Che cosa mi dice questo fatto? Tale atteggiamento è possibile solo grazie a un rivolgimento della propria valenza emotiva in modo da porsi in direzione immanente al dato stesso, così da poter venir incontrato dalla *Selbstgegebenheit*; implica l'estasi dal proprio ego per poter partecipare alla dimensione dell'altro. Si tratta in definitiva della messa fra parentesi di quella semiosi posta al servizio dei bisogni della *struttura pulsionale* o della volontà egologica, e mirante a cogliere solo quei contenuti che rimandano alle codificazione di possibili valenze d'uso del dato, ma completamente cieca al dato stesso.

Selbstgegebenheit dunque e non intuizione. Ma il concetto di *Selbstgegebenheit* appena guadagnato non risulta del tutto chiaro: «*Selbstgegebenheit* può essere solo ciò che non viene dato attraverso un qualche tipo di simbolo, così da essere inteso come un semplice "riempimento" d'un segno definito in precedenza. In questo senso la filosofia fenomenologica è una continua desimbolizzazione del mondo» (X, 384). Anche qui si annida un pericoloso equivoco in quanto affermare che la *Selbstgegebenheit* non può essere data attraverso segni è di nuovo fuorviante: la *Selbst-Gegebenheit* — per definizione — non può essere «data» da qualcosa di diverso da sé stessa, e questo del tutto indipendentemente dal fatto che questo qualcos'altro sia un segno o no. In altre parole anche in questo caso la linea di confine non può esser tracciata sul segno: *la Selbstgegebenheit, ad es., potrebbe benissimo decidere di darsi attraverso i segni, l'importante però è che sia lei stessa a prendere questa decisione*. Quello che la *Selbstgegebenheit* invece non può mai fare è di manifestarsi attraverso il rimando segnico strumentale alla reificazione. E a questo punto occorre arrivare fino alla fine del ragionamento: la *Selbstgegebenheit* non è implicita nell'atto con cui s'intuisce un oggetto, quindi considerare intuizione e *Selbstgegebenheit* come termini correlati risulterebbe scorretto. L'intuizione è un'iniziativa che non parte dal dato, ma da chi intuisce il dato. *Il che vuol dire che è proprio l'intuizione e non il segno in sé a contraddire la Selbstgegebenheit?*

⁹ Che il concetto di *Selbstgegebenheit* (come di un automanifestarsi dell'ente che non ha a che fare con l'evidenza, ma che si presenta come un svelarsi dell'ente stesso) possa avere delle connessioni col concetto heideggeriano di *aletheuon* e di *Verborgenheit* viene indicato nel 1927/28 dallo stesso Scheler (cfr. IX, 114). Altrettanto si è già messo in luce che le analisi scheleriane sul concetto di *humilitas* possono esser viste come un'anticipazione di quelle heideggeriane sulla *Verhaltenheit* e sul porsi in ascolto dell'essere.

Tutti questi senz'altro in e non consiste ne quanto piuttosto un oggetto che *d'interpretare il* vedeva in esso u dizione in cui « mente aperto»¹⁰ suo contrario: indagatore; il re dell'intuizione; te usufruita dal alla base della s

Nella *Selbst* prire, ma pone, starsi. Ma que intuitiva. Quest una caratteristica la di non lascia momento in cui ra superare la d specificità della *della disposizione tifica sono dati e* Scheler esiste u che non è *Gege* rimando segnico fenomeni che h. te dai bisogni d ressi dell'ego; u strumentale.

Al di là delle mentare, in Sch mente ricondot ne coi temi dell'

¹⁰ Cfr. BRAND, 1

oggetto? Bensì:
questo fatto? Tale
propria valenza
stesso, così da
si dal proprio ego
definitiva della
sogni della *strut-*
solo quei con-
e d'uso del dato,

acetto di *Selbst-*
«*Selbstgegeben*
tipo di simbolo,
in segno definito
è una continua
da un pericoloso
può essere data
it — per defini-
è stessa, e questo
ltro sia un segno
e non può esser
issimo decidere di
prendere questa
fare è di mani-
azione. E a que-
Selbstgegebenheit
indi considerare
rebbe scorretto.
chi intuisce il
sé a contraddire

ll'ente che non ha a
so) possa avere delle
e indicato nel 1927/
e analisi scheleriane
nelle heideggeriane

Tutti questi motivi inducono a forzare il pensiero di Scheler e a mettere senz'altro in evidenza quella che è l'essenza della *Selbstgegebenheit*: essa non consiste nel non darsi attraverso segni e nell'esser colta nell'intuizione, quanto piuttosto nell'esser artefice del proprio manifestarsi, nel non essere un oggetto che si manifesta solo quando lo decide un soggetto. *Si tratta cioè d'interpretare il concetto di Selbstgegebenheit contro Husserl stesso*, il quale vedeva in esso una sorta di resa incondizionata del dato all'evidenza: la condizione in cui «il *Selbstgebene* risulta accessibile senza ostacoli e completamente aperto»¹⁰. In questo caso la *Selbstgegebenheit* viene scambiata per il suo contrario: il consegnarsi, il sottomettersi all'evidenza e all'intelletto indagatore; il rendersi completamente accessibile allo sguardo inquisitorio dell'intuizione; in definitiva il porsi nella condizione d'essere comodamente usufruita dal pensiero oggettivante, da quel *Be-obachten* posto da Scheler alla base della scienza.

Nella *Selbstgegebenheit* l'essente non aspetta passivamente di farsi scoprire, ma pone, al contrario, delle condizioni ben precise per il suo manifestarsi. Ma questo infrange automaticamente il contesto dell'evidenza intuitiva. Questo risulta particolarmente chiaro nel caso della persona: «È una caratteristica dell'essenza della persona (dell'uomo come di Dio) quella di non lasciarsi conoscere automaticamente: bisogna aspettare fino al momento in cui lei stessa liberamente si confida» (XI, 21). È preferibile allora superare la distinzione fra conoscenza simbolica e asimbolica e basare la specificità della filosofia sull'essenza della *Selbstgegebenheit*: *mentre il dato della disposizione filosofica si auto-dà, quelli delle disposizioni naturale e scientifica sono dati alle condizioni del soggetto* (cfr. X, 461). Nella prospettiva di Scheler esiste un livello del reale che non si pone semplicemente davanti, che non è *Gegen-Stand*; è un livello che magari si manifesta attraverso il rimando segnico, ma perché è lui che decide di farlo: si tratta d'un ambito di fenomeni che ha una sua irriducibilità e qualcosa da dire indipendentemente dai bisogni del sistema organico e indipendentemente dalla sfera d'interessi dell'*ego*; un ambito di fenomeni che sfugge alle reti della razionalità strumentale.

Al di là delle ambiguità e delle incertezze presenti nel ritmo dell'argomentare, in Scheler il concetto di *Selbstgegebenheit* non viene husserliana-mente ricondotto all'intuizione e all'evidenza, ma sviluppato in connessione coi temi dell'uscita dal mondo-ambiente e dell'apertura estatica al mon-

¹⁰ Cfr. BRAND, 1.

do. La prospettiva dell'intuizione rischiava invece di muovere contro i presupposti stessi del pensiero di Scheler, che erano quelli di andare oltre le strettoie di un'impostazione gnoseologica e intellettualistica¹¹.

3.2. *Il pudore dell'essere: dall'evidenza alla illuminatio*

Si può dire che il risultato implicito a cui approda Scheler è che l'atto d'umiltà è condizione imprescindibile della filosofia in quanto solo esso consente d'accostarsi ad un essere che ama celarsi allo sguardo oggettivante dell'ego. Il problema del pudore è connesso alla manifestazione della bellezza e all'umiltà. L'essere si manifesta solo a certe condizioni, altrimenti *pudicamente* si copre e non si disvela. Il pudore dell'essere, come della persona, implica che essi, come una pianta, hanno bisogno non solo di luce oggettivante, ma anche d'oscurità, una oscurità in cui affondare le proprie radici per crescere e trarre nutrimento.

Certo negli scritti del primo e secondo periodo Scheler cerca di sviluppare una teoria dell'evidenza per connetterla al problema dell'esistenza di Dio e ai temi della filosofia della religione, ma questo tentativo s'infrange subito contro i risultati conquistati con il concetto d'umiltà: «Il Dio adorato dai cristiani è il *Deus absconditus*», un Dio che si cela e con la fede non si consegna all'evidenza della ragione. Non è un caso che la religione abbia sviluppato nei confronti di Dio un atteggiamento particolare come quello della *riverenza*, che non è semplicemente un atteggiamento formale ma un presupposto conoscitivo¹².

La riflessione sul concetto d'evidenza non porta ad una filosofia dell'evidenza, ma al contrario alla tesi secondo cui è proprio l'evidenza raggiunta da Descartes che deve divenire l'obiettivo della decostruzione filosofica. Del resto nel far questo Scheler non fa altro che tirare le somme d'un percorso

¹¹ Per uno sviluppo ulteriore delle tematiche connesse al rapporto fra trascendenza e simbolo cfr. § 8.2.

¹² La riverenza conquistata nell'umiltà e in una nescienza socratica è «quell'atteggiamento in cui si può percepire qualcosa di ulteriore, qualcosa che chi ne è privo non vede e verso cui anzi risulta cieco [...] Ogniqualvolta nei confronti delle cose noi passiamo da un atteggiamento privo di riverenza, come quello presente di solito in un atteggiamento chiarificatore scientifico, ad un atteggiamento riverenziale allora possiamo vedere come in esse cresce qualcosa, che esse prima non possedevano» (III, 26).

già iniziato con *der Selbsterkenn-*
fronti di Brenta

La teoria del
terno d'una pro
interna, ma anc
bero; questo sig
viene neppure t
presentarsi com
ve Husserl verri
apparsa nel 193
connettendo il
dentale, o megli
cogito, e postula
le sue *cogitatio*
Bewußtseinsidea
nita come «font
ne, valore e disv

Il punto di a
tato invece da
Selbstgegebenhei
pone in crisi la c
quanto risulta ir
sensibile. È il pr
assertoria dell'a
la *Selbstgegeben*
d'*esibirsi* in un'
del soggetto¹⁴. Il
e neutralmente
essi non sono ev
dato nei confron
viene spogliato
indagante, quar

¹³ Una critica a
scheleriano del 1906

¹⁴ Nel *Formalist.*

già iniziato con l'importante (e purtroppo sovente frainteso) saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis*, e teso ad una vera e propria opera decostruttiva nei confronti di Brentano e Husserl.

La teoria dell'evidenza, nella formulazione di Brentano, permane all'interno d'una prospettiva rigorosamente immanente non solo alla percezione interna, ma anche all'atto: è riferita all'atto di vedere un albero, non all'albero; questo significa che il problema dell'autonomia del dato stesso non viene neppure tematizzato. Ma nemmeno la versione husserliana riesce a presentarsi come una valida base di partenza¹³. La direzione verso cui muove Husserl verrà esplicitata nelle *Cartesianischen Meditationen* — un'opera apparsa nel 1931 quindi tre anni dopo la prematura scomparsa di Scheler — connettendo il problema dell'evidenza a quello della soggettività trascendentale, o meglio, il problema dell'evidenza apodittica a quello dell'ego cogito, e postulando l'evidenza dell'essere del puro ego e della corrente delle sue *cogitationes*. È un'espressione coerente, per certi aspetti, a quel *Bewußtseinsidealismus* individuabile in *Ideen I* dove la coscienza viene definita come «fonte d'ogni ragione e non ragione, diritto e torto, realtà e finzione, valore e disvalore, azione e inazione» (GS V, 196).

Il punto di arrivo della riflessione scheleriana sull'evidenza è rappresentato invece dall'importante affermazione secondo cui *evidenza* e *Selbstgegebenheit* «non si devono confondere» (XI, 114). Così facendo Scheler pone in crisi la distinzione husserliana fra evidenza apodittica e assertoria in quanto risulta interessato a un'evidenza assertoria non ridotta ad intuizione sensibile. È il problema dell'apoditticità dell'assertorio e della componente assertoria dell'apodittico. La novità di Scheler consiste nel sottolineare che la *Selbstgegebenheit* è il movimento attraverso cui l'apriori materiale decide d'*esibirsi* in un'iniziativa autonoma che sfugge completamente al controllo del soggetto¹⁴. Il fenomeno e l'essere non risultano automaticamente fruibili e neutralmente accessibili, e se questo è quanto implica l'evidenza, allora essi non sono evidenti. *L'evidenza risulta il segno della resa incondizionata del dato nei confronti del soggetto*. Si può parlare d'evidenza solo quando il dato viene spogliato e posto, nella sua piena nudità, sotto i fari d'una ragione indagante, quando esso si riduce ad un insieme di nozioni chiare e distinte

¹³ Una critica al concetto husserliano d'evidenza e intuizione è già presente nel saggio scheleriano del 1906 (cfr. XIV, 146). Cfr. inoltre: H. PIEPER; ROSEN; VOLLMANN-SCHLUCK.

¹⁴ Nel *Formalismus* parla d'un apriori che viene a *Selbstgegebenheit* (Cfr. II, 67).

che non hanno più nulla da nascondere. La riduzione di complessità attraverso cui Descartes scompone il dato in *atomi d'evidenza* è il procedimento con cui il dato viene svelato e reso accessibile allo sguardo oggettivante e ispezionante dell'ego. L'immediatezza dell'evidenza significa solo la *nudità* d'un dato immediatamente accessibile alla mediazione della ragione strumentale. Inoltre il dato evidente è anche un dato a cui è stata preventivamente impedita una qualsiasi iniziativa, a cui è stata negata non solo la parola, ma anche il movimento e lo sviluppo: *la forma del dato deve infatti rimanere immutata, fissata e appuntata in contorni chiari e distinti*. Eppure, oltre all'iniziativa noetica analizzata da Husserl, si può supporre anche una controiniziativa noematica, un'iniziativa che parte dal fenomeno e dall'essere. In tal caso un'evidenza compiuta sarebbe necessitata a render conto di questo darsi, anzi propriamente coinciderebbe con tale *Selbst-Gegebenheit*.

Che una filosofia dell'evidenza si ponga al di fuori della prospettiva scheleriana risulta anche da un altro motivo. L'evidenza nella prospettiva scheleriana rimarrebbe comunque un effetto dell'iniziativa del noema, una *evidenza noematica*, ma questa non potrebbe legittimare la propria validità né facendo ricorso alla tesi kantiana d'un soggetto universale e neppure all'evidenza apodittica che Husserl cerca di fondare bolzianamente su di un carattere universale e generale del noema stesso. E proprio in linea con quest'ultima impostazione Apel può legittimamente cercare «una convergenza del programma della semiotica trascendentale con il programma della fenomenologia dell'evidenza» husserliana (cfr. APEL 1988, 40), infatti un'evidenza husserliana intesa in questo senso non può che esser supportata da una dimensione linguisticamente mediata.

L'atto della *Selbst-Gegebenheit* viene descritto da Scheler anche con i termini di rivelazione (*Offenbarung*) in riferimento all'essere, e di *illuminatio* in riferimento alla persona. L'attribuzione di tale capacità illuminante, una sorta d'iniziativa noetica del noema stesso, significa (una volta esclusa l'opzione mistica) prevedere un piano originario precedente la distinzione soggetto-oggetto, e identificabile con un *Wissen* sovraindividuale¹⁵. A questo punto però tutta la tematica dell'evidenza subisce un collassamento su se stessa: nella seconda prefazione a *Vom Ewigen* Scheler precisa che «il principio dell'evidenza (rettamente inteso) consiste per me in questo: che il *Sosein*

¹⁵ La direzione è quella espressa da Schelling con il concetto di *Mit-Wissen*. Scheler parla d'un sapere in cui «l'essenza dell'oggetto è contenuto del *sapere* d'un *Geist* universale» (IX, 114).

d'un dato di fatto (17). Ora il *Sosein* un'evidenza «in Qui Scheler sta teoria della *illu* presuppone nec o dall'essere, ma evidente, bensì *Erleuchten* (illu in modo chiaro e na, non lasciand pacità di sincron verso una messa l solo in quest'ult il contro-movim denza universale l' *Einleuchten* al

Il problema di sione la nota disti teoria dell'eviden che consentono l *pathetikos* che no raggiunge un atte all'idea d'un *path* re. Nell'evidenza reva il rischio di li di accogliere *patet* di partecipazione

3.3. La legittimazi

A questo pun qualcosa che si li condizioni del su sono dettate dal s diceva Schelling - sere soggetto. Qu

complessità attra-
è il procedimento
do oggettivante e
ifica solo la *nudità*
ella ragione stru-
preventivamente
solo la parola, ma
e infatti rimanere
pure, oltre all'ini-
anche una contro-
o e dall'essere. In
er conto di questo
gebenheit.

della prospettiva
nella prospettiva
a del noema, una
a propria validità
tale e neppure al-
namente su di un
prio in linea con
are «una conver-
l programma del-
1988, 40), infatti
e esser supportata

er anche con i ter-
e, e di *illuminatio*
illuminante, una
olta esclusa l'op-
i distinzione sog-
tuale¹⁵. A questo
lassamento su se
isa che «il princi-
esto: che il *Sosein*

Wissen. Scheler parla
universale» (IX, 114).

d'un dato di fatto o di valore obiettivo illumina [*leuchtet*] lo spirito stesso» (V, 17). Ora il *Sosein* d'un dato di fatto che illumina lo spirito, è esattamente un'evidenza «impropria» che parte dall'iniziativa del noema e non dell'ego. Qui Scheler sta rovesciando il principio della *evidenza incompiuta* in una teoria della *illuminazione compiuta*. Scheler mette in luce che l'evidenza presuppone necessariamente un contromovimento che parte dal fenomeno o dall'essere, ma questa iniziativa non è un *Einleuchten* nel senso d'esser-evidente, bensì un *Leuchten* nel senso dell'esibirsi in modo evidente, di *Erleuchten* (illuminare): non è un oggetto che viene illuminato dal soggetto in modo chiaro e distinto, bensì il dato che prendendo l'iniziativa ci illumina, non lasciandoci eventualmente che l'attesa. Ma tale «pazienza», tale capacità di sincronizzarsi col tempo del dato essenziale, è possibile solo attraverso una messa fra parentesi della propria egoicità e il passaggio alla *humilitas*, solo in quest'ultimo atteggiamento è possibile essere illuminati e percepire il contro-movimento. Quello che si raggiunge in tal modo non è però un'evidenza universale, ma solo una *evidenza personale* (cfr. V, 17-18) che riconduce l'*Einleuchten* al concetto agostiniano d'*illuminatio* (cfr. XI, 114).

Il problema diventa qui però fin troppo ampio, arrivando a mettere in discussione la nota distinzione aristotelica fra *nous poietikos* e *pathetikos*. Mentre nella teoria dell'evidenza l'intelletto ha l'illusione di avere in mano le regole cartesiane che consentono la lettura del dato, nell'illuminazione è presupposto un *nous pathetikos* che non pretende di creare da solo il dato, ma che però nell'umiltà raggiunge un atteggiamento di partecipazione creativa. Il che implica un ritorno all'idea d'un *pathos* inteso platonicamente come presupposto poietico del sapere. Nell'evidenza della contemplazione l'intelletto era attivo solo di nome e correva il rischio di limitarsi ad una funzione puramente passiva, ora si tratta invece di accogliere *pateticamente* e umilmente un'illuminazione attraverso una forma di partecipazione che di fatto è altamente poietica.

3.3. La legittimazione dei saperi: Warumfrage e relazione ai valori

A questo punto non si può pensare al dato proprio della filosofia come a qualcosa che si lasci sfogliare a piacimento al pari d'un libro illustrato; se le condizioni del suo manifestarsi, al contrario del dato naturale e scientifico, non sono dettate dal soggetto, il soggetto deve fare un passo indietro, deve — come diceva Schelling — porsi attraverso l'estasi al di fuori di se stesso e cessare d'essere soggetto. Questo cessare d'essere soggetto significa accedere ad una nuova

disposizione capace di rapportarsi al dato non più come ad un oggetto, e accettando anzi le condizioni che pone il dato stesso per la sua manifestazione, e si è già visto che tale condizione è l'*humilitas*, che infatti è l'unico atteggiamento possibile per accogliere la *Selbstgegebenheit*. Ma questo non significa riproporre in termini diversi la questione relativa alla legittimazione dei differenti tipi di sapere? Se in ultima analisi la legittimazione non riguarda una differenza di metodo, ma una differenza di disposizioni, il problema essenziale diventa quello di stabilire qual è il momento che determina il passaggio da una disposizione all'altra.

Si è già visto che il *sapere*, in quanto forma partecipativa dell'essere, si esprime come trascendenza d'un ente verso il *Sosein* d'un altro ente; ogni forma di trascendenza implica però una pulsione motrice. Per Scheler la spinta propulsiva trascendente è di natura squisitamente emozionale. Questa radice emozionale è ravvisabile all'origine dei tre tipi fondamentali del divenire del *sapere* e inoltre risulta costitutiva delle diverse *disposizioni*; si tratta d'uno *sfondamento emozionale* capace di determinare un'apertura estatica tipica, ed esso stesso, a sua volta, si verifica sulla base della polarizzazione esercitata da una determinata classe di valori: la tesi di fondo è quindi che la classificazione delle tre forme del sapere e delle tre *Weltanschauungen* rinvii in ultima analisi alla relazione di valore. Illuminante a tale proposito è un passo di Scheler stesso: «la gerarchia di questi tre fini del divenire e del *sapere* corrisponde esattamente alla gerarchia obiettiva delle modalità di valore (valori del sacro, del centro personale e di quello vitale)» (IX, 114). E per altro è proprio questa la tesi che emergeva anche a proposito della riduzione catartica: essa si svela in ultima analisi come un rovesciamento della tavola dei valori vital-egologici a favore di quelli personali.

A livello della disposizione naturale Scheler individua un impulso emozionale a soddisfare le proprie esigenze all'interno di schemi già sperimentati, codificati e sedimentati in una tradizione, o in una prassi consueta. Qui l'impatto con qualcosa d'insolito, d'inaspettato, non produce inevitabilmente curiosità, ma può essere messo sbrigativamente da parte come un fattore irritante, oppure può determinare sì una qualche forma di momentaneo stupore e interesse, ma risolvibile in una subitanea ristrutturazione del quadro di riferimento consueto in modo da non intaccare l'atteggiamento emozionale costitutivo della disposizione naturale.

A partire dalla crisi delle categorie interpretative della familiarità l'uomo può però adottare un atteggiamento non conservatore e porsi la *Warumfrage*. La prospettiva con cui si risponde a tale domanda è alla base degli altri tipi di *sapere*. Se l'emergere d'un dato insolito occasiona il *bisogno* di capire questo dato nuovo in

termini di prevolontà dell'intel separa la *disposizi* tipi di trascende insolita, se accom un tipo particolare (65). Un altro tip *thaumazein*, è alle gere d'un dato in ognuno d'essi si c lare di sapere. *Per ai modi fondame un'apertura estati*

3.4. La meraviglia

La cosa assoluta dell'evidenza, è i *Grundfrage* di Scl

Una volta rag capacità del disch non solo alla pien suoi confini, allor luce anche ciò ch l'enigma e la sacri messa i termini c *Selbstgegebenheit*, tento scheleriano cercano di arrivar za scopre di arriv *dell'ego cartesiano nei confronti di ciò lapalissiano*¹⁶.

¹⁶ Dietro questa p di fondarsi ancora un munque implicito in

in oggetto, e accettazione, e si è unico atteggiamento significa riproporre dei differenti tipi di una differenza di qualità diventa quella a una disposizione

dell'essere, si esprime; ogni forma di spinta propulsiva indice emozionale è del sapere e inoltre fondamento emozionale stesso, a sua volta, terminata classe di forme del sapere e di valore. Illudimento di questi tre archi obbiettivi del sapere di quello vitale)» anche a proposito di un rovesciamento di valori.

impulso emozionale sperimentati, codificati. Qui l'impatto emozionale curiosità, è irritante, oppure amore e interesse, ma il sentimento consueto di valore della disposizione

particolarità l'uomo può *Grundfrage*. La propria tipi di sapere. Se questo dato nuovo in

termini di prevedibilità e misurabilità, se tale curiosità si pone al servizio della volontà dell'intelletto, a quel punto si determina la rottura epistemologica che separa la *disposizione* naturale da quella scientifica. Ma sono possibili anche altri tipi di trascendenza dalla *disposizione* naturale. L'emergere d'una prospettiva insolita, se accompagnata dall'aspirazione alla redenzione e alla salvezza suscita un tipo particolare di stupore alla base dello slancio verso il *sapere* religioso (VIII, 65). Un altro tipo particolarissimo di stupore, quello che Platone chiamava *thaumazein*, è alla base invece del *sapere* filosofico. In sintesi: a partire dall'insorgere d'un dato insolito sono possibili tre diversi modi di reagire positivamente e ognuno d'essi si connette a un diverso slancio emozionale e ad un tipo particolare di sapere. Per Scheler le differenze fra i vari tipi di sapere sono legittimate in base ai modi fondamentali in cui le varie classi di valore rendono possibile all'uomo un'apertura estatica al mondo.

3.4. La meraviglia per la massima evidenza e l'inizio della filosofia

La cosa assolutamente notevole è che Scheler, attraverso la decostruzione dell'evidenza, è il primo che riesce a connettere la meraviglia platonica con la *Grundfrage* di Schelling.

Una volta raggiunta la disposizione emozionale della *humilitas* e quindi la capacità del dischiudersi estaticamente al mondo, una volta che si risulti sensibili non solo alla pienezza del proprio essere, ma anche a ciò che si trova al di là dei suoi confini, allora si raggiungono le condizioni per cogliere sotto una nuova luce anche ciò che nella disposizione naturale risultava massimamente ovvio: l'enigma e la sacralità dell'esistenza. È qui che si connettono in un'unica premessa i termini costitutivi della filosofia scheleriana: sapere, ordine di evidenza, *Selbstgegebenheit*, riduzione catartica, umiltà, meraviglia. È qui che traspare l'intento scheleriano di fondo: se Descartes e Husserl attraverso la messa in dubbio cercano di arrivare all'evidenza, Scheler attraverso la messa in crisi dell'evidenza scopre di arrivare alla meraviglia platonica. *Avulso dalle avvolgenti certezze dell'ego cartesiano il filosofo appare a Scheler solo colui che riesce a provar meraviglia nei confronti di ciò che vien considerato da tutti come massimamente evidente, anzi lapalissiano*¹⁶.

¹⁶ Dietro questa posizione si potrebbe vedere una forma di *imperialismo filosofico* che tenta di fondarsi ancora una volta sulla *metafisica del thaumazein*. Un pericolo di questo tipo è comunque implicito in tutti i tentativi di delineare la particolarità del sapere filosofico e in ogni

Eppure se la filosofia è un ridestarsi, un riscoprire, un diventar consapevoli del fatto fondamentale, dell'esperienza più semplice e importante, allora la fatica filosofica deriva proprio dalla facilità estrema e inspiegabile con cui tale esperienza viene banalizzata e condotta reiteratamente all'ovvietà fino a ricadere inevitabilmente nell'oblio, come se in essa fosse implicita una logica di cui l'uomo non può mai stabilmente appropriarsi e che viene in continuazione neutralizzata.

È nota sentenza di Platone che l'*archè* della filosofia è la meraviglia (*Teet.*, 155d), come ancor più nota è l'affermazione di Aristotele secondo cui «è attraverso la meraviglia che gli uomini, ora come in origine, hanno iniziato a filosofare» (*Met.* 982b, 10). Per evitare equivoci occorre però infrangere subito quel luogo comune che fa della meraviglia platonica e aristotelica il fronte compatto della metafisica della presenza: si tratta infatti di due concezioni distinte e per certi aspetti opposte. In Platone il *thaumazein* è qualcosa di più d'un semplice *smarrimento* iniziale. Teeteto rivolgendosi a Socrate esclama: «In verità, o Socrate, io sono straordinariamente meravigliato di quel che siano queste "apparenze"; e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente, ho le vertigini. SOCR. Amico mio, non mi pare che Teodoro abbia giudicato male della tua natura. Ed è proprio del filosofo questo che tu provi [*pathos*], di esser pieno di meraviglia; né altro cominciamento [*archè*] ha il filosofare che questo; e chi disse [cioè Esiodo] che Iride [la messaggera degli Dei identificata con l'arcobaleno] fu generata da Taumante [il Dio della meraviglia], non si sbagliò, mi sembra, nella genealogia» (*Teet.*, 154 c-d). Iride, cioè la filosofia che mescola l'elemento umano e divino, è figlia dell'emozione della meraviglia. E solo questa emozione sconvolgente può per Platone *generare* la filosofia: essa è creata dall'effetto che ha su di noi la visione dei riflessi terreni della *bellezza*, effetti che pur non essendo così tremendi come lo sarebbero quelli della visione di idee superiori¹⁷, sono tuttavia abbastan-

caso la proposta di Scheler, di fronte al fallimento di chi in questo secolo ha tentato di legittimare la filosofia in base al metodo, induce a riconsiderare meglio certe sbrigative condanne della posizione platonica. Che nella posizione di Scheler vi siano comunque potenti antidoti verso una concezione assolutizzante ed esclusiva della filosofia è testimoniato dalla teoria dell'*humilitas* e dell'*Ausgleich*. In ogni caso la sfida è proprio quella di tentare di riconnettere la filosofia al divino evitando nel contempo, proprio grazie al carattere costitutivamente problematicizzante della meraviglia platonica, ogni pretesa di assolutismo e compiutezza.

¹⁷ Noi possiamo vedere la bellezza con la vista e questo produce l'innamoramento, ma con essa non si vedono le altre idee superiori come la *phronesis*, perché queste, se giungessero alla vista, essendo ancora più luminose, susciterebbero terribili amori (*Fedro*, 250d).

za drammatici d
l'uomo si avvicir

Nell'interpre
so decisamente
forma d'un'esal
sorprendente o
armonico posto
rispecchiarsi nel
glio la prospettiv
iniziato a filosoi
raggiunta l'*episte
lo in cui eravamo
ben mette in evic
un momento ne
senza aver a che
e trasformare del
Le simpatie di /
platonica della r
spazio alla prese
analisi del male»
che Heidegger fa
oggi molto diffus
tenza d'una filos
è proprio un gran
della sostanzialit
possibilità di altr*

Rovesciando
meraviglia plator
problematicità or
l'ironia socratica,
tafisica delle antic
sedativo capace d
Platone essa è anc
dormiente e produ

Ma un limite
tutta presa dalla c
nessione present
Schelling, fra tha

iventar consapevoli
rtante, allora la fati-
le con cui tale espe-
ietà fino a ricadere
a logica di cui l'uo-
tinuazione neutra-

la meraviglia (*Teet.*,
secondo cui «è attra-
iniziato a filosofare»
e subito quel luogo
onte compatto della
distinte e per certi
un semplice *smari-*
verità, o Socrate, io
este "apparenze"; e
CR. Amico mio, non
a. Ed è proprio del
meraviglia; né altro
e [cioè Esiodo] che
no] fu generata da
a, nella genealogia»
o umano e divino, è
e sconvolgente può
ha su di noi la visio-
endo così tremendi
o tuttavia abbastan-

lo ha tentato di legitti-
te sbrigative condanne
unque potenti antidoti
stimoniato dalla teoria
tentare di riconnettere
ttere costitutivamente
simo e compiutezza.
l'innamoramento, ma
queste, se giungessero
Fedro, 250d).

za drammatici da farci dimenticare tutto il resto, come avviene ogni qualvolta l'uomo si avvicina alla dimensione del divino.

Nell'interpretazione della Arendt tutta questa prospettiva assume un senso decisamente negativo: il discorso platonico sulla meraviglia «prende la forma d'un'esaltazione relativa non ad una manifestazione particolarmente sorprendente o alla totalità delle cose del mondo, ma relativa ad un ordine armonico posto dietro di esse, un ordine esso stesso invisibile, ma capace di rispecchiarsi nel mondo sensibile» (ARENDT 1989, 144). Dunque molto meglio la prospettiva di Aristotele, per il quale, se è vero che «gli uomini hanno iniziato a filosofare a causa della meraviglia», è anche vero che una volta raggiunta l'*episteme*, il possesso di essa «deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche» (*Met.*, 983a, 10). In Aristotele, come ben mette in evidenza Arendt, il *thaumazein* è solo il momento introduttivo, un momento negativo di smarrimento (*aporein*) che conduce alla filosofia senza aver a che fare con la filosofia, e che l'*episteme* filosofica deve superare e trasformare definitivamente in una certezza rassicurante e imperturbabile. Le simpatie di Arendt vanno dunque tutte ad Aristotele in quanto la tesi platonica della meraviglia «come punto di partenza della filosofia non lascia spazio alla presenza di nessuna effettiva disarmonia, bruttezza e in ultima analisi del male» (ARENDT 1989, 151). Qui Arendt segue l'interpretazione che Heidegger fa di Platone e che è in linea con un modo di sentire ancor oggi molto diffuso e teso a vedere nella meraviglia platonica la base di partenza d'una filosofia prevaricante. Eppure nonostante le riserve della Arendt, è proprio un grande «neoplatonico», Schelling, a porre con forza il problema della sostanzialità ontologica del male e della sofferenza e ad indicare la possibilità di altre interpretazioni.

Rovesciando la posizione di Arendt si potrebbe anzi osservare che la meraviglia platonica, nella misura in cui non mira a tacitare per sempre una problematicità originaria con risposte conclusive e fa piuttosto riemergere l'ironia socratica, risulta poco atta a costituire la base per una qualsiasi metafisica delle antiche certezze. *Se in Aristotele la filosofia diventa l'effetto d'un sedativo capace di convertire la meraviglia in possesso di verità definitive, in Platone essa è ancora la conseguenza d'un pharmakon capace di svegliare il dormiente e produrre irrequietezza.*

Ma un limite dell'interpretazione di Arendt è anche quello di rimaner tutta presa dalla connessione fra *thaumazein* e *archè*, senza notare l'altra connessione presente nel famoso passo platonico: quella, sottolineata da Schelling, fra *thaumazein* e *pathos*. Nell'interpretazione di Arendt manca

infine un ulteriore, importantissimo, passaggio ben messo in luce invece da K. Albert quando osserva che Iride viene qui a svolgere quella funzione intermediatrice fra cielo e terra che Platone assegna usualmente al demone Eros¹⁸.

Schelling, commentando la sentenza di Platone osserva: «nella misura in cui questa sentenza è vera e profonda, altrettanto la filosofia, invece di limitarsi a considerare ciò che è semplicemente necessario, sentirà piuttosto l'impulso ad avanzare da ciò che può considerare come necessario e che come tale non suscita alcuna meraviglia, a ciò che è posto fuori e al di sopra d'ogni disposizione necessaria; addirittura essa non troverà più pace fino a quando non sarà avanzata fino a ciò che è assolutamente degno di meraviglia [zum absolut Erstaunenswerthen]» (SCHELLING SW XIV, 12-13).

Ma Schelling dice anche qualcosa di più. Schelling traduce la nota frase sulla meraviglia filosofica così: «Vor allem ist dieß der Affekt des Philosophen — das Erstaunen, tò thaumazein» (SCHELLING SW XIV, 12). Se si controlla il testo greco si nota che compare il termine *pathos*, e il modo d'interpretare questo termine cambia di molto il senso di questa famosa sentenza: per Platone l'*archè* della filosofia è il *thaumazein* e questo è un *pathos*. Seguendo Schelling tradurrei quindi la nota sentenza di Platone nel modo seguente: «Il *pathos* tipico del filosofo è la meraviglia», invece essa viene solitamente tradotta: «è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia»¹⁹. È chiaro che nel primo caso si mette meglio in evidenza che per Platone la filosofia lungi dal compiersi in una condizione imperturbabile presuppone necessariamente il *pathos*. In altri termini la filosofia non è qualcosa di astratto e intellettualistico, ma radicata in una precisa esperienza esistenziale, situazione, stato o condizione *affettiva* o *passionale*, e questo *pathos*, per di più, non è aristotelicamente transitorio ma costitutivamente permanente. Platone sembra qui fondare e connettere strutturalmente l'atto teoretico per eccellenza proprio con uno stato affettivo, tanto che la stessa *phronesis* è considerata un *pathema* dell'anima (*Fedone*, 79e) con un risultato sicuramente non gradito a quella potente tendenza intellettualistica che ha sempre cercato di relegare le passioni ad un ruolo secondario e subordinato all'intelletto.

¹⁸ Cfr. K. ALBERT 1989, 23-24.

¹⁹ Traducendo «questo che tu provi» non traspare la tesi forte che emerge invece dalla traduzione di Schelling e cioè che l'*archè* della filosofia è una precisa disposizione affettiva. Traduzioni simili sono proposte anche nell'edizione di Reale e nelle traduzioni tedesche.

È esattamente fonda e si legittima si potrebbe dire: in meraviglia. Ma Schelling quella priorità affa vari tipi di sapere emozionale che sfinché non arriva Dio, che è ciò che anche in Scheler naturale tende a differente riesce a della disposizione nale. Da quel modo di sapere con la cè visto inoltre che allora si pongono *fica* e per il passaggio nette all'*humilita* propriamente me

Tuttavia in ch distingue dallo st scientifica? Se la meravigliare il fi Scheler: non si tr meraviglia, e que simamente evider non si è meravigl. invisibile alla rifl *sum*. Questo, oss ma, infatti con t almeno il *cogito*, questo «qualcosa cogito sia il mio un punto di parte suppone già inn

²⁰ Già in Descart

in luce invece da K.
e quella funzione
te al demone Eros¹⁸.
erva: «nella misura
filosofia, invece di
to, sentirà piuttosto
te necessario e che
o fuori e al di sopra
erà più pace fino a
e degno di meravi-
V, 12-13).

aduce la nota frase
Wort des Philosophen
2). Se si controlla il
modo d'interpretare
sentenza: per Pla-
a *pathos*. Seguendo
el modo seguente:
viene solitamente
er pieno di meravi-
denza che per Pla-
n-perturbabile pre-
sografia non è qualco-
isa esperienza esi-
onale, e questo *pa-*
stitutivamente per-
tturalmente l'atto
tanto che la stessa
te) con un risultato
lettualistica che ha
ario e subordinato

te che emerge invece
i precisa disposizione
ale e nelle traduzio-

È esattamente la direzione verso cui muoveva Scheler: il sapere filosofico si fonda e si legittima in base ad una determinata disposizione *emozionale* — ora si potrebbe dire: in base ad un determinato *pathos* — e questo si chiama meraviglia. Ma Schelling non fornisce solo importanti suggestioni in direzione di quella priorità affettiva, o funzione costitutiva delle emozioni nei riguardi dei vari tipi di sapere, egli accenna anche al fatto che tale *pathos* è uno slancio emozionale che spinge a salire sempre più in alto, e che anzi non trova pace finché non arriva a spostare la fonte della meraviglia, di livello in livello, fino a Dio, che è ciò che è «massimamente degno di meraviglia». Tale idea è presente anche in Scheler e anzi ampliata di molto. S'è già visto che la disposizione naturale tende a ricondurre l'insolito all'ovvio, ma quando l'impatto con il differente riesce a produrre un'eco più vasta e lacerante, esso intacca le basi della disposizione naturale e lascia emergere una nuova disposizione emozionale. Da quel momento prende forma un interesse stabile e una nuova forma di sapere con la conseguente messa a fuoco d'un aspetto nuovo della *datità*. Si è visto inoltre che se lo stupore si connette alla volontà di sapere e di dominio, allora si pongono le premesse per quella che Scheler chiama *riduzione scientifica* e per il passaggio alla disposizione scientifica; se invece lo stupore si connette all'*humilitas* determina le premesse per la *riduzione catartica* e diventa propriamente meraviglia, cioè lo specifico *pathos* della filosofia.

Tuttavia in che cosa consiste precisamente tale meraviglia? In che senso si distingue dallo stupore foriero di qualche innovazione tecnologica o scoperta scientifica? Se la meraviglia è il *pathos* proprio del filosofo, di che cosa si deve meravigliare il filosofo? È tutto qui il punto di partenza anticartesiano di Scheler: non si tratta di fondare la filosofia su di una certezza, ma su di una meraviglia, e questa meraviglia riguarda proprio ciò che si pensava fosse massimamente evidente. Il problema potrebbe esser riassunto così: *Perché Descartes non si è meravigliato? C'è qualcosa di così assolutamente ovvio da risultare invisibile alla riflessione e da potersi addirittura nascondere dietro il cogito ergo sum*. Questo, osserva Scheler, non può esser in nessun caso l'evidenza suprema, infatti con tale constatazione Descartes presuppone implicitamente che almeno il *cogito*, quindi «qualcosa», sia non «nulla»; inoltre presuppone che questo «qualcosa» sia dato in modo determinato come *cogito*, e che questo *cogito* sia il mio e riferito quindi ad un *ego* distinto dal Tu. Lungi dall'essere un punto di partenza, il *cogito* di Descartes risulta un punto di arrivo che presuppone già innumerevoli passaggi²⁰.

²⁰ Già in Descartes è rintracciabile comunque la tesi che la certezza del cogito non ha in sé

La prima evidenza non è il cogito, bensì che per lo meno «*Etwas ist*» oppure che «*das Etwas nicht Nichts ist*», o meglio, nella formulazione che compare per la prima volta nel 1913 nello scritto *Zur Rehabilitierung: «daß überhaupt Etwas ist — und nicht lieber Nichts ist»* (III, 18)²¹. È questa l'evidenza suprema e pertanto quella che risulta massimamente ovvia e banale, tanto che risulterebbe pazzo chi osasse negarla. Tale evidenza — anche una volta individuata e divenuta oggetto della riflessione — è così ovvia da catturare per poco l'attenzione e da scivolare invece subito via. Insomma generalmente rimane inosservata per quante volte il pensiero le passi accanto. Com'è possibile allora provare meraviglia proprio nei confronti di questa evidenza massima? Com'è possibile meravigliarsi di qualcosa che è *totalmente* evidente? La filosofia diviene possibile quando il processo di de-costruzione arriva a mettere in discussione l'evidenza suprema tematizzandola come *questione fondamentale*.

L'atto di nascita della filosofia ha luogo, secondo Scheler, attraverso quello smascheramento dell'evidenza suprema capace di suscitare il pathos della meraviglia. Anticartesianamente l'evidenza suprema dimostra di essere tale solo per l'ego, mentre dal punto di vista nesciente dell'*humilitas* risulta non solo non ovvia, ma foriera di meraviglia. La rottura dell'incantesimo, la frantumazione dell'evidenza suprema, slega il prigioniero della caverna e determina l'improvvisa e sconcertante apparizione d'una nuova dimensione. Il filosofo è dunque chi si scuote dal sonno dogmatico e una volta alla luce del sole rimane stordito dalla nuova visione che gli si presenta dinanzi: prima la massima evidenza sembrava un'ombra sulla parete della caverna, un fatto banale e del tutto insignificante, ma adesso dietro ad essa si erge una realtà del tutto inaspettata. *Il filosofo è colui che s'accorge di provare meraviglia nei confronti di questa evidenza, perché dietro intravede una dimensione sconvolgente che lo rapisce in un pathos tutto particolare.* È questa meraviglia nei confronti della questione fondamentale, questo *pathos*, ad essere il portone d'ingresso e nello stesso tempo la fonte perenne di legittimazione del sapere filosofico: «La fonte che ali-

il proprio fondamento e che la percezione del finito presuppone l'intuizione dell'infinito (cfr. la *Terza Meditazione*).

²¹ È abbastanza imbarazzante osservare come famosi filosofi abbiano scritto pagine intere sul fatto che Heidegger sia stato il primo a trasformare l'avverbio «*nichts*» nel sostantivo «*Nichts*» senza notare che questo passaggio era già stato compiuto da Scheler nel decennio precedente.

menta tutte le e gliarsi che per 134)²².

Questo *pathos* rimane nascosto. *Zur Rehabilitierung* possibile l'*estasi* za consapevole mente fisso sul j nità viene rotta dono di se stessi con l'io, ma al inquietante, che re della meraviglia immergersi in e bile vuoto», e ne fatto che non n (III, 18).

Qualche anno mente schelling del nulla assoluto suppone l'*esper* terrore risulta fe fonda la disposi il confronto cor ragione paga d stratagemma di del senso autent di complessità

²² In *Vom Wesen überhaupt Etwas ist* intensa e l'ultima m e affermava che esis

²³ Scheler parla avviso Scheler ha ce re due tematiche c Pascal e quello del

o meno «*Etwas ist*»
a formulazione che
Zur Rehabilitierung:
(III, 18)²¹. È que-
massimamente ov-
negarla. Tale evi-
etto della riflessio-
da scivolare invece
a per quante volte
provare meraviglia
om'è possibile me-
a filosofia diviene
a a mettere in di-
estione fundamen-

er; attraverso quello
are il pathos della
dimostra di esser
e dell'*humilitas* ri-
rottura dell'incan-
il prigioniero della
zione d'una nuova
o dogmatico e una
one che gli si pren-
n'ombra sulla pa-
icante, ma adesso
filosofo è colui che
idenza, perché die-
in un pathos tutto
estione fundamen-
lo stesso tempo la
«La fonte che ali-

zione dell'infinito (cfr.

to scritto pagine intere
nel sostantivo «*Nichts*»
l decennio precedente.

menta tutte le attività che hanno a che fare con la metafisica è il meravi-
gliarsi che per lo meno esiste un Qualcosa e non piuttosto il Nulla» (V,
134)²².

Questo *pathos* presuppone però, ed è questo il momento che in Platone
rimane nascosto, la nuova disposizione della *humilitas* e infatti nello scritto
Zur Rehabilitierung viene messo in luce come solo attraverso l'*humilitas* sia
possibile l'*estasi* dai confini del proprio essere relativo e pertanto l'esperien-
za consapevole di ciò che è al di là di essi. Finché lo sguardo rimane superba-
mente fisso sul proprio valore, l'ego rimane imperturbabile, ma tale immu-
nità viene rotta nell'atto estatico della *humilitas*, qui «nel completo abban-
dono di se stessi e dei propri valori» ci si osa gettare al di là d'ogni legame
con l'Io, ma al di là d'esso si spalanca il «terribile vuoto»²³. Questa presenza
inquietante, che inibisce la decostruzione della massima evidenza e il sorger-
e della meraviglia, lungi dall'essere spontanea, presuppone il coraggio di
immergersi in essa, di *osare* e di non abbassare lo sguardo di fronte al «terri-
bile vuoto», e non a caso Scheler esorta: «osate meravigliarvi riconoscenti del
fatto che non non-siete e che almeno qualcosa e non piuttosto il nulla è!»
(III, 18).

Qualche anno dopo, in *Vom Ewigen*, con un linguaggio ormai tipica-
mente schellinghiano, Scheler parla della necessità di guardare «nell'abisso
del nulla assoluto». Di nuovo: lo svelamento della massima evidenza pre-
suppone l'*esperienza del nulla*, e del vuoto esistenziale, ma tale sgomento e
terrore risulta fecondo e non paralizzante solo superando l'orgoglio su cui si
fonda la disposizione quotidiana e scientifica. Tutto ciò non avviene a caso:
il confronto con il nulla e con la morte agiterebbero troppo la quiete della
ragione paga del proprio essere relativo. La ragione orgogliosa vive nello
stratagemma di rimuovere il problema del proprio relativo non-essere, come
del senso autentico della morte. È solo nel *divertissement*, in una riduzione
di complessità funzionale all'ego, che la massima evidenza è appunto evi-

²² In *Vom Wesen* (1917) l'emozione della meraviglia successiva alla constatazione «*daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts*» diventa l'inizio della filosofia: questa infatti è la più intensa e l'ultima meraviglia filosofica. Schelling a sua volta parlava di *Initia philosophiae universae* e affermava che esiste solo una scienza che può rispondere alla *letzte Frage*: la filosofia.

²³ Scheler parla qui di «vuoto» e successivamente (per lo meno dal 1917) di «nulla». A mio avviso Scheler ha cercato con questi due termini di connettere e portare ad una sintesi superiore due tematiche che erano rimaste separate: il concetto di «vuoto del cuore» elaborato da Pascal e quello del nulla della *Grundfrage* individuato da Schelling.

dente, mentre non lo è più per la ragione che osa l'esperienza del nulla. L'ovvietà dell'essere conferisce sicurezza ed eternità all'orgoglio dell'ego, in quanto l'ego identifica i propri confini con un essere scontato che quindi non deve far i conti e non deve giustificarsi nei confronti del non essere relativo e della morte. L'ovvietà dell'essere, diventando funzionale alla rimozione del nulla e della morte, si svela come il meccanismo di «autoprotezione» fondamentale dell'egoismo, nel senso che è la sola condizione psicologica al cui interno possa operare l'ego.

La riduzione catartica comporta allora la messa in discussione dell'apparato di certezze artificiali che consentivano all'ego di sopravvivere. Si tratta d'una mossa estremamente impegnativa tanto che Scheler a proposito parla d'esperienza «terrificante del vuoto»²⁴, ma solo attraverso la messa fra parentesi di tale ovvietà risalta d'improvviso l'assoluta gratuità del fatto «*daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts*»; solo allora sorge quell'emozione incontenibile capace di scuotere l'animo umano fin nelle sue scaturigini più recondite: la meraviglia filosofica. Ma chi si fermasse qui, chi non procedesse oltre e rimanesse «inebetito» dal fatto che almeno qualcosa esiste, questo qualcuno si troverebbe solo a metà strada e per lui varrebbe l'espressione coniata da Schelling di «barbaro della filosofia» (SCHELLING SW VII, 196).

L'essenziale è che nel compiere questo primo passo Scheler non sia affatto interessato a far seguire un qualche *ergo* alla massima evidenza. Piuttosto si accorge che è la ragione orgogliosa a compiere incautamente questo passo in quanto, nella fretta di arrivare ad un qualche *ergo ego sum*, accetta di considerare l'esistenza un fatto facile e banale. In tal modo l'ego guadagna in sicurezza, ma al prezzo di svuotare di significato il confronto con l'ovvietà massima. Questa certezza rassicurante viene al contrario incrinata una volta che l'ego guardi oltre i propri confini, a quel punto infatti il problema non è tanto: «almeno un *Etwas* esiste», quanto piuttosto: «esiste un *Etwas* pur potendo benissimo non esistere». L'esperienza esistenziale del nulla cancellando ogni residuo d'ovvietà, fa dunque risaltare per contrasto la positività dell'*Etwas*, coglie l'*Etwas* non come un *quid*, ma come un *quod* fattuale: «chi non ha guardato nell'abisso del nulla assoluto, non si renderà conto della eminente positività contenuta nell'evidenza che in generale c'è *Etwas* e non piuttosto *Nichts*» (V, 93). Infatti «è proprio questa "ovvietà"

²⁴ La tematica della *Krisis* dell'*Ich* e della razionalità oggettivante ad esso corrispondente era ben presente anche in Schelling che parlando della *Grundfrage* la caratterizza come colma di disperazione (*verzweiflungsvollen*) (Cfr. SCHELLING SW XIII, 7)

[*Selbstverständlich* surata positività del nulla» (V, 96)²⁵.

Chi non ha gli arnesi di fronte a ciò che esiste un *Etwas* irraggiungibile, però gli rimarrà per sempre solo chi fa l'esperienza assolutamente gratuita che tale evidenza è una meraviglia.

Ma la meraviglia è quella che Schelling chiama «meraviglia»²⁶. Chi si chiede «chi non ha gli arnesi di fronte a ciò che esiste un *Etwas* irraggiungibile?» dimostra dell'ego, chi si ferma senza procedere, perché? che inevitabilmente voler decostruire semmai un altro:

²⁵ Nello stesso senso è ciò che preclude cancellare l'ovvietà del nulla.

²⁶ In *Zur Rehabilitierung der Philosophie* interrogativa nell'esperienza e che prima di lui era all'interno d'una concezione attraverso Schelling (*Ontologia*, 353 e seg.) non è un limite, ma piuttosto una connessione fra massime.

Così come Scheler altrettanto plausibile è l'uso di questi termini e in quel modo l'esperienza. Per Schelling il interrogativo: «*Warum ist die Welt und nicht lieber Nichts und nicht vielmehr Nichts*»

perienza del nulla. orgoglio dell'ego, in contatto che quindi del non essere relazionale alla rimozione «autoprotezione» azione psicologica al

discussione dell'approvare. Si tratta Scheler a proposito verso la messa fra tuità del fatto «*daß*» quell'emozione sue scaturigini più chi non procedesse cosa esiste, questo ebbe l'espressione NG SW VII, 196). Scheler non sia evidenza. Piuttosto autamente questo *ego sum*, accetta di lo l'ego guadagna fronte con l'ovvietà incrinata una infatti il problema «esiste un *Etwas*» tale del nulla cantrasto la positività un *quod* fattuale: si renderà conto generale c'è *Etwas* questa "ovvietà"

esso corrispondente caratterizza come colma

[*Selbstverständlichkeit*] dell'essere a impedire una chiara visione della smisurata positività del dato di fatto che c'è un qualche *Etwas* e non piuttosto il nulla» (V, 96)²⁵.

Chi non ha guardato sgomento nell'abisso del nulla non può meravigliarsi di fronte a tale evidenza; per chi non è filosofo rimarrà ovvio che esiste un *Etwas* in quanto per lui l'essere è facile, ovvio, banale; in tal modo però gli rimarrà preclusa l'*eminente positività* nascosta in tale evidenza. Invece solo chi fa l'esperienza del nulla si rende conto che questo *Etwas* è assolutamente gratuito, insolito e tutt'altro che facile: si renderà conto cioè che tale *evidenza massima* essendo la meno ovvia è fonte della *massima meraviglia*.

Ma la meraviglia è qualcosa di diverso dalla formula interrogativa adottata da Schelling e Heidegger. L'interrogazione non sorge assieme alla meraviglia²⁶. Chi si pone da subito la domanda: «perché l'essere piuttosto che il nulla?» dimostra di voler procedere oltre. Invece chi infrange l'illusione dell'ego, chi si rende conto che questa non è per nulla un'evidenza, dovrà fermarsi senza pretendere di trarre da essa non solo un *ergo*, ma neppure un *perché?* che inevitabilmente diventerebbe un *quale ergo?*. Qui fermarsi significa voler decostruire fino in fondo l'evidenza. A tale disposizione corrisponde semmai un altro interrogativo: se questa non è un'evidenza, sono sicuro di

²⁵ Nello stesso senso di questa frase si muove Pareyson quando afferma: «l'ovvietà dell'essere è ciò che preclude la comprensione di questa positività», inoltre: «la meraviglia è capace di cancellare l'ovvietà del fatto dell'essere» (PAREYSON, *Ontologia*, 363).

²⁶ In *Zur Rehabilitierung* del 1913 come in *Vom Wesen* del 1917 non viene usata la formula interrogativa nell'esprimere quella che Schelling chiamava «*die letzte und allgemeinste Frage*», e che prima di lui era stata posta da Leibniz. Sul fatto che Leibniz neutralizzi tale domanda all'interno d'una concezione non problematizzata del nulla e che tale domanda acquisti invece attraverso Schelling un'importanza fondamentale insiste Pareyson (cfr. in particolare *Ontologia*, 353 e seg.). Il fatto che Scheler non esprima questa sentenza in forma di domanda non è un limite, ma piuttosto un vantaggio in quanto consente a Scheler di cogliere meglio la connessione fra massima evidenza, sgomento, meraviglia e sentimento di gratitudine.

Così come Scheler risulta influenzare lo sviluppo della problematica in Heidegger, appare altrettanto plausibile un influsso di Schelling su Scheler, influsso che traspare già nella scelta dei termini e in quel riferimento all'abisso del nulla come condizione necessaria a smascherare l'evidenza. Per Schelling l'intelletto, colto da vertigine sull'orlo dell'abisso, si pone l'interrogativo: «*Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?*». Per Scheler l'intelletto, colto da vertigine sull'orlo dell'abisso, rimane attonito e meravigliato del fatto «*daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts?*». Heidegger infine nel 1929 si chiede: «*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*».

aver ben compreso cosa significa il fatto che almeno qualcosa esiste? Lo stesso Heidegger, ritornando nel 1935 sul tema, è costretto ad ammettere che «chiedere perché è come chiedersi: qual è il fondamento? Da quale fondamento proviene l'ente? Su quale fondamento si basa?» (GA IX, 381-82)²⁷.

La possibilità d'una *nuova metafisica* risiede precisamente nel non connettere la *Grundfrage* alla questione del fondamento (questa è la mossa dell'ego che si sente mancare il terreno di fronte all'abisso del proprio non essere), bensì alla meraviglia colta dalla persona capace di *humilitas*. Tale meraviglia — nella misura in cui non si traduce immediatamente nella domanda sul fondamento, e, invece di precipitare nell'interrogazione, concentra la propria attenzione sulla fatticità implicita nell'esistenza concreta di questo *Etwas*, di questo *quod* — è in grado di fornire quel legame empirico-fattuale che consente alla metafisica di sottrarsi alle fondazioni ontoteologiche del *Dio è* o dello *Io sono*. Il punto di partenza non è: *perché c'è qualcosa?*, bensì la constatazione fattuale: *qualcosa c'è!*

La prima partenza distoglie e fuorvia: nello scavalcare la positività fattuale dell'*Etwas* si pone troppo in fretta la domanda sul fondamento e si finisce col ricadere inevitabilmente nella negatività; la seconda, invece, costringe a scandagliare ulteriormente. La prima rimane subito come bloccata su se stessa sfociando in un interrogare angosciato, quanto inconcludente, sul perché dell'essere. La seconda invece trasforma l'evidenza in qualcosa che non ha bisogno di esser domanda essendo già risposta. La prima parte dall'illusione che il *positivo* si dia immediatamente e non trovandolo lo nega; sorge come espressione di smarrimento e angoscia di chi pensava che il positivo fosse inscrivibile all'interno dell'evidenza cartesiana, dell'idea hegeliana o dell'autoprogettualità del *Dasein*. Invece c'è ancora un passo da compiere, e lo sguardo deve rimanere ancora ben ancorato a quell'*Etwas* sospeso inspiegabilmente al di sopra del nulla. Solo chi persevera imperterrita nel fissare questo *Etwas* che aleggia inspiegabilmente sul nulla riesce — proprio in questo simultaneo considerare che per lo meno *Etwas* esiste mentre la regola è il Nulla — a cogliere la non evidenza e quindi il prodigio, l'assoluta gratuità insita nel fatto che tale *Etwas* esiste. In questa presa d'atto, in questa scossa socratica, in questo rimanere fulminati dall'esperire concretamente

²⁷ La connessione fra forma interrogativa e questione del fondamento traspare anche da un altro passo: «*Warum, d.h. welsches ist der Grund?*» (GA XL, 4).

tale positività, qu
che questa ormai
la positività dell'
gratitudine verso
di scontato, ma c
dovuto. La merav
pisce e trascende
gione e del suo ca
di fattuale eppur
dalla riduzione c
bile (il *Trieb* e l'e
nulla è invece la
riconducendola f
Io assoluti.

La novità del
mettere in luce l
sentimento della
Gegebene ingiust

Scheler svilup
di Heidegger, il q
sì la domanda di
all'angoscia²⁸. D
in senso aristoteli
meraviglia la tor
dominare l'ente,
e della *Gelassenh*
dall'orrore dell'e

²⁸ Che Heidegger
rovesciare l'impressi
l'angoscia (cfr. PARE
cessivamente Heideg
pre secondo Pareyso
scia, lo scritto *Che cos*
inno alla meraviglia

²⁹ Cfr. ad es. He
afferma che mentre
dell'essere (GALXV

qualcosa esiste? Lo
etto ad ammettere
imento? Da quale
si basa?» (GA IX,

nente nel non con-
questa è la mossa
so del proprio non
di *humilitas*. Tale
atamente nella do-
ogazione, concen-
stenza concreta di
il legame empirico-
oni ontoteologiche
ché c'è qualcosa?

a positività fattuale
imento e si finisce
invece, costringe a
bloccata su se stessa
adente, sul perché
qualcosa che non ha
parte dall'illusione
nega; sorge come
e il positivo fosse
idea hegeliana o
so da compiere, e
ell'*Etwas* sospeso
a imperterrito nel
a riesce — proprio
s esiste mentre la
rodigio, l'assoluta
a d'atto, in questa
re concretamente

nto traspare anche da

tale positività, quello che s'innalza non è un interrogatorio della ragione, che questa ormai è «quasi attonita», ma il sentimento della meraviglia circa la positività dell'*Etwas*, e, con la meraviglia, il gesto d'uno spontaneo atto di gratitudine verso qualcosa, l'esistenza, che non viene più colta come un che di scontato, ma che ora appare un dono (un *Gegebene*), inaspettato e non dovuto. La meraviglia sorge nei confronti d'una gratuità del mondo che stupisce e trascende ogni principio di giustificazione e di fondamento della ragione e del suo calcolo. Il punto di partenza è dunque qualcosa di concreto, di fattuale eppure si tratta d'una fatticità particolare: quella resa possibile dalla riduzione catartica che ha già trascorso la dimensione egologica e sensibile (il *Trieb* e l'ego). La domanda sul perché esiste qualcosa piuttosto che il nulla è invece la domanda d'un ego che cerca di oggettivare la positività, riconducendola fondativamente alla progettualità poetica d'un *Dio* o d'un *Io* assoluti.

La novità dell'impostazione di Scheler rispetto a Schelling consiste nel mettere in luce le implicazioni della massima evidenza fino al sorgere del sentimento della meraviglia platonica; fino a interpretare la *Gegebenheit* come *Gegebene* ingiustificabile.

Scheler sviluppa queste problematiche fra il 1913 e il 1922, molto prima di Heidegger, il quale nella prolusione del 1929 *Was ist Metaphysik?* ripropone sì la domanda di Schelling, ma connettendola non alla meraviglia quanto all'angoscia²⁸. Del resto proprio una concezione della meraviglia intesa più in senso aristotelico che platonico può aver indotto Heidegger a vedere nella meraviglia la tonalità affettiva fondamentale del primo inizio che porta a dominare l'ente, a cui occorre contrapporre l'*Erschrecken* del secondo inizio e della *Gelassenheit*²⁹. In Scheler invece la meraviglia è l'emancipazione dall'orrore dell'ego nei confronti del proprio non essere che però non di-

²⁸ Che Heidegger stesso utilizzi, nelle ultime pagine, il termine *Verwunderung* non basta a rovesciare l'impressione che, come afferma Parcyson, la *Grundfrage* sia ancora connessa all'angoscia (cfr. PAREYSON, *Ontologia*, 370-71; inoltre K. ALBERT, *Das Staunen*, 163). Solo successivamente Heidegger pone il problema della connessione fra *Grundfrage* e meraviglia: sempre secondo Parcyson «se lo scritto *Che cos'è la metafisica?* del '29 insiste sull'orrore e l'angoscia, lo scritto *Che cos'è la filosofia?* del '55 insiste sullo stupore e la meraviglia, così come in un inno alla meraviglia si conclude il coevo *Gelassenheit*» (PAREYSON, *Ontologia*, 450).

²⁹ Cfr. ad es. HEIDEGGER, *Grundfrage der Philosophie* (GA XLV). Inoltre nei *Beiträge* si afferma che mentre il primo inizio pone la verità dell'ente, l'altro inizio esperisce la verità dell'essere (GA LXV, 45).

mentica il non essere: tale emancipazione non significa annullamento del nulla e dello sgomento quanto al contrario raggiungimento dell'*humilitas*. Tale *humilitas* preserva lo sgomento per il non essere, nella meraviglia per l'essere.

Ma che carattere ha la percezione meravigliata e sgomenta di tale positività sullo sfondo del nulla? Una delle tesi fondamentali del discorso di K. Albert è che per Platone in realtà l'eros del filosofo è in grado di raggiungere la visione sapiente della bellezza divina, ma si tratta solo d'un attimo sfuggente: poi ricade immediatamente nella vita di tutti i giorni; proprio in questo consiste la differenza con l'eros degli Dei, che invece rimangono costantemente in possesso della sapienza. Il filosofo quindi non è colui che ama la sapienza pur senza *mai* raggiungerla, ma colui che la raggiunge seppur solo *momentaneamente*. Del resto già Platone avverte che la filosofia non è una conquista definitiva, ma deve essere nutrita in continuazione, pena l'atrofizzazione delle ali che l'hanno resa possibile³⁰. Su questo battere d'ali momentaneo non si può fondare la filosofia come scienza. La filosofia diventa il continuo tentativo d'oltrepassare il conformismo quotidiano e di prolungare l'attimo che ci è concesso al di là d'esso³¹. Ritorna qui in mente un passo di Scheler che parla di filosofia del quotidiano e di filosofia del giorno di festa e inoltre dell'uomo come d'una festa episodica nel mondo.

Una volta decostruita l'ovvietà dell'evidenza, una volta che dietro d'essa s'erge la positività del *quod* e con essa la meraviglia, occorre inseguire il rimando all'eminente positività. Decostruire la massima evidenza significa trovare dietro d'essa *qualcosa*, ma questo *qualcosa* rimane ancora insondato.

³⁰ «Ma quando sia separata da quella bellezza l'anima inaridisce e le aperture dei meati attraverso i quali spuntano le penne disseccandosi si contraggono sì da impedire i germogli dell'ala» (*Pedro*, 251d).

³¹ Su questo cfr. § 6.8. Sarebbe però sbagliato ricadere qui in una contrapposizione dicotomica fra filosofia e quotidianità. Nella quotidianità, intesa come sfera degli affetti, dell'amicizia, della realizzazione nel proprio lavoro, della sfida ai propri limiti, del viaggio, dell'Altro, ecc., sono impliciti spazi irrinunciabili di autenticità. Una delle linee di fondo di questo mio lavoro, che non sempre riesce però ad emergere, è che la differenza essenziale va ridefinita in un altro senso, e un tentativo è appunto di rileggerla anche a partire dalla distinzione fra proiettivismo egologico e capacità di partecipare. Una tale distinzione si rivela trasversale rispetto a ciò che comunemente si definisce come filosofia e quotidianità. La «quotidianità» da superare non è tanto il vivere di tutti i giorni, ma un vivere tutti i giorni da un punto di vista conformista.

Una volta contagi essere relativo [...] re, ed evitare pert essere relativo» (V del divino e con e della filosofia: Dio con essa fin dall'in

Tuttavia tale d gnato da Scheler c diato dal fatto che *Etwas* indetermin dannati al naufragi marsi, in quanto v la questione dei «

3.5. L'eminente pe

Nella prospett plice limite: la pri fatto che almeno c ire qualcosa sulla ma evidenza nell

Nell'evidenza proprio questo in: arbitrarità, la noi dato eppure d'ess

³² Sul rapporto fra RUGGENINI, in: *Il Dio*

³³ Chi si fermasse fo. Questo rimando c dolo dalla sfera dell'e conda evidenza.

³⁴ L'ordine di evi il seguente: 1) esiste p essere relativo possie una critica al punto d e soprattutto ANA 31

Una volta contagiati dalla meraviglia occorre far luce sul fatto «che in ogni essere relativo [...] si scorge non solo l'essere, ma anche il relativo non-essere, ed evitare pertanto [...] d'identificare l'essere assoluto con un qualche essere relativo» (V, 95). Dietro la seconda evidenza riemerge la dimensione del divino e con essa la tesi platonica del divino come momento ispiratore della filosofia: Dio non entra nella filosofia dall'esterno, ma al contrario è con essa fin dall'inizio platonico³².

Tuttavia tale divino (che nella sua irriducibilità all'umano viene designato da Scheler come *essere assoluto*) non è dato immediatamente, ma mediato dal fatto che esiste l'essere relativo, tanto che se si cercasse in questo *Etwas* indeterminato un riferimento immediato all'assoluto si sarebbe condannati al naufragio. Eppure di fronte a questa difficoltà non bisogna fermarsi, in quanto v'è ancora un passaggio da compiere: e con questo ritorna la questione dei «barbari della filosofia» posta da Schelling³³.

3.5. L'eminente positività e i «barbari della filosofia»

Nella prospettiva scheleriana il punto di partenza cartesiano ha un duplice limite: la prima evidenza non è quella relativa al *cogito ergo sum* ma al fatto che almeno qualcosa esiste; inoltre la filosofia non consiste nel costruire qualcosa sulla prima evidenza ma, al contrario, nel decostruire la massima evidenza nella meraviglia³⁴.

Nell'evidenza massima l'*Etwas* e il *Nichts* vengono fra loro accostati ma proprio questo infrange l'evidenza mettendo in risalto la gratuità, l'assoluta arbitarietà, la non ovvietà dell'*Etwas*: il fatto d'essere assolutamente infondato eppure d'essere. L'*eminente positività* a cui accenna l'*Etwas* è proprio

³² Sul rapporto fra esperienza del divino e filosofia greca cfr. le illuminanti osservazioni di RUGGENINI, in: *Il Dio assente*.

³³ Chi si fermasse senza sviluppare questo rimando non sarebbe per Schelling vero filosofo. Questo rimando comporta infatti una prima determinazione di questo *Etwas* distinguendolo dalla sfera dell'essere assoluto, che, nel linguaggio di Scheler, diventa oggetto della seconda evidenza.

³⁴ L'ordine di evidenza, che è anche un ordine di dati, è secondo la proposta scheleriana il seguente: 1) esiste perlomeno un qualcosa; 2) questo qualcosa rinvia a una *causa sui*; 3) ogni essere relativo possiede necessariamente *Dasein* e *Sosein*. Cfr. IX, 187, ma anche V, 95-96. Per una critica al punto di partenza cartesiano cfr. anche ANA 315, CB I, 15; ANA 315, CB I, 13; e soprattutto ANA 315, CB I, 16.

qui: nel rinvio a questa gratuità, a questa non necessarietà dell'*Etwas*. La meraviglia sorge dal fatto che l'*Etwas* ha la possibilità d'essere/non-essere, non ha nessun motivo per essere l'uno piuttosto che l'altro, eppure inspiegabilmente non è rimasto in questo stato indeterminato. La massima evidenza scopre di non esser tale perché grazie alla sua fatticità non è più riducibile all'affermazione: qualcosa può esistere. Adesso invece questo *Etwas*, in sé solo possibile, ci è concretamente dinnanzi come «essere/non non-essere». La meraviglia è suscitata dallo scoprire che è intervenuto qualcosa a produrre un passaggio dall'indeterminazione esistenziale all'esistenza positiva. Una volta constatato che l'*Etwas* poteva non essere e che tuttavia per lo meno un *Etwas* effettivamente è qui, allora bisogna dedurre che tale *Etwas* presuppone una positività; un atto che poteva porre o non porre l'*Etwas* o rimanere in questa indeterminazione e che invece lo ha posto; un atto che decidendo in un senso invece che in un altro tradisce una determinazione assolutamente positiva che non può esser annullata neppure nel concetto di casualità³⁵. È questa l'*eminente positività* che si coglie dietro la seconda evidenza: *l'Etwas rimanda comunque, prima o poi, al divino*. Tutti quelli che si fermano alla prima meraviglia e non colgono tale rimando sono per Schelling i «barbari della filosofia».

Se in generale c'è *Etwas* e non piuttosto Nulla, allora in questo *Etwas* scelto a caso si può certamente considerare nullo il suo relativo non-essere, ma non si può negare il suo relativo essere, che per quanto relativo e limitato richiede un rinvio, pena l'inabissarsi nel nulla, ad un qualcosa di positivo, ad una positività che può essere solo l'essere stesso. Se l'*Etwas* si caratterizza come essere relativo allora viene determinato in riferimento a «qualcos'altro», ma questo qualcos'altro non è alla fine un qualsiasi altro essente bensì l'essere come *causa sui*. Questo essente relativo esige una scaturigine: rinvia all'essere come alla fonte da cui scaturisce. L'*eminente positività* rinvia al fatto che l'*Etwas* pur essendo infondato, non affonda nell'abisso del nulla, ma rimane sospeso nell'esistenza. Altrettanto: mi meraviglio che esista un *Etwas* perché mi meraviglio che non s'inabissi; la meraviglia è conseguente all'accorgersi che il suo aleggiare al di sopra dell'abisso non è affatto ovvio. L'esistenza dell'*Etwas* non è facile e scontata, il che vuol dire che non è autosuf-

³⁵ Forse in questo rapporto originario fra l'atto libero e il nulla è da intendere il passo di Pareyson: «Non è l'essere che è in contatto col nulla: il contatto veramente originario è quello fra il nulla e la libertà. Dove si presenta il problema del nulla, lì c'è la libertà, e inversamente» (PAREYSON, *Ontologia*, 471).

ficiente e che non
noscenza, si soste-
la, atto che def
*Dankwesen*³⁶.

Chiaramente
del fondamento
prospettiva nuov
ta da Luhmann³⁷
ste inercialmente
da cui emerge ir
allora, nell'impo
essa, non può ch
esperienza.

Nella prospet
si fonda su d'un
fine della filosofia
rimando e la neu
l'uomo regrediss
ad essere immane
mo dimostra d'es
camente al mon
rimangono tipi d
sica è effettivame
mente sul conce
un'apertura estat
può essere decis
puramente accad
sformazione «re
con il destino del
fonde.

³⁶ Cfr. anche III, I
Denken insiste partico-

³⁷ Non posso ap
Schelling ed è stato g
es. Moiso.

ietà dell'*Etwas*. La
essere/non-essere,
he l'altro, eppure
inato. La massima
faticità non è più
esso invece questo
come «essere/non
e intervenuto qual-
enziale all'esisten-
essere e che tuttavia
a dedurre che tale
o non porre l'*Etwas*
posto; un atto che
a determinazione
ure nel concetto di
tro la seconda evi-
Tutti quelli che si
sono per Schelling

a in questo *Etwas*
relativo non-essere,
relativo e limitato
alcosa di positivo,
etwas si caratterizza
a «qualcos'altro»,
essente bensì l'es-
igine: rinvia all'es-
ività rinvia al fatto
isso del nulla, ma
he esista un *Etwas*
onsequente all'ac-
fatto ovvio. L'esi-
he non è autosuf-

a intendere il passo di
nte originario è quello
bertà, e inversamente»

ficiente e che non si spiega da sola. In questo la meraviglia si carica di ricoloscenza, si sostanzia nell'atto del ringraziare che almeno *Etwas* non è nulla, atto che definisce ed esprime l'essenza più alta dell'uomo come *Dankwesen*³⁶.

Chiaramente qui l'impressione è che Scheler ricada in una metafisica del fondamento come *causa sui*, ma tale termine deve essere ripensato in una prospettiva nuova che a mio avviso si avvicina a quella autopoietica delineata da Luhmann³⁷. Indica inoltre che l'essente non è una presenza che sussiste inerzialmente e in modo autosufficiente. Esso rinvia ad una scaturigine da cui emerge in continuazione e che rimane trascendente. La metafisica allora, nell'impossibilità di tematizzare tale trascendenza e di fondarsi su di essa, non può che riferirsi alla positività fenomenale inscrivibile nella nostra esperienza.

Nella prospettiva scheleriana il sapere filosofico è legittimato, o meglio, si fonda su d'un preciso *pathos* emozionale costitutivo, il che vuol dire che la fine della filosofia, o della metafisica, sarebbe decretabile solo attraverso l'esaurimento e la neutralizzazione di tale disposizione, in altri termini: solo se l'uomo regredisce dalla propria apertura esistenziale al mondo e si riducesse ad essere immanente al mondo-ambiente. Finché questo non avviene e l'uomo dimostra d'essere in grado d'uscire dalla caverna e di dischiudersi estaticamente al mondo, allora, fino a quel momento, la filosofia e la metafisica rimangono tipi di sapere legittimati. Di nuovo: il superamento della metafisica è effettivamente possibile, tuttavia se la metafisica non si fonda astrattamente sul concetto di *Dio* o di *Io* ma su di una esperienza fattuale, su di un'apertura estatica costitutiva dell'essere umano, allora il suo destino non può essere deciso all'interno d'una disputa o d'una discussione essa stessa puramente accademica, ma diventa piuttosto un problema legato alla trasformazione «reale» dell'esser uomo, una questione aperta che coincide con il destino dell'uomo stesso e con la forza delle sue motivazioni più profonde.

³⁶ Cfr. anche III, 18. Sul concetto d'umiltà come *Seins-Dank* precedente e fondante il *Seins-Denken* insiste particolarmente Frings (cfr. FRINGS, *Geist und Drang*, 39-40).

³⁷ Non posso approfondire qui questo aspetto che del resto mi pare già anticipato da Schelling ed è stato già sondato anche da alcuni fra i migliori interpreti di Schelling, come ad es. Moiso.

4.1. *Uno strano*

Per quanto c
Brenk, ritengon
dio risulti comp
nell'idea di un
nulla a che fare
particolare si pu
assoluto diverge
ne Scheler non
mondo e dall'es
tamente immot
e la sfera assolu
mensione *sciolti*

Si tratta con
guito cercherò c
da Plotino per :
un assoluto al d
sopra delle opp
le-reale, fisico-p
ferente per ecce
251). Eppure :
impostazione, a
ne di attribuire
Dio. Ma tale te
puro deve comp
e il falso, l'appa
to, il finito e l'i
qualsiasi catego

CAPITOLO QUARTO METAFISICA ED EMPIRISMO

Pure noi, uomini della conoscenza di oggi, atei e antimetafisici, continuiamo a prendere il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina. Ma come è possibile, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità la menzogna, se Dio stesso si rivela la nostra più lunga menzogna?

(NIETZSCHE, *La gaia scienza*).

4.1. *Uno strano assoluto fra trascendenza e immanenza*

Per quanto concerne il concetto di *assoluto* molti interpreti, come ad es. Brenk, ritengono che mentre la riflessione scheleriana del periodo intermedio risulti compatibile con il cattolicesimo, quella dell'ultimo periodo sfoci nell'idea di *un assoluto che propriamente non è più assoluto* e che non ha più nulla a che fare con la teologia cristiana. *Per certi aspetti questa tesi è vera*. In particolare si può senza dubbio affermare che ciò che Scheler intende con assoluto diverge dall'interpretazione teologica tradizionale: con tale termine Scheler non intende indicare infatti un ente che, in quanto *sciolto dal mondo* e dall'esperienza, risulti, dall'alto della sua ultramondanità, assolutamente immoto, perfetto, onnipotente, onniscente, buono ecc.. L'assoluto, e la sfera assoluta, indicano piuttosto, e fin dall'inizio, l'esistenza d'una dimensione *sciolta da* ogni proiettivismo egologico.

Si tratta comunque di una riflessione molto problematica che qui di seguito cercherò di seguire nel suo sviluppo genealogico. Essa prende spunto da Plotino per approdare, già all'inizio del periodo intermedio, all'idea di un assoluto al di sopra di ogni categoria umana. L'assoluto ponendosi al di sopra delle opposizioni uno-molti, qualcosa-nulla, essenza-esistenza, ideale-reale, fisico-psichico, atto-oggetto ecc., corrisponde «a quell'essere indifferente per eccellenza che Plotino cercò di ricavare come "essere puro"» (X, 251). Eppure Scheler osserva che Plotino non rimase fedele a questa impostazione, almeno nella misura in cui non seppe resistere alla tentazione di attribuire alcuni caratteri a tale *essere puro* tanto da identificarlo con Dio. Ma tale tentazione indusse in un grave errore «infatti proprio l'essere puro deve comprendere tanto Dio quanto il mondo, il bene e il male, il vero e il falso, l'apparenza e la realtà, il qualcosa e il nulla, il perfetto e l'imperfetto, il finito e l'infinito» (X, 252). A questo livello l'essere assoluto sfugge a qualsiasi categoria morale e proprio la sua costituzionale indifferenza esclu-

de che possa determinarsi come non-movimento, non-male, non-materia, ecc.¹.

L'assoluta indifferenza impedisce l'immagine d'un assoluto statico e definito nel principio d'identità, e indica piuttosto la trascendenza dell'essere assoluto nei confronti della ragione e del sapere, tanto che qualsiasi atto del *sapere* nei suoi confronti rimane parziale e provvisorio, cioè non assolutizzabile². Tale posizione viene ripresa in alcuni appunti dell'ultimo periodo, dove il termine «essere assoluto» viene sostituito con «essere»³: «l'essere è un ultimo. È non solo insensato volerlo definire, ma anche volerlo ricondurre al *sapere* oppure al *Be-wußtsein* o ad una forma del pensiero, a qualcosa come la copula del giudizio positivo (Kant). Infatti *Wissen-sein*, *Denken-sein*, *Bewußt-sein*, sono al massimo solo modi dell'essere (contro Kant)» (XI, 234). Affermando che l'essere non è correlato di nessun atto, e che al *sapere* (l'atto conoscitivo più ampio) non corrisponde l'essere, quanto solo il *So-sein*, la polemica si estende a tutti coloro che non colgono l'inesauribilità dell'essere assoluto e tentano invece di dogmatizzare e assolutizzare il contenuto degli atti diretti ad esso.

Ponendosi al di sopra d'ogni correlazione possibile, l'assoluto, nella sua trascendenza, risulta per la ragione effettivamente qualcosa di oscuro, quindi molto vicino all'immagine notturna con cui Hegel aveva canzonato l'indistinzione schellinghiana. Ma anche qui l'assoluto risulta sia notte che giorno in quanto il giorno che testimonia l'immanenza del divino non può esaurire l'assoluto che è anche notte e trascendenza. Così la ragione esperisce l'assoluto hegeliano, quello diurno, e ne determina l'indistinzione, ma questo solo nella misura in cui è capace schellinghianamente d'estasi e si fa *illuminare* attraverso la rivelazione⁴.

¹ È da sottolineare che l'essere a cui accede la seconda evidenza rimane indeterminato proprio negli aspetti più importanti come ad es. quello dell'unità o molteplicità. Un essere assoluto che rimane quindi indifferente a distinzioni come monoteismo e politeismo, panteismo e teismo. Sarà proprio questa indeterminabilità a costituire per Schefer motivo della iniziale critica alla metafisica.

² Non si può parlare dell'assoluto, ma solo dei diversi atti orientati all'assoluto, e di come questi atti trovino il loro riempimento (cfr. X, 251). Proprio la trascendenza dell'assoluto nei confronti della ragione e soprattutto l'irriducibilità dell'assoluto al «concetto» avevano fatto parlare a Schelling d'estasi.

³ Tuttavia non nel senso aristotelico.

⁴ «Tutte le caratteristiche interne (attributi) della sostanza [...] rimangono per noi assolutamente inconoscibili. La sostanza è conoscibile solo nella misura in cui è anche causa del mondo [...] ed è processo del mondo. Non esiste una rivelazione dell'essere e della vita interna

Nonostante appartiene «nec l'auto-coscienza, volenza una struttura la contrapposizione con l'evidenza in all'assoluto e di non ci si pone in si rivela nella indifferenziata, due evidenze e i che l'indifferenza dall'assoluto ste perché la determinazione o riv può essere intesa come punto di indifferenziata, dunque corretto

È da questi j la metafisica su tricità dell'uom traverso la mera 69)⁶.

della Divinità. L'ag sica è pertanto giust «sostanza ci è access infiniti che le appart (XI, 213).

⁵ Questa unità in originario, e forse es Solo successivamen distinti di Dio, uom

⁶ Il concetto di « dell'antropologia i *Sonderstellung des M* di H. Keyserling.

Nonostante la parziale trascendenza, la tendenza alla sfera assoluta appartiene «necessariamente all'essenza dell'uomo e forma assieme all'auto-coscienza, alla coscienza del mondo, al linguaggio e alla consapevolezza una struttura inscindibile» (IX, 76). A questo punto risulta chiara la contrapposizione fra la *via dell'evidenza* e la *via dell'illuminazione*: con l'evidenza infatti la ragione pretenderebbe di rapportarsi direttamente all'assoluto e di cogliere in esso il concetto, con l'illuminazione invece non ci si pone il problema dell'assoluto in sé, ma solo dell'assoluto che si rivela nella finitezza, della sua *Selbstgegebenheit*. Tale unità indifferenziata di «Dio, uomo, mondo» è in realtà il risultato delle prime due evidenze e il soggetto ultimo della predicazione⁵. *L'aspetto centrale è che l'indifferenza dell'assoluto non viene determinata dalla ragione, ma dall'assoluto stesso nel suo farsi diurno e immanente alla storia*. E proprio perché la determinazione dell'assoluto è automaticamente autopredicazione o rivelazione, ogni determinazione della sfera assoluta non può essere intesa come un'evidenza colta dalla ragione oggettivante. Porre come punto di partenza una determinazione qualsiasi di tale struttura indifferenziata, richiamandosi all'evidenza o alla logica, non sarebbe dunque corretto.

È da questi presupposti che Scheler rifiuta tutti i tentativi di fondare la metafisica su Dio, l'Io o il mondo: bisogna piuttosto cogliere l'eccentricità dell'uomo nei confronti del mondo-ambiente, eccentricità che attraverso la meraviglia induce l'uomo ad interrogarsi sul divino (cfr. IX, 69)⁶.

della Divinità. L'agnosticismo metafisico nella misura in cui insegna un confine della metafisica è pertanto giustificato» (XI, 204). Sempre a questo proposito Scheler nota anche che la «sostanza ci è accessibile solo nella misura in cui si esprime attraverso quegli attributi, fra gli infiniti che le appartengono, che si rispecchiano nel mondo: questi sono: il "Geist" e il "Drang"» (XI, 213).

⁵ Questa unità indifferenziata non è coglibile con il sapere, ma con un sapere estatico più originario, e forse essa stessa non è che un «heimliche Vorwissen» (il termine compare in V, 264). Solo successivamente a livello del sapere della coscienza essa viene colta appunto nei concetti distinti di Dio, uomo e mondo.

⁶ Il concetto di «welt-exzentrisch» (a cui si può far risalire una delle categorie fondamentali dell'antropologia di Plessner del 1928) viene esplicitato da Scheler nello scritto *Die Sonderstellung des Menschen* pubblicato nell'estate del 1927 nel volume *Mensch und Erde* a cura di H. Keyserling.

4.2. Per una critica degli idola metafisici: la metafisica come feticcio e tendenza puramente illusoria

Da quanto detto emerge che l'uomo si trova nella difficile situazione di avere in sé necessariamente una tensione verso la sfera assoluta, senza però che quest'ultima sia determinabile o addirittura sia consapevolmente riconosciuta. Come viene ribadito in *Philosophische Weltanschauung*, «l'uomo non ha la scelta di formarsi o non formarsi un'idea e un sentimento metafisici [...] L'uomo ha sempre necessariamente una tale idea e un tale sentimento. Egli ha solamente la scelta di potersi formare un'idea buona e ragionevole dell'assoluto oppure inadeguata e irragionevole» (IX, 76). Il riempimento di tale sfera può essere infantile, parziale, folle, superstizioso fin che si vuole, eppure la sfera assoluta in qualche modo è data ad ogni uomo che infatti «ha sempre visto nella luce o nell'oscurità dei suoi dei» (XII, 207). È in questa aporia che si muove la tematica metafisica e religiosa: l'uomo può certamente cercare di rimuovere la tendenza verso questa sfera, attaccandosi alla ciotola sensibile del mondo, ma il risultato sarà che tale tendenza continuerà ad operare in modo inconsapevole e inoltre che lo spazio riservato alla manifestazione dell'assoluto rimarrà vuoto e con esso «rimane vuoto anche il centro della persona nell'uomo, come vuoto rimane pure il suo cuore» (IX, 76). Tale vuoto agisce come una spina ed ecco allora che l'uomo s'ingegna a riempirlo come meglio può, magari «con un oggetto finito o un bene, considerati nella sua vita come se fossero un assoluto: il denaro, la nazione, la persona amata possono essere considerati in tal modo. Questo però è feticismo e idolatria» (IX, 76).

Scheler aveva già sviluppato una teoria generale degli *idola* riprendendo il termine esplicitamente da Bacone. L'intento da perseguire viene dichiarato nella frase d'apertura del saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1915): «Francesco Bacone fa precedere alla parte positiva del suo *Novum Organon*, dove sviluppa la metodica della ricerca della natura esterna, una teoria negativa: la sua tesi degli *idola*. [...] Qui di seguito si cercherà d'estendere anche alla sfera della percezione interna e dell'auto-percezione proprio ciò che Bacone intraprese per la sfera della percezione esterna» (III, 215). In realtà questo riferimento a Bacone ha un significato più complesso: da un lato richiama l'intento di decostruire l'evidenza della percezione interna mettendo in luce come anche l'evidenza presupponga sempre degli *idola* più o meno nascosti (contro Brentano), nello stesso tempo per Scheler il problema non è più quello di eliminare gli *idola*, dal momento che non esiste una conoscenza

illuministicamente consapevoli di esso. In questa teoria di essa agiscono in modo responsabile un'opera, in base ad una e di riportarci alla linguaggio psicoanalitico dei propri idoli, tentando l'oggetto di riemergere la sfera rituale per filosofare verso questo processo metafisico e sfera assoluta.

In *Absolutsphäre* questa tendenza in che modo e al più riduzione dell'erudizione⁷. La critica della tendenza all'assolutismo scienza umana e, e, se invece sfuggite nella metafisica fantasia che tende quindi completamento sull'assoluto no più espliciti se inteso un qualche ventare un idolo) mettere fra parentesi funzionali alla presenza posta ben a bilmente al servizio

⁷ È importante se postumo *Absolutsphäre* (cfr. V, 294).

ficile situazione di soluta, senza però agevolmente ricorrendo a *hauung*, «l'uomo sentimento metafisico in tale sentimento. onna e ragionevole. Il riempimento di o fin che si vuole, mo che infatti «ha (207). È in questa l'uomo può certa- . attaccandosi alla tendenza continuerà riservato alla ma- ne vuoto anche il il suo cuore» (IX, uomo s'ingegna a o un bene, consi- ro, la nazione, la to però è feticismo

idola riprendendo re viene dichiara- *nis* (1915): «*Fran- m Organon*, dove a teoria negativa: endere anche alla io ciò che Bacone In realtà questo un lato richiama mettendo in luce o meno nascosti lema non è più una conoscenza

illuministicamente priva di pregiudizi, quanto piuttosto quello di diventare consapevoli di essi distinguendo i pregiudizi utili da quelli dannosi. È proprio tale teoria de-costruttiva che viene ora estesa anche alla sfera assoluta: in essa agiscono infatti potenti spinte mistificatorie e di conseguenza è indispensabile un'opera preventiva di «pulizia», un'azione smascherante capace, in base ad una *teoria del feticcio*, di neutralizzare l'*illusionismo metafisico* e di riportarci alla situazione di partenza: quella del *vuoto del cuore*. Con un linguaggio psicoanalitico Scheler afferma che occorre «diventare consapevoli dei propri idoli attraverso l'auto-analisi», per poi neutralizzarli riportando l'oggetto idolatrato nel posto relativo che gli compete: «Solo dopo può riemergere la sfera assoluta e solo allora l'uomo risulta nella condizione spirituale per filosofare autonomamente sull'assoluto» (IX, 76). È solo attraverso questo processo di disincantamento che si diradano le nebbie dell'illusione metafisica e lentamente si svela, anche se in modo sempre parziale, la sfera assoluta.

In *Absolutsphäre* Scheler dipinge la metafisica stessa come risultato di questa tendenza illusoria: può essere la corsa precipitosa a riempire in qualche modo e al più presto il vuoto del cuore, oppure l'elaborata e sottile produzione dell'erudito, tesa a riempire tale sfera alla luce di certezze preconcepite⁷. La critica alla metafisica distingue in primo luogo fra metafisica e tendenza all'assoluto: la tendenza all'assoluto è il dato costitutivo della coscienza umana e, correttamente sviluppata, porta alla religione e alla filosofia, se invece sfugge al vigilante controllo della ragione degenera inevitabilmente nella metafisica. La metafisica risulta espressione illusoria d'un eccesso di fantasia che tende a porsi al servizio del fenomeno degli *idola* e che la rende quindi completamente inadatta, al contrario della religione, ad esser competente sull'assoluto (cfr. X, 219). Il senso e la direzione del discorso risultano più espliciti se si precisa che qui con «controllo della ragione» non viene inteso un qualche razionalismo strumentale o astratto (esso stesso può diventare un idolo), ma la ragione della persona: si tratta cioè di purificare e mettere fra parentesi tutti quegli interessi e bisogni che non risultano funzionali alla prospettiva del centro personale. La tendenza metafisica, essendo posta ben al centro dell'uomo, lasciata a se stessa cade invece inevitabilmente al servizio di quelli che sono i bisogni primari della psiche umana:

⁷ È importante sottolineare che tale posizione anti-metafisica, che compare nello scritto postumo *Absolutsphäre* (1915/16), viene poi abbandonata già nell'opera *Vom Ewigen* (1920) (cfr. V, 294).

bisogno di sicurezza, di riconoscimento sociale, di dominio o punizione; un'ipotesi che ricorda le analisi di Nietzsche sulla psicologia umana: dal momento che anche la conoscenza è prima di tutto una questione di forza e la psiche umana è debole, essa si limita a vedere solo quello che vuol vedere.

È per questo che Scheler coglie nella metafisica un'indole falsante, vede in essa ciò che Nietzsche, con un'espressione assolutamente felice, chiama *Wille zur Lüge*. Proprio come Nietzsche Scheler guarda alla storia della metafisica come ad una degenerazione dell'Occidente in cui il bisogno di certezza ha preso il sopravvento sfociando nello scolasticismo pedante, nel dogmatismo, nel vuoto razionalismo, nella filosofia come pura sistematicità, e nel Dio statico; a sua volta tendenze nascoste hanno rimosso o pervertito i temi connessi al peccato, al male, all'umiltà ecc.. E se questo non bastasse Scheler vede una fonte d'interferenza, spesso negativa, anche nel condizionamento sociale, per cui le inclinazioni metafisiche degli individui legati alle classi dominanti hanno teso nel corso dei secoli a costruire una metafisica statica e conservatrice, volta a legittimare posizioni sociali di rendita, mentre le inclinazioni metafisiche delle classi subalterne hanno teso a una metafisica utopistica volta a legittimare il cambiamento, la rivolta, e spesso anche il livellamento e il risentimento⁸.

La sfera assoluta viene popolata da una fauna molto varia d'idoli e alla filosofia non rimane che purificare tale sfera «dal tipo di *faith* implicito necessariamente nel mito e nella metafisica, attraverso la messa in luce dell'impossibilità d'una qualsiasi metafisica dell'assoluto» (X, 219). La metafisica diventa oggetto della *Weltanschauungslehre*, mentre la filosofia, in questo periodo, viene indirizzata, alla maniera di Husserl, verso una sfera del *Sosein* irreali e interpretata quindi come pura *Wesenserkenntnis* disinteressata al problema della realtà. È la religione allora che può occuparsi della tendenza all'assoluto, basandosi — oltre allo strumento della ragione — sulla fede e sulla rivelazione.

L'arte di purificazione della tendenza all'assoluto viene in tal modo ricondotta al problema della salvezza: si tratta d'una «psicotecnica dello spirito» in grado di mettere in luce e smascherare le illusioni metafisiche con cui il paziente ha riempito sbrigativamente il vuoto del cuore; un'arte terapeutica esercitata dal «Sommo Medico» — o da chi, come la Chiesa, in ogni tempo e situazione lo imita e rappresenta — a cui sta a cuore non solo la salute della psiche e del corpo, ma anche la salvezza dell'anima.

⁸ Cfr. *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

La critica alla n contestualizzata n della prima parte pressione è che es husserliana, in cui tale tentativo risul del *Formalismus*. I già nella prima p: quanto pertiene il afferma dapprima cessità di connette (67), e poi nella pag — si sostiene che rittura agli atti de: è proprio quest'u concettuale di fon Scheler non inte: materiale dei dati sfera delle unità d di fatto, e infatti le *Tatsachen*], a diffè *l'intuizione mater del Formalismus* . diverso questi ten

In quegli stessi mato che la critic mentale di Kant, qui Scheler ampli delle «unità di signi Si tratta quindi s nel senso dell'ap

⁹ Nonostante le a era ancora pronto. Su parti del *Formalismus* 119-122; cfr. anche C Scheler, anche in cor anche terminologica

minio o punizione; ecologia umana: dal questione di forza e quello che vuol vedere. indole falsante, vede niente felice, chiama alla storia della me- tu il bisogno di cer- cismo pedante, nel e pura sistematicità, mosso o pervertito i questo non bastasse gativa, anche nel iche degli individui coli a costruire una zioni sociali di ren- terne hanno teso a o, la rivolta, e spesso

varia d'idoli e alla *faith* implicito ne- messa in luce del- X, 219). La metafi- la filosofia, in que- verso una sfera del *untnis* disinteressa- occuparsi della ten- la ragione — sulla

viene in tal modo cotecnica dello spi- ni metafisiche con del cuore; un'arte come la Chiesa, in ta a cuore non solo ell'anima.

La critica alla metafisica assume un senso più preciso se viene innanzitutto contestualizzata nel particolare periodo che intercorre fra la pubblicazione della prima parte del *Formalismus* (1913) e la seconda (1916)⁹. La mia impressione è che essa sia connessa ad un tentativo più ampio, di ispirazione husserliana, in cui viene a confluire anche una certa concezione della realtà, tale tentativo risulta tuttavia già accantonato quando esce la seconda parte del *Formalismus*. Le incertezze e le incongruenze su questi temi affiorano già nella prima parte del *Formalismus*, e questo risulta evidente ad es. per quanto pertiene il concetto di apriori, come quando nel giro di due pagine si afferma dapprima — con un linguaggio tipicamente husserliano — la necessità di connettere l'apriori alle «unità di significato ideale e principi» (II, 67), e poi nella pagina successiva — e questa volta con accenti anti-husserliani — si sostiene che sarebbe sbagliato «connettere l'apriori a principi (o addirittura agli atti del giudizio che a loro corrispondono)». Quello che colpisce è proprio quest'uso incoerente della terminologia che riflette una fluidità concettuale di fondo tipica del periodo di svolta del pensiero scheleriano. A Scheler non interessa certo un «apriori materiale generale», ma l'apriori materiale dei dati di fatto; un apriori pertanto che non può essere ridotto alla sfera delle unità di significato ideale che Husserl aveva contrapposto ai dati di fatto, e infatti lo stesso Scheler riconosce che «i dati di fatto etici [*sittlichen Tatsachen*], a differenza della sfera dei soli significati, sono dati di fatto dell'intuizione materiale» (II, 176). Fino alla pubblicazione della seconda parte del *Formalismus* Scheler sperimenta diverse ipotesi accentuando in modo diverso questi temi decisivi.

In quegli stessi anni viene scritto anche *Absolutosphäre*, dove viene affermato che la critica alla metafisica non si può basare sull'argomento fondamentale di Kant, secondo cui l'apriori ha una funzione solo formale. Anche qui Scheler amplia il concetto di apriori fino a farlo coincidere con la sfera delle «unità di significato ideali» o meglio con la sfera delle «essenze intuitive». Si tratta quindi sempre del tentativo di ampliare l'apriori formale kantiano nel senso dell'apriori materiale husserliano, ma esso comporta un prezzo

⁹ Nonostante le affermazioni di Scheler il secondo volume del *Formalismus* nel 1913 non era ancora pronto. Su questo problema della differenza d'impostazione rinvenibile nelle due parti del *Formalismus* concordo con le interessanti osservazioni di HENCKMANN, *Scheler's Lehre*, 119-122; cfr. anche CARONELLO, *Saggio introduttivo*, 61-65. A mio avviso nella seconda parte Scheler, anche in conseguenza della lettura di *Ideen I*, dimostra d'esser molto più autonomo, anche terminologicamente, da Husserl.

molto alto, cioè la riduzione della metafisica a pura mistificazione: essa infatti da un lato ha la pretesa di parlare sulla realtà, dall'altro l'apriori viene limitato alla sfera husserliana delle «unità di significato ideali» (quindi al massimo è *Wesenserkenntnis*): ne consegue che «la metafisica apriorica è da escludere non perché l'apriori sia solo formale [...], ma per il fatto che la *Wesenserkenntnis* mai e poi mai può arrivare ad una qualsiasi posizione di realtà di un'essenza, mentre invece ogni affermazione metafisica implica una posizione di realtà» (X, 214-15). Gli unici sbocchi possibili allo slancio trascendente sono a questo punto solo quelli rappresentati dalla filosofia (che come visione d'essenza husserliana non ha bisogno di alcuna posizione di realtà) e dalla religione che abbraccia la sfera di Dio e della fede. In queste affermazioni sono contenuti una serie di presupposti che alla fine esploderanno nella loro aporeticità costringendo a risolvere ambiguità come quella relativa ad un apriori empirico e tuttavia costituito da «unità di significato ideali», irreali e tuttavia costituito da datità. Lo stesso avviene per il concetto di realtà. Una coincidenza non casuale: sarà proprio trovando una connessione fra apriori e realtà che Scheler riesce poi a recuperare una legittimazione della metafisica.

4.3. Oltre la metafisica delle verità assolute: Allmetaphysik e Ausgleich

Negli anni 1915/16 la soluzione a cui era approdato Scheler, sostenendo risolutamente che non esiste la metafisica né come scienza, né come filosofia, è riassunta nel concetto di «metafisica relativa». Ma, aggiunge Scheler, una cosa è chiara: una tale metafisica relativa rinuncia preventivamente a qualsiasi verità assoluta, riconoscendo il proprio carattere ipotetico sostenuto da una evidenza solo presuntiva (*Vermutungsevidenz*) (Cfr. X, 216)¹⁰. Due sono ancora gli impacci da cui occorre liberare la metafisica: le tendenze dogmatiche e assolutiste e la mancanza di un legame con la realtà. Ambedue abbisognano ora d'un'analisi più precisa.

La metafisica è solo un sapere ipotetico e verosimile, che esprime necessariamente un punto di vista parziale, invece le varie metafisiche hanno cercato di farsi passare per «la Metafisica», e quindi hanno assolutizzato la pro-

¹⁰ La «metafisica relativa» appare dunque ciò che rimane della metafisica una volta che questa venga depurata dagli *idola*. Cfr. anche le note di Maria Scheler in X, 513.

pria visione prosvolontà, la mater qui un'applicazi della disposizion confronto con il tale tesi nel sensi visioni parziali d pure a combatter limiti, in modo d proca armonizza è legato all'atto sapere che se app soggetta a tutti i mantiene tuttavia rioso processo di hegeliana, in qua verità e fondersi

L'*Ausgleich* scheleriano: la m è *metafisica solidi* e di *Alleben*). «La se, nella misura i che essa non fa e e diveniente del c e conclusive, la r sica del dialogo e

Proprio il car una impasse, per aperto che le ana so in luce relativ. la situazione in dell'uomo che si prio perché non e quanto Allmetap

¹¹ In un inedito della sostanza eterna

¹² ANA 315 B I,

ificazione: essa in-
oltre l'apriori viene
ideali» (quindi al
fisica apriorica è da
per il fatto che la
qualsiasi posizione di
metafisica implica
possibili allo slancio
tati dalla filosofia
di alcuna posizio-
dio e della fede. In
posti che alla fine
re ambiguità come
da «unità di signi-
esso avviene per il
prio trovando una
a recuperare una

e Ausgleich

Scheler, sostenendo
a, né come filoso-
aggiunge Scheler,
preventivamente a
ipotetico sostenu-
(cfr. X, 216)¹⁰. Due
fisica: le tendenze
a realtà. Ambedue

ne esprime neces-
sistiche hanno cer-
colutizzato la pro-

metafisica una volta che
X, 513.

pria visione prospettica dell'assoluto: il bene, la vita, lo spirito, il nulla, la volontà, la materia, la ragione, la prassi, il linguaggio, ecc.. Si può osservare qui un'applicazione alla metafisica d'uno schema già introdotto a proposito della disposizione naturale col concetto di *disposizione naturale relativa*. Il confronto con il relativismo e lo storicismo indurranno Scheler a precisare tale tesi nel senso della teoria della funzionalizzazione e dell'*Ausgleich*: le visioni parziali dell'assoluto, rese edotte della sua trascendenza, continuano pure a combattersi fra loro, ma con una maggiore consapevolezza dei propri limiti, in modo da produrre non tanto dogmatismo, ma un processo di reciproca armonizzazione e superamento delle unilateralità. Il sapere metafisico è legato all'atto partecipativo personale alla sfera assoluta¹¹, si tratta di un sapere che se approda ad una verità personale — priva di valore generale e soggetta a tutti i rischi dell'illusione, del feticismo e del dogmatismo — mantiene tuttavia in sé la possibilità di correggersi attraverso un lento e laborioso processo di *Ausgleich*. E questo non nel senso canonizzato della sintesi hegeliana, in quanto i vari punti di vista non devono rinunciare alla propria verità e fondersi supinamente in un punto di vista generale.

L'*Ausgleich* diventa così una delle categorie centrali del pensiero scheleriano: la metafisica palesa con essa un carattere aperto, non definitivo: è *metafisica solidaristica*, cioè *All-metaphysik* (nel senso analogo di *Allmensch* e di *Alleben*). «La metafisica è la conoscenza probabile e ipotetica dell'Ens a se, nella misura in cui esso risulta riconoscibile nel mondo»¹². Dal momento che essa non fa esperienza dell'assoluto, ma solo della manifestazione finita e diveniente del divino, essa non può essere la metafisica delle verità assolute e conclusive, la metafisica pervasa dallo *spirito di gravità*, ma solo la metafisica del dialogo e del confronto inesauribile.

Proprio il carattere ipotetico, in un primo tempo considerato da Scheler una impasse, permette di riverberare sulla metafisica quei caratteri di *sistema aperto* che le analisi dell'antropologia filosofica avevano nel contempo messo in luce relativamente all'uomo. La metafisica rispecchia inevitabilmente la situazione in cui si trova l'uomo, essa non è altro che il punto di vista dell'uomo che si apre estaticamente al mondo, ma proprio per questo, *proprio perché non esiste un Mensch ma un Allmensch, essa non è Metaphysik quanto Allmetaphysik e deve quindi smettere i panni dell'assolutismo, caratte-*

¹¹ In un inedito Scheler afferma che «la persona è la partecipazione all'auto-ponimento della sostanza eterna, quindi co-ponimento» (ANA 315, CA XI, 33).

¹² ANA 315 B I, 160 (1924-26).

rizzandosi piuttosto come dialogo e disponibilità al confronto critico nel senso dell'*Ausgleich* e in una prospettiva transculturale¹³.

4.4. L'accesso della persona all'esperienza fattuale come condizione imprescindibile della nuova metafisica

Una riflessione altrettanto importante era stata avviata nel frattempo relativamente alla relazione fra metafisica e realtà, riflessione che si può distinguere in tre fasi. In *Absolutsphäre* si esplicita una teoria del ponimento della realtà basata o sull'atto del *faith* o del *belief*: la fede (*faith*) coinvolge l'intera persona ed è orientata all'esser reale nella sfera assoluta; la credenza (*belief*) è invece propria d'un singolo atto bisognoso di verifica empirica e sempre riferito ad un essere relativo¹⁴. Il punto di partenza è che Dio non è un'idea ma una realtà: ora se è una realtà allora non può essere colto dalla ragione filosofica, ma solo da un atto del *faith*; la metafisica invece vuole arrivare a cogliere l'assoluto attraverso la *Wesenserkenntnis*, ma così facendo finisce per assolutizzare un aspetto relativo, e infatti l'*illusionismo metafisico* sorge per il fatto di manifestare inconsapevolmente *faith* nei confronti della realtà d'un essere relativo ipostatizzato come essere assoluto.

Una volta però che il concetto di resistenza sostituisce quello di fede/credenza nella teoria della realtà, cade automaticamente anche il veto contro la metafisica, ed è quello che infatti si verifica puntualmente nella seconda fase. Scheler pone già nel *Formalismus* il problema della realtà come resistenza, ma a questo punto, non potendo più far riferimento alla distinzione fra *faith* e *belief*, è costretto a negare il carattere di realtà a Dio e alla persona e ad erigere la contrapposizione, alquanto dubbia, fra essere reale ed essere attuale¹⁵. Si tratta d'un compromesso ambiguo e pasticciato sulla cui base avviene una prima, ma parziale, riabilitazione della metafisica: una volta che la realtà viene caratterizzata in senso biologico e Dio nel senso dell'at-

¹³ Sul concetto di transculturalità in Scheler cfr. WELSCH, *Transkulturalität*.

¹⁴ Richiamandosi ai termini inglesi Scheler intende probabilmente riferirsi alle analisi di W. James, ad es. in: *The Will to Believe* (1897), un autore che Scheler conosceva bene.

¹⁵ Questa teoria della realtà viene sostituita già nella prima parte del *Formalismus* con quella della resistenza (Cfr. II, 149). Lo stesso termine «resistenza» compare comunque anche nel testo considerato nella nota 2 di X, 188, il che fa supporre che la teoria della realtà come *faith* e *belief* abbia avuto vita molto breve.

tualità, la metafisica husserliana) deve conoscere tutta la realtà, priva di quella premonizione che «ogni rivelazione positiva cambia con *Erkenntnis*» come capacità di accedere all'assoluto.

La questione è questa: finché la persona metafisica rimane invariata, non cambiano quando *Geist* e *Drang*, quando il mondo è egologico. Ora, se la sfera d'esperienza per risolvere il problema è il *privato spirito isolato personale* rende possibile la penetrazione dell'esperienza, cioè la negazione del *quid*.

In definitiva la metafisica per la realtà sovrasensibile è gittata e che tutto. Come dice Scheler con la filosofia di Scheler contiene solo il problema che viene completato.

Di fronte ad essa entra in crisi, rischiesta una nuova posizione husserliana: la temita a considerare una qualche forma (XI, 265), questa ogni essenza app

tualità, la metafisica (di fatto una filosofia intesa come *Wesenserkenntnis* husserliana) diventa la conoscenza ideale di Dio come essere attuale. Una conoscenza tuttavia che cogliendo Dio solo come concetto rimane esterna e priva di quella profondità che può competere solo all'atto religioso dal momento che «ogni realtà di Dio si fonda solo ed esclusivamente nella possibile rivelazione positiva di Dio in una persona concreta» (II, 395). La situazione cambia con *Erkenntnis und Arbeit* (1925) dove il concetto di realtà — inteso come capacità di resistenza — viene esteso anche al centro personale e all'assoluto.

La questione decisiva per il passaggio dalla seconda alla terza fase è questa: finché la persona è concepita come pura espressione del *Geist* la metafisica rimane inevitabilmente una *Wesenserkenntnis* di tipo astratto. Le cose cambiano quando la persona diventa un modo della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*, quando diventa cioè un centro reale alternativo a quello vitale ed egologico. Ora infatti la persona viene connessa strutturalmente ad una sfera d'esperienza non sensibile, ed è questo che fornisce a Scheler la chiave per risolvere il problema: *così come la concezione della persona nel senso di puro spirito isolava la metafisica nel mondo ideale, altrettanto ora l'empirismo personale rende possibile l'empirismo metafisico*. Il concetto di persona come compenetrazione di *Geist* e *Drang* consente alla metafisica di accedere all'esperienza, cioè di compiere il passaggio estatico dalla filosofia egologico-negativa del *quid* a quella positivo-personalistica del *quod*.

In definitiva Scheler nel periodo intermedio criticava la possibilità d'una metafisica perché questa avrebbe dovuto occuparsi necessariamente della realtà sovransensibile, mentre Kant aveva dimostrato che tale pretesa era illegittima e che tutta la questione andava riformulata in senso trascendentale. Come dice Schelling, Kant sostituisce la metafisica con la filosofia negativa, con la filosofia della ragion pura che si avvale del concetto. Ma il concetto contiene solo il puro *Was*, non il *Daß*, e in tal modo il problema dell'esistenza viene completamente messo da parte (Cfr. SCHELLING *SW* XIII, 83).

Di fronte ad una metafisica *del centro personale reale* è la filosofia che entra in crisi, rischiando di ridursi a conoscenza d'essenze irreali, ed è questa nuova posizione che consente a Scheler di criticare la *Wesenserkenntnis* husserliana: la teoria husserliana della struttura essenziale del mondo si limita a considerare un possibile mondo essenziale obiettivo, ma non prevede una qualche forma di *partecipazione* al mondo reale o assolutamente reale (XI, 265), questo perché la fenomenologia husserliana non vede che «ad ogni essenza appartiene un *Dasein* e ad ogni *Dasein* un'essenza e che solo la

riunificazione d'essenza e *Dasein* nella metafisica può raggiungere l'ultimo fine della filosofia» (XI, 50).

4.5. *Gli ultimi scritti: Kant e la possibilità di una rinascita della metafisica*

L'azzeramento della *metafisica del nous poietikos* è quindi un passaggio a cui Scheler non vuole rinunciare, e che anzi prosegue nell'ultimo periodo attraverso le analisi sociologiche concernenti le varie teorie metafisiche che si sono storicamente affermate, e senza trascurare i risultati che erano già stati conseguiti su questo terreno dallo storicismo, Jaspers, psicoanalisi, Weber, ecc.. Scheler dimostra di saper usare in modo molto raffinato gli argomenti della critica storica, sociologica e psicologica, ma li volge ora a favore di una nuova metafisica rivolta all'empirismo della persona.

Questi aspetti si riflettono chiaramente negli abbozzi per quella che avrebbe dovuto diventare la sua *Metafisica*, che si compone infatti di due parti: una sociologico-decostruttiva, consistente nella critica alle varie teorie della visione del mondo e teorie della conoscenza; e una positiva, riguardante i temi della meta-scienza, della teologia, e della rinascita della metafisica. Il materiale che Scheler scrisse su questo punto è piuttosto disorganizzato, Frings ha raccolto le parti più rilevanti nel Bd. XI, ma è necessario far riferimento anche alle altre opere, inoltre risultano molto interessanti anche le pagine, tuttora inedite, raccolte nel *Quaderno 150* del *Nachlaß*. Si tratta d'una trentina di pagine che Scheler aveva scritto per preparare alcune lezioni sulla metafisica e che probabilmente sono l'ultima cosa scritta da Scheler. In esse si pone una stretta connessione fra teoria del sapere, ordine di evidenza, critica al punto di partenza cartesiano, ecc., e si parla esplicitamente di una «rinascita della metafisica».

La linea di fondo emergente è quella di spostare l'interesse della metafisica dal puro spirito e dall'essere immoto alla persona reale e al Dio diveniente; sforzo, secondo Scheler, reso estremamente improbo dai forti accenti di mentalità greco-parmeneidea ancora presenti nell'uomo europeo del Novecento (cfr. XI, 231) e questo nonostante la rivoluzione scientifica che stava compendosi in quegli anni, rivoluzione verso cui Scheler risulta molto attento e informato. I riflessi che gli sviluppi della fisica dei quanti ha sulla filosofia mettono per Scheler definitivamente

in crisi non solo la metafisica idealista, ma costrinse a un ampliamento della filosofia.

Nel *Quaderno 150* Scheler sostiene che non si può tornare alla *KdV* (Kant'sche Dogmatik) Grandissimo appello di cui Scheler ha fatto una volta avviata proprio la sua metafisica — un Kant diverso da quello di Kant — *«was wir nicht unterstellt, ist es als die Möglichkeit der postumum; tiefgründig übersteigenden Metaphysik annehmen»*¹⁶.

Si tratta d'un tentativo che, dopo aver affermato la decisione che l'interpretazione di Kant è un'interpretazione di una vecchia generazione, Scheler preferisce vedere la rinascita della metafisica come un cizio preparatorio per l'aurora di una nuova metafisica.

La metafisica kantiana manda kantiana a interrogare l'astratto interrogato.

¹⁶ Cfr. XI, 172, r. Sommerfeld, Einstein simile a quella di Scheler.

¹⁷ Si tratta di un tentativo di affrontare il problema della metafisica che offre nell'*Opus postumum* e che inoltre queste a cui Scheler prima di Kant e Schwartländer.

¹⁸ ANA 315, CB I

raggiungere l'ultimo

della metafisica

quindi un passag-
segue nell'ultimo
enti le varie teorie
nza trascurare i ri-
o dallo storicismo,
per usare in modo
biologica e psicolo-
volta all'empirismo

zzi per quella che
pone infatti di due
a critica alle varie
za; e una positiva,
a, e della rinascita
questo punto è piut-
levanti nel Bd. XI,
e, inoltre risultano
colte nel *Quaderno*
che Scheler aveva
che probabilmente
na stretta connes-
il punto di parten-
nascita della meta-

nteresse della me-
ona reale e al Dio
e improbo dai for-
nti nell'uomo eu-
te la rivoluzione
duzione verso cui
gli sviluppi della
r definitivamente

in crisi non solo la spiegazione della natura in termini meccanico-mate-
rialisti, ma costringono ad una rivalutazione del divenire sull'essere e ad
un ampliamento del concetto di razionalità¹⁶.

Nel *Quaderno 150* Scheler, a proposito della *rinascita della metafisica*,
sostiene che non è corretta l'opinione secondo cui nella seconda prefa-
zione alla *KdV* Kant avrebbe inferto il colpo mortale alla metafisica.
Grandissimo appare inoltre l'interesse per l'*Opus postumum* kantiano,
di cui Scheler ha ora conoscenza attraverso la pubblicazione che era sta-
ta avviata proprio in quegli anni da Adickes, e che fa intravedere a Scheler
un Kant diverso da quello criticato nel *Formalismus*¹⁷: «*Selbst wenn man*
— *was wir nicht tun* — *die Grundgedanken der reinen Vernunft als erwiesen*
unterstellt, ist es also eine grundfalsche Behauptung, die Autorität Kants gegen
*die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt auszuspielen (Cfr. *Opus**
postumum; tiefgehende Ansätze zu einer die Postulatenlehre weit
übersteigenden Metaphysik, von der auch wir einigen Grundgedanken
annehmen)»¹⁸.

Si tratta d'una problematica su cui ritorna anche Cassirer tre anni
dopo affermando: «Non c'è nulla di più problematico e controverso del-
la decisione che Kant ha preso a questo riguardo. Già ai suoi tempi le
interpretazioni della sua dottrina si fronteggiano in maniera netta. Alla
vecchia generazione essa appare come la disintegrazione e la distruzione
della metafisica [...] Già altri sono però all'opera, più giovani, che
preferiscono vedere nella *Critica della ragion pura* nient'altro che un eser-
cizio preparatorio e una "propedeutica", salutando in essa con entusias-
mo l'aurora di una futura metafisica» (CASSIRER 1992, 186).

La metafisica a cui pensa Scheler è quella che, riprendendo la do-
manda kantiana «che cos'è l'uomo?», risulti in grado di ricondurre ogni
astratto interrogativo sull'essere a quello più originario sulla capacità di

¹⁶ Cfr. XI, 172, ma Scheler, sempre nel *Band XI* cita anche Plank, Maxwell, Bohr, Sommerfeld, Einstein, Ostwald, sviluppando una «filosofia della natura» per alcuni versi simile a quella di Schelling.

¹⁷ Si tratta di un aspetto che occorrerà tener presente negli studi che in avvenire vorranno affrontare il problema del confronto fra Kant e Scheler. Infatti è senza dubbio vero che Kant offre nell'*Opus postumum* un'analisi molto più ricca rispetto a concetti come *persona* e *Gefühl*, e che inoltre queste analisi si muovono proprio nella direzione di superare alcuni dei limiti che Scheler prima del 1928 aveva imputato a Kant. Qui mi limito a ricordare il lavoro di Schwartländer.

¹⁸ ANA 315, CB I, 3 (= B I, 150).

apertura estatica dell'uomo verso l'alterità, sottraendosi nel contempo, con la teoria sull'*humilitas*, ad ogni sospetto di soggettivismo antropocentrico. Sono queste le tematiche che Scheler discute animatamente anche con Heidegger e che, al di là delle differenze e delle polemiche, riemergeranno in *Was ist Metaphysik* e in *Kant und das Problem der Metaphysik*, opera che non a caso viene dedicata proprio a Max Scheler, e che prepara, anche per Heidegger, una presa di distanza dalla vecchia metafisica¹⁹.

4.6. Aisthesis e phantasia: l'empirismo filosofico e il rovesciamento dello schema aristotelico

Coniugare la metafisica con la *fedeltà alla terra* significa in primo luogo radicare la metafisica in un'esperienza terrena non sensibile. Ma questo è proprio quanto vieta il *Tribunale della Ragione* eretto da Kant nella *Prefazione* del 1781: la ragione umana è perpetuamente sospinta a trascendere l'orizzonte dell'esperienza sensibile, ma in questo non è legittimata. Alla metafisica rimane solo una possibilità: non tanto andare oltre i confini dell'esperienza sensibile, quanto piuttosto indagare i suoi limiti e le sue condizioni. L'origine di questo divieto risiede nel fatto che per Kant la recettività è sensibilità. Tuttavia è noto come Kant stesso, con la sua teoria dell'immaginazione e dell'«Io penso», fornisca poi a Fichte e Schelling gli spunti per andare oltre a tale divieto. E numerosi sono i passi in cui Scheler esprime la propria valutazione positiva nei confronti di questi spunti kantiani²⁰.

Schelling e Scheler tentano, proprio attraverso la critica all'assunto kantiano della corrispondenza fra recettività e sensazione, di legittimare una *datità* e una percezione non sensibile, e con esse una metafisica empirico-fattuale di tipo nuovo²¹. Scheler poi, capovolgendo il *pensiero della sintesi*, intende i conte-

¹⁹ Heidegger afferma che il contenuto di questo libro «era stato il tema dell'ultima discussione in cui l'autore poté ancora una volta percepire la libera forza di questo spirito» (GA III, XVI).

²⁰ Non è eliminando la teoria dell'appercezione trascendentale che si supera Kant: «attraverso l'esclusione dell'appercezione trascendentale [...] non viene eliminato solo l'idealismo trascendentale di Kant (cosa su cui non ci sarebbe nulla da ridire), ma anche una delle più profonde idee di Kant: quella dei livelli della *Daseinsrelativität*» (IX, 292). La semplice eliminazione di questa teoria «ci riporta indietro al dogmatismo pre-critico» (IX, 292).

²¹ Ho affrontato questa tematica in due lavori, uno relativamente a Schelling (cfr. CUSINATO, *Il corpo e la persona*) e uno relativamente a Scheler (cfr. CUSINATO, *Intuizione e percezione*), a cui rinvio per maggiori approfondimenti.

nuti sensibili non dell'intelletto e cap inutile) del mondo biologica dell'orga va quindi contrapp si caratterizza per

La contrappos allora quella berg quella fra percezio. in *Erkenntnis und* in primo luogo ur e indipendentem originaria *immagi* come punto di p quest'ultimo infa associazione, si di idee. In tal modo attraverso la conse sensibili. Per Sch *phantasma*, è qual *eidola*, cioè come successivo all'ogg è fondante la sens

In questo sens impostazione rint stabilisce i divers *Scheler fa cioè qua* Ponendo la fantas dente la sensazione non ha p

Per capire me Aristotele. Aristot ha in mente Schel Questa impostaz l'esperienza del :

²² A questo prope VIII, 349).

nel contempo, con la antropocentrico. Sono che con Heidegger e rgeranno in *Was ist vera* che non a caso per Heidegger, una

amento dello schema

fica in primo luogo le. Ma questo è pro- nella *Prefazione* del tendere l'orizzonte della metafisica rimalla l'esperienza sensizioni. L'origine di sensibilità. Tuttavia one e dell'Io penso, re a tale divieto. E alutazione positiva

il'assunto kantiano imare una datità e mpirico-fattuale di esi, intende i conte-

a dell'ultima discussio- spirito» (GA III, XVI). si supera Kant: «attra- unato solo l'idealismo a anche una delle più 2). La semplice elimi- (IX, 292).

helling (cfr. CUSINATO, azione e percezione), a

nuti sensibili non come sintesi del molteplice attuata da categorie neutrali dell'intelletto e capace di fornire all'organismo una conoscenza teorica (quanto inutile) del mondo, ma solo il risultato della selezione orientata dalla rilevanza biologica dell'organismo nei confronti della datità mondana. Alla *sensazione* va quindi contrapposta quella *percezione* (intesa come *apertura al mondo*) che si caratterizza per non essere limitata dalla rilevanza organica o egologica.

La contrapposizione fondamentale su cui fondare la metafisica non è più allora quella bergsoniana fra intuizione e segno, fra sintesi e analisi, bensì quella fra *percezione* e *sensazione*. Questo tema viene approfondito da Scheler in *Erkenntnis und Arbeit* e connesso al problema della *fantasia*. Scheler nota in primo luogo un generale rifiuto o disinteresse attorno alla tesi che accanto e indipendentemente dalla immaginazione riproduttiva possa esserci una originaria *immaginazione produttiva*²². È questo il concetto che serve a Scheler come punto di partenza. L'obiettivo polemico di Scheler è qui Hume, quest'ultimo infatti riteneva che l'immaginazione, seguendo il principio di associazione, si limitasse a ricombinare le impressioni offerte dai sensi in idee. In tal modo tutte le nostre idee avrebbero origine dalla sensazione attraverso la conservazione nella memoria e la ricombinazione di elementi sensibili. Per Scheler invece il *Bild*, cioè l'immagine o, meglio ancora, il *phantasma*, è qualcosa di molto diverso da ciò che Democrito definisce come *eidola*, cioè come immagine proveniente dall'oggetto: il *Bild* infatti non è successivo all'oggetto, ma piuttosto precedente, e pertanto la stessa fantasia è fondante la sensazione.

In questo senso Scheler non si scosta solo da Hume, ma rovescia la stessa impostazione rintracciabile nel *De Anima* e poi codificata da Proclo quando stabilisce i diversi livelli ascendenti della *aisthesis*, *phantasia*, *doxa*, *noesis*. *Scheler fa cioè qualcosa di molto strano: pone la fantasia prima della aisthesis*. Ponendo la fantasia, intesa come produttrice di *Bilder*, su di un piano precedente la sensazione, cade anche l'impostazione kantiana perché l'immaginazione non ha più nulla da mediare fra intelletto e sensibilità.

Per capire meglio il senso della proposta di Scheler occorre tornare ad Aristotele. Aristotele sembra affermare esattamente il contrario di quello che ha in mente Scheler, e cioè che la fantasia è un prodotto della sensazione. Questa impostazione viene però contraddetta nel modo più plateale dall'esperienza del sogno ed ecco allora che Aristotele s'ingegna a fornire la

²² A questo proposito Scheler esprime un assenso nei confronti di Fichte e Schelling (cfr. VIII, 349).

seguinte spiegazione: anche se nel sogno noi non percepiamo qualcosa di nuovo, i nostri sensi continuano a produrre stimoli nei confronti della fantasia per una sorta di inerzia «e l'afezione provocata non rimane nei sensori soltanto mentre la sensazione è in atto, ma anche quando è passata» quindi «l'impressione non è negli organi di senso solo mentre percepiscono, ma anche quando hanno cessato di percepire» (*De insomniis* I,459 b 5). Questa attività «inerziale» degli organi di senso durante il giorno non si nota «infatti durante la giornata quei movimenti vengono repressi, giacché le sensazioni e l'intelletto sono in attività ed essi quindi scompaiono come un piccolo fuoco davanti a un grande fuoco. [...] Di notte, per l'inattività dei sensi particolari» quei movimenti si fanno invece evidenti (*De insomniis* I,460 b 30). Per questo neppure il fenomeno del sonno mette in discussione la tesi di Aristotele in quanto «il vero sogno è un'immagine che proviene dal movimento delle sensazioni, quando si dorme» (*De insomniis* I,462 a 30). Aristotele si era reso conto che il fenomeno del sogno poteva mettere in discussione il rapporto fra fantasia e sensibilità e con la sua teoria «inerziale» della sensibilità dà una risposta al problema coerente con la propria prospettiva.

Come già detto Scheler smitizza il carattere «neutrale» della *aisthesis* nella tesi che dati e sensazione non coincidono: la sensazione lungi dal fungere da fondamento della percezione si palesa come il risultato posteriore ad un'opera di limitazione e selezione di un contenuto percettivo più ampio e originale. L'errore di Hume e di Kant è allora quello di anteporre la sensazione alla fantasia, mentre invece la percezione sensibile è solo il risultato dell'azione selettiva operata dalla rilevanza vitale sulla attività della fantasia, che diventa a questo punto la forma originaria e prima della vita percepiente. *La fantasia nella prospettiva di Scheler non è un modo di elaborare il dato sensibile, quanto piuttosto la fonte dell'esperienza.*

Scheler risulta ripercorrere qui quella che era stata la strada classica dell'idealismo tedesco, tuttavia proprio parlando del modo in cui l'appercezione trascendentale viene intesa nell'idealismo tedesco parla di «nuova metafisica del soggetto» (IX, 292). Si tratta allora di avviare un ripensamento dell'*Io penso* kantiano che non ricada in una metafisica del soggetto. Il problema fondamentale è quello di cogliere il carattere cosmico e non antropologico o soggettivo della fantasia e, forse proprio per distinguersi dall'idealismo, Scheler decide di sostituire il termine di *immaginazione produttiva* con quello di *fantasia*²³.

²³ Scheler ha probabilmente in mente il termine greco *phantasia* che già Aristotele fa derivare da *faos* (luce) (cfr. *De Anima* III,429 a).

Se la percezione r
pazione ad un pi
immanente alla cc
universale ed è pr
Scheler procede q
Scheler afferma a
essendo prima di

Se in contrast
basata sulla sensa
riferire tale perce
ripensata allora
Drangphantasie. S
nale questo avvie
nendo il tema del

4.7. La metafisica

Per Scheler è p
zione fra esperien
della fantasia sulli
mine *assoluto* Sch
egologico dell'uo
mente o indiretta
sensibile [...] non
piuttosto riferime
cessibile attraverso

Certo la metaf
non ha più i conf

²⁴ Cfr. CB I, 3 (E
relativo al centro vital
[...] direttamente o inc
le [...] non è in alcun
riferimento al tipo d'e
catartica.

²⁵ Una volta guada
partecipazione al divin
sione sovransensibile c

piamo qualcosa di
infranti della fanta-
rimane nei sensori
o è passata» quindi
percepiscono, ma
(I, 459 b 5). Questa
non si nota «infatti
ocché le sensazioni
o come un piccolo
attività dei sensi par-
omniis I, 460 b 30).
In discussione la tesi di
proviene dal movi-
162 a 30). Aristotele
re in discussione il
iale» della sensibi-
prospettiva.

della *aisthesis* nella
ingi dal fungere da
teriore ad un'opera
ampio e originale.
la sensazione alla
sultato dell'azione
tasia, che diventa a
piante. *La fantasia*
to sensibile, quanto

strada classica del-
cui l'appercezione
nuova metafisica
mento dell'*Io pen-*
il problema fonda-
pologico o sogget-
simo, Scheler deci-
quello di *fantasia*²³.

già Aristotele fa deri-

Se la percezione non è lo specchiarsi di un oggetto nella mente, ma la partecipazione ad un processo cosmico, allora l'immagine gestaltica o *Bild* non è immanente alla coscienza ma piuttosto il prodotto di un'attività trans-cosciente universale ed è proprio essa a fornire il materiale originario della percezione. Scheler procede qui ontologizzando per certi aspetti il concetto di *Gestalt*. Ma Scheler afferma anche che la fantasia non ha nulla a che fare con l'intelletto essendo prima di tutto *Drangphantasie*.

Se in contrasto con Aristotele si tratta di concepire una percezione non basata sulla sensazione, d'altra parte in contrasto con l'idealismo occorre poi riferire tale percezione ad un'attività originaria del *Drang*. La percezione va ripensata allora in connessione ad un atto di co-partecipazione alla *Drangphantasie*. Se dunque la metafisica viene connessa all'empirismo personale questo avviene solo prendendo in considerazione anche il *Drang*, e ponendo il tema della natura in Dio.

4.7. *La metafisica come filosofia positiva*

Per Scheler è possibile ripensare la metafisica solo sulla base della distinzione fra esperienza e sensazione, e solo se è possibile pensare ad un primato della fantasia sulla percezione (cfr. XI, 264). Ora dal momento che con il termine *assoluto* Scheler intende non reificabile e non relativo al centro vitale od egologico dell'uomo, risulta chiaro che «ogni sapere il cui oggetto [...] direttamente o indirettamente [...] ha qualcosa a che fare con la nostra esperienza sensibile [...] non è in alcun modo un sapere metafisico»²⁴. La metafisica fa piuttosto riferimento a quel tipo d'esperienza non sensibile che viene resa accessibile attraverso la riduzione catartica²⁵.

Certo la metafisica deve rapportarsi all'esperienza, ma quest'ultima ora non ha più i confini angusti dell'isola kantiana circondata da un mare nor-

²⁴ Cfr. CB I, 3 (B I, 150). Con «*assoluto*» Scheler intende qui «non reificabile» e «non relativo al centro vitale od egologico dell'uomo», di conseguenza «ogni sapere il cui oggetto [...] direttamente o indirettamente [...] ha qualcosa a che fare con la nostra esperienza sensibile [...] non è in alcun modo un sapere metafisico» (ibid.). È qui implicito che la metafisica fa riferimento al tipo d'esperienza non sensibile che viene resa accessibile attraverso la riduzione catartica.

²⁵ Una volta guadagnata questa nuova empiria la metafisica risulta l'eterno tentativo d'una *partecipazione* al divino, l'eterno tentativo di partecipare, nell'apertura al mondo, alla dimensione sovrasensibile ed etica.

dico e periglioso e coincidente con l'esperienza sensibile. Una volta guadagnata l'ipotesi di un empirismo personale cade anche l'idea d'un essere assoluto totalmente contrapposto all'esperienza e relegato su d'un piano ideale. È solo la filosofia negativa (di cui Kant rimane il massimo rappresentante) che parte da un'esperienza concepita come esperienza sensibile e termina nella tesi di un assoluto astratto e inscritto nel concetto.

In che rapporti si pone l'empirismo qui delineato con la critica di Heidegger? Secondo l'analisi di Heidegger la filosofia invece di rivolgersi alla fatticità ha finito col porsi alla ricerca d'un fondamento assoluto, assumendo in tal modo le forme della metafisica, cioè di un progetto tendente ad assoggettare a tale fondamento (Dio o Io che sia) l'essere stesso. La metafisica sarebbe dunque ontoteologia: essa ha come proprio oggetto non l'essere, ma l'essente, sia nella forma dell'ente più universalmente valido sia in quella dell'ente più supremo (cfr. *Identität und Differenz*, 52). L'ontoteologia cercando la propria fondazione nel *Dio* è oppure nello *Io sono* ha finito con il diventare una metafisica del soggetto egologico incapace di una apertura estatica e tutta proiettata invece al dominio sull'ente. L'analisi di Heidegger, vera per gran parte della metafisica, rischia però di non tener conto che l'empirismo personale delineato da Schelling è già una forma di fatticità²⁶. La mia tesi è che Heidegger rimanga qui ancorato proprio al concetto di sensazione messo in crisi da Schelling, Bergson e Scheler. In *SZ* Heidegger riconduce l'esperienza allo spazio inautenticamente estatico della volontà di potenza nietzschiana, nella forma dell'apertura propria all'auto-progettualità decisionista del *Dasein*. Ma neppure le riflessioni successive hanno sostanzialmente inciso su questo nodo del rapporto fra sensazione ed esperienza.

La tesi schellinghiana dell'empirismo personale è in grado allora di creare delle difficoltà impreviste alle critiche di Heidegger e del pensiero postmetafisico in quanto apre la strada ad un concetto non ontoteologico di metafisica, una metafisica capace di porsi in relazione ad una forma di fatticità specifica. Qui il punto di partenza non è più un concetto ma qualcosa di fattuale: è quel *quod* concreto che per Scheler risulta in grado di scatenare il sentimento platonico della meraviglia come *pathos* della filosofia.

²⁶ Del resto lo stesso Heidegger, proprio sulle orme di Schelling, interpreta la fatticità nel senso dell'ex-sistenza estatica: l'*Ex-sistenz* è ciò che esce da sé e che nell'uscire si manifesta (cfr. GA XLII, 187).

Karl Albert in Tübingen ha nota ancora oggi alcuni fare la guardia a), dare una visione", volontà, il suo ordi Koller, J. Pieper e viaggio, di festa e c viati d'una polis g in primo luogo tr ALBERT 1989, 50). ma la partecipazione vedere le cose del, attraverso i riti e il che si sarebbe cor indica l'atteggiam na propria di chi v ripristinare attravi vivere quotidiano del prigioniero del logia fra il signifi della conoscenza conoscenza d'una so» (K. ALBERT 19

Questo riferim sente di affrontare una serie avvilita la *theoria* non imp e se è vero che nell allora è possibile i che il concetto di. turale e volto alla

²⁷ Ma forse è stato mutare il significato d

4.8. Critica al primato della «teoria»

Karl Albert in un'interessante conferenza tenuta qualche anno fa a Tübingen ha notato che il termine *theoria* non è un composto — come ancora oggi alcuni pensano — di *thea* (vista, spettacolo) e *horan* (guardare, fare la guardia a), ma di *Theos* (Dio) e *horan*: «Non significa quindi "guardare una visione", ma piuttosto custodire, salvaguardare Dio (cioè la sua volontà, il suo ordine)» (K. ALBERT 1989, 46). Rifacendosi poi a studi di H. Koller, J. Pieper e altri ancora, connette il termine di *theoria* a quello di viaggio, di festa e di partecipazione: «Il concetto di *theoria*, come degli inviati d'una polis greca che partecipano alla festa di un'altra città, implica in primo luogo tre momenti: il culto, il viaggio, la partecipazione» (K. ALBERT 1989, 50). *Theoria* non sarebbe la visione passiva di uno spettacolo, ma la partecipazione attiva alla festa. Indicherebbe il *passaggio* dal modo di vedere le cose del *giorno di lavoro* a quell'entrare in comunione con Dio, attraverso i riti e il culto, che caratterizzava il *giorno di festa*, un significato che si sarebbe conservato anche nel termine latino di *contemplatio* e che indica l'atteggiamento di apertura e partecipazione alla dimensione divina propria di chi va al tempio²⁷. La *theoria* avrebbe in definitiva il senso di ripristinare attraverso la festa quella comunità col divino che durante il vivere quotidiano va persa. A questo punto K. Albert — rifacendosi al mito del prigioniero della caverna che esce alla luce del sole — individua un'analogia fra il significato religioso e quello filosofico: «Il percorso alla base della conoscenza filosofica è il percorso dalla conoscenza quotidiana alla conoscenza d'una realtà superiore prossima alla religione, all'essere stesso» (K. ALBERT 1989, 51).

Questo riferimento preliminare alle tesi di K. Albert è utile perché consente di affrontare il concetto di teoria senza ricadere automaticamente in una serie avvilente di semplificazioni, infatti se la tesi di K. Albert è giusta, la *theoria* non implica più necessariamente una metafisica della presenza, e se è vero che nell'atto *theoretico* è implicita una dimensione partecipativa, allora è possibile individuare in essa anche un *atteggiamento attivo*. Certo è che il concetto di *theoria*, inteso come superamento della disposizione naturale e volto alla partecipazione al divino, è un concetto che diverge da

²⁷ Ma forse è stato proprio il termine latino, che rispecchia una religiosità non più greca, a mutare il significato del termine greco nel senso della passività.

quello astratto e intellettualistico che ha finito con l'imporsi e dominare la storia della metafisica occidentale, e questo nonostante il fatto che in Plotino fosse già stata fissata una concezione della *theoria* come estasi partecipativa (cfr. § 10.3).

Del resto va ricordato che anche nello stesso Platone l'atteggiamento di partenza è quello quotidiano, la *doxa*, in quanto l'atteggiamento teorico presuppone un difficile processo catartico non puramente intellettuale; il *theoros* non è colui che una volta messa fra parentesi la sfera sensibile e neutralizzata quella emozionale si dedica, aristotelicamente indisturbato dalle passioni, alla visione d'una realtà oggettiva e per così dire neutrale, già costituita di fronte a lui. Al contrario il *theoros* è in grado d'uscire dall'atteggiamento conformista solo grazie a quell'emozione intesa come condizione strutturale della filosofia: il *pathos* della meraviglia (cfr. K. ALBERT 1981, 150). E infine occorre ricordare che Platone considera Eros stesso filosofo, tanto che, al pari di Iride, intermedia fra mondo sensibile e sovrasensibile, donando all'uomo l'apertura al divino e con essa la meraviglia. In conclusione per Platone l'atteggiamento teorico è sorretto e alimentato da un'emozione e implica inevitabilmente una dimensione assiologica che trascende il puro intellettualismo astratto.

Il concetto di *teoria* all'inizio del Novecento in Germania non era di certo quello ben messo in luce da K. Albert. Da tempo era andata persa la connessione fra *theoria* e *pathos* e si era invece diffusa una tesi trasversale che contagiava correnti di pensiero fra loro molto diverse, secondo cui — una volta messe da parte emozioni e passioni — le sensazioni, nella loro oggettiva neutralità e indifferenza rispetto ai valori, avrebbero costituito gli elementi ultimi della conoscenza, gli elementi in base a cui si sarebbe potuta costruire un'immagine obiettiva del mondo. Connessa a questa tesi v'è poi quella secondo cui dietro a quest'immagine oggettiva del mondo ci sarebbe, come dice Husserl, una struttura essenziale del mondo, o nel linguaggio di Bolzano, un mondo d'oggetti ideali *an sich*. In questo ambito si sviluppò l'antica idea secondo cui il rapporto primario col mondo è teorico e quello secondario è pratico.

Questa ipotesi viene contestata da Scheler già nel *Formalismus*: «Ogni atteggiamento [*Verhalten*] primario nei confronti del mondo [...] non è un "rappresentare" o un atteggiamento del cogliere il vero [*Wahr-Nehmen*], quanto piuttosto sempre [...] primariamente un atteggiamento emozionale e della

percezione di valori
dire la funzione p
Arbeit (1925) Sche
ne [...] nel ritenere
non sia di tipo teo

Inspiegabilme
Theunissen sostie
sul pratico, e inol
quei termini che
senza, cioè alla *W*
prosegue Theuni
kontemplative Sci
dall'*Umwelt* alla l
itosi in base ad un
ta e riferita ad un
sulterebbe in una
ambiente), e ancc
contrapposizione
dei valori e delle e
che il titolo all'ar
che l'uomo vive c

²⁸ Ogni atteggiament
Nehmen. Non è sicur
über Ethik (1908-191
Formalismus, di sicur
so la tesi secondo cui

²⁹ Scheler afferm
teoretico tiene però a
nei confronti di quell
Queste posizioni rin
filosofia teoretica non
riconoscono neppure
Platone ribadisce la p
della praxi sulla teor
Germania abbia ten
sto mi pare emergere

³⁰ THEUNISSEN, p

comporsi e dominare la
il fatto che in Plotino
estasi partecipativa

me l'atteggiamento
atteggiamento teo-
puramente intellet-
a parentesi la sfera
aristotelicamente
oggettiva e per così
ario il *theoros* è in
grazie a quell'emo-
ofia: il *pathos* della
e ricordare che Pla-
li Iride, intermedia
no l'apertura al di-
one l'atteggiamen-
implica inevitabil-
no intellettualismo

Germania non era
tempo era andata
ce diffusa una tesi
oro molto diverse,
passioni — le sen-
a rispetto ai valori,
enza, gli elementi
gine obiettiva del
ondo cui dietro a
ome dice Husserl,
io di Bolzano, un
sviluppo l'antica
eorico e quello se-

Formalismus: «Ogni
ondo [...] non è un
Wert-Nehmen], quan-
o emozionale e della

percezione di *valore* [*Wert-Nehmen*]» (II, 206)²⁸. Ma non si tratta solo di riba-
dire la funzione prioritaria delle emozioni: così nel saggio *Erkenntnis und*
Arbeit (1925) Scheler afferma che «il pragmatismo ha assolutamente ragio-
ne [...] nel ritenere che l'atteggiamento primario dell'uomo verso il mondo
non sia di tipo teoretico, ma, al contrario, pratico» (VIII, 239)²⁹.

Inspiegabilmente, perché in contrasto lapalissiano con questi passi,
Theunissen sostiene invece che Scheler ripropone il primato del teoretico
sul pratico, e inoltre che l'atteggiamento teorico si caratterizza proprio in
quei termini che Heidegger descrive come legati alla metafisica della pre-
senza, cioè alla *Vorhandenheit*. L'intera antropologia filosofica di Scheler —
prosegue Theunissen — rimane gravata dall'ipoteca del primato della
*kontemplative Schau*³⁰, è questo infatti l'atto che consente il passaggio
dall'*Umwelt* alla *Welt* e che definisce l'essenza dell'uomo. L'uomo, costitu-
tosi in base ad una *visione teorica* completamente avulsa dalla realtà concre-
ta e riferita ad una correlazione tutta *astratta* fra spirito e mondo ideale, ri-
sulterebbe in una posizione *ex-centrica* rispetto al mondo reale (il mondo-
ambiente), e ancorato ad un mondo ideal-contemplativo. Qui — in questa
contrapposizione fra la *Umwelt*, percorsa dalla storia, e la *Welt* metastorica
dei valori e delle essenze — viene individuata l'aporia dualistica che dà an-
che il titolo all'articolo: quella fra la tempesta e la quiete; è nella tempesta
che l'uomo vive concretamente, tuttavia troverebbe il suo momento di defi-

²⁸ Ogni atteggiamento primario non è un percepire astratto orientato al vero, ma il *Wert-Nehmen*. Non è sicuro chi abbia coniato per primo questo termine, Husserl nelle *Vorlesungen über Ethik* (1908-1914) (Hua XXVIII) afferma d'usarlo da tempo. Scheler lo usa già nel *Formalismus*, di sicuro comunque il termine acquista con Scheler notevole rilevanza, attraverso la tesi secondo cui la *Wert-Nehmung* precede comunque la *Wahr-Nehmung*.

²⁹ Scheler affermando la priorità dell'emozionale e dell'atteggiamento morale sull'atto teoretico tiene però a precisare di essere distante da quella riabilitazione della ragion pratica nei confronti di quella teorica così come si venne a sviluppare in Germania dopo Kant e Fichte. Queste posizioni rimarrebbero infatti prigioniere del pregiudizio kantiano secondo cui «la filosofia teoretica non possiede una specifica precondizione morale» (V, 78). Inoltre spesso non riconoscono neppure la priorità dell'emozionale nei confronti della praxi. In un certo senso Platone ribadisce la priorità dell'atteggiamento morale e del *pathos* sulla teoria, mentre Aristotele della praxi sulla teoria. È interessante notare che la «riabilitazione della filosofia pratica» in Germania abbia tenuto in maggior conto, al contrario di Scheler, quest'ultimo aspetto. Questo mi pare emergere in particolare a proposito del concetto di *phronesis*.

³⁰ THEUNISSEN, *Wettersturm*, 102.

nizione solo a livello d'una quiete rarefatta. Si tratta senza dubbio d'una sintesi che riassume molto bene e con estrema enfasi espressiva l'opinione che domina incontrastata sull'ultimo Scheler, sviluppando a sua volta una vecchia, ma famosa interpretazione di Cassirer, eppure da essa emerge un'immagine distorta del pensiero di Scheler.

Per Theunissen Scheler determina l'uomo non a partire dal suo *terminus a quo* (*Umwelt*), ma solo dal suo *terminus ad quem* (apertura al mondo). Il riferimento al *terminus ad quem* sarebbe l'eloquente indizio del primato del teorico e, in quanto tale, è da rovesciare nella tesi heideggeriana del primato del pratico: si tratta allora di determinare il modo d'essere e l'essenza dell'uomo relativamente al suo *terminus a quo*, cioè il mondo-ambiente e lo *Zuhandensein*. Anche questa analisi risulta scorretta: innanzitutto per Scheler l'uomo, inteso come sistema aperto, è definibile solo come *passaggio*, come tensione dal mondo-ambiente all'apertura estatica al mondo, inoltre il *terminus ad quem* non è collocato sul piano astratto del puro spirito ma su quello concreto della persona. Partendo dallo spirito (che per Scheler è impotente) risulterebbe possibile solo un atto teorico nel senso della metafisica della presenza (e forse neppure questo), ma il piano a cui fa riferimento Scheler è quello della persona, nella cui ottica si può sviluppare un concetto di *theoria* simile a quello messo in luce da K. Albert.

4.9. La critica alla metafisica platonica

I destini della metafisica occidentale sono stati influenzati in modo decisivo dal mito platonico dell'Iperurano: «le anime che sono chiamate immortali, quando sian giunte al sommo della volta celeste, si spandono fuori e si librano sopra il dorso del cielo: e l'orbitare del cielo le trae attorno, così librate, ed esse contemplanò quanto sta fuori del cielo» (*Fedro* 247c). Si tratta d'un luogo che nessun poeta ha mai potuto e mai potrà cantare in modo adeguato, ma il filosofo deve parlarne: in esso si trova il vero essere, un essere che non è percepibile in una dimensione fisica in quanto è senza colore, privo di figura e impalpabile, e che può essere colto solo dal *nous*, timoniere dell'anima, e intorno a cui verte la vera *episteme*. Dunque l'anima immortale volgendo lo sguardo oltre la volta del cielo è in grado di compiere l'atto della *theoria*. L'atto con cui si contemplanò le idee non è però l'intelletto aristotelico che astrae dal sensibile l'intelligibile, ma il *nous*

platonico: l'occhio in esso le idee³¹. Nell'anima, attraverso alla dimensione del

Su questa questi si di Reale: «La "Se l'esistenza di un pi nosciamo mediante l'aspetto statico, pa nica che Scheler co zialmente nel conco ticamente agapico. esso è tale nella mi corpo e nell'anima più che creativo, un'autoriproposizi Anche se il testo d essere quello netta bene, ma aspira a c servare stabilmente irreversibile la *poie* trapposta al divenir *ma nel terrore della lava della vita rapp così un kosmos noe morte*. Di consegu condo Scheler, di e che qui viene dett zione", quanto pi l'eterna aspirazioz parte all'immutab fatto esistono e sor creazione e "gene concetto di creazi

³¹ È da notare che c reso con *Verstand* ma c nulla a che fare con un

enza dubbio d'una
pressiva l'opinione
ndo a sua volta una
re da essa emerge

a partire dal suo
quem (apertura al
eloquente indizio
resciare nella tesi
di determinare il
suo *terminus a quo*,
esta analisi risulta
e sistema aperto, è
ondo-ambiente al-
m non è collocato
eto della persona.
isulterebbe possi-
presenza (e forse
eler è quello della
di *theoria* simile a

nzati in modo de-
e sono chiamate
este, si spandono
cielo le trae attor-
elo» (*Fedro* 247c).
i potrà cantare in
ova il vero essere,
n quanto è senza
lto solo dal *nous*,
e. Dunque l'ani-
elo è in grado di
ono le idee non è
gibile, ma il *nous*

platonico: l'occhio noetico che si rivolge ad un piano non sensibile e vede in esso le idee³¹. Nell'atto teoretico, seguendo le indicazioni di K. Albert, l'anima, attraverso un processo catartico, si rivolge dal piano quotidiano alla dimensione del divino e cerca di partecipare alla festa.

Su questa questione, decisiva, mi sembra opportuno partire dall'analisi di Reale: «La "Seconda Navigazione" porta Platone alla scoperta dell'esistenza di un piano dell'essere oltre quello dei fenomeni fisici che conosciamo mediante i sensi» (REALE, *Platone*, 148). Ebbene è proprio sull'aspetto statico, parmenideo, dell'idea che si basa quella metafisica platonica che Scheler contesta. Il motivo di tale metafisica è da ricercare essenzialmente nel concetto di eros, o meglio nell'assenza di un motivo autenticamente agapico. Se eros è essenzialmente aspirazione all'immortalità, esso è tale nella misura in cui aspira a perpetuarsi attraverso la *poiesis* nel corpo e nell'anima. È evidente però che in tal modo l'eros viene ad essere, più che creativo, solo conservatore e, mirando egologicamente ad un'autoriproposizione, finisce per contrapporsi al nuovo e all'atto libero. Anche se il testo di Platone offre vari spunti è l'aspetto riproduttivo ad essere quello nettamente dominante. Eros non solo tende al possesso del bene, ma aspira a «possederlo sempre» (*Simp.*, 206a). Se eros mira a conservare stabilmente l'esistenza (eros è febbre ardente d'eternità) rendendo irreversibile la *poiesis*, allora è chiaro che aspiri ad una *forma statica* contrapposta al divenire. *Eros cerca di cancellare la sua fibra mortale nella poiesis, ma nel terrore della morte l'occhio delirante dell'eros raggela all'istante la lava della vita rapprendendola in forme eterne e parmeneeidee e inventando così un kosmos noetos di idee pietrificate da erigere come baluardo contro la morte.* Di conseguenza la febbre d'immortalità impedisce a Platone, secondo Scheler, di arrivare ad un autentico concetto di creazione: «Quello che qui viene detto "creare" in realtà non è creare, e neppure una "produzione", quanto piuttosto solo una ri-produzione della forma, cioè è solo l'eterna aspirazione della materia transitoria e in divenire [...] a prender parte all'immutabilità della "forma" e delle "idee", le quali in tal modo di fatto esistono e sono esistite già prima del processo, che a noi appare come creazione e "generazione nel bello"» (VI, 84-85). Insomma in Platone il concetto di creazione verrebbe compromesso in quanto eros, assetato di

³¹ È da notare che di solito nelle traduzioni tedesche il termine platonico «*nous*» non viene reso con *Verstand* ma con *Vernunft* mettendo implicitamente in luce che il *nous* qui non ha nulla a che fare con un intelletto rivolto aristotelicamente alla sensazione.

durata, getta tutte le sue energie non nel creare, ma nel riprodurre: «Ogni mantenimento della forma nel divenire della materia [...] è la vittoria della pulsione dell'eros assetata di essere e di permanenza. In tal modo ciò che sembra "creazione" di fatto è solamente "conservazione"» (VI, 85). Ponendo l'eros alla base della *poiesis* si finisce per cadere in una concezione demiurgica della *poiesis* stessa.

Ma Platone riduce alla forma anche l'essenza: se è eros, assetato di possesso stabile, a condurci fino alla visione dell'essenza, è poi comprensibile come mai questo *kosmos noetos* rifletta una staticità tutta parmenidea che spinge a supporre «che l'invisibile sia sempre costante, il visibile non sia mai» (*Fedone*, 79 a).

La prevalenza del principio conservatore su quello innovativo (riproduzione sulla creazione) si traduce in una prevalenza dell'*anamnesis*, che diventa il vero obiettivo della critica di Scheler: «La tesi d'una forza creativa dell'amare si eclissa ancor di più se si accetta la teoria della reminiscenza. Così come a Platone manca fundamentalmente "l'idea d'una coscienza e d'uno spirito spontaneo e creativo" (come dice spesso Wilhelm Windelband), altrettanto gli manca l'idea d'un amare creativo. Questo è messo ben in mostra dalla sua teoria [...] dell'aspirazione dell'anima a rivedere il mondo delle idee pre-esistenti, che si appaga nella reminiscenza di ciò che fu visto nel "luogo celeste", reminiscenza che quindi include tutte le conoscenze» (VI, 86)³².

Così nel saggio sul *Ressentiment* si osserva che per quanto Platone nel *Simposio* distingua diverse forme d'amare «tuttavia per il greco l'amare resta nella sfera sensibile, precisamente una forma del desiderare, del bisogno ecc., non adatta quindi all'essere completo per eccellenza» (III, 71). E in *Liebe und Erkenntnis* aggiunge: «Nell'*Erlebnis* cristiano si attua una radicale inversione di posizioni fra amare e conoscenza, valore ed essere. [...] Io la chiamo l'inversione del movimento dell'amare per cui non è più valido l'assioma greco secondo cui l'amare è un movimento del basso verso l'alto [...] dell'uomo verso un Dio che non ama, dell'imperfetto verso il perfetto e invece

³² Sono temi che possono aver influenzato la stessa critica heideggeriana alla metafisica platonica, anche se si tratta di prospettive decisamente differenti. Per ambedue è proprio l'aspetto visivo, l'irrigidimento della forma colta dall'occhio critico a costituire l'errore di Platone. Tuttavia in Heidegger questa critica sfocia in un rifiuto complessivo di Platone tanto che lo sguardo concupiscente dell'eros diventa la visione eidetica e teorica che si identifica con la peggiore metafisica della presenza. Scheler invece vuole superare la visione statica della metafisica platonica integrando l'eros platonico col concetto cristiano di *agape*.

viene riconosciuto e
Herablassung] [...] v

Questo però r
contrapposizione fr
tentativo di fondere
collegati ponendosi

4.10. L'occhio della

La tesi scheleri
radicale (anche se
lativa allo sguardo
di una riduzione c
ben osserva Reale
idea in Platone ne
poi successivamen
all'atto concreto d
termini indicavan
tire da Platone, co
e Democrito, essi
tura specifica o es
Platone, e proprio
conda navigazione
chio del filosofo r
sostanzioso, e in c
tale *sovra-sensibile*

In Platone stess
un lato è il modo c

³³ Le idee non pos
questa tesi corrisponde
della teoria platonica c

³⁴ Le idee a cui fa
presentazione mentale
opera prima «della sp
nella filosofia modern
significato di concetti

el riprodurre: «Ogni [...] è la vittoria della [...] In tal modo ciò che [...]» (VI, 85). Ponendo [...] in una concezione

eros, assetato di pos-
è poi comprensibile
tta parmenidea che
e, il visibile non sia

nnovativo (riprodu-
ll'*anamnesis*, che di-
d'una forza creativa
della reminiscenza.
o d'una coscienza e
lhelm Windelband),
messo ben in mostra
tere il mondo delle
ciò che fu visto nel
noscenze» (VI, 86)³².
quanto Platone nel
greco l'amare resta
re, del bisogno ecc.,
III, 71). E in *Liebe*
ua una radicale in-
sere. [...] Io la chia-
miù valido l'assioma
erso l'alto [...] del-
il perfetto e invece

ggeriana alla metafisica
edue è proprio l'aspetto
re l'errore di Platone.
di Platone tanto che lo
che si identifica con la
ne statica della metafisi-

viene riconosciuto a Dio stesso l'atto dell'abbassarsi caritatevole [*liebevolle Herablassung*] [...] verso l'uomo» (VI, 88).

Questo però non significa per Scheler arrivare ad una sterile contrapposizione fra agape ed eros, come avviene ad es. in Nygren, quanto il tentativo di fondere in un unico moto questi momenti fra loro intimamente collegati ponendosi al di fuori di una posizione dualistica.

4.10. *L'occhio della phronesis rivolto alle datità sovrasensibili*

La tesi scheleriana della riduzione è a mio avviso un ripensamento radicale (anche se non privo di aporie) della problematica platonica relativa allo sguardo conquistato dal filosofo attraverso la catarsi. Si tratta di una riduzione che non mira ad essenze intese come astrazioni. Come ben osserva Reale in questo senso si muoveva già Platone³³. Il termine idea in Platone non aveva il senso astratto-intellettualistico che assunse poi successivamente³⁴ e fa riferimento piuttosto, assieme al termine *eidos*, all'atto concreto del vedere (*idein*): «Nel significato prefilosofico questi termini indicavano la forma visibile delle cose, il veduto sensibile. A partire da Platone, con alcuni parziali e frammentari anticipi in Anassagora e Democrito, essi vengono a significare la "forma interiore", ossia la natura specifica o essenza delle cose, il vero essere delle cose. Ma solo con Platone, e proprio mediante il salto qualitativo da lui operato con la «seconda navigazione», questo è stato possibile» (REALE, *Platone*, 151). L'occhio del filosofo non si rivolge a pure astrazioni ma a qualcosa di più sostanzioso, e in ogni caso *sovra-sensibile*. Ma qual è l'ambito preciso di tale *sovra-sensibile*?

In Platone stesso la *phronesis* sembra assumere un duplice significato: da un lato è il modo di guardare la realtà che risulta possibile una volta attuata

³³ Le idee non possono esser intese, come fa Havelock, nel senso moderno di astrazione, questa tesi corrisponde ad «un'interpretazione radicalmente antimetafisica e totalmente riduttiva della teoria platonica delle Idee» (REALE, *Platone*, 187).

³⁴ Le idee a cui fa riferimento Platone non indicano «un concetto, un pensiero, una rappresentazione mentale», il termine idea ha assunto questo significato solo successivamente ad opera prima «della speculazione patristica e scolastica, in cui indicava i pensieri di Dio, e poi nella filosofia moderna in cui ha assunto, ad opera dei razionalisti e degli empiristi, appunto il significato di concetti della mente umana» (REALE, *Platone*, 151).

la catarsi dalle sensazioni, e la realtà che viene qui contemplata non sembra essere la stessa in cui vive il filosofo, bensì quella immota delle idee; così l'anima del filosofo, nella misura in cui riesce a stare assieme a tale realtà immota, cessa essa stessa di vagare. D'altra parte la *phronesis* viene descritta come un *pathema* dell'animo capace di illuminare il filosofo facendogli distinguere la virtù, ed il filosofo vivendo virtuosamente viene a trovarsi in una dimensione distinta sia da quella sensibile come da quella delle idee. Quindi un modo di vivere non *sensibile* e tuttavia *concreto*, in cui ad es. non si percepisce semplicemente la struttura fisica di un fiore, ma si compie l'esperienza di partecipare alla sua bellezza.

L'impostazione statica spinge però il platonismo a dirigere la *phronesis* non tanto verso i riflessi dell'idea della bellezza ma esclusivamente in direzione d'una dimensione ultraterrena. Per Scheler invece ciò che corrisponde alla *phronesis* è la disposizione emozionale tipica dell'apertura al mondo: non si tratta allora di contrapporre un mondo ideale ultraterreno al mondo sensibile, ma il mondo al mondo-ambiente. Quando attraverso un rivolgimento catartico smetto di osservare il mondo con gli *occhi del ventre* e gli *occhi dell'ego*, allora raggiungo la disposizione dell'apertura al mondo e riesco ad es. a cogliere la bellezza di un fiore o la bellezza di un volto, compio cioè un'esperienza che mi è possibile solo attraverso lo *spirito di finezza*. Il mio risulta ora un occhio spalancato sul mondo, capace di vedere ciò che non è rilevante per il mio corpo e per il mio ego. Tale sguardo è *noetico* (ma non nel senso husserliano bensì in quello platonico di completamente autonomo dalla sensazione) ed inoltre è *etico* perché presuppone un rivolgimento dai valori che guidano l'azione dell'uomo egologico ad una nuova classe di valori: i valori personali. La *phronesis*³⁵, questo modo *etico* di sentire le cose, questo *pathema* catartico, questo *moral sense*, è in grado di far emergere un occhio nuovo, volto a vedere il mondo secondo i nuovi valori della *areté*, e coincidente col modo di vivere filosofico. Se per Platone l'occhio della *phronesis* sembra rivolto ad un essere posto non solo al di fuori dello spazio sensibile ma anche dell'esperienza terrena e deve mirare all'essere ingenerato dell'Iperuranio, nella prospettiva di Scheler tale *kosmos noetos*, come anche il mondo delle essenze husserliano, viene posto all'interno dell'empirismo personale di Schelling e si palesa composto da dati di fatto terreni.

³⁵ Occorre distinguere la *phronesis* di Platone da quella di Aristotele, tuttavia è interessante notare come F. Dirlmeier traduca il termine aristotelico con «*sittliche Einsicht*»

Il filosofo è colui che
sempre affascinato S
La rinascita, implicit
na, consente all'uor
di un fiore o di un vo
e in certi casi intuisce
quasi lo sforzo di un
cipando a tale dimer
to, e nell'atto di tale
zione della *theoria* c
Invece il rifiuto può
drammaticamente c

Il problema che
ne colto in questa
parla di *Tatsachen*
l'oggetto specifico
problema a quello
so trovare i dati di
to: Brentano li ha
significati ideali, a
della percezione se
pone le idee nell'I
né oggetti ideali n
perceptivo nettame
contrappone *intuiz*
noetos viene qui ir
do, da chi è rinato
all'occhio del filos
l'aspetto trascendi
tale trascendenza.

La dimora del
onnisciente mentre
solo nello spazio c
essere pensata con
ne del divino foss
marrebbe che l'ip
pensare invece un
preservare il rinvic

emplata non sembra
nota delle idee; così
assieme a tale realtà
phronesis viene descritta
filosofo facendogli di-
cine a trovarsi in una
lla delle idee. Quin-
in cui ad es. non si
na si compie l'espe-

dirigere la *phronesis*
usivamente in dire-
ciò che corrisponde
apertura al mondo:
raterreno al mondo
traverso un rivolgi-
occhi del ventre e gli
ura al mondo e rie-
li un volto, compio
spirito di finezza. Il
e di vedere ciò che
tardo è *noetico* (ma
npletamente auto-
one un rivolgimen-
d una nuova classe
etico di sentire le
do di far emergere
i valori della *areté*,
one l'occhio della
fuori dello spazio
l'essere ingenerato
noetos, come anche
io dell'empirismo
o terreni.

tuttavia è interessante
insicht

Il filosofo è colui che muore e rinasce a vita nuova (un processo questo che ha sempre affascinato Scheler come già traspare dal saggio *Pentimento e rinascita*). La rinascita, implicita nell'atto filosofico che porta l'uomo al di fuori della caverna, consente all'uomo di guardare il mondo sotto una nuova luce: nella bellezza di un fiore o di un volto io colgo il rispecchiarsi di una dimensione indipendente, e in certi casi intuisco dietro a tale fiore o a tale volto, anche se a livelli diversi, quasi lo sforzo di una partecipazione. Inoltre il volto della persona amata partecipando a tale dimensione può invitarmi intenzionalmente ad essere partecipato, e nell'atto di tale co-partecipazione compio qualcosa che mi ricorda la descrizione della *theoria* come partecipazione alla dimensione della festa e del divino. Invece il rifiuto può venire percepito non solo come esclusione ma addirittura e drammaticamente come un invito secco a non esistere.

Il problema che assilla Scheler è quello di «dove collocare» ciò che viene colto in questa prospettiva. In *Die Lehre*, già in contrasto con Husserl, parla di *Tatsachen* caratterizzati dall'autodatià, che vengono a costituire l'oggetto specifico della fenomenologia. Nel *Formalismo* connette questo problema a quello dell'etica: si tratta di *sittlichen Tatsachen*: «Ma dove posso trovare i dati di fatto etici?» (II, 174). La filosofia li ha cercati dappertutto: Brentano li ha cercati dopo la sfera del giudizio, Husserl in quella dei significati ideali, alcuni nella sfera della percezione interna, altri in quella della percezione sensibile, Platone arriva a parlare della *phronesis*, ma poi pone le idee nell'Iperurano. Per Scheler invece le idee o essenze non sono né oggetti ideali né oggetti sensibili, ma dati di fatto *etici* colti in un atto percettivo nettamente distinto dalla sensazione (nel *Formalismus* ad es. contrappone *intuizione sensibile* e *intuizione materiale*, cfr. II, 176). Il *kosmos noetos* viene qui immanentizzato nella realtà colta, nell'apertura al mondo, da chi è rinato a vita filosofica. È solo questo profilo che risulta visibile all'occhio del filosofo, il quale non può avventurare lo sguardo oltre, verso l'aspetto trascendente del divino, ma deve limitarsi a cogliere il riflesso di tale trascendenza.

La dimora del *kosmos noetos* non è più inscrivibile nella perfezione onniscente mentre il piano assoluto, per quanto ci riguarda, è accessibile solo nello spazio della finitezza. Nello stesso tempo tale finitezza non può essere pensata come una *Versinnlichung* del divino, in quanto se l'apparizione del divino fosse consegnata unicamente alla *sensazione organica* non rimarrebbe che l'ipotesi d'un divino completamente trascendente. Occorre pensare invece una finitezza irriducibile a tale *Versinnlichung* e capace di preservare il rinvio ad una ulteriorità non più risolvibile nel vecchio concet-

to di fondatività conclusa. Un divino diveniente e come questione aperta è un divino che entra in punta di piedi in questo empirismo personale, senza trascinare con sé i dogmi della vecchia metafisica e senza annullare la finitezza in verità conclusive. Un'esperienza che non necessariamente significa beatitudine ma che anzi comporta sofferenza in quanto spesso è esperienza di *disarmonia* verso ciò che si ama, esperienza di *asimmetria* verso i nostri desideri. È possibile una metafisica non dogmatica come filosofia di tale esperienza non sensibile?

4.11. *L'assoluto come questione aperta*

Recentemente Berti, a proposito delle critiche mosse alla fine degli anni Ottanta da Habermas ai tentativi di ripresa del discorso metafisico in Germania, ha giustamente osservato che esse sono riferibili solamente ad un concetto particolare di metafisica, ma che accanto a questo ne esistono altri. Ad es. è possibile una metafisica problematica e dialettica connessa costitutivamente al tema dell'esperienza: «la nostra meraviglia di fronte alle cose non è altro che la problematicità intrinseca alle cose stesse, che si manifesta attraverso di noi, in quanto noi siamo parte, la parte cosciente, riflessiva, di questa realtà e di questa esperienza. Ora se l'esperienza è problematica, ciò vuol dire che essa non è la soluzione, non è la spiegazione di tutto, ma richiede una spiegazione diversa [...] Dire questo significa riconoscere la trascendenza dell'assoluto senza fare discorsi sull'assoluto: l'unico discorso che si fa, verte sull'esperienza, cioè sulla nostra situazione. Questa non è da noi conosciuta attraverso qualche rivelazione per iniziati o attraverso una particolare forma di intelligenza, né tanto meno attraverso uno sguardo divino, cioè un vedere le cose dal punto di vista di Dio» (BERTI 1997, 59-60). I pregi di questa proposta sono molteplici in quanto costringono a porre il problema metafisico entro la questione dell'esperienza, il che significa in termini problematici (in quanto permane una dimensione trascendente) e dialettici (all'insegna del confronto). Berti afferma anche che «se l'assoluto fosse immanente all'esperienza, di esso si potrebbe fare esperienza, perciò, una volta trovato, esso farebbe cessare la problematicità di questa» (BERTI 1997, 61). Per questo occorre riaffermare un principio autenticamente trascendente e questo «possiede i caratteri opposti a quelli dell'esperienza, cioè è immutabile, semplice, perfetto» (BERTI 1977, 64).

Nella prospettiva scheleriana delle *ideae cum rebus* è rintracciabile un

punto di vita diverso
rienza, bensì, nella
da tale contagio non
in quanto l'assoluto
divino permane nat
risolto, concluso e r
di tale divino si rivel
ste definitive, eppur
mentare l'esistenza
stenziale verso i valc
in molti fatti, episo
sformarci profondi
menti impensabili.
nessuna pretesa di
versa da un discorsc
re i riflessi del divin
descritto da Platone

Ebbene questo :
alla vita della perso
nella storia e nella c
sintonia partecipati
simo in particolare.
gliere ciò che il divi
di questa apertura e
di mantenere i cara

Nonostante tut
potrebbe essere div
legame? Nello stess
che dal punto di vi
Gesù³⁶. Da un lato
assoluto che nella
detto: qui non si ti
lativa all'ipotesi di
to estatico dall'ego

³⁶ È questo il senso
giuro per il Dio vivente:
Allora il sommo sacerdot

me questione aperta è
ismo personale, senza
annullare la finitezza
amente significa bea-
spesso è esperienza di
ria verso i nostri desi-
filosofia di tale espe-

e alla fine degli anni
so metafisico in Ger-
nili solamente ad un
esto ne esistono altri.
dialettica connessa
raviglia di fronte alle
e stesse, che si mani-
te cosciente, riflessi-
enza è problematica,
gazione di tutto, ma
ifica riconoscere la
to: l'unico discorso
ne. Questa non è da
ati o attraverso una
so uno sguardo di-
(BERTI 1997, 59-60). I
stringono a porre il
il che significa in
ne trascendente) e
e che «se l'assoluto
esperienza, perciò,
di questa» (BERTI
autenticamente tra-
ell'esperienza, cioè

è rintracciabile un

punto di vita diverso in cui l'assoluto non trascende perfettamente l'esperienza, bensì, nella sua indeterminabilità, la contagia. Tuttavia per Scheler da tale contagio non scaturisce alcun effetto risolutore di ogni problematicità in quanto l'assoluto stesso rimane una questione aperta a se stesso. E tale divino permane naturalmente invisibile a chi ha in mente solo un Dio già risolto, concluso e non problematico. Nell'ipotesi scheleriana l'esperienza di tale divino si rivela poco visibile perché è un'esperienza che non dà risposte definitive, eppure essa è implicita in ogni atto agapico capace di incrementare l'esistenza della persona amata e di far crescere il suo spazio esistenziale verso i valori più alti. Essa si può riverberare in un gesto, un sorriso, in molti fatti, episodi, colloqui, esperienze quotidiane, tutte capaci di trasformarci profondamente e in grado di creare situazioni e coincidenze altrimenti impensabili. Tale esperienza non ha nulla di irrazionale e non ha nessuna pretesa di riguardare l'assoluto in sé. Eppure è un'esperienza diversa da un discorso meramente astratto e formale, in quanto cerca di cogliere i riflessi del divino nella nostra fatticità, in un modo forse simile a quello descritto da Platone con la tesi dell'idea della bellezza, cittadina di due mondi.

Ebbene questo aspetto, che illumina e crea spazio e potenza esistenziale alla vita della persona, è per Scheler un'esperienza profondamente radicata nella storia e nella cultura dell'umanità: è l'invito ad una solidarietà e ad una sintonia partecipativa che viene tematizzato da molte religioni, e dal cristianesimo in particolare. Il problema della metafisica diventa allora quello di cogliere ciò che il divino parzialmente immanente riflette nello spazio empirico di questa apertura estatica come spunto per una meditazione razionale capace di mantenere i caratteri del confronto attivo e della problematicità.

Nonostante tutto oggi rimane sconcertante parlare di assoluto, e come potrebbe essere diversamente se esso significa letteralmente sciolto da ogni legame? Nello stesso tempo è stato proprio il cristianesimo ad affermare quella che dal punto di vista ebraico appare una bestemmia: Dio che si fa Cristo in Gesù³⁶. Da un lato il mistero di un assoluto che si fa visibile, dall'altro di un assoluto che nella misura in cui si manifesta si presenta come finito. Si è già detto: qui non si tratta d'una *Versinnlichung*. La riflessione scheleriana è relativa all'ipotesi di un assoluto che si manifesta solo dopo ogni *scioglimento estatico* dall'ego. L'assoluto scioglie l'assoluta trascendenza nella misura

³⁶ È questo il senso del famoso passo di Matteo: «Allora il sommo sacerdote replicò: "Ti scongiuro per il Dio vivente: dicitte se sei tu il Cristo, il Figlio di Dio". Gesù rispose: "Tu l'hai detto [...]". Allora il sommo sacerdote si stracciò le vesti ed esclamò: "Ha bestemmiato!"» (Matteo 26, 53).

in cui ad accoglierlo è la persona contrassegnata dall'*humilitas*. L'assoluto qui non è tale in quanto perfezione conclusa, onnisciente e incontaminata, ma solo in quanto testimonia l'irriducibilità e l'alterità all'ego. L'assurdità colossale non è la tesi di un assoluto problematico parzialmente immanente alla persona, ma quella di un assoluto egologicamente perfetto: assolutamente onnipotente, onnisciente e trascendente.

Che con *metafisica* e *assoluto* Scheler intenda il riferimento ad un ambito reale ed empirico indipendente da quell'organizzazione pulsionale ed egologica che per Kant costituirebbe l'orizzonte antropologico dell'uomo è del resto implicito in questa frase: «La "ragione pura" senza l'intuizione e l'esperienza non sono in grado di dirci nulla sulla metafisica [...] Una "scienza di concetti apriorici puri" (la definizione kantiana di metafisica) non esiste. In questo Kant ha ragione, invece ha torto nel negare la metafisica [...] infatti esiste una metafisica come conoscenza della realtà assoluta, cioè di una realtà distinta da quella relativa all'organismo umano e da quella relativa alle manifestazioni coscienti della psicologia umana [cioè dell'ego oggettivante]» (XV, 15). I limiti dell'antropologia kantiana si riflettono qui sulla concezione kantiana della metafisica³⁷.

Heidegger sbaglia quando afferma che la concezione scheleriana dell'uomo rimane all'interno di due coordinate: la tesi aristotelica secondo cui l'uomo è un essere razionale e l'insegnamento teologico cristiano secondo cui Dio ha creato l'uomo a propria somiglianza ed immagine. La prospettiva di fondo è un'altra in quanto per Scheler Dio non risulta un paradigma originario capace di tracciare in anticipo i corsi della storia. I «compiti» di Dio non sono quelli di sapere in anticipo il futuro né di esaudire le richieste umane: Onniscienza e Onnipotenza non sono le necessarie caratteristiche del divino. Il Dio a cui pensa Scheler è un *Dio non-onnipotente* che invita l'uomo alla solidarietà ma che non può fare di più di quello che ha fatto. Dio è una questione troppo importante e seria perché il pensiero «laico» possa pensare di risolverla demandandola al teologo. Essa non può venir neppure confinata in un impianto teologico e metafisico che sta cadendo in briciole. C'è bisogno invece d'una nuova sensibilità e lo stesso pensiero «laico» dovrebbe ritornare a riflettere su queste tematiche.

³⁷ Scheler stesso negli ultimi scritti si rende tuttavia conto che il problema dell'antropologia kantiana non poteva dirsi risolto e che anzi andava approfondito proprio in relazione al concetto di persona.

5.1. *La presa di dist*

È naturale che — quelli successivamente — ci si pon un Dio diveniente. Sono temi complessi che l'interprete vede nella fede; la dichiarazione è stato considerato «Nietzsche cattolico» (III, 609) — e che grazie all'attivo scrutinio ben presto tra gli ambienti ne mette il proprio aspetto sia consapevole della Chiesa romana, u della sua evoluzione. mente la tesi del c era decisamente p (224). Nello stesso sioni sul fatto che

CAPITOLO QUINTO
LA TORMENTATA RICERCA
DEL DIVINO

5.1. *La presa di distanza dalla Chiesa cattolica*

È già stato ripetuto spesso: Scheler rappresenta il punto di partenza della filosofia della religione cattolica in Germania, tanto da un punto di vista storico quanto oggettivo. A cominciare da Scheler esiste una filosofia della religione cattolica, ed egli ha indicato i tratti fondamentali della sua forma e struttura.

(FRIES).

È naturale che accostandosi alla lettura degli ultimi scritti di Scheler — quelli successivi alla dichiarazione di allontanamento dalla Chiesa cattolica — ci si ponga una serie di questioni fondamentali, come quella di un Dio diveniente che si fa persona compiuta solo alla fine della storia. Sono temi complessi che risultano particolarmente problematici se un interprete vede nelle posizioni dell'ultimo Scheler una critica alla propria fede; la dichiarazione è poi fatta non da uno qualsiasi, bensì da chi era stato considerato uno dei massimi filosofi cattolici — addirittura il «Nietzsche cattolico», secondo un celebre epiteto di Troeltsch (cfr. Id., GS III, 609) — e che aveva ottenuto la cattedra a Colonia nel 1918 proprio grazie all'attivo sostegno degli ambienti cattolici. Ma tale rapporto si incrinò ben presto tanto che, sotto i continui attacchi alle sue opere da parte degli ambienti neo-tomisti tedeschi, Scheler, nel Dicembre del 1923, ammette il proprio allontanamento dalla Chiesa cattolica: «Sebbene l'autore sia consapevole di non esser mai stato, secondo i rigidi parametri della Chiesa romana, un "credente cattolico" in nessun periodo della sua vita e della sua evoluzione (già nel libro *Il Formalismo* aveva contestato radicalmente la tesi del castigo divino) tuttavia durante la stesura di quegli scritti era decisamente più vicino di oggi al sistema di pensiero della Chiesa» (VI, 224). Nello stesso tempo chi conosceva bene Scheler non poteva farsi illusioni sul fatto che la sua unica fedeltà e dedizione fosse rivolta ad un libero

pensiero in divenire che si avvicinava ad altri pensatori solo per riformularne radicalmente le tesi principali e che anche nei confronti del cristianesimo cercò di proporre un'interpretazione non ortodossa, eppure forse proprio per questo tanto più stimolante.

La mia tesi è che questa dichiarazione abbia finito con l'occultare una problematica a cui la stessa filosofia di orientamento cattolico non può rimanere insensibile, in quanto la metafisica dell'ultimo periodo, più che diventare una metafisica anti-cristiana, critica piuttosto un cristianesimo incapace di portare ad espressione filosofica le sue verità più autentiche, e che finisce coll'irrigidire la portata rivoluzionaria del proprio concetto di agape nella tesi delle *ideae ante res*. Questo cristianesimo, adattatosi alle esigenze consolatorie dell'uomo dei secoli scorsi, ha finito col rappresentare un concetto di Dio monarchico destinato ad entrare in crisi di fronte alla sfida della modernità. Il teismo criticato da Scheler «è una chiara espressione dello stato monarchico assoluto, dove tutto trova il proprio apice nel sovrano: nella versione feudale con la tesi delle *causae secundae*; e in quella più pura con Descartes» (*Inedito ANA 315, B 31*). È il teismo del soggetto onnipotente della volontà poetica.

Scheler è impegnato a ripensare il cristianesimo in base ad una priorità assoluta del concetto di agape. Si tratta allora di reinterpretare l'atto creativo nei termini della persona e non dell'ego, spostando la prospettiva dalla volontà di potenza all'*humilitas*, in modo da uscire dall'equivoco di fondo insito nel paradigma originario di quel soggetto assoluto della volontà poetica dapprima innalzato nella teologia di un Dio onnipotente e onnisciente e poi approdante all'antropologia e all'ateismo dell'*homo faber*. L'assolutizzazione dell'*homo faber* somiglia alla teologia rovesciata di un cristianesimo mal compreso, alla logica ed onesta conseguenza di una scolastica irretita in un Dio statico e già da tempo morto. «Qui — osserva Scheler — il falso antropologismo dell'idea di Dio (Feuerbach, Comte, Durkheim) e il teismo s'incontrano perfettamente: ambedue riducono l'essere diveniente eternamente autoponentesi [...] al dato, a ciò che si presenta davanti [*vor-handenen*], al reale, al perfetto, al compiuto» (XII, 248). La prima riduce Dio all'uomo pago di se stesso che trasforma il mondo, la seconda, esattamente come accusa la prima, trasforma antropomorficamente Dio in un padre-padrone assoluto e perfetto. Ma così facendo «L'idea positivista secondo cui le divinità sono solo un prodotto dell'uomo [...] non è altro che la ridicola antitesi di un teismo altrettanto ridicolo, quello della tesi assurda del [Dio] perfetto e compiuto» (XII, 249).

Scheler, pur facen cristianesimo e fil morto» non ha liq cristianesimo, ma Dietro questo lutt di lanciare contin sione religiosa su metafisica occider Scheler la propria emanciparsi comp

Infine l'ultimo risulta ormai pro rivendicazioni int una grave minacci difficile equilibrio tura intesa semplic sizioni altrui. La p rivendica è ingiust quanto umana no riguardare il *Vange* chiesa al fine di in ta infine verso un spiriti religiosi del

Ma l'aspetto p cristianesimo non sofica le consegu. do di ricadere in Dio un oggetto, u

5.2. La tesi della re

L'infanzia di S gioni: l'ebraismo

¹ In che modo il te no ostacolare il confro no della Chiesa cattol

olo per riformularne
ti del cristianesimo
ppure forse proprio

con l'occultare una
olico non può rima-
odo, più che diven-
stianesimo incapace
ntiche, e che finisce
retto di agape nella
tosì alle esigenze
presentare un con-
onte alla sfida della
pressione dello sta-
e nel sovrano: nella
quella più pura con
ggetto onnipotente

ase ad una priorità
pretare l'atto crea-
la prospettiva dal-
equivoco di fondo
luto della volontà
io onnipotente e
no dell'*homo faber*.
ia rovesciata di un
guenza di una sco-
«Qui — osserva
euerbach, Comte,
due riducono l'es-
ciò che si presen-
to» (XII, 248). La
rma il mondo, la
forma antropo-
to. Ma così facen-
un prodotto del-
eismo altrettanto
piuto» (XII, 249).

Scheler, pur facendo propria la lezione nietzschiana, tenta di conciliare cristianesimo e filosofia perché si accorge che la filosofia del «dio che è morto» non ha liquidato definitivamente l'idea di Dio, di metafisica e di cristianesimo, ma solo una certa idea di Dio e una certa idea di metafisica. Dietro questo lutto catartico permane una dimensione del divino capace di lanciare continue sfide alla filosofia. E questa implosione della dimensione religiosa su se stessa, questa conclusione atea, questo risultato della metafisica occidentale paradossalmente sempre meno cristiana, trova per Scheler la propria spiegazione nelle difficoltà storiche del cristianesimo ad emanciparsi compiutamente dall'ontologia aristotelica.

Infine l'ultimo Scheler, sempre più affascinato dal concetto di *Ausgleich*, risulta ormai proiettato verso una prospettiva ecumenica, vedendo nelle rivendicazioni intransigenti di assolutezza da parte delle singole religioni una grave minaccia per la stessa esperienza religiosa. Si tratta di trovare un difficile equilibrio fra rinuncia alle pretese di assolutezza e rifiuto di un'apertura intesa semplicisticamente come accettazione passiva e acritica delle posizioni altrui. La pretesa di assolutezza che la maggior parte delle religioni rivendica è ingiustificata dal momento che l'esperienza umana del divino in quanto umana non è mai assoluta. Così per un cristiano l'assolutezza può riguardare il *Vangelo* ma non i tentativi intrapresi da una tradizione o da una chiesa al fine di interpretarlo e corrispondere al suo spirito¹. Scheler si orienta infine verso un ecumenismo che mette sullo stesso piano tutti i grandi spiriti religiosi dell'umanità (Buddha con Cristo ad es.).

Ma l'aspetto più interessante mi sembra individuabile nell'idea che il cristianesimo non abbia finora avuto la forza di portare ad espressione filosofica le conseguenze rivoluzionarie del proprio concetto di agape, rischiando di ricadere in una entificazione del concetto stesso di Dio. Ma «fare di Dio un oggetto, una cosa, significa, [...] idolatria» (IX, 83).

5.2. La tesi della rottura

L'infanzia di Scheler fu profondamente marcata dall'influsso di tre religioni: l'ebraismo (si dice che sua madre fosse così fanatica che avrebbe fatto

¹ In che modo il tema dell'assolutezza del cattolicesimo e dell'infallibilità del Papa possano ostacolare il confronto ecumenico è del resto un tema che è stato dibattuto anche all'interno della Chiesa cattolica specialmente dopo il Concilio vaticano II.

diventare antisemita anche il rabbino più ortodosso), il cattolicesimo e il protestantesimo, ma fu il cattolicesimo che alla fine s'impose rendendo per sempre Scheler un pensatore invisibile ai protestanti (ancora oggi questo sentimento traspare dalle pagine di un teologo del calibro di Jüngel) né mi sembrano convincenti i tentativi di dimostrare che Scheler fu sempre e solo un pensatore ebraico. Questo non toglie che elementi essenziali di tutte e tre queste religioni rimasero per sempre presenti nelle riflessioni di Scheler e che nell'ultimo periodo l'influsso dell'ebraismo diventò più riconoscibile (in particolare attraverso il pensiero di Spinoza).

L'interpretazione relativa all'allontanamento dal cattolicesimo che esercitò da subito il maggior influsso fu senza dubbio quella espressa, in una serie di articoli dal 1923 al 1928, da von Hildebrand, amico personale di Scheler. In particolare l'articolo del 1928 *Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt* s'impose da subito, e non solo fra gli studiosi cattolici, come l'interpretazione canonica di Scheler. Innanzitutto von Hildebrand, contrapponendosi alle tesi di Eschweiler e Haecker secondo i quali Scheler non sarebbe mai stato un filosofo cattolico, afferma che negli anni fra il 1912 e il 1921 «l'ethos cattolico costituì per Scheler la bussola della sua vita e del suo pensiero», egli non solo deve essere pertanto considerato un filosofo cattolico, ma diede oggettivamente uno dei maggiori impulsi alla rinascita del pensiero cattolico europeo di quegli anni. Fatta questa precisazione Hildebrand propone la famosa tesi della rottura: «C'è una rottura nella sua filosofia, che più radicale non potrebbe essere pensata, una rottura ingiustificata. Essa può essere capita solo a partire dall'uomo Scheler, dalla tragicità complessiva della sua natura e del suo destino di vita» (HILDEBRAND, 609). L'esito della filosofia scheleriana viene interpretato allora come la conseguenza del sopravvento sullo spirito di una dimensione demoniaco-istintuale congenita alla personalità di Scheler, dimensione che impressionò oltremodo anche Gadamer e che è ben documentata dall'eccezionale ritratto di Otto Dix. In tal modo Hildebrand cerca di salvare il periodo intermedio e contemporaneamente di dimostrare che l'allontanamento dal cattolicesimo non ha nessuna motivazione filosofica risultando solo il penoso tentativo di trovare una giustificazione filosofica posticcia al disordine della propria vita morale. Con stupefacente leggerezza tutta la filosofia successiva al 1922 viene condannata in blocco e bollata come panteista (un'etichetta che Scheler ha sempre rifiutato): sopraffatto dalla propria pulsione demoniaca Scheler sarebbe ricaduto in una concezione dello spirito simile a quella di Klages, e il tragico conflitto della propria vita privata (il nuovo divorzio non riconosciuto dalla

Chiesa) si sarebbe poi come unico modo (HILDEBRAND, 613).

La posizione di Fries. Ne gura da Fries. Ne ecumenica alla fa sincera ammirazio suo splendore il fe rifiuto verso lo Sch tarlo Fries consegnò continui argom lore e quest'ultim sorta di Iperurani molte delle posizi espresse da Cassi primitivo e incon che però infine sfizione di una filosc toglie il potere al qui, seguendo voi sopravvento nel c: col riflettersi e pre lore vitale avrebb (FRIES, 118). Frie immette nel solco posizioni ad una f sia l'ultimo Sche

Sche
kant
spiri
arric
cristi
della
sopr
prim
e rer
in q
e del

il cattolicesimo e il
npose rendendo per
a oggi questo senti-
Jünger) né mi sem-
fu sempre e solo un
enziali di tutte e tre
essioni di Scheler e
più riconoscibile (in

olicesimo che eser-
la espressa, in una
amico personale di
ung zur *katholischen*
losi cattolici, come
Hildebrand, con-
i quali Scheler non
anni fra il 1912 e il
a sua vita e del suo
un filosofo cattoli-
a rinascita del pen-
azione Hildebrand
la sua filosofia, che
ustificata. Essa può
gicità complessiva
609). L'esito della
conseguenza del
stintuale congeni-
b oltremodo anche
to di Otto Dix. In
e contemporane-
mo non ha nessu-
ivo di trovare una
a vita morale. Con
? viene condanna-
cheler ha sempre
cheler sarebbe ri-
Klages, e il tragico
riconosciuto dalla

Chiesa) si sarebbe proiettato nell'elaborazione d'una metafisica anticattolica come unico modo per giustificarsi e alleviare i propri sensi di colpa (HILDEBRAND, 613). Dunque: *cherchez la femme!*

La posizione di Hildebrand venne ripresa e approfondita con molto vigore da Fries. Nel 1949 anche Fries, poi divenuto professore di teologia ecumenica alla facoltà cattolica dell'università di Monaco, si divide fra la sincera ammirazione per lo Scheler cattolico, capace di riabilitare in tutto il suo splendore il fenomeno della religione nella filosofia del Novecento, e il rifiuto verso lo Scheler «panteista» dell'ultimo periodo. Nel tentativo di esaltarlo Fries consegna in realtà un'immagine del periodo «cattolico» che offrirà continui argomenti ai critici di Scheler: l'essere viene contrapposto al valore e quest'ultimo viene inteso come un oggetto ideale che dimora in una sorta di Iperurano. Anche l'interpretazione dell'ultimo periodo anticipa molte delle posizioni rintracciabili nei critici successivi: sulla scia delle tesi espresse da Cassirer nel famoso articolo del 1930 si parla di un dualismo primitivo e inconciliabile fra un *Sosein* razionale e un *Dasein* irrazionale, che però infine sfocerebbe in un monismo metafisico irrazionale: «in direzione di una filosofia, panteistica e irrazionale, della vita e della pulsione che toglie il potere al *Geist* e pone l'uomo al posto di Dio» (FRIES, 114). Anche qui, seguendo von Hildebrand, Fries sostiene con molta disinvoltura che il sopravvento nel carattere di Scheler della sfera istintivo-pulsionale finirebbe col riflettersi e proiettarsi nella elaborazione della sua metafisica dove il valore vitale avrebbe il sopravvento su quello personale, e il *Drang* sul *Geist* (FRIES, 118). Fries ha ragione quando afferma che in tal modo Scheler si immette nel solco di Schelling, ma proprio per questo, quando riduce le loro posizioni ad una filosofia vitalistica e irrazionale, dimostra di conoscere poco sia l'ultimo Schelling che l'ultimo Scheler:

Scheler, che grazie alla fenomenologia si era dapprima allontanato dal pensiero kantiano aprendo i portali del ricco mondo dell'obiettività, dei valori e dello spirito, imparando a guardarli con occhio nuovo e chiaro, che riuscì ad arricchire e compenetrare felicemente la fenomenologia con la filosofia cristiana di ispirazione agostiniana, che raggiunge una visione del fenomeno della religione filosoficamente geniale e profondamente cristiana, che soprattutto fu capace di elevare il cristianesimo ad una questione filosofica di primo rango, affrontandola dal punto di vista dello spirito e del cuore dell'uomo e rendendola visibile ai filosofi e ai credenti, Scheler, che a molti aprì la strada in questo regno, perse egli stesso, tragedia senza uguali, il regno dello spirito e della fede rivolgendosi infine, nel terzo e ultimo periodo della sua vita, verso

una filosofia che non era stata decisa da nulla, se non da Scheler stesso, e condotta *ad absurdum*: una filosofia della vita panteistico-irrazionalistico-evoluzionistica nel senso di Schelling e di E. Von Hartmann. Tuttavia nel bel mezzo di quest'opera di capovolgimento la vita e l'opera di Scheler vennero improvvisamente meno. Così la vita e l'opera di questo grande spirito, tragico e creativo, rimase un dramma incompiuto carico di mille tensioni e il cui esito definitivo sarebbe rimasto imprevedibile (FRIES, 109).

Molto più attente e interessanti sono invece le parti dedicate al concetto scheleriano di religione, sia quelle relative al periodo intermedio (filosofia della religione, sistema di conformità), sia quelle relative all'ultimo periodo indirizzate ad individuare i condizionamenti sociologici sulle istituzioni religiose e a negare l'assolutezza del cattolicesimo. Le luci e ombre di quest'interpretazione si sono proiettate fino a noi, così la situazione attuale è che mentre per il periodo intermedio disponiamo di ottimi studi l'ultimo periodo risulta ricondotto a categorie a mio avviso fundamentalmente estranee al pensiero scheleriano come quella di panteismo, dualismo irrazionalistico, biologizzazione di Dio, ecc. In questo senso si è mosso in particolare Lambertino². Quando Scheler accentua il problema della partecipazione della persona umana a quella di Dio e afferma che «l'uomo è l'unico "luogo", da noi conosciuto, del divenire divino» (XI, 217) si deduce che Scheler ricadrebbe in una umanizzazione antropomorfa di Dio, senza notare che questo sarebbe vero solo omettendo le parole «da noi conosciuto». Quando Scheler rifiuta l'idea rassicurante di un Dio *ab origine* già onnipotente e onnisciente, gli si attribuisce la tesi di un Dio impotente, senza notare che la tesi dell'impotenza è riferita solo allo spirito e non alla persona, per cui sarebbe meglio parlare di Dio *non-omnipotente*³. Quando Scheler concepisce Dio in divenire e afferma che la sto-

² Lambertino parla di «una visione metafisica chiaramente immanentistica» (LAMBERTINO, 539), o «immanentistico-irrazionalistico-evoluzionistico» (ibid., 542) in cui l'impulso vitale prevale sullo spirito (ibid., 544), tanto che questo determina fatalmente il passaggio «da una concezione teomorfa dell'uomo [...] ad una concezione antropomorfa di Dio» (ibid., 541). Sul concetto di Dio nell'ultimo Scheler Heidegger invece osserva: «Tutto ciò rimane lontanissimo da un teismo insulso come da un confuso panteismo». (GA XXVI, 63).

³ Scheler afferma che Dio si fa persona: «La sostanza divina si fa persona [*verpersönlicht sich*] attraverso l'attività reciproca dei suoi due attributi» (XI, 217). Il Dio inteso come persona onnipotente, il Dio del puro teismo non è all'origine, bensì è lo *Ziel* del divenire divino. In questo non bisogna scorgere però una ricaduta finalistica in quanto per Scheler lo *Ziel* ha un significato solo teleclinico.

ria del mondo e dell' so di Dio, si sostiene completamente imm sulla scia di Schellin, si accusa subito di v cerca di guadagnare unanime è poi la cc attributo di Dio fin irrazionalistica di esplicitando la conc concrezione di *Geist*

5.3. Antropomorfizz

Pure l'analisi di anche nei suoi asp interpretative come e biologizzazione c mente il concetto c sfatta volontà di p tutto il cristianesin rebbe proprio attra stiane che nel peri nell'ultimo periodo

⁴ Al contrario Schel tempo e trascendente la mente indipendente dal all'uomo (cfr. XI, 208); dente tutte le entità fini

⁵ Sempre relativan biologizzare Dio bisogn del fondamento divino c cosmica» (V, 178-9). Ce gna sottolineare che Dr periodo, si contrappon *Drang* e *Geist*.

non da Scheler stesso, e
ateistico-irrazionalistico-
ntmann. Tuttavia nel bel
opera di Scheler vennero
to grande spirito, tragico
h mille tensioni e il cui
(. 109).

dedicate al concetto
medio (filosofia del-
ultimo periodo indi-
istituzioni religiose
di quest'interpreta-
è che mentre per il
no periodo risulta
stranee al pensiero
nalistico, biologiz-
olare Lambertino².
ella persona umana
noi conosciuto, del
cadrebbe in una
uesto sarebbe vero
heler rifiuta l'idea
te, gli si attribuisce
mpotenza è riferita
parlare di Dio *non-*
afferma che la sto-

ustica» (LAMBERTINO,
cui l'impulso vitale
il passaggio «da una
Dio» (ibid., 541). Sul
rimane lontanissimo

ersona [*uerpersönlich*
nteso come persona
el divenire divino. *In*
er lo Ziel ha un signi-

ria del mondo e dell'uomo hanno un qualche significato per il divenire stes-
so di Dio, si sostiene che con ciò Scheler ricadrebbe nella tesi di un Dio
completamente immanente al mondo e al divenire storico⁴. Quando Scheler,
sulla scia di Schelling, si pone il problema del male e della natura in Dio, lo
si accusa subito di voler «demonizzare» Dio, mentre invece a mio avviso
cerca di guadagnare una visione meno semplicistica del problema. Quasi
unanime è poi la convinzione che quando Scheler considera il *Drang* un
attributo di Dio finisca con il ricadere in una visione biogico-istintuale-
irrazionalistica di Dio, mentre invece qui Scheler sta coerentemente
esplicitando la concezione secondo cui la persona non è solo *Geist*, ma
concrezione di *Geist* e *Drang*.

5.3. Antropomorfizzazione di Dio e metafisica dell'autoredenzione?

Pure l'analisi di Ferretti, più attenta alla proposta dell'ultimo Scheler
anche nei suoi aspetti positivi, non evita però di ricorrere a categorie
interpretative come panteismo, autoredenzione, antropomorfizzazione
e biologizzazione di Dio⁵. Per Ferretti l'ultimo Scheler contesta giusta-
mente il concetto di un Dio onnipotente come proiezione dell'insoddi-
sfatta volontà di potenza dell'uomo, ma senza evitare di appiattare poi
tutto il cristianesimo su questa falsa immagine di Dio. E questo avver-
rebbe proprio attraverso il travisamento risentito di tutte quelle virtù cri-
stiane che nel periodo intermedio erano state invece esaltate: così ad es.
nell'ultimo periodo l'umiltà verrebbe vista come la fuga nell'onnipotenza

⁴ Al contrario Scheler ritiene che il divenire poetico si ponga su di un piano precedente il
tempo e trascendente la storia e il mondo: si tratta di un divenire atemporale eterno completa-
mente indipendente dal divenire della storia e del mondo e che pertanto rimane inaccessibile
all'uomo (cfr. XI, 208); la sostanza risulta sovratemporalmente o sovraspazialmente trascen-
dente tutte le entità finite e infinite e tuttavia immanente a tutte (XI, 215).

⁵ Sempre relativamente alla tesi secondo cui nell'ultima metafisica si arriverebbe a
biologizzare Dio bisogna precisare che già in *Vom Ewigen* si afferma che ciò che si manifesta
del fondamento divino è «non solo forza cosmica, non solo potere pulsionale, [...] non solo vita
cosmica» (V, 178-9). Certo non è solo questo, tuttavia *anche questo*, e cioè *Drang*. Infine biso-
gna sottolineare che *Drang* non è sinonimo di biologico: ad es. la sfera personale, nell'ultimo
periodo, si contrappone alla sfera biologica eppure è risultato di una compenetrazione fra
Drang e *Geist*.

risolutrice di Dio da parte di un uomo che in realtà è nascostamente risentito verso la propria impotenza, ecc.. A questo cristianesimo Scheler contrapporrebbe allora una metafisica che assegna alla potenza impulsiva dell'uomo e al suo illuminante *Geist* la redenzione non solo del male umano, ma anche del male stesso in Dio. Si tratterebbe, e questa mi pare l'obiezione più importante, di una metafisica che sostituendosi alla religione si propone come via di *autoreddenzione* dell'uomo; una metafisica che implicherebbe un'autodeificazione dell'uomo e un'antropomorfizzazione di Dio.

Che in alcuni passi Scheler risulti propenso a sostituire la religione con la metafisica è vero, ma non si tratta di una tesi univoca e dietro c'è anche il tentativo di ritornare a porre il problema della presenza del divino al centro della filosofia, come era già in Platone. In ogni caso, come è testimoniato anche dal seguente passo del 1927, l'ultimo Scheler continua a contestare la tesi secondo cui la religione è un'illusione e Dio una creazione dell'uomo: «l'idea positivista secondo cui l'uomo creerebbe gli dei [...] e pregando Dio pregherebbe in realtà solo se stesso o il suo gruppo è sicuramente falsa» (XII, 247). Nelle ultime osservazioni su questi problemi Scheler distingue tre tipi di metafisica: quella relativa al divenire del mondo (meta-scienza o metafisica I), quella relativa al divenire dell'uomo (antropologia filosofica o metafisica II) e quella relativa al Dio diveniente (metafisica dell'assoluto o metafisica III) (cfr. IX, 81-82). La metafisica dell'assoluto però non potrà mai sostituirsi alla religione come *caritas* e impegno sociale verso il prossimo. Ancora più problematico mi sembra vedere poi in questa riflessione filosofica sul divino, non sottomessa alla *pistis*, un tentativo di fondare una metafisica dell'autoreddenzione. Qui l'elemento decisivo mi sembra consistere nel fatto che il *sapere di redenzione* (Scheler parla infatti di *Erlösung* non di *Selbsterlösung*) è riferito solo alla metafisica dell'assoluto, e che all'antropologia filosofica corrisponde invece il sapere essenziale o formativo (*Wesens-oder Bildungswissen*) (IX, 77). Scheler potrebbe parlare di metafisica dell'autoreddenzione solo se l'*Erlösungswissen* fosse riferito all'antropologia filosofica. Ma che l'antropologia filosofica non muova nel senso dell'autoreddenzione e cerchi al contrario di valorizzare il concetto cristiano di *humilitas* è testimoniato anche dalla critica frontale che l'ultimo Scheler muove proprio all'autoprogettualità del *Dasein* sviluppata da Heidegger in *SZ* (cfr. ad es. IX, 294-304), e soprattutto alla teoria nietzschiana della volontà di potenza e dell'*Übermensch* (cfr. XII, 47-49), a cui viene contrapposta quella dello *Allmensch* (cfr. IX, 151).

Né bisogna diment
senso biologico o pr

Per quanto rigua
cessario approfondi
uomo, ma prima an
contemporaneamente
cioè una riduzione
concepibile solo in
mammifero che noi
tutto terra e cielo, è
nella natura.

Al contrario di c
losofica dell'ultim
né in un'esaltazio
stanca mai di critic
IX, 129). Tutta la m
sto che l'uomo sia t
per grazia divina⁶.

Scheler stesso r
Ma tu antropomo
eterna con i suoi
morfizzo così poc
tutti questi infinit
214). Scheler non
nel periodo intern
l'ultimo periodo.

In definitiva qu
della metafisica de
storiografiche pi
teorizzazione del
zione di un riconc
tafisica schelerian

⁶ Scheler nel 1927
identici (e questo pres
sono identici e che tal
Deus absconditus. La r
compare anche in XII

ltà è nascostamente
ristianesimo Scheler
lla potenza impulsiva
ne non solo del male
be, e questa mi pare
stituendosi alla reli-
gione; una metafisica
mo e un'antropo-

uire la religione con
za e dietro c'è anche
senza del divino al
caso, come è testi-
Scheler continua a
e Dio una creazio-
reerebbe gli dei [...]
suo gruppo è sicu-
su questi problemi
l divenire del mon-
dare dell'uomo (an-
al Dio diveniente
-82). La metafisica
one come *caritas* e
matico mi sembra
on sottomessa alla
enzione. Qui l'ele-
mpere di redenzione
è riferito solo alla
ca corrisponde in-
ngwissen) (IX, 77).
e solo se l'*Erlösun-*
l'antropologia fi-
chi al contrario di
to anche dalla cri-
oprogettualità del
-304), e soprattutto
l'*Übermensch* (cfr.
sch (cfr. IX, 151).

Né bisogna dimenticare l'opposizione a tutti i tentativi volti a ridurre in senso biologico o pragmatico il *Geist*: le nette critiche a Freud, Peirce, ecc..

Per quanto riguarda l'infelice termine di «*Selbstdeifizierung*» sarebbe necessario approfondire maggiormente ciò che in realtà Scheler intende con *uomo*, ma prima ancora occorre precisare che tale *autodeificazione* significa contemporaneamente *Mitverwirklichung* di Dio (cfr. IX, 101). Non implica cioè una riduzione di Dio all'uomo, in quanto in Scheler l'uomo è concepibile solo in riferimento a Dio: *l'uomo non è semplicemente l'uomo mammifero che noi oggi conosciamo, ma è l'eterno tentativo di mettere in contatto terra e cielo, è l'atto del mescolare il terreno col divino, è una breve festa nella natura.*

Al contrario di quanto sostenuto anche da Heidegger, l'antropologia filosofica dell'ultimo Scheler non sfocia allora in una *metafisica del soggetto*, né in un'esaltazione dell'*homo faber*, concezione che anzi Scheler non si stanca mai di criticare come profondamente unilaterale e insufficiente (cfr. IX, 129). Tutta la metafisica dell'ultimo periodo si basa invece sul presupposto che l'uomo sia tale in quanto si apre al mondo e questo sia possibile solo *per grazia divina*⁶.

Scheler stesso risponde direttamente a queste accuse: «Si è anche detto: Ma tu antropomorfizzi Dio! A ciò rispondo che io conosco la Sostanza eterna con i suoi infiniti attributi solo secondo l'essere. Io la antropomorfizzo così poco che al contrario affermo l'assoluta "inconoscibilità" di tutti questi infiniti attributi, tranne due soli [il *Geist* e il *Drang*]» (XII, 214). Scheler non ricade né in una semplice teomorfizzazione dell'uomo nel periodo intermedio né in una pura antropomorfizzazione di Dio nell'ultimo periodo.

In definitiva quella di Scheler non mi pare una delle ultime espressioni della metafisica dell'autoredenzione, come sostengono ancora oggi le tesi storiografiche più accreditate, in quanto in essa è rintracciabile la teorizzazione del superamento dell'autoprogettualità egologica in direzione di un riconoscimento dell'alterità. La mia tesi di fondo è che la metafisica scheleriana rimanga comunque pervasa dalle categorie concettua-

⁶ Scheler nel 1927 afferma che «l'essenza di Dio e dell'uomo sono *parzialmente* [c.v.o mio] identici (e questo prescindendo dal *Deus absconditus*)» (XII, 247), ma questo significa che non sono identici e che tale differenza emergerebbe ancora meglio considerando il problema del *Deus absconditus*. La riaffermazione dell'irriducibilità ed autonomia della sfera dell'assoluto compare anche in XII, 207.

li cristiane sviluppate nel periodo intermedio: in tal senso così come nel secondo capitolo ho cercato di mettere in evidenza l'influsso del concetto di umiltà su quello di riduzione catartica, altrettanto nel capitolo undicesimo cercherò d'interpretare la tesi del Dio diveniente in base alle analisi sul concetto di pentimento e quella della *creatio continua* in base al concetto di agape. La metafisica dell'ultimo periodo lungi dal condannare l'umiltà la eleva allora a propria disposizione fondamentale e in virtù di essa riesce a contrapporsi alle varie filosofie del soggetto, dell'auto-sufficienza e dell'autoredenzione. Ma proprio perché radicale superamento della volontà di potenza in essa si tratteggia un Dio che, nella sua alterità irriducibile all'uomo, non è più l'immagine riflessa di un ego tanto onnipotente e perfetto quanto troppo vicino ai desideri umani.

Di fatto Scheler critica un tipo particolare di teismo e di metafisica a cui fa corrispondere la metafisica aristotelico-scolastica unilateralmente concentrata sugli aspetti statici dell'essere (cfr. VIII, 380). Nel far questo Scheler sviluppa una convinzione già presente nel periodo intermedio: quella secondo cui il rinnovamento dello spirito religioso deve procedere parallelamente alla rivalutazione della tradizione agostiniana, tanto che suo fine dichiarato era inizialmente proprio quello di coniugare la tradizione agostiniana con la fenomenologia.

Non bisogna neppure dimenticare che l'allontanamento del 1923 ha anche un significato politico in quanto Scheler non si riconosce più in quegli ambienti cattolici tedeschi contrari all'esperienza parlamentare della Repubblica di Weimar, e che ispiravano, come teorizzerà Carl Schmitt, la loro azione politica al concetto di autorità, gerarchia e omogeneità⁷, una direzione quindi opposta a quella propugnata da Scheler col concetto di *Ausgleich*. A ben vedere non sembra proprio che lo smarrito qui sia Scheler, come è stato più volte sostenuto, anzi i suoi lucidissimi interventi sulla situazione politica tedesca dimostrano che alla fine degli anni Venti egli era uno dei pochi intellettuali tedeschi a rendersi conto che solo un radicale rinnovamento delle élites dominanti tedesche, impregne di razzismo e militarismo, avrebbe potuto evitare alla Germania la catastrofe. Scheler rompe con un certo ambiente cattolico da cui provenivano critiche e incomprensioni sempre più frequenti, prende atto di non poterlo più rappresentare e si avventura di slancio, trascinato come al solito dall'impeto

⁷ Cfr. Lutz, *I cattolici tedeschi*.

del suo pensiero, si diretta in un primo alla fine lo spinse e esso non riesce a sc bisogno di esplorar sicurante e paterna Scheler cercava più aver piena libertà e propria riflessione

Un dato rimane come ad un rappre poterono mai per neopositivisti il fatt nella filosofia del fronte alla critica d ostile circa gli esiti *Werke* di Max Sch Frings, offre oggi g problematiche.

5.4. La tesi dell'Aut

Ma procediamo parziale riabilitazi basi nuove il probl due si riferiscono *Weltgrund*, mentre della metafisica p tenzionali sono es ducibili di vedere l al di sopra di tali c

⁸ Sulla non comple cordo né con Brenk, c con la Rosch, che iden posizioni di Scheler ur so dell'idealismo hege

senso così come nel
influsso del concetto
tanto nel capitolo
veniente in base alle
o *continua* in base al
ingi dal condannare
mentale e in virtù di
oggetto, dell'auto-
dicale superamento
e, nella sua alterità
un ego tanto onni-
ani.
e di metafisica a cui
teralmente concen-
far questo Scheler
intermedio: quella se-
procedere parallela-
nto che suo fine di-
dizione agostiniana

mento del 1923 ha
si riconosce più in
parlamentare della
rà Carl Schmitt, la
omogeneità⁷, una
ler col concetto di
ito qui sia Scheler,
ni interventi sulla
gli anni Venti egli
he solo un radica-
gne di razzismo e
catastrofe. Scheler
nivano critiche e
n poterlo più rap-
solito dall'impeto

del suo pensiero, su d'un terreno sperimentale. Tale insoddisfazione si era diretta in un primo tempo ad un'opera di approfondimento del teismo ma alla fine lo spinse oltre: «Il sistema teistico stesso è più profondo. Tuttavia esso non riesce a soddisfare la mia ragione e il mio cuore». Scheler sente il bisogno di esplorare una nuova esperienza di Dio, oltre quella visione rassicurante e paterna già criticata da Nietzsche. È questo, forse, quello che Scheler cercava più di tutto: una verifica, una epoché, un momento in cui aver piena libertà di azione e di pensiero per fare i conti con l'impeto della propria riflessione filosofica.

Un dato rimane comunque certo: alla fine tutti hanno guardato a Scheler come ad un rappresentante del campo avversario: gli ambienti marxisti non poterono mai perdonargli la critica alla dialettica hegeliana, quelli neopositivisti il fatto di aver riproposto in termini così massicci l'idea di Dio nella filosofia del Novecento, mentre gli ambienti cattolici, già perplessi di fronte alla critica del tomismo, assunsero subito una posizione nettamente ostile circa gli esiti dell'ultimo periodo. La pubblicazione delle *Gesammelte Werke* di Max Scheler, portata a termine nel 1997 da parte di Manfred S. Frings, offre oggi gli strumenti per un ripensamento complessivo di queste problematiche.

5.4. *La tesi dell'Ausgleich fra il Dio della metafisica e il Dio della religione*

Ma procediamo con ordine partendo proprio dal periodo intermedio. La parziale riabilitazione della metafisica, compiuta in *Vom Ewigen* pone su basi nuove il problema del rapporto fra metafisica e religione, così se ambedue si riferiscono alla tendenza all'assoluto, la prima lo sceglie come *Weltgrund*, mentre la seconda come Dio: «il Dio della religione e il *Weltgrund* della metafisica possono essere realmente identici, tuttavia come oggetti intenzionali sono essenzialmente diversi» (V, 130)⁸. Si tratta di due modi irriducibili di vedere l'assoluto, il quale dimostra ancora una volta di porsi ben al di sopra di tali distinzioni.

⁸ Sulla non completa identificabilità dell'assoluto con Dio cfr. ad es. V, 135. Qui non concordo né con Brenk, che identifica l'assoluto *scheleriano* con Dio e questo con il *Weltgrund*, né con la Rosch, che identifica l'assoluto, Dio e il *Geist*. Nel primo caso si tende a vedere nelle posizioni di Scheler un tentativo di biologizzare l'assoluto, nel secondo di concepirlo nel senso dell'idealismo hegeliano.

In *Vom Ewigen* l'analisi si può distinguere in una *pars destruens*, in cui si criticano le varie filosofie della religione fino ad allora avanzate, e in una *pars construens* in cui s'interpreta il rapporto fra religione e metafisica attraverso la tesi del *sistema di conformità*. Per quanto pertiene la *pars destruens* Scheler critica i tentativi che cercano di fondare la religione in senso prettamente razionalistico (tomismo), emotivo-soggettivistico (Schleiermacher), morale (Kant), culturale (neokantiani), fideistico (settori protestanti) «facendo vedere come, in un modo o nell'altro, essi siano tutti lesivi della peculiare originalità del fatto religioso, riducendolo ad un fatto di ragione, ad un fatto soggettivo, etico, culturale, oppure sradicandolo fideisticamente dalla struttura razionale dell'uomo» (FERRETTI 1989, 302). Successivamente Scheler passa in rassegna e critica la tipologia delle visioni che fino a quel momento si sono avute del rapporto fra filosofia e religione. Nei *sistemi d'identità* la religione viene ridotta a filosofia o in parte (come nel tomismo che risolve la religione nella filosofia prima di Aristotele) oppure del tutto (come nello gnosticismo che considera la religione la metafisica per il popolo). Non meno errata è la tendenza opposta di alcuni settori tradizionalisti a ridurre la filosofia a religione. Nei *sistemi dualistici* invece si contrappone fede e sapere come nell'agnosticismo positivistico (che nega una tendenza metafisica all'assoluto e tende a ridurre la religione a oggetto della sociologia o della psicologia) o nei sistemi di Kant, Schleiermacher, Otto, dove non si coglie la specificità dell'atto religioso e lo si riconduce a un atto morale, oppure lo si fonda in modo soggettivistico (V, 138 e seg.).

È da rimarcare che è proprio la parziale riabilitazione della metafisica a implicare una critica a quei settori protestanti che predicavano una contrapposizione dualistica fra fede e ragione a favore della prima, tuttavia essa è bilanciata da un'altrettanto risoluta presa di distanza nei confronti della scolastica tomista. Qui per Scheler al Dio vivente cristiano espresso nella massima «Dio è agape» s'è sostituita l'immagine d'un Dio ellenico: il Dio della religione è stato sostituito dal Dio dei filosofi sulla base del presupposto, non tanto nascosto, di rendere evidenti alla ragione i principi della fede. Invece con il sistema di conformità Scheler teorizza il bisogno di entrambi: la metafisica basata sulla ragione è in grado di purificare il Dio della religione dalle tendenze più fanatiche e dogmatiche, a sua volta la religione è in grado di trasmettere calore e vita ad un Dio dei filosofi, che lasciato a se stesso tenderebbe ad irrigidirsi in un concetto impersonale del tutto astratto perché slegato dalla dimensione più misteriosa e sacrale del divino, accessibile solo alla fede.

Si tratta allora base al concetto di vicenda assolutizzata interagire, svolger feticistiche⁹. Infatti metafisica. Il vero fede» (V, 138)¹⁰.

Una volta allora me però una nuove tendenze illusorie ora vengono infatti che, nella misura sociale, si rende a porale (cfr. VIII, 1 contrapponendole *einer Soziologie der* rinunciando a tutti dosi chiaramente ecc. (VIII, 87). Ma aporie: se è giusto bra fuorviante tra illuminazione per l'evidenza come

Così come la visione finale mi se più nel senso di u

⁹ «La visione apri-gione esige una vera 136-37).

¹⁰ Certo uno dei è quello relativo al f differenza è posta ante si di una metafisica un Dio puramente problematica del rea-

¹¹ C'è da osserva smo erano già preser

Si tratta allora a mio avviso d'interpretare il sistema di conformità in base al concetto di *Ausgleich*: metafisica e religione, invece d'escludersi a vicenda assolutizzando la propria prospettiva, devono confrontarsi ed interagire, svolgendo un'azione di reciproca purificazione dalle tendenze feticistiche⁹. Infatti «il vero Dio non è così vuoto e rigido come il Dio della metafisica. Il vero Dio non è così intimo e vitale come il Dio della pura fede» (V, 138)¹⁰.

Una volta allontanatosi dal cattolicesimo il sistema di conformità assume però una nuova veste, individuando con più radicalità i pericoli e le tendenze illusorie presenti pure nella religione: accanto agli *idola* metafisici ora vengono infatti indicati esplicitamente anche gli *idola* di una religione che, nella misura in cui è anche una comunità storica e un organismo sociale, si rende automaticamente sensibile alle lusinghe del potere temporale (cfr. VIII, 155)¹¹. La tendenza a far convergere metafisica e filosofia, contrapponendole alla religione, viene accentuandosi nello scritto *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924): qui la metafisica si basa sulla ragione rinunciando a tutte le fonti soprannaturali della conoscenza e distinguendosi chiaramente anche dalla fede, dall'illuminazione, dalla rivelazione ecc. (VIII, 87). Ma anche questa posizione risulta foriera di numerose aporie: se è giusto tracciare un confine fra metafisica e misticismo, mi sembra fuorviante tracciarlo proprio attraverso la distinzione fra evidenza e illuminazione perché questo significherebbe ricadere in una teoria dell'evidenza come oggettivazione del dato.

Così come la iniziale critica alla metafisica si risolve in una sua riabilitazione finale mi sembra che anche le critiche alla religione maturino sempre più nel senso di una critica ad un concetto inautentico di religiosità. Se la

⁹ «La visione apriorica della reale identità del Dio della metafisica e del Dio della religione esige una vera e reale armonizzazione [*Ausgleich*] delle apparenti contraddizioni» (V, 136-37).

¹⁰ Certo uno dei criteri più evidenti per tracciare la distinzione fra religione e metafisica è quello relativo al problema della realtà, tuttavia, nella misura in cui in *Vom Wesen* tale differenza è posta ancora in rapporto al problema della realtà, si rischia di aprire le porte alla tesi di una metafisica intesa come «filosofia negativa» che alla fine annuncia l'impotenza di un Dio puramente ideale. Vedremo che sarà proprio il recupero alla metafisica della problematica del reale a rimettere in discussione questo difficile equilibrio (cfr. § 4.4).

¹¹ C'è da osservare che comunque critiche a certe forme di dogmatismo e di autoritarismo erano già presenti anche in *Vom Ewigen* (cfr. ad es. V, 148).

metafisica è una via di purificazione attraverso la riflessione, la religione cerca di raggiungere questo obiettivo attraverso un impegno concreto di solidarietà verso chi soffre. *Ausgleich* non significa unificazione: si tratta di due modi di ricercare la salvezza, attraverso la *phronesis* e la santità, che abbisognano l'uno dell'altro pur rimanendo autonomi. Quella che invece Scheler rifiuta definitivamente è una religiosità disincantata e intesa come pura tecnica di amministrazione sociale del potere attraverso la gestione del bisogno di sicurezza e della paura dell'uomo di fronte alle questioni ultime del dolore e della morte.

Il sistema di conformità, inteso come *Ausgleich*, mira dunque a rompere l'alleanza fra il dogmatismo e il fanatismo religioso e metafisico per far emergere piuttosto gli aspetti più autentici della metafisica e della religione.

5.5. S. Francesco: ovvero l'eresia del cuore

A mio avviso già nello scritto *Sull'eterno nell'uomo* del 1920 è in nuce la prospettiva ecumenica che nell'ultimo periodo verrà a ruotare attorno al concetto di *Ausgleich*: affrontando l'esperienza religiosa alla luce della tesi della funzionalizzazione è infatti inevitabile che il problema della nascita di una nuova religiosità e la questione della messa in discussione dell'assolutezza del cristianesimo vengano a trovare delle risposte affermative, e questo indipendentemente dalle intenzioni di Scheler stesso¹². Ma gli anni decisivi sono quelli fra il 1921 e il 1923. Al 1921 risalgono infatti alcune pagine del *Nachlaß* intitolate *Dogmen meiner Religion*¹³, in cui Scheler usa in senso esplicitamente positivo il termine di *panenteismo* e parla di un Dio che sarà il Dio onnipotente solo alla fine della storia del mondo. Molto significativo è inoltre il capitolo sul *kosmische Einsföhlung* che nell'Agosto del 1922 Scheler aggiunge a *Wesen und Formen der Sympathie* in occasione della sua seconda edizione. In esso si utilizza nuovamente il termine di *panenteismo*, ma quello che più sgomenta è il modo in cui si parla di S. Francesco: qui traspare infatti il tono estremamente ambivalente, ad un tempo critico e perdutamente conquistato, con cui Scheler considera quella che a suo avviso fu la

¹² Cfr. l'importantissimo cap. *Perché non una nuova religione?*, in: *Sull'eterno nell'uomo* (GWV).

¹³ Cfr. XV, 184-86.

grave eresia, se non sapevolmente» da («se Francesco fosse per lui, ma ancor rigorosi concetti la non sarebbe mai d dere nella sua conc bilmente Scheler si citamente i presu Chiesa con esiti pr chi affascinati di S. colui che ha salvat epoca moderna. Si avuto un incubo i tutte le chiese di I mente minacciand parso un piccolo u era riuscito a soste sco andò dal papa prio in lui quell'uc cesco fu enorme Scheler decisiva pe concezione «sconc è stata il suo "ipsi: ciale [...] come de Trecento (Giotto) sulla nuova scienz rilevante è che qui posizione panentei

In Francesco si concetto cristiano riconsiderazione d che qui Scheler in moderna, Dio crea soluzione opposta tratta di assolutizz teologia ma di rip volonataristica, così

essione, la religione
impegno concreto di
nificazione: si tratta
ronesis e la santità,
onomi. Quella che
disincantata e in-
el potere attraverso
ell'uomo di fronte

dunque a rompere
so e metafisico per
metafisica e della

el 1920 è in nuce la
ruotare attorno al
alla luce della tesi
ma della nascita di
essione dell'assolu-
fermative, e questo
la gli anni decisivi
alcune pagine del
usa in senso espli-
Dio che sarà il Dio
gnificativo è inol-
del 1922 Scheler
della sua seconda
nteismo, ma quel-
esco: qui traspare
critico e perduta-
a suo avviso fu la

Sull'eterno nell'uomo

grave eresia, se non dell'intelletto, sicuramente del cuore, diffusa «inconscievolmente» da S. Francesco. Poi qualche pagina dopo aggiungere che «se Francesco fosse stato un teologo e un filosofo, cosa che fortunatamente per lui, ma ancor di più per noi, non fu, avrebbe cercato di tradurre in rigorosi concetti la sua visione di Dio e del mondo [...] e così facendo certo non sarebbe mai diventato "panteista", eppure avrebbe dovuto comprendere nella sua concezione un pezzo di "panenteismo"» (VII, 101). Probabilmente Scheler si riferisce al fatto che se Francesco avesse teorizzato esplicitamente i presupposti della sua posizione si sarebbe scontrato con la Chiesa con esiti profondamente nefasti per tutto il cristianesimo. Agli occhi affascinati di Scheler Francesco, pur in odore d'eresia, appare tuttavia colui che ha salvato il cristianesimo e ha permesso la sua espansione in epoca moderna. Si racconta che già il papa Innocenzo III riferisse di aver avuto un incubo in cui la basilica di S. Giovanni in Laterano, madre di tutte le chiese di Roma e del mondo, aveva iniziato a vacillare paurosamente minacciando di rovinare al suolo, ma poi improvvisamente era comparso un piccolo uomo, povero e mal vestito, che con la sua debole schiena era riuscito a sostenere la mole dell'immenso edificio. E quando Francesco andò dal papa per far riconoscere il suo ordine, il papa riconobbe proprio in lui quell'uomo che gli era apparso nell'incubo. L'influsso di Francesco fu enorme e la sua concezione dell'*Einsfühlung* risulta secondo Scheler decisiva per comprendere lo sviluppo del pensiero occidentale, una concezione «sconosciuta al cristianesimo storico prima di Francesco e che è stata il suo "ipsissimus", nonché la fonte sorgiva della sua missione sociale [...] come della sua influenza, liberatrice d'ogni fissità, sull'arte del Trecento (Giotto) e della sua influenza indiretta, ma da non sottovalutare, sulla nuova scienza e filosofia della natura» (VII, 101-102). *Ma la cosa più rilevante è che qui Scheler attribuisce a Francesco la paternità della propria posizione panenteista.*

In Francesco si verifica una dirompente espansione a tutta la natura del concetto cristiano di amore verso Dio, a cui corrisponde una elevazione e riconsiderazione del valore intrinseco alla natura. La questione essenziale è che qui Scheler intuisce la possibilità di coniugare cristianesimo e filosofia moderna, Dio creatore e *natura naturans*, incamminandosi quindi verso una soluzione opposta a quella successivamente individuata da Löwith: non si tratta di assolutizzare una *physis* capace di neutralizzare in sé l'ontologia e la teologia ma di ripensare l'atto creativo oltre i parametri della progettualità volontaristica, così da vedere nella natura non un prodotto *fabbricato* da Dio,

quanto un suo modo di manifestarsi. Infatti il Dio cristiano non opera come un *homo faber* che plasma il mondo imponendo la propria onnipotenza: è piuttosto un Dio che crea *ex amore*. Anche qui è necessario fecondare il concetto di creazione con quello di *humilitas* e passare da un creazionismo egologico ad una filosofia e teologia della persona.

Ma da dove ha origine «questo nuovo momento panenteistico dell'*Einsfühlung*? [...] La radice ultima d'ogni *Einsfühlung* è e rimane l'eros» (VII, 102). L'opera di Francesco, uno dei maggiori formatori d'anime dell'umanità, è consistita nel superamento della contrapposizione fra eros e agape, nella compenetrazione dell'amore personale acosmico con l'*Einsfühlung* cosmicovitale (cfr. VII, 97). Francesco stesso diventa per Scheler un esempio concreto della loro sintesi superiore: «Si tratta d'un unico movimento di eros e agape (un'agape radicata profondamente nell'*amor Dei* e *amor in Deo*) un movimento che trova espressione in un'anima autenticamente santa e geniale, e in definitiva d'una compenetrazione così completa di ambedue da rappresentare ad un tempo il maggior e il più elevato esempio che mi sia noto di "spiritualizzazione della vita" e di "vivificazione dello spirito"» (VII, 103).

La nuova e insolita disposizione emozionale che Francesco stabilisce con la natura consente a questa di guadagnare un proprio campo espressivo: anche il sole, la luna, il vento ecc. vengono salutati e considerati come fratello e sorella dell'anima; tutte le creature vengono poste in relazione direttamente con il Creatore e acquisiscono un valore in sé. Questo risulta a Scheler assolutamente nuovo, stupefacente, originale. Svelando un valore indipendente della natura, e concependola come simbolo ed espressione di Dio, si anticipano i temi del neoplatonismo rinascimentale mettendo in crisi la concezione unilaterale di dominio dell'uomo sulla natura, propria del pensiero ebraico e romano e non completamente superata, secondo Scheler, negli stessi Vangeli.

Nel 1923 Scheler si propone quindi come seguace di quel teologo e filosofo «eretico» che Francesco non fu, teorizzando e diffondendo la sua «eresia del cuore». Un passaggio importante su questi temi è offerto anche nell'interpretazione di Hegel. Si tratta di posizioni in un primo tempo criticate e nell'ultimo periodo fatte proprie. Scheler mette in evidenza il fatto che Hegel non pensava di negare la divinità di Gesù, quanto di elevare tutti gli uomini a quella condizione di Figlio di Dio che tradizionalmente è riservata solo a Cristo. A questo punto i vari passaggi della svolta risultano più chiari: 1) Cristo come Gesù ed espressione dell'immanenza di Dio nel mondo (cristianesimo canonico); 2) tutti gli uomini come figli di Dio e quindi come Cristo (Hegel); 3) tutta la natura come figlia di Dio e quindi come Cristo. Figlio di Dio per

l'ultimo Scheler si fa farsi Cristo, uomo trascendenza di Dio costitutivo della natura in risalto il punto che *ad Deum*, non crede

In realtà una di *Ausgleich*. Non si tratta quanto l'eredità di Dio dallo scisma d'or immanentizzando proprio perché non to se non nella forma dalla storia europea della convivenza ecumenica in cui la azione divina a lasciare del prospettivismo torno al rapporto fra l'espressione immanente¹⁴, un'espressione comprendere se tutte le altre religioni non si può sottrarre proprie posizioni cor

¹⁴ Ferretti mi ha fatto l'ipotesi di porre il problema concetto di *parzialmen* (cui degli infiniti attributi parziale): il *Geist* e il *I*

¹⁵ La questione della viene da Dio, non portava sia stata capace di illuminare la contesa metafisica per si sia accesa per gli uor esistenza di accendere *Il Dio assente*, 259-260

ano non opera come
pria onnipotenza: è
rio fecondare il con-
da un creazionismo

nteistico dell'*Einsfü-*
ne l'eros» (VII, 102).
ime dell'umanità, è
eros e agape, nella
con l'*Einsfühlung*
Scheler un esempio
movimento di eros e
e *amor in Deo*) un
nente santa e genia-
li ambedue da rap-
o che mi sia noto di
rito» (VII, 103).

cesco stabilisce con
mpo espressivo: an-
erati come fratello e
zione direttamente
ta a Scheler assolu-
e indipendente del-
Dio, si anticipano i
concezione unila-
ero ebraico e roma-
stessi Vangeli.

el teologo e filosofo
o la sua «eresia del
che nell'interpre-
trizzate e nell'ulti-
to che Hegel non
tutti gli uomini a
servata solo a Cri-
ù chiari: 1) Cristo
do (cristianesimo
ne Cristo (Hegel);
Figlio di Dio per

l'ultimo Scheler significa il parziale immanentizzarsi di Dio, il rivelarsi, il farsi Cristo, uomo, natura. Qui non è assolutamente in discussione la trascendenza di Dio, piuttosto si propone l'identificazione del principio costitutivo della natura e dell'uomo nell'aspetto immanente di Dio. Mettendo in risalto il punto che lo divide dalla Chiesa Scheler afferma: «*Credere in Christo ad Deum, non credere ad Christum*. Questa soltanto è la differenza» (XI, 207).

In realtà una differenza sostanziale che richiama in causa il concetto di *Ausgleich*. Non si tratta di credere in Cristo ma in Dio attraverso Cristo in quanto l'eredità di Cristo risulta storicamente controversa a partire almeno dallo scisma d'oriente. Il che significa che la dimensione del divino immanentizzandosi e facendosi logos non è più dicibile in senso univoco proprio perché non è ricostruibile compiutamente dal punto di vista del finito se non nella forma del dogma. Un dogma che tuttavia è stato ammaestrato dalla storia europea a prendere atto della differenza e ad imparare le forme della convivenza. Ora che cosa implica questo se non una prospettiva ecumenica in cui riconoscere nella differenza una complessità della rivelazione divina a lasciarsi ridurre in un'unica prospettiva? È il nodo concettuale del prospettivismo e dell'*Ausgleich* che guida la riflessione di Scheler attorno al rapporto fra Dio e la storia dell'uomo. Con la svolta il creato diventa l'espressione immanente di una divinità che permane parzialmente trascendente¹⁴, un'espressione che raggiunge la forma più alta in Cristo, ma che per comprendere se stessa ha bisogno d'un confronto (critico e non passivo) con tutte le altre religioni. L'*Ausgleich* è una necessità a cui il mondo moderno non si può sottrarre e che quando viene intesa come livellamento sulle proprie posizioni comporta inevitabilmente guerra, sangue e distruzione¹⁵.

¹⁴ Ferretti mi ha fatto notare la difficoltà di questa espressione, tuttavia non mi convince l'ipotesi di porre il problema del divino in termini di pura immanenza o pura trascendenza. Il concetto di *parzialmente trascendente* è giustificato anche dall'affermazione di Scheler secondo cui degli infiniti attributi di Dio noi ne conosciamo solo due (e anche questi solo in modo parziale): il *Geist* e il *Drang*.

¹⁵ La questione decisiva mi pare quella recentemente sollevata da Ruggenini: «Se il Cristo viene da Dio, non porta agli uomini una verità che abbia bisogno di trionfare d'ogni altra che sia stata capace di illuminare l'esperienza della loro finitezza. La verità è divina non se scatena la contesa metafisica per il primato e la signoria sulla terra, ma se accresce di luce ogni luce che si sia accesa per gli uomini nelle tenebre [...] il conflitto delle verità è così la possibilità per ogni esistenza di accendere a vantaggio di ciascuno la fiaccola con cui fa luce a se stessa» (RUGGENINI, *Il Dio assente*, 259-260).

5.6. La svolta e il pan-enteismo: Dio e il problema del male

Alla fine Scheler sceglie di definirsi pan-enteista, un concetto con cui critica sia la tesi panteista che identifica Dio e mondo, sia quella teista del Dio onnipotente e della *creatio ex nihilo*. Il concetto di panenteismo implica in ogni caso la parziale trascendenza di Dio e ancora nel 1922 veniva considerato conciliabile col teismo personalistico, tanto da identificarli (cfr. V, 16)¹⁶.

Questa distinzione fra panteismo e pan-enteismo, ancor oggi spesso trascurata, implica momenti di diversità e di identità che è ora opportuno precisare. Due in particolare sono le tesi panteiste che verranno criticate nel periodo intermedio per poi esser fatte proprie nell'ultimo: la non sostanzialità dell'essente e la tesi di Hegel secondo cui Dio prende coscienza attraverso la storia umana¹⁷. Due invece sono le critiche mosse nel periodo intermedio al panteismo e che successivamente verranno estese anche al «teismo statico»: la concezione del male e la concezione intellettualistica dello spirito. Alla tesi intellettualistica per cui l'essere assoluto diventa oggetto del puro intelletto Scheler sostituisce quella secondo cui esso si rivela solo al cuore dell'uomo ponendo condizioni ben precise (la disposizione emozionale dell'*humilitas*): «l'essere supremo diventa conoscibile all'uomo solo nella misura in cui l'uomo nel suo centro, nel suo cuore, sottostà alle condizioni ideali della *Deitas*» (XII, 213)¹⁸.

Il teismo da parte sua cade in errore quando afferma una natura positiva, anzi una forza poietica del volere, in quanto così facendo non co-

¹⁶ Il termine panenteismo venne usato da Herder nello scritto del 1787 *Gott* (cfr. HERDER SW XVI) per criticare il panteismo e all'interno della polemica sullo spinozismo di Lessing e serviva a Herder per esprimere il concetto che se la natura e il mondo hanno un carattere divino, non per questo esauriscono Dio. Mi pare allora verosimile che Scheler nel riprendere un termine così poco usato presupponga implicitamente proprio la polemica di Herder.

¹⁷ In *Vom Ewigen* traspare inoltre una forte ammirazione verso il panteismo tanto da riconoscere che il Dio panteista è circondato da uno splendore più bello e caldo di quello della fede teista (V, 108).

¹⁸ Anche l'*amor Dei intellectualis* spinoziano risulta, per Scheler, fuorviante in quanto non è inteso come la condizione, come l'atto di apertura iniziale, ma piuttosto come l'obiettivo finale d'un processo conoscitivo (V, 223).

glie la priorità assoluta poietikos, che facilmente

Ma la questione del panteismo è quella che vede come il sale delle gine del male è da questo passo Scheler si t Dio come persona o fronti del male stesso sibile trovare una soluzione teismo tradizionale r La difficoltà del problema è più il problema

¹⁹ Il teismo cade in volere (XI, 216), perché rendendosi conto che le

In *Vom Ewigen* l'azione che solo in tal modo d'origine immanentista. La teoria della volontà è di realtà che nel periodo necessariamente preclude una aporia e si trova cosa ad attribuire allo spirito

Avendo artificialmente reintrodurre surrettiziamente, eppure in grado di farlo. Queste aporie verranno lontà al *Drang* e questo

²⁰ Un primo tentativo risulta responsabile del *Alleben* in Dio partorisce da Dio in sé come *Ge* chiaro che Dio come *G* questo non esime dall'azione che, dopo l'esplicitazione poietica. La questione è compiuta e non puro spirito che nella tesi dell'onnipotente male vincolanti anche p

glie la priorità assoluta dell'amare e pone come inizio della storia il *nous poietikos*, che facilmente diventa lo spirito onnipotente¹⁹.

Ma la questione che più di tutte allontana Scheler dal teismo tradizionale e dal panteismo è quella relativa al male. Su tale questione la teoria di Hegel, che lo vede come il sale della storia, è criticata fin dall'inizio senza mezzi termini. L'origine del male è da individuare piuttosto nella sfera personale, ma compiuto questo passo Scheler si trova a fare i conti con un problema ulteriore: il concetto di Dio come persona onnipotente implica quello di una responsabilità nei confronti del male stesso. Solo ridimensionando i confini di tale onnipotenza è possibile trovare una soluzione al problema della teodicea: il Dio onnipotente del teismo tradizionale non è all'inizio della storia ma il Dio che conclude la storia²⁰. La difficoltà del problema consiste nel fatto che più Dio si rivela persona onnipotente più il problema del male diventa il problema del male in Dio. La domanda

¹⁹ Il teismo cade in errore affermando una natura positiva, anzi una forza creatrice del volere (XI, 216), perché così facendo confonde il concetto di volere con quello di amare non rendendosi conto che la natura della volontà è negativa e non positiva (XI, 193).

In *Vom Ewigen* l'insistenza nell'attribuire a Dio la volontà deriva anche dalla convinzione che solo in tal modo sia possibile difendere la teoria della creazione dalle critiche d'origine immanentista (Plotino, Spinoza, Hegel), oppure di Buddha e Bergson (V, 215). La teoria della volontà è però connessa all'esperienza della resistenza, quindi all'esperienza di realtà che nel periodo intermedio Scheler limita al centro vitale, e che in quanto tale è necessariamente preclusa al puro spirito. In questo modo Scheler cade inevitabilmente in una aporia e si trova costretto a concepire una volontà priva del carattere della resistenza o ad attribuire allo spirito un carattere specifico del centro vitale (la resistenza).

Avendo artificialmente ridotto il Dio della metafisica a puro spirito, è poi costretto a reintrodurre surrettiziamente — attraverso una sorta di volontà priva di capacità di resistenza, eppure in grado di creare — quelle caratteristiche proprie del *Drang* prima negate a Dio. Queste aporie verranno risolte solo nell'ultimo periodo quando Scheler attribuisce la volontà al *Drang* e questo a Dio.

²⁰ Un primo tentativo viene compiuto da Scheler con la tesi che Dio, come spirito, non risulta responsabile del male nel mondo. Secondo tale ipotesi «non Dio in Dio, ma solo la *Alleben* in Dio partorisce il mondo» (XI, 199). Il mondo viene creato dal *Drang* in Dio, non da Dio in sé come *Geist*. Ma tale ipotesi non riesce a raggiungere il proprio obiettivo: è chiaro che Dio come *Geist*, essendo impotente, non può creare direttamente il mondo, ma questo non esime dall'attribuire una responsabilità ancora più gravosa a Dio come persona, che, dopo l'esplicitazione della tesi dell'impotenza dello spirito, diventa il reale soggetto poietico. La questione ritorna cioè al punto di partenza, infatti nella misura in cui Dio è persona compiuta e non puro spirito, allora risulta non-impotente e quindi responsabile. È significativo che nella tesi dell'onnipotenza compiuta di Dio rimbalzi l'idea di un concetto umano di bene e male vincolanti anche per Dio.

essenziale, che tormenta Scheler, è quella relativa ad un Dio onnipotente responsabile del fatto che i valori più alti sono i più deboli e quelli più bassi anche quelli più forti. Più alto è un valore più esso è debole: qui è già implicito il problema del male. Il teismo tradizionale cade in errore quando sostiene che il Dio poetico è puro *Geist* e non penetrazione fra *Geist* e *Drang*.

È quindi fundamentalmente una concezione semplicistica del male che allontanò Scheler dal teismo tradizionale, una concezione già contestata a suo tempo da Schelling²¹ e che ha fatto dire a Pareyson: «si può considerare l'idea del male in Dio come l'unica che oggi sia in grado di confermare e ribadire la positività divina, senza perpetuare l'oggettivante e mistificante identificazione metafisica dell'essere col bene, e senza cadere nel languido spiritualismo e nel facile sentimentalismo del Dio buono, come se attribuirgli questa qualità in modo ovvio e scontato, e così poco critico e problematico, fosse adeguato al livello di Dio e alla sua vertiginosa trascendenza»²². Il teismo del *nous poietikos* e del Dio onnipotente entra definitivamente in crisi di fronte alle aporie della teodicea già con Schelling. *Il problema non è però l'esistenza del male, quanto l'esistenza di un'eccedenza di male non redimibile*. È tale eccedenza che induce a concepire un Dio non-onnipotente. È tale eccedenza che mette in crisi il tema della Provvidenza e dell'onniscienza, spingendo Scheler a tratteggiare l'idea d'un divino diveniente, di un Dio che diviene persona compiuta in senso teleoclinico, cioè al di là di ogni teleologismo. *La filosofia negativa dell'ego deve lasciare qui spazio alla filosofia positiva della persona, il Dio delle ideae ante res al Dio delle ideae cum rebus*.

5.7. Il vitello d'oro: la trascendenza di Dio dai bisogni della psiche umana

Il Dio proposto dall'ultimo Scheler, un Dio parzialmente immanente e trascendente, è un Dio che non dispensa facili certezze o piani provvidenziali. È un Dio inoltre che non è lontano dalla storia, dal male, dall'uomo. È un Dio che soffre. Un tale Dio inquieta: è ancora il Dio cristiano? Verrebbe la tentazione di rispondere negativamente in quanto istintivamente si associa il Dio cristiano ad un ideale di purezza e perfezione assoluta, lontano anni luce dalle vicissitudini del nostro pianeta. Del resto è abbastanza interessante osservare come spesso lo

²¹ Tuttavia occorre precisare che non è lo Schelling di *Filosofia e Religione*, (dove si propende a interpretare il male come caduta, come *Sündenfall*) ma quello delle *Ricerche Filosofiche* (dove il contrasto viene posto in Dio stesso) ad influenzare Scheler.

²² PAREYSON, *Ontologia*, 292.

sforzo dei teologi si s
bisogni della psiche u
tipo d'immanenza ne
gi hanno frequentem
demandarle a filosofi
Un'eccezione autorev
l'uomo moderno è i
Dio iniziato verso il
politico, etico, scienti
atto che le questioni
ricorrere all'ipotesi d
adulto. Si tratta d'un
tesi di Dio non solo p
simo», come li chiam
e secoli a dimostrare
tornare indietro quas
quando come tutta
moderno nella propi
passi. Se non riescor
della vita terrena, ce
questioni ultime, qu
degli «apologeti del c
un tentativo insensat
di minorità. Soprattu
re l'uomo emancipat
tutoriale» qualsiasi ic

Questi apologeti
to da vicino la figur
sollevano un proble

Tu hai
mai sta
eternan
celesti,
delle d
trascur

²³ Mi riferisco qui all

Il Dio onnipotente re-
quelli più bassi anche
è già implicito il pro-
do sostiene che il Dio
Drang.

istica del male che al-
contestata a suo tem-
derare l'idea del male
e ribadire la positività
ntificazione metafisica
malismo e nel facile
qualità in modo ovvio
al livello di Dio e alla
e del Dio onnipotente
cea già con Schelling.
l' eccedenza di male
Dio non-onnipotente.
za e dell'onniscienza,
e, di un Dio che divie-
ogni teleologismo. *La*
positiva della persona, il

la psiche umana

te immanente e tra-
provvidenziali. È un
omo. È un Dio che
ebbe la tentazione di
ia il Dio cristiano ad
ce dalle vicissitudini
rvare come spesso lo

ligione, (dove si propen-
nelle Ricerche Filosofiche

sforzo dei teologi si sia diretto a preservare Dio non tanto dall'immanenza ai bisogni della psiche umana, quanto dall'immanenza al mondo, eppure il primo tipo d'immanenza non è per nulla meno gravido di pericoli del secondo. I teologi hanno frequentemente considerato con sospetto queste tematiche preferendo demandarle a filosofi come Feuerbach e Nietzsche o a scrittori come Dostoevskij. Un'eccezione autorevole e significativa è rappresentata da Bonhoeffer, per il quale l'uomo moderno è il risultato d'un processo d'emancipazione dall'ipotesi di Dio iniziato verso il XIII secolo e che si è progressivamente esteso al pensiero politico, etico, scientifico, filosofico fino alla stessa religione²³. L'uomo prende atto che le questioni terrene funzionano esattamente come prima, anche senza ricorrere all'ipotesi di lavoro di Dio e impara a vivere in un mondo diventato adulto. Si tratta d'un evento felice che consentirebbe all'uomo di ricorrere all'ipotesi di Dio non solo per debolezza o bisogno. Eppure gli «apologeti del cristianesimo», come li chiama Bonhoeffer, si sono instancabilmente affannati per secoli e secoli a dimostrare all'uomo che tale risultato è anticristiano e che occorre tornare indietro quasi che all'infuori del «Dio tutoriale» ci sia solo l'ateismo. E quando come tutta risposta ottengono un irrigidimento ulteriore dell'uomo moderno nella propria orgogliosa autosufficienza, non ritornano certo sui loro passi. Se non riescono ad imporre il Dio delle certezze attraverso le questioni della vita terrena, cercano di indurre l'uomo alla resa attraverso le così dette questioni ultime, quelle relative alla morte, alla colpa, al dolore. Questo attacco degli «apologeti del cristianesimo» al mondo divenuto adulto appare a Bonhoeffer un tentativo insensato, volgare, non cristiano di ricondurre l'uomo ad uno stato di minorità. Soprattutto un tentativo inutile e deleterio perché destinato a perdere l'uomo emancipato, e capace di far sprofondare con l'idea pagana di un «Dio tutoriale» qualsiasi idea di Dio.

Questi apologeti del cristianesimo criticati da Bonhoeffer ricordano molto da vicino la figura del Grande Inquisitore di Dostoevskij e senza dubbio sollevano un problema reale piuttosto complesso e di non semplice risposta:

Tu hai promesso il pane celeste ma, te lo ripeto ancora una volta, potrà esso mai stare alla pari con il pane terreno agli occhi della debole razza umana, eternamente viziosa ed eternamente ignobile? E se pure, in nome del pane celeste, ti seguiranno a migliaia e decine di migliaia, che ne sarà dei milioni e delle decine di migliaia di milioni di esseri che non avranno la forza di trascurare il pane terreno per quello celeste? Oppure ti sono care soltanto le

²³ Mi riferisco qui alle lettere dell'8 giugno e del 16 luglio 1944 pubblicate in *Resistenza e Resa*.

decine di migliaia di grandi e forti, mentre i rimanenti milioni di deboli, innumerevoli come i granelli di sabbia del mare, ma che pure ti amano, devono servire solo come materiale per quelli grandi e forti? No, a noi sono cari anche i deboli²⁴.

In altri termini si potrebbe pensare che gli apologeti del cristianesimo abbiano avversato l'emancipazione e la liberazione dell'uomo in quanto non credono in un cristianesimo riservato a pochi eletti²⁵. A questo cristianesimo elitario hanno sostituito un cristianesimo capace di svolgere una funzione di amministrazione e ammortizzazione sociale dell'umanità. Ma questa forma di «terapia sociale di massa» ha ancora qualcosa in comune col cristianesimo autentico? Dostoevskij e Bonhoeffer rispondono decisamente di no. Per il primo si tratta di una «rettificazione» che è propriamente una negazione del messaggio di Cristo, venuto sulla terra per liberare l'uomo: «Noi abbiamo rettificato la tua opera e l'abbiamo fondata sul miracolo, il mistero e l'autorità. E gli uomini si sono ralleggerati di essere guidati nuovamente come un gregge, si sono ralleggerati che qualcuno avesse finalmente tolto dal loro cuore un dono così terribile [la libertà] che aveva causato loro tanto tormento» (ibid. 357).

Un'interpretazione alternativa è proposta, sulla scia di C. Schmitt, da Guardini: il Cristo che propone Dostoevskij rappresenta la tentazione del cristianesimo a chiudersi in una purezza che coincide con una sua estraneazione dal mondo e dal potere: «In questa figura di Cristo il fatto cristiano è sentito come un'esigenza di responsabilità totale ed insieme come qualcosa di assolutamente fuori del comune. Questo cristianesimo non ha rapporti con la zona intermedia ove pur vive l'uomo e si svolge la sua esistenza quotidiana»²⁶. Anche Scheler aveva criticato la tendenza, a suo avviso tipicamente protestante, ad estraniarsi dal mondo inseguendo il miraggio dell'anima bella e di una purezza interiore incontaminata, tuttavia la questione sollevata nella *Leggenda* non mi sembra muovere in questo senso quanto piuttosto nel sottolineare i limiti di un cristianesimo troppo compiaciuto dell'incapacità umana di essere liberi.

²⁴ DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Vol. I, 351-352.

²⁵ «Tu vuoi andare nel mondo e ci vai a mani vuote, con una certa promessa di libertà che essi, nella loro semplice e innata sregolatezza, non possono nemmeno concepire, una libertà che temono e paventano, giacché non c'è stato mai nulla di più insopportabile, per l'uomo e per la società umana, della libertà!» (Ibid. 350).

²⁶ GUARDINI, *Il mondo religioso*.

Di sicuro per B adulto dell'uomo. spaventarsi e avreb per secoli hanno so non è un pericolo. Cristo è venuto sul debole a divenir a «tappabuchi», avre e spingere l'uomo, teologia condanna religiosità intesa co te ad esser emargin coraggio di divider può rivolgersi ad u leva sulla loro debc come cristianesim sciare liberi gli uo «rettificazione».

Del resto il Dio Isacco, di Giacobb singolo, anzi al pat Un Dio che stabilì bisogni feticistici d perché il tuo popol mino che avevo lo davanti ad esso [... nuca» (*Esodo* 32). materializzazione solo un idolo, come. Il paradosso del sfida perdente di r Qui il racconto del tri ad opera dei Lev e di emancipare la

²⁷ Su questo tema c *Joseph und seine Brüder*, za, l'interesse per ques

nanenti milioni di deboli,
che pure ti amano, devono
partiti? No, a noi sono cari

del cristianesimo ab-
uomo in quanto non
questo cristianesimo
gere una funzione di
ità. Ma questa forma
une col cristianesimo
nente di no. Per il pri-
a negazione del mes-
«Noi abbiamo rettificato
tero e l'autorità. E gli
me un gregge, si sono
cuore un dono così
o» (ibid. 357).

ia di C. Schmitt, da
ta la tentazione del
ncide con una sua
ra di Cristo il fatto
tale ed insieme come
ristianesimo non ha
si svolge la sua esi-
ndenza, a suo avviso
guendo il miraggio
ata, tuttavia la que-
a questo senso quan-
troppo compiaciuto

promessa di libertà che
no concepire, una libertà
portabile, per l'uomo e

Di sicuro per Bonhoeffer tale libertà s'identifica proprio con il diventar adulto dell'uomo. No per Bonhoeffer gli apologeti non avrebbero dovuto spaventarsi e avrebbero dovuto dire proprio l'esatto contrario di quello che per secoli hanno sostenuto: avrebbero dovuto affermare che il divenir adulti non è un pericolo per il cristianesimo, ma al contrario è l'obiettivo per cui Cristo è venuto sulla terra. Avrebbero dovuto incoraggiare e aiutare l'uomo debole a divenir adulto e, invece di esaltare il Dio delle certezze, il Dio «tappabuchi», avrebbero dovuto scrostare i residui pagani del cristianesimo e spingere l'uomo, passo dopo passo, verso il Dio della libertà. Quando la teologia condanna il mondo adulto non lo fa in nome del cristianesimo. La religiosità intesa come «amministrazione sociale» è destinata inevitabilmente ad esser emarginata sempre più dal mondo ed il cristianesimo deve aver il coraggio di dividere da essa il proprio destino. Certo il cristianesimo non può rivolgersi ad una élite, ma nel rivolgersi a tutti gli uomini non può far leva sulla loro debolezza col fine di esercitare il potere; se vuole legittimarsi, come cristianesimo, ha la missione di liberare l'uomo, o per lo meno di lasciare liberi gli uomini che riescono a diventarlo, e questo senza alcuna «rettificazione».

Del resto il Dio descritto nella *Genesi* e nell'*Esodo* è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Mosè. Un Dio che sceglie di manifestarsi al singolo, anzi al patriarca, cioè ad un uomo libero e dall'animo molto forte²⁷. Un Dio che stabilisce un patto con esso e che impone leggi trascendenti i bisogni feticistici della psiche umana, un Dio che dice a Mosè: «Va scendi, perché il tuo popolo [...] si è pervertito. Si sono allontanati presto dal cammino che avevo loro ordinato, si son fatti un vitello fuso, si sono prostrati davanti ad esso [...] Ho visto questo popolo, ed ecco è un popolo duro di nuca» (*Esodo* 32). Il vitello d'oro è il risultato della «rettificazione», della materializzazione dei bisogni della psiche umana, ma proprio per questo è solo un idolo, come un idolo è anche quello proposto dal Grande Inquisitore. Il paradosso del cristianesimo è proprio quello di un Cristo che accetta la sfida perdente di manifestarsi non solo al patriarca, ma a tutti gli uomini. Qui il racconto del vitello d'oro viene rovesciato: non è la strage degli idolatri ad opera dei Leviti, ma la crocifissione di Cristo che tenta ora di redimere e di emancipare la religione dall'idolatria.

²⁷ Su questo tema cfr. anche il racconto di Thomas Mann *Wie Abraham Gott entdeckte*, in: *Joseph und seine Brüder*, II, 40-50. Devo all'amico Enzo Fano, studioso di filosofia della scienza, l'interesse per questo racconto.

Il tutto rinvia di nuovo alla questione iniziale dell'immanenza di Dio al mondo e ai bisogni della psiche umana. Il vitello d'oro è proprio il Dio tutoriale esaltato dagli apologeti del cristianesimo: per esercitare il potere occorre, nelle parole del Grande Inquisitore, porre di fronte all'uomo il miracolo, il mistero e l'autorità. È proprio il Dio immanente ai bisogni della psiche umana ad essere l'idea stessa d'una perfezione incontaminata, quindi del Dio spirituale contrapposto dualisticamente al corpo: solo nel suo splendido isolamento, nella sua purezza e perfezione assoluta è in grado d'infondere sicurezza. L'uomo debole è un uomo risentito che nell'impossibilità o nell'incapacità di vivere è costretto a svalutare il mondo e la vita fino ad odiarli profondamente. E forse quest'odio appare come la prospettiva più razionale anche all'uomo colpito dalla malattia, dalla sventura o dal dolore. *Tuttavia se Dio è una cosa seria non è possibile costringerlo ad abbassarsi al ruolo di dispensatore di certezze; non è possibile ridurlo ad oggetto di consumo d'una esigenza consolatoria, che da sempre si esprime con terribile virulenza a livello sociale, teorizzata proprio dal tipo d'uomo erudito che è tale in quanto odia la vita, e su cui costruisce le proprie fortune proprio il demagogo che non ama l'uomo.* Sono temi che erano già stati sollevati anche da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo*: l'uomo vivendo fra mille difficoltà, sofferenze e miserie tende a riscattare la propria finitezza, e a trovare una consolazione al proprio dolore, proiettando tutto ciò che desidera e tutte le perfezioni che è in grado d'immaginare su di un Dio onnipotente e lontanissimo. L'impressione è che se per Feuerbach esiste solo un idolo e non un Dio trascendente, una parte della teologia ricade nell'errore opposto, e altrettanto grave, di sviluppare un'idea feticista di Dio, che vuole forse neutralizzare in buona fede la dimensione oscura e irrazionale del dolore e finisce però col tratteggiare un Dio completamente trascendente il mondo solo per poter esser perfettamente immanente ai bisogni della psiche umana.

Il Dio che traspare dalle pagine dell'ultimo Scheler è certamente senza il volto paterno e rassicurante delle antiche certezze: «La difesa, sicurezza, ancoramento dell'animale uomo nell'idea di Dio fu la prima delle forme fondamentali in assoluto in cui poté formarsi l'autocoscienza umana [...] però il tempo di questa fede è finito, lo spirito umano si è rafforzato sufficientemente per poter imparare a sopportare l'idea del Dio incompleto che si completa attraverso l'uomo» (XII, 111). L'immagine d'un Dio incompiuto e percorso da un travaglio primordiale — d'un Dio che, come l'uomo, è ancora una *questione aperta*, d'un Dio che invoca solidarietà all'uomo — è certo un'idea insopportabile e tuttavia, forse, non in contrasto con quel cri-

stianesimo che ha c
Scheler tratteggi.
dall'immanenza ai
tuto di assicurazion
pone nell'uomo gi
non è il Creatore c
violentemente imp
libero, è casomai il
Cristo sulla croce: «
se è un Dio che ha c
sivo. Anche Dio ha
in Deo, ma anche

Il Dio agapico,
nella propria perfe
nianza d'un travag
sua insoddisfazion
la sua storia devon
d'una corte di gius
significare qualcos
guendo, in quella c
segreta confessione
cui sta facendo esp

Il Dio
sei il p
un an
anche
se noi
stesso
e tu
essen

Il mondo non è
commedia già scr
tutti. Il teatro di u
ma anche una di
male che genera s
zione. È proprio

enza di Dio al
proprio il Dio
itare il potere
l'uomo il mi-
bisogni della
minata, quin-
nel suo splen-
rado d'infon-
possibilità o
a vita fino ad
prospettiva più
o dal dolore.
assarsi al ruolo
consumo d'una
enza a livello
quanto odia la
non ama l'uo-
nell'Essenza
ze e miserie
ne al proprio
che è in grado
pressione è
endente, una
ve, di svilup-
buona fede la
atteggiare un
perfettamen-
ente senza il
a, sicurezza,
delle forme
umana [...]
forzato suffi-
ompleto che
io incompiu-
ne l'uomo, è
l'uomo — è
con quel cri-

stianesimo che ha elevato a proprio simbolo un Dio sofferente sulla croce. Scheler tratteggia un'idea di Dio e di metafisica emancipandole dall'immanenza ai bisogni della psiche umana: «la metafisica non è un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi di sostegno. Essa presuppone nell'uomo già un senso di forza e di fiducia» (IX, 71). Ancora: Dio non è il Creatore onnipotente che pur tutto potendo ha creato un mondo violentemente imperfetto per permettere all'uomo di sbagliare e sentirsi così libero, è casomai il *Deus absconditus* che non risponde alle ultime parole di Cristo sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». O forse è un Dio che ha creato il mondo e poi lo segue con sguardo molto apprensivo. Anche Dio ha bisogno dell'uomo perché «non solo l'uomo apprende in Deo, ma anche *Deus in homine et per hominem*».

Il Dio agapico, proprio perché ama, è un Dio che non rimane rinchiuso nella propria perfezione. In alcune note non destinate alla stampa, testimonianza d'un travaglio interiore sofferto e irrisolto, Scheler esprime tutta la sua insoddisfazione nei confronti di quest'ultimo: «No, il mondo e l'uomo e la sua storia devono pur essere qualcosa di più d'un semplice spettacolo o d'una corte di giustizia per un Dio eterno, assoluto e perfetto. Devono pur significare qualcosa per il destino della Sostanza eterna!» (XII, 218). Proseguendo, in quella che ormai si palesa sempre di più come un'intimissima e segreta confessione Scheler ammette a se stesso che non è questo il Dio di cui sta facendo esperienza:

Il Dio che adesso mi sospinge, Egli mi sussurra tutt'altro: tu Adamo non sei il peccatore che ha gettato il mondo nel disordine, neppure un Lucifero, un angelo caduto. No: Io, il fondamento delle cose stesse che dimora anche nel profondo della tua anima; Io, Io non potei creare te e il mondo se non come voi siete. Io stesso ancora soffro; Io stesso ancora divengo; Io stesso non sono perfetto. Aiutami tu, Adamo, affinché io mi realizzi in te e tu attraverso di me in direzione dell'eterna *Deitas*, della Divinità essenziale che include la tua vocazione (XII, 210).

Il mondo non è lo specchio dei piani provvidenziali, e la storia non è una commedia già scritta, ma un dramma aperto, in cui è in gioco il destino di tutti. Il teatro di un conflitto in cui vi sono splendori e bellezze vertiginosi ma anche una dimensione di assurdità in cui permane una eccedenza di male che genera solo ulteriore male e sofferenza senza possibilità di redenzione. È proprio questo residuo di eccedenza che invita a una concezione

meno semplicistica di Dio, che indica come la risposta al grande punto interrogativo sul senso del mondo non sia stata ancora scritta neppure nei luoghi della trascendenza.

Il Dio dispensatore di certezze rassicuranti, il Dio dell'uomo risentito, capace di neutralizzare ogni dimensione di assurdit , di vendicare ogni torto nella promessa d'una vittoria completa del bene sul male, e di redimere cos  ogni sofferenza, questo Dio, immanente alla psiche ma trascendente il mondo, non   pi  credibile per la filosofia. Per lui vale l'annuncio dell'uomo folle che corse al mercato. Eppure la morte di questo Dio non pu  trascinare con s  l'idea stessa di Dio, questa   stata la colossale semplificazione, il tragico equivoco di gran parte della cultura del Novecento.

Ad errore si   sommato errore e un facile ateismo ha finito con il salvare un Dio altrimenti agonizzante e con il giustificare il dogma, ostacolando la nascita d'una nuova sensibilit  verso la dimensione del divino. Un errore che   rimbalzato sulla stessa filosofia postmetafisica, rendendola alla fine sterile e sostituendo alla scolastica di Dio una scolastica senza Dio. Per questo oggi la riflessione di Scheler   salutare: annunciando la morte dell'*homo faber* senza Dio infastidisce il nostro orecchio come l'annuncio di Nietzsche infastidiva quello del teologo dogmatico. L'esperienza del dolore rimane il necessario punto di partenza per ogni esperienza del divino, la necessaria catarsi per ogni filosofia di vita, ma essa non pu  venir subito risolta in una interpretazione semplicistica del peccato originale. L'eccedenza di dolore   cos  scandalosa da mettere in discussione l'idea d'un Dio-Orologiaio che crea un mondo in cui ogni elemento   un ingranaggio finalizzato ad un piano provvidenziale e garantito da una perfetta onnipotenza. Essa mette in luce che la redenzione della sofferenza non   qualcosa di scontato ma una possibilit  legata ad un impegno concreto.

D'altra parte   proprio tale eccedenza che legittima la religione e la fede: il religioso   chi trova la propria via catartica di salvezza nell'impegno sociale per redimere tale eccedenza facendosi illuminare da una determinata tradizione. Il filosofo, con tutta la sua meraviglia platonica, non ha alcun diritto di dire a S. Francesco che sbaglia a levarsi il mantello per donarlo ai poveri. Il religioso fa cio  un altro mestiere da quello del filosofo. Il tentativo di Scheler   piuttosto quello di sottolineare che il filosofo non pu  disinteressarsi al divino, e che anzi una delle filosofie pi  feconde e suggestive, quella di Platone,   nata proprio come meraviglia nei confronti del divino.

Lo scandalo di un'eccedenza, cos  vasta, di sofferenza irredenta sembra dunque richiedere una presa di posizione forte da parte dell'uomo, prepara-

ta magari n
in un voto c
mo pi  chi
ma di illur
redenzione
Verso tale si
un passo in

Il Dio c
bisogno del
tando a rom
esiste una p
Al Dio onni
solidariet  v
dietro il m
redimibile E
etica, una c
adagiarsi. «I
di Dio, ma s
soltanto "pe
Te e realizza
e in Te. Que
[...] questo  
necessariam
un Dio in cu
teismo?» (X'
di un Dio pe
realizzarsi n
costituisce il

ta magari nella riflessione e nella preghiera, ma che non può più terminare in un voto o in una richiesta passivi. In questa prospettiva a Dio non possiamo più chiedere paganamente di far venire la pioggia nella stagione secca ma di illuminarci e di offrire uno spazio a tale impegno, di ispirarlo. La redenzione viene da Dio ma richiede l'impegno dell'uomo, cioè la religiosità. Verso tale sforzo e i suoi esiti la ragione e la metafisica non possono che fare un passo indietro e lasciare l'ultima parola alla *pistis*.

Il Dio che descrive Scheler è certo un Dio non facile, un Dio che ha bisogno della solidarietà dell'uomo e appare nella tempesta del mondo invitando a rompere ogni inerzia e a trascendere ogni consuetudine perché non esiste una provvidenza che guidi inevitabilmente il mondo verso la salvezza. Al Dio onnipotente subentra un Dio che invita a costruire la salvezza nella solidarietà verso la logica dei valori più alti, e cerca in tal modo di trascinarsi dietro il mondo. Proprio perché la sofferenza non è automaticamente redimibile Egli indica una direzione trascendente che richiede una rottura etica, una costante critica al punto d'equilibrio su cui il mondo vorrebbe adagiarsi. «La religiosità [*Gottesdienst*] non è il vivere "secondo" la volontà di Dio, ma servire il divenire di Dio. Porsi al servizio di Dio *per* Dio ma non soltanto "per" Dio. ServirTi non significa appartenerti, ma amare in Te per Te e realizzare la Tua essenza. [...] io non posso amarTi senza soffrire con Te e in Te. Questo misto di adorazione, meraviglia, riverenza e compassione [...] questo è il mio sentimento nei Tuoi confronti! Non è infatti l'amore necessariamente connesso alla morte e alla sofferenza? Si potrebbe amare un Dio in cui è assente la morte e il dolore? Esiste allora un amore divino nel teismo?» (XV, 161). La religiosità non consiste nel sottomettersi alla volontà di un Dio perfetto, il Dio che qui viene descritto è un Dio tragico che sembra realizzarsi nel suo aspetto immanente come apertura al mondo e che anzi costituisce il mondo stesso nel tentativo di redimerne la sofferenza.

6.1. *La tesi
nella critica*

Già Pla
nel process
filosofia di
emozioni e
non l'emoz
prospettivis
chiedersi se
zione non c
posta unila
spinge ad a
che esiste u
la catarsi da
zione non è
trascinerebl

Obiettiv
si è aggreg
contrapposi
Qui il sogge
ne, capace d
razionale, n
Pascal e per
sequenza u
completame
l'altro solo s
damento en
retico, perce

CAPITOLO SESTO
LA RAZIONALITÀ
DELLE EMOZIONI

Non è verace il discorso che ad un innamorato si debba preferire chi non ama, con il pretesto che questi delira e il primo invece è sano e saggio. Ciò sarebbe detto bene se il delirio fosse invariabilmente un male; ora invece i più grandi doni ci provengono proprio da quello stato di delirio, datoci per dono divino.
(Fedro, 244a)

6.1. *La tesi della priorità del Wert-Nehmen sul Wahr-Nehmen e i suoi riflessi nella critica a Brentano e Husserl*

Già Platone sottolineava con vigore la funzione positiva delle emozioni nel processo conoscitivo, ora uno dei punti teoricamente più rilevanti della filosofia di Scheler è sicuramente quello relativo alla rivalutazione delle emozioni e al riconoscimento della loro funzione cognitiva e ontologica: non l'emozione in sé, ma il falsamento del campo emozionale ad opera del prospettivismo egologico è causa di grandi mali. Altrettanto ci sarebbe da chiedersi se ad es. l'intolleranza e il fanatismo siano il risultato di un'emozione non controllata dalla ragione o al contrario il risultato di un'emozione posta unilateralmente al servizio della razionalità strumentale dell'ego che spinge ad agire in nome di ideali astratti. Scheler ha sempre insistito sul fatto che esiste una razionalità delle emozioni e che la saggezza non consiste nella catarsi dalle emozioni, ma nel raggiungimento di un loro equilibrio. L'emozione non è un cavallo nero che non guidato dalla razionalità intellettuale trascinerrebbe inevitabilmente la nostra anima nel baratro.

Obiettivo di Scheler è lo scioglimento di uno dei nodi concettuali su cui si è aggregato tutto il pensiero occidentale a partire da Aristotele: la contrapposizione fra passioni e ragione, fra *nous pathetikos* e *nous poietikos*. Qui il soggetto risulta razionale e autonomo solo se preservato dalla passione, capace di produrre unicamente di disordine e come tale da relegare nell'irrazionale, nel caos. Un errore colossale, a cui pochi (fra cui Platone, Agostino, Pascal e per certi aspetti Spinoza) si sono sottratti, e che ha avuto come conseguenza una filosofia del soggetto anemica, stupefacentemente astratta e completamente inetta a mettere in luce che l'uomo comprende il mondo e l'altro solo sulla scia d'uno sfondamento emozionale, e che proprio tale sfondamento emozionale estatico dirige e fa spazio ad ogni atto intellettuale, teorico, percettivo, comunicativo ecc. (cfr. § 3.4 e § 4.8). La percezione di un

valore etico non si può assolutamente basare, è questa l'essenza dell'*emozionalismo personalistico* di Scheler, su di un atto dell'intelletto o della volontà (questi intervengono solo in un momento successivo), ma è un atto emozionale della persona completamente autonomo dagli atti oggettivanti. Al primato dell'atteggiamento teorico subentra il primato dell'emozionale.

Caposaldo di questa idea è la tesi della priorità della *Wert-Nehmung* sulla *Wahr-Nehmung*, eppure proprio questa tesi è rimasta incompresa e considerata al contrario il vizio originario dell'etica scheleriana. Innanzitutto non si è messo in luce il passaggio fondamentale implicito in essa: qui Scheler parlando di priorità della percezione del valore rovescia l'impostazione di Brentano e pone tale atto non dopo la rappresentazione e il giudizio ma prima di essi. Ignorando tale passaggio hanno potuto ingenerarsi una serie di gravissimi fraintendimenti, in primo luogo le accuse di intuizionismo: alcuni interpreti pensando che Scheler identifichi la percezione del valore con la rappresentazione o che la ponga dopo di essa sono costretti poi a concludere che Scheler teorizzi un atto capace di *rappresentare immediatamente* — cioè, detto kantianamente, di intuire — il valore. Le interpretazioni intellettualistiche confondendo invece *percezione di valore* e *giudizio di valore* ritengono che in Scheler la percezione del valore sia appunto un atto del giudicare.

Una volta liberato il campo da questi equivoci la tesi della priorità del *Wert-Nehmen* si rivela come il presupposto dell'etica materiale dei valori: questa infatti non è un risultato convenzionale e neppure il *Sollen* espresso da una razionalità formale, ma si basa su di un tipo particolare di «esperienza»: un'esperienza originaria, di cui quella sensibile è solo una forma derivata e limitata. *È in base alla distinzione fra esperienza e sensibilità che Scheler può basare l'etica sull'esperienza senza ricadere nel sensualismo.* Per Scheler qualsiasi forma di esperienza presuppone sempre un'apertura emozionale così come la conoscenza implica sempre l'interesse. Nel far questo Scheler non fa altro che riprendere l'antica tesi agostiniana secondo cui la conoscenza si basa sull'amare, ma con ciò si scontra sia con Brentano che con Husserl.

Brentano, filosofo oggi inattuale, esercitò un notevole influsso su Stumpf, Husserl, Scheler e Heidegger, e a cavallo fra Ottocento e Novecento fu il maggiore e più tenace avversario di Kant, così nello scritto *Vom Ursprung* si contrappone all'etica kantiana riprendendo Aristotele. Spesso il suo influsso su Scheler viene sottovalutato a favore di Husserl, ma in realtà la sua opera *Vom Ursprung* ebbe un'importanza forse superiore alle

stesse *LU* d
cazione dei
che servi sic
funzione es
tesi che Sch
nel saggio *L*

Brentan
a quelli fisi
liamo d'un
giudicare in
falso»². A q
presentata
il vero o il f
oggetto⁴. Es
tre classi pe
del *rapprese*
d'un atto de
a dare espre
neare il car
confronti de
siero occide
ne, questa t
vincente. Se
(rappresent
si è in grado
to è possibil
un qualche

Per Schel
c'è sempre u

¹ Scheler su
propria etica (I,
come una logic
inedita indirizz

² Brentano,

³ Brentano,

⁴ Brentano,

⁵ Brentano,

sta l'essenza
dell'intelletto o
(cessivo), ma è
dagli atti og-
il primato del-

Wert-Nehmung
incompresa e
scheleriana.
le implicito in
valore rovescia
presentazione
hanno potuto
o luogo le ac-
cler identifichi
onga dopo di
atto capace di
di intuire —
invece *perce-*
la percezione

la priorità del
ale dei valori:
ollen espresso
di «esperien-
na forma deri-
ità che Scheler
». Per Scheler
la emozionale
questo Scheler
i la conoscen-
e con Husserl.
e influsso su
ento e Nove-
lo scritto *Vom*
otele. Spesso
usserl, ma in
superiore alle

stesse *LU* di Husserl¹; Brentano è inoltre famoso per la teoria della classifi-
cazione dei fenomeni psichici, sviluppata nella *Psychologie II* del 1874, teoria
che servì sicuramente a Scheler come punto di riferimento critico. Una tale
funzione esercitò anche la tesi relativa all'evidenza della percezione interna,
tesi che Scheler critica senza mezzi termini e senza le esitazioni di Husserl
nel saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis*.

Brentano sostiene che i fenomeni psichici sono caratterizzati rispetto
a quelli fisici dall'intenzionalità, e si distinguono in tre classi: «Noi par-
liamo d'un rappresentare, ogni qual volta ci appare qualcosa [...] con
giudicare intendiamo l'accettare qualcosa come vero o respingerlo come
falso»². A queste due classi si aggiunge quella degli atti emozionali (rap-
presentata dall'opposizione amore-odio)³: mentre il giudicare concerne
il vero o il falso, la terza classe riguarda il valore positivo o negativo d'un
oggetto⁴. Esisterebbe quindi un preciso ordine di fondazione fra queste
tre classi per cui il *giudicare* è possibile solo dopo e sulla base d'un atto
del *rappresentare*, e a sua volta un *atto emozionale* solo dopo e sulla base
d'un atto del *giudicare*⁵. Tale idea non risulta nuova e Brentano si limita
a dare espressione a quell'impostazione razionalistica — tesa a sottoli-
neare il carattere non autonomo e anzi secondario delle emozioni nei
confronti dell'intelletto — che, con poche eccezioni, ha dominato il pen-
siero occidentale. Eppure, nonostante l'influsso e il credito di cui dispo-
ne, questa tesi non solo è discutibile, ma risulta francamente poco con-
vincente. Secondo Brentano prima si ha ad es. l'immagine di un albero
(rappresentazione), successivamente sulla base di tale rappresentazione
si è in grado d'esprimere giudizi («l'albero è verde») e solo a questo pun-
to è possibile una emozione (*Gemütsstätigkeit*), una percezione di valore,
un qualche sentimento o il sorgere dell'interesse.

Per Scheler si tratta di «rovesciare» questo ordine di fondazione: prima
c'è sempre una *Wert-Nehmung*, successivamente una *Wahr-Nehmung* e solo

¹ Scheler stesso riconosce che il saggio di Brentano ebbe un'importanza decisiva per la
propria etica (I, 385), mentre nel saggio del 1906 *Logik*, poi ritirato dalle stampe, critica le *LU*
come una logica idealistica e neoplatonica che ricalca le orme di Bolzano. Cfr. inoltre la lettera
inedita indirizzata a Grimme e già citata nell'*Introduzione*.

² Brentano, *Psychologie II*, 34.

³ Brentano, *Psychologie II*, 35.

⁴ Brentano, *Psychologie II*, 89.

⁵ Brentano, *Psychologie II*, 127-129.

alla fine un atto del giudicare; così quando ad es. tocco inavvertitamente con la mano un oggetto che scotta ho in primo luogo una percezione di valore negativo in base alla quale il sistema organico, già al suo livello più semplice, è in grado di reagire facendo ritrarre immediatamente la mano, successivamente è possibile un atto di percezione vera e propria capace di coinvolgere anche i centri cerebrali superiori e in base alla quale è possibile la rappresentazione di tale oggetto e delle sue qualità, solo a questo punto sono in grado d'esprimere il giudizio: l'oggetto che ho toccato scotta. L'impressione è che, se fosse vera la tesi di Brentano, allora la mano, nel frattempo, si sarebbe già bruciata.

Brentano pone l'atto della percezione del valore successivamente all'atto intellettuale del giudicare, ma così facendo non si ha più a che fare con una *percezione di valore* quanto piuttosto con un *giudizio di valore*: è questo il punto su cui s'ingenera un gravissimo fraintendimento su tutta la questione dei valori⁶. Secondo Scheler invece i primi dati che l'organismo riceve attraverso gli organi sensibili non sono rappresentazioni, quanto la decodificazione della realtà circostante in termini di valore positivo o negativo relativamente alla rilevanza vitale dell'organismo stesso, questi elementi, pregni d'una determinata carica di valore, sono sufficienti ad avviare adeguate reazioni, nonché i riflessi condizionati. Lo stesso atto del rappresentare e la sensibilità non sono che la conseguenza, il risultato, d'una certa selezione astrattiva operata in base alla rilevanza vitale: la percezione di valore determina sia la possibilità della sensazione di dolore che fa ritrarre la mano, sia la possibilità della sensazione in generale, risultando quindi un vero e proprio apriori della sensibilità. La tesi secondo cui ogni atto percettivo e conoscitivo presuppone un *apriori emozionale* è d'altronde possibile solo contestando un'altra ipotesi brentaniana: quella per cui la relazione al valore è un atto intenzionale e la questione dei valori è inscritta nell'ambito intenzionale⁷. Di conse-

⁶ La lingua italiana facilita ulteriormente questo fraintendimento in quanto ad es. il noto termine weberiano di *Wertfreiheit* viene tradotto con «avalutativo», mentre letteralmente significherebbe «libero da valori». Altrettanto difficile risulta la traduzione del concetto husserliano di «*wertender Akt*», o di «*Wertnehmen*». Nella misura in cui «*wertend*» si traduce con «valutante» si confonde la percezione di valore con l'atto del valutare, cioè con il giudizio di valore.

⁷ Scheler afferma che la percezione-di-valore non solo precede e fonda gli atti del rappresentare e giudicare, ma la sfera intenzionale nel suo complesso (II, 119). La percezione di valore è presente in organismi che sono privi di qualsiasi atto intenzionale: gli organismi vegetali ad es. sono capaci d'orientare le foglie verso un valore biologicamente positivo come la luce solare.

guenza Scheler
risultato di
un'aggiunta
care e del rif
è il dato di f
ottenere un
precisa risul
to dello sch
vero che alla
vero che un
vamente ad
riservata a u

Lo stesso
Nehmen e *W*
mo, ma non
questione è
inevitabile
interpreta la
gli altri atti,
in realtà non
particolare d
distingue il
l'intuizione
dell'esperien
passo famosi
valori. Risult
tuale la tesi
templa e rifl
tenzione di
possono esse
di valido uni
dimostra di
considerato i
confondend
Nehmen col

⁸ Topitsch, I

ritamente con
zione di valore
lo più sempli-
nano, successi-
e di coinvolge-
ibile la rappre-
punto sono in
L'impressione
tempo, si sareb-

amente all'atto
e fare con una
ve: è questo il
ta la questione
no riceve attra-
ecodificazione
relativamente
pregni d'una
uate reazioni,
e la sensibilità
ione astrattiva
termina sia la
a la possibilità
proprio apriori
noscitivo pre-
tando un'altra
atto intenzio-
ale? Di conse-

nto ad es. il noto
teralmente signi-
cetto husserliano
ce con «valutan-
dizio di valore.
li atti del rappre-
La percezione di
organismi vege-
positivo come la

guenza Scheler estende la dinamica dei valori oltre la sfera intenzionale col risultato di definire il valore come la *datità primaria*: «Il valore [...] non è un'aggiunta al dato, che si ricava da questo solo attraverso un atto del giudicare e del riflettere (come suppongono per es. B. Herbart e Fr. Brentano), ma è il dato di fatto primario, da cui si può prescindere solo artificialmente per ottenere un dato di fatto indifferente al valore» (III, 274). Ad un'analisi più precisa risulta che in Scheler non si compie semplicemente un rovesciamento dello schema di Brentano ma un mutamento di prospettiva, per cui se è vero che alla base d'ogni *Wahr-Nehmung* esiste una *Wert-Nehmung*, è anche vero che un atto emozionale può determinarsi e svilupparsi anche successivamente ad un atto del rappresentare o del giudicare. La priorità cioè non è riservata a un qualsiasi atto emozionale quanto solo alla *Wert-Nehmung*.

Lo stesso vale relativamente alla distinzione già menzionata fra *Wert-Nehmen* e *Wert-Urteilen*: anche qui si può parlare di primato solo per il primo, ma non certo per il secondo. Per mettere meglio in evidenza questa questione è proficuo far riferimento alle critiche di Topisch, il quale cade inevitabilmente in una serie di grossolani fraintendimenti proprio perché interpreta la tesi scheleriana, secondo cui la *Wert-Nehmung* è data prima degli altri atti, nel senso che il valore sarebbe intuito immediatamente. Scheler in realtà non parla di «intuizione dei valori», individua invece un atto molto particolare della *Wert-Nehmung* e lo chiama *Fühlen*. Topisch non solo non distingue il *Fühlen* dal *Wert-Nehmen*, ma addirittura confonde il *Fühlen* con l'intuizione intellettuale, quando Scheler vede invece nel *Fühlen* una fonte dell'esperienza indipendente sia dalla sensibilità che dall'intelletto, e in un passo famosissimo afferma che l'intelletto è semplicemente cieco di fronte ai valori. Risulta anche chiaro che confondendo *Fühlen* e intuizione intellettuale la tesi scheleriana verrebbe a ricadere in un intellettualismo che contempla e riflette i valori come oggetti statici, e questa infatti è proprio l'intenzione di Topisch che accusa Scheler di attribuire al valore i caratteri «che possono essere assicurati dall'oggettivazione, quindi qualcosa di durevole, di valido universalmente, d'invariabile, di assoluto ecc.»⁸. Anche qui Topisch dimostra di non conoscere Scheler che, al contrario di Husserl, non ha mai considerato i valori e le essenze come enti universali e necessari. Così Topisch confondendo le posizioni di Scheler con quelle di Brentano scambia il *Wert-Nehmen* col *Wert-Urteilen* e accusa Scheler d'intellettualismo, mentre, nella

⁸ Topitsch, *Kritik*, 24.

misura in cui scambia il *Wert-Nehmen* con l'intuizione dei valori, può accusare Scheler d'intuizionismo.

V'è da osservare che il confronto con Brentano rinvia a temi che erano stati parzialmente anticipati da Dilthey nella *Breslauer Ausarbeitung*, ma è difficile stabilire fino a che punto Scheler fosse a conoscenza di queste posizioni di Dilthey⁹. Più probabile è l'influsso di Stumpf che nel 1907¹⁰ parla di «sensazioni emotive» allontanandosi di fatto dal principio di Brentano secondo cui «ogni fenomeno psichico è una rappresentazione o si basa su d'una rappresentazione». Lo schema brentaniano di fondazione dei vari atti psichici viene inizialmente fatto proprio anche da Husserl, che nel periodo di Gottinga rimane all'interno delle coordinate dell'etica brentaniana¹¹. È vero che Husserl nella quinta ricerca logica (*Über intentionale Erlebnisse und ihre «Inhalte»*) critica lo schema di Brentano, ma a ben guardare più che d'una critica si tratta d'una correzione, in quanto anche per Husserl non ci può essere comunque una *relazione al valore* se precedentemente non c'è stato un atto del rappresentare o del giudicare. Husserl propone l'idea d'una rappresentazione originaria indifferenziata e a priori rispetto agli altri atti della coscienza; essa risulta un dato materiale così vicino all'oggetto che quasi si confonde con esso e costituisce in ogni caso il primo momento dell'atto conoscitivo. La recezione di questa rappresentazione neutrale si compie negli atti oggettivanti e fino al 1913 Husserl sosterrà la tesi che i *wertend-fühlende Akte* sono sempre fondati sugli atti oggettivanti¹².

⁹ Scheler frequentò i corsi universitari di Berlino negli anni 1894-1897, in particolare quelli di Simmel e di Dilthey. Nella *Breslauer Ausarbeitung* Dilthey aveva criticato Brentano recuperandone nel contempo l'opposizione al positivismo. Il problema di Dilthey, che si esprime nel concetto di *Innewerden*, è quello di rivalutare — nei confronti non solo di Brentano, ma anche di Fichte (cfr. Dilthey GS XIX, 72-73) — la percezione esterna e la funzione del *Gefühl*, e questo per evitare un qualsiasi esito immanentistico-idealista in quanto «dal fatto che un oggetto mi sia dato solo nel processo percettivo, nel *percipi per me*, non ne consegue, come pensa Berkeley, che in questo *percipi* sia incluso il suo *esse*» (DILTHEY GS XIX, 74). Questi temi confluiscono nella teoria della realtà come «esperienza della resistenza» — cfr. lo scritto *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1990) — teoria che sicuramente servì a Scheler come base di partenza per lo sviluppo del proprio concetto di realtà.

¹⁰ Cfr. STUMPF 1907.

¹¹ In questo senso si esprime anche MELLE, *Schellersche Motive*, 211.

¹² Il principio di Brentano viene allora riformulato come segue: «ogni vissuto intenzionale è un atto oggettivante oppure ha un atto di questo genere a fondamento» (GS III, 475). Questa ridefinizione però non sposta i termini della nostra questione: infatti Husserl si affrettò subito ad escludere dagli atti oggettivanti quelli emozionali (GS III, 519) e riafferma in tal modo la

Più cor
importante
fermato ch
tà, sono "og
prevedeva
Scheler si s
si fonda su

In ogni
può avvenir
mente prec
rilevanza, q
mente tutto
criterio selet
fatto che un
ma stesso. C
che sono gli
fondare gli a

In concl
affermare c.
oggetto pres
oggetto. [...]
110). Tale pr
ricordare, as
che conduce
immediato»

tesi secondo cui
si deve fondare
tare l'oggetto de
ancora più espli

¹³ Forse un
sto proposito si
to da Scheler ne
affermava che il
dopo lo stesso M
presentazioni cr
Scheler (II, 13).

¹⁴ Successiva
fondazione dell

Più complessa è invece la posizione di Husserl in *Ideen I* dove, con un importante cambiamento di prospettiva nei confronti di Brentano, viene affermato che «tutti gli atti in generale, anche quelli di sentimento e di volontà, sono “oggettivanti”» (cfr. GS V, 272). Quindi negli stessi anni in cui Husserl prevedeva la possibilità di atti emozionali non fondati su rappresentazioni, Scheler si spinge a sostenere con decisione che ogni atto di rappresentazione si fonda su di una *Wert-Nehmung*¹³.

In ogni caso nell'impostazione di Brentano e Husserl la rappresentazione può avvenire in modo per così dire indifferenziato, senza cioè essere necessariamente preceduta da una *Wert-Nehmung* in grado di determinare un grado di rilevanza, quasi che la coscienza possa percepire e rappresentare automaticamente tutto ciò che colpisce i sensi, oppure che sia in grado di determinare un criterio selettivo in base ad un principio «intellettuale»; Scheler invece insiste sul fatto che un qualsiasi sistema percepisce solo quanto risulta *rilevante* per il sistema stesso. Ciò che non è rilevante non viene neppure rappresentato. Affermare che sono gli atti del *Wert-Nehmen* a permettere la prima apertura alla *datità* e a fondare gli altri atti (II, 206) implica la tesi che non esistano oggetti *wertfrei*.

In conclusione Scheler — in contrasto con Brentano e Husserl — può affermare che «ogni tipo di comprensione essenziale e intellettuale d'un oggetto presuppone un esperire emozionale del valore connessa a questo oggetto. [...] la *Wert-Nehmung* precede sempre la *Wahr-Nehmung*» (VIII, 109-110). Tale principio vale tanto per «la percezione più semplice, quanto per il ricordare, aspettare, infine per ogni modo del pensare; vale inoltre per gli atti che conducono al sapere apriorico: l'intuizione [...] e il pensiero ideativo immediato» (VIII, 109)¹⁴. In altre parole: la tesi della priorità del *Wert-Nehmen*

tesi secondo cui ogni atto di tipo emozionale, come il desiderare o il volere non è primario, ma si deve fondare su di un atto oggettivante: l'atto del desiderio presuppone l'atto del rappresentare l'oggetto desiderato ecc. (GS III, 444). Nell'*Etica di Gottinga* (1908-1914) Husserl risulta ancora più esplicito, cfr. anche SPAHN, 65-70.

¹³ Forse uno sviluppo di queste posizioni husserliane è rintracciabile in Meinong. A questo proposito si può osservare che Meinong era stato in un primo tempo esplicitamente criticato da Scheler nel 1914 in quanto, sostanzialmente in linea con l'impostazione di Brentano, affermava che il *Wertgefühl* sorge in conseguenza d'un atto del giudizio (cfr. I, 383). Tre anni dopo lo stesso Meinong nello scritto *Über emotionale Präsentation* (1917) afferma l'esistenza di presentazioni emozionali non fondate su rappresentazioni. Su questo cfr. anche la reazione di Scheler (II, 13).

¹⁴ Successivamente Scheler precisa che tale priorità è da intendere nel senso dell'ordine di fondazione della *datità* (VII, 41). Nella visuale della *Vor-Gegebenheit* entra in crisi anche la

vale anche nei confronti dell'atto teoretico per eccellenza: la conoscenza delle essenze.

6.2. La *Wertrichtung* alla base dello sfondamento emozionale

La critica allo schema di Brentano e al confinamento della dinamica dei valori nell'ambito intenzionale aprono le porte ai concetti di *Wertrichtung* e di *sfondamento emozionale*. La tematica heideggeriana di una tonalità affettiva alla base dello stesso *esser-nel-mondo* risulta notoriamente influenzata dalle analisi scheleriane, ma la questione decisiva è che per Scheler tale questione risulta comprensibile solo se connessa a quella della *relazione al valore*. Tale *Wertrichtung* si rivela qualcosa di originario e niente sarebbe più errato dell'inscriverla entro una semantica puramente conoscitiva in quanto riguarda non solo il modo in cui si conosce qualcosa, ma anche il modo in cui questo qualcosa viene ad esistenza attraverso l'atto poetico assoluto. Insomma: cercare di considerare la questione dal punto di vista della relazione al valore non significa necessariamente ricadere in una prospettiva teoretico-conoscitiva, in quanto il valore assume in Scheler una rilevanza ontologica.

Così la *Wertrichtung* è in grado di determinare uno sfondamento emozionale e una sfera d'esperienza, nello stesso tempo funge anche da *principium individuationis* del sistema a cui tale esperienza risulta correlato, nel senso che i modi del *Wert-Nehmen* si concrezionano in determinate strutture orientative che ciascun essente si porta dietro come propria essenza o meglio «valenza», e che sono in grado di determinare le relazioni con tutti gli altri enti. Tali «strutture valenziali», a seconda della loro complessità, rendono possibili diversi gradi di apertura estatica al mondo: ognuna d'esse è come una finestra o uno spiraglio che dà su determinati ambiti, aprendo contesti o livelli differenti di realtà. Così la struttura valenziale d'un sistema organico è la sua *Triebstruktur*, la struttura valenziale della persona è il suo *ordo amoris*, quella di un'epoca storica è il suo *ethos*. Sulla linea di Leibniz Scheler ritiene che il *principium individuazioneis* si fondi sul fatto che ciascun ente rappresenta tutto l'universo ogni volta sotto una diversa angolazione, aggiungendo però, rispetto a Leibniz, che tale prospettiva particolare corrisponde

tradizionale sequenza «sensazione-fantasia-rappresentazione-giudizio-emozioni». Sul rovesciamento dello schema aristotelico cfr. § 4.6.

ad una sp
principium

È prop
dare l'atti
dell'inter
allora cost
momento
orientato
assumere
dizioni de
pito solo n
apriori, e r
«senza un
senza *Weri*
La percez
più critico

Schele
valori — s
l'esperienz
estatica. In
dato, ma si
la selezion
sione dei v
sione dell'
esser preci
valori più :

¹⁵ La rela
somma di ciò
solo ciò che
pende dall'ar
mondo-ambi
simo stesso (I
mondo-ambi
mondani in c
preferenza. Il
teggiamen
essa dominar

¹⁶ Questa

ad una specifica «struttura valenziale», e risolvendo quindi il problema del *principium individuazionis* in quello della *Wertbeziehung*.

È proprio in base alla percezione del valore che un *Triebsystem* può fondare l'attività selettiva capace di determinare l'ambito della rilevanza vitale, dell'interesse e dell'attenzione. I valori di tale *struttura pulsionale* risultano allora costitutivi del sistema organico, come del suo mondo-ambiente¹⁵. Dal momento che la *struttura pulsionale* non è altro che un ordine di preferenza, orientato da una specifica gerarchia di valori vitali, questi valori vengono ad assumere qui il senso di un apriori biologico in grado di determinare le condizioni della percezione dell'organismo stesso, infatti qualcosa viene percepito solo nella misura in cui risulta inscritta nell'orizzonte aperto da questo apriori, e risulta pertanto funzionalizzato da un qualche impulso valenziale: «senza un qualche grado e una qualche direzione di attenzione pulsionale, senza *Werterfassung* [...] non può aver luogo nessuna percezione» (VIII, 284). La percezione stessa non è che «una direzione: la direzione di un'attività più critico-negativa che positiva» (VIII, 315).

Scheler ravvisa nell'uomo tre centri selettivi diretti dalla dinamica dei valori — struttura pulsionale, ego e persona — al primo centro corrisponde l'esperienza sensibile, al secondo il mondo oggettivabile, al terzo l'apertura estatica. In quest'ultimo caso propriamente non si selezionano aspetti d'un dato, ma si coglie il dato nella sua completezza, nella sua *Selbstgegebenheit*, e la selezione concerne solo quali dati essenziali cogliere e quali no. L'estensione dei valori al campo della sensibilità implica inoltre la messa in discussione dell'interpretazione secondo cui il *Trieb* risulterebbe cieco ai valori: ad esser precisi Scheler afferma che il *Trieb* risulta cieco solo nei confronti dei valori più alti (VIII, 348)¹⁶.

¹⁵ La relazione fra sistema e mondo-ambiente è correlativa: «il mondo-ambiente non è la somma di ciò che noi percepiamo sensibilmente, ma noi possiamo percepire sensibilmente solo ciò che appartiene al mondo-ambiente» (II, 162). L'irritabilità del sistema organico dipende dall'azione degli oggetti del mondo-ambiente, ma tali oggetti diventano elementi del mondo-ambiente attraverso una selezione funzionale alla struttura di rilevanza dell'organismo stesso (II, 170). «Gli oggetti che si determinano nel commercio, quindi gli oggetti del mondo-ambiente, sono tali solo nella misura in cui sono ritagliati fuori dalla totalità dei dati mondani in conformità alle *Wertrichtungen* della vita singolare corporale e delle sue regole di preferenza. Il *mondo-ambiente* d'un sistema organico è pertanto la controfigura esatta dell'atteggiamento e della struttura dei propri *Triebe*. La sua povertà e ricchezza così come i valori in essa dominanti sono dipendenti da tale disposizione» (II, 170).

¹⁶ Questa tesi viene estesa anche al *Drang*: «il *Drang* non è cieco come una pura forza

6.3. *Motivi ispiratori e presupposti dell'etica di Scheler relativamente al problema dello sfondamento emozionale*

Il problema etico dell'emozionalismo scheleriano non è quello di subordinare la persona alle emozioni sensibili, quanto di classificare e individuare i diversi tipi possibili di sfondamento emozionale individuando quello corrispondente alla persona. Generalmente si tende a vedere in Lotze e nella filosofia dei valori neokantiana una delle principali fonti dell'analisi scheleriana sul concetto di valore. Altri sono invece a mio avviso i motivi ispiratori che muovono Scheler.

Nella tesi di dottorato del 1897 Scheler vede nelle posizioni di Lotze un passo in avanti nella presa di coscienza dell'irriducibilità e autonomia del valore dall'esistenza, e nel riconoscimento della natura cognitiva del *Gefühl*, ma in Lotze viene individuato anche un limite molto gravoso che solo Brentano riuscirà a superare: manca infatti la distinzione fra emozioni intenzionali e sensibili, o meglio fra il piano dei *Wertgefühle* e quello dei *Lustgefühle*: solo i primi fondano l'etica, mentre i secondi fondano solo la psicologia. Una distinzione essenziale, ignorando la quale ogni tentativo di fondare l'etica sul *Gefühl* ricade impietosamente nello psicologismo soggettivo o nell'emozionalismo irrazionale, tanto che di fronte a queste difficoltà la filosofia dei valori neokantiana aveva accentuato la contrapposizione fra etica ed ambito emozionale, preferendo proseguire nel tentativo di cogliere il fenomeno etico dal punto di vista d'un razionalismo astratto e formale.

L'esplicitazione di questa distanza fa supporre che anche l'affermazione scheleriana secondo cui «noi esperiamo i valori attraverso il *Gefühl*» (I, 99) non vada ricondotta frettolosamente a Lotze, ma implichi piuttosto il riferimento ad un contesto più ampio, in cui includere innanzitutto la versione empirista del *moral sense* elaborata da Hutcheson, autore fin dall'inizio molto apprezzato da Scheler: egli è infatti il probabile ispiratore della nota tesi scheleriana secondo cui l'intelletto è cieco nei confronti dei valori.

meccanica, ma di per sé teleoclinico [*zielhaft*] e cieco solo spiritualmente, o meglio spiritualmente indifferente (cioè indifferente nei confronti di valori spirituali)» (XI, 194). La tesi d'un *Trieb* cieco ai valori viene sostenuta fra i tanti anche da Cassirer: confondendo la cecità nei confronti dei valori personali (limitata quindi ai valori del sacro e della salvezza) con la cecità nei confronti di tutti i valori, Cassirer estende la cecità del *Trieb* addirittura anche al *Leben* (cfr. CASSIRER, *Spirito e vita*, 111-112).

Nella tesi di superare la ricadere nel *moral sense* e però il *sense* piuttosto di sensibile eppur problematico ratato da Hun

In queste sca da Kant a Un autore della simpatia sostanzialmente è quello di rig nel senso dell'innate né giu consente di di ne anche di u virtù. Tale per ma da quella merà *Fühlen*. che aveva imp poraneamente nell'intuizion humana, tesa anzi un tragici intuizioni di I mente indipe distinto e autc emozioni dist strada alla vitt go tempo la s tedesca è solo ad emergere in

Brentano di *Vom Urspru* il ritorno al cc

nte al proble-

ello di subor-
e individuare
o quello cor-
Lotze e nella
dell'analisi
viso i motivi

di Lotze un
onomia del
a del *Gefühl*,
so che solo
emozioni in-
e quello dei
dano solo la
i tentativo di
ismo sogget-
este difficoltà
posizione fra
o di cogliere
e formale.
affermazio-
l *Gefühl*» (I,
i piuttosto il
tutto la ver-
fin dall'ini-
iratore della
ti dei valori.

meglio spiritual-
4). La tesi d'un
do la cecità nei
ta) con la cecità
ne al *Leben* (cfr.

Nella tesi di dottorato del 1897 Scheler afferma che Hutcheson è in grado di superare la moralità unilateralmente emozionale di uno Shaftesbury senza ricadere nel concetto di ragione di un Bacone o Hobbes. Nel concetto di *moral sense* egli raggiunge una nuova sintesi fra ragione ed emozioni in cui però il *sense* non è più inteso come una facoltà puramente passiva, si tratta piuttosto di qualcosa di chiaramente distinto dall'ambito psicologico o sensibile eppure irriducibile all'intelletto. Qui — aggiunge Scheler — la nostra problematica raggiunge un livello assolutamente nuovo che non verrà superato da Hume e Adam Smith (cfr. I, 43-44).

In queste osservazioni è già in nuce tutta l'etica scheleriana. La cultura tedesca da Kant a Husserl ha scelto invece come punto di riferimento l'etica di Hume. Un autore che certo aveva affrontato temi essenziali per Scheler come quello della simpatia e dell'umiltà, ma che affronta il problema etico in una prospettiva sostanzialmente estranea a quella di Scheler. Il merito grandissimo di Hutcheson è quello di ripensare la posizione di Shaftesbury concependo il *moral sense* non nel senso dell'innatismo ma dell'empirismo: il *moral sense* non implica né idee innate né giudizi e l'uomo così come è stato dotato di un senso esterno che gli consente di distinguere ciò che è utile o dannoso per il proprio organismo, dispone anche di una percezione morale che gli consente di distinguere il vizio dalla virtù. Tale percezione morale è un tipo di percezione del tutto nuova ed autonoma da quella sensibile, risultando piuttosto molto simile a ciò che Scheler chiamerà *Fühlen*. Il problema nevralgico che agita Scheler fin dall'inizio è quello che aveva impostato Hutcheson: trovare un fondamento etico sottratto contemporaneamente alla pura ragione e all'ambito sensibile, senza per questo ricadere nell'intuizionismo emozionale. Da questo punto di vista la riflessione etica humana, tesa a fondare la percezione morale sulla percezione sensibile, segna anzi un tragico passo indietro che cancella, con un colpo solo, le più geniali intuizioni di Hutcheson: la possibilità di una percezione emozionale completamente indipendente dalla sensibilità, l'idea d'un empirismo emozionale ben distinto e autonomo dall'empirismo sensibile, l'individuazione d'una classe di emozioni distinte da quelle dell'utile e del piacere ecc.. Un passo che aprirà la strada alla vittoriosa reazione kantiana capace di scacciare con violenza per lungo tempo la sfera emozionale dal recinto dell'etica. In un certo senso in area tedesca è solo con Scheler che le posizioni conquistate da Hutcheson riescono ad emergere in tutta la loro complessità.

Brentano nella sua celebre conferenza del 1889 — che poi prese il nome di *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* — propone, in funzione anti-kantiana, il ritorno al concetto aristotelico di *òrexis*, o meglio al tentativo aristotelico di

distinguere due classi del desiderio. In realtà questo riferimento all'autorità aristotelica serve a Brentano per nascondere una rimeditazione della lezione humiana sui limiti di un'etica puramente razionale: si tratta sì di fondare l'etica sulle emozioni, ma distinguendo fra emozioni intenzionali e sensibili e fondando l'etica solo sulle prime. Invece Hume — sostiene Brentano — «mostra ad ogni parola, per così dire, di non avere nessuna idea dell'esistenza di questa classe superiore» (BRENTANO, *Vom Ursprung*, 22). Affermando che la questione etica può trovare una risposta solo in riferimento alla classe delle emozioni intenzionali, Brentano compie un notevole passo in avanti nei confronti di Hume trovando una brillante soluzione anche al problema su cui si era arrovellato invano Schopenhauer.

Giusto dunque ripensare l'etica a partire da una nuova mediazione fra ragione ed emozioni, ma prima è necessaria la fenomenologia della vita emozionale e la classificazione brentaniana dei fenomeni psichici in modo da precisare quale classe di atti emozionali risulti necessaria per l'etica. È la prospettiva in cui s'inserisce Scheler: superando la vecchia contrapposizione fra ragione e sentimento si tratta d'individuare nella stessa sfera emozionale una forma di razionalità, o, come diceva Pascal, una specifica logica del cuore, e, partendo da questa, dare avvio ad una classificazione delle classi di valore. Sul valore o meglio sulla relazione fra valore e costituzione dell'esperienza gli influssi più probabili sono quelli di Schelling, Nietzsche e Schopenhauer.

Si è già accennato al contributo decisivo che Schelling — specialmente a partire dagli *Erlanger Vorträge* — è in grado d'offrire al tema dell'apertura estatica all'assoluto: solo attraverso l'estasi della ragione, solo ponendosi al di fuori dell'io, si è in grado di superare i confini della filosofia negativa accedendo a quella positiva. La questione etica come superamento dell'egoismo trapassa e si precisa ulteriormente nella filosofia di Schopenhauer che, da questa prospettiva, muove ad un attacco frontale all'etica kantiana; così nello scritto *Die beiden Grundprobleme der Ethik* Schopenhauer rifiuta la tesi kantiana sull'autonomia della volontà dagli interessi, mettendo in luce che la volontà alla base dell'imperativo categorico è «un volere senza motivo, quindi un effetto senza causa» (SCHOPENHAUER HA III, 521). Si tratta allora di far rientrare nel recinto dell'etica proprio quelle emozioni che erano state scacciate dal formalismo kantiano, e d'indagare il radicamento etico fin nella sfera pulsional-affettiva; a tale proposito Schopenhauer individua nell'uomo tre tipi di *Triebe* a cui fa corrispondere l'egoismo, la cattiveria, il *Mitleid*. Dal momento che un'azione puramente egoista esclude per principio un

valore mor
di trascen
indicato co
la moralità
stero dell'e
rietà alla ba
tanto che S
è, e a cui il
ricordano i
Wesen und
vo, che fu :
sul *Mitgefü*
damentalm
fenomeno
cazione o c
manifestaz

L'intuit
patia è in ;
spazio-tem
questione s
diventa sì il
molteplice,
se viene att
ritrova però
mento, tan
l'inizio del
co. A mio a
di rendere :
tratta del gr
ed oggettiv
che cadere
vezza etica
principium
zio-tempor
dello stesso
gnificano ir
mystica.

Il non av

valore morale e viceversa, il problema dell'etica diventa essenzialmente quello di trascendere la prospettiva fenomenica dell'egoismo attraverso il *Mitleid*, indicato come via catartica verso la salvezza, come fenomeno essenziale della moralità, tanto da assurgere a «base metafisica dell'etica», a «grande mistero dell'etica». Non solo: il *Mitleid* diventa la forza propulsiva della solidarietà alla base della comprensione dell'altro, e viene interpretato come *agape*, tanto che Schopenhauer arriva a parlare di «quel *Mitleid* [...] che solo l'*agape* è, e a cui il Vangelo esorta» (SCHOPENHAUER HA II, 183). Sono tematiche che ricordano immediatamente Scheler, il quale non a caso inizia le analisi di *Wesen und Formen der Sympatie* proprio con una critica dettagliata al tentativo, che fu anche di Schopenhauer, di fondare l'etica sulla simpatia, ovvero sul *Mitgefühl*. Il motivo è evidente: Scheler intuisce che c'è qualcosa di fondamentalmente giusto nell'impostazione di Schopenhauer, ma teme che il fenomeno della simpatia venga confuso con una qualche forma di identificazione o contagio affettivo (e quindi, ancora una volta, con una qualche manifestazione del *Trieb*), oppure, all'opposto, col fenomeno dell'amare.

L'intuizione fondamentale di Schopenhauer è quella secondo cui la simpatia è in grado d'andare oltre le apparenze e la molteplicità delle forme spazio-temporali ma nel far questo Schopenhauer ridisegna i termini della questione sopravvalutando grossolanamente proprio i territori dell'ego, che diventa sì il rappresentante dell'apparente, dell'effimero, della divisione, del molteplice, ma anche dell'individualità e della referenzialità. Di conseguenza se viene attribuita al *Mitleid* la responsabilità dell'azione morale, questa si ritrova però priva di un qualsiasi ancoraggio, di un qualsiasi centro di riferimento, tanto che Schopenhauer arriva alla situazione paradossale per cui l'inizio dell'azione etica coincide con l'implosione dello stesso soggetto etico. A mio avviso l'errore più grande di Schopenhauer è stato proprio quello di rendere il *principium individuationis* dipendente dall'ego, in definitiva si tratta del grave errore di matrice fichtiana teso ad identificare individuazione ed oggettivazione. Una volta compiuto questo passo Schopenhauer non può che cadere in una aporia insanabile, in quanto la via che conduce alla salvezza etica superando l'ego spezza automaticamente le «catene» del *principium individuationis*, e con ciò porta non solo oltre la molteplicità spazio-temporale (e quindi l'esperienza sensibile), ma anche all'annullamento dello stesso individuo etico. La solidarietà e la dimensione partecipativa significano infatti la dissoluzione dell'identità personale e il trapasso nell'*unio mystica*.

Il non aver colto la differenza di natura fra l'ambito emozionale legato al

Trieb e quello legato alla persona determina una stortura alla base di tutto il sistema. La catarsi del *Mitleid* tradisce infine una spinta propulsiva insufficiente e per altro non potrebbe essere altrimenti: individuando tale spinta propulsiva nel *Trieb* non si può certo pretendere che questo possa poi andare oltre l'atto estremo di annichilire se stesso.

Identificando l'ego col *principium individuationis* si finisce con l'assolutizzare l'ego stesso, impedendosi di trovare un momento di identità intermedio fra esso e la *unio mystica*. Lo sforzo di Schopenhauer si consuma tutto nell'annullamento dell'ego, perché l'ego, rappresentando l'estremo momento individuale dell'ascesi, diventa il punto di riferimento obbligato per un qualsiasi atto di unione. Non esistendo un momento di identità autonomo dall'ego e dal *Trieb* Schopenhauer è poi costretto a concepire questa unione come unione a partire dall'ego, e quindi ancora una volta in termini d'identificazione pulsionale. Togliere il velo di Maya significa neutralizzare il mondo delle apparenze e della molteplicità attraverso il *Mitleid*, eppure ciò che appare al di sotto di tale velo, oltre il mondo come rappresentazione, è il mondo come volontà: è un *Weltgrund* inteso monisticamente come vita, come *Drang*, cioè proprio il momento che si deve superare. Il risultato è quello di concepire un mondo di rappresentazioni egologiche in sé isolate ed autonome che poi, rotto il velo di Maya, riescono ad identificarsi, attraverso la simpatia, con un *Weltgrund* concepito esso stesso però come volontà, per cui non resta che l'atto supremo della *noluntas*. Al di là Schopenhauer non riesce a intravedere che il Nirwana, laddove invece Scheler vede la conquista del grado massimo di referenzialità e cioè il raggiungimento del centro personale, un concetto che pure era già stato guadagnato da Schelling nello *Freiheitsschrift*.

Il concetto di persona consente di trovare una soluzione alle aporie di Schopenhauer in quanto rappresenta un *principium individuationis* di livello superiore a cui è connessa una forma di solidarietà ben distinta dall'identificazione simpatetica a base pulsionale; tentando ora di partire dalla persona e non dall'ego l'unione si trasforma in un atto di autentica partecipazione e solidarietà, che non richiede contemporaneamente il sacrificio e l'annullamento della propria identità, né tenta di ricondurre il *Mitleid* agapico ad un *Weltgrund* ridotto a puro *Drang*.

L'aporia colossale, l'insufficienza originaria che vanifica lo sforzo di Schopenhauer è quella di cercare lo slancio morale, capace di portare oltre l'ego, entro la sfera dei *Triebe*. Schopenhauer parla di una «pulsione motrice morale», cioè di un *Trieb morale*: in tal modo proprio il *Mitleiden* e l'amare,

che dovrebbe
via è propri
analisi etich
mo come ne
nell'uomo,
da coincide
derivano di
ismo è «scor
no si fa «cer
accade [...] i
Eppure nell
ché altrime
rimasta una
Oltretutto l'
all'appagan
cambio solo
chiusi nel l
promettono
vole di bene
che si spost
rimanere irr
fronti degli
incessante e
tutta l'etica
dono sempr
cosa in sé: q
le, ma a que
Schopenhau
ma senza po
adeguato.

Nonostan
mo merito d
gue dall'ego
vendosi anz
che proprio
re la centrali
è inoltre qu
base dello st

base di tutto il
pulsiva insuffi-
do tale spinta
ssa poi andare

i finisce con
nto di identità
er si consuma
ndo l'estremo
nto obbligato
identità auto-
cepire questa
lta in termini
neutralizzare
itleid, eppure
resentazione,
te come vita,
Il risultato è
e in sé isolate
ificarsi, attra-
ome volontà,
chopenhauer
vede la con-
ento del cen-
da Schelling

alle aporie di
tonis di livel-
ta dall'iden-
e dalla perso-
partecipazio-
ificio e l'an-
tleid agapico

lo sforzo di
portare oltre
ione motrice
m e l'amare,

che dovrebbero trascendere l'egoismo, vengono fondati sul *Trieb*. E tut-
tavia è proprio questa aporia insanabile ad alimentare in continuazione le sue
analisi etiche. Certo «la principale e fondamentale pulsione motrice nell'uo-
mo come nell'animale è l'egoismo, [...] questo egoismo è nell'animale, come
nell'uomo, connesso così precisamente all'essenza più intima degli stessi,
da coincidere praticamente con essa. Per questo tutte le azioni [dell'uomo]
derivano di regola dall'egoismo» (SCHOPENHAUER HA III, 552). Certo l'ego-
ismo è «sconfinato» in quanto sovrasta il mondo e conformemente a ciò ognun-
o si fa «centro del mondo, relazionando il tutto a se stesso, e tutto ciò che
accade [...] in primo luogo al proprio interesse» (SCHOPENHAUER HA III, 553).
Eppure nell'uomo ci dev'essere un'altra *pulsione motrice* di tipo morale per-
ché altrimenti non si sarebbe potuta edificata la società, e l'umanità sarebbe
rimasta una moltitudine, un'orda in cui regna il *bellum omnium contra omnes*.
Oltretutto l'egoismo risulta in sé deludente in quanto spinge inesorabilmente
all'appagamento dei bisogni promettendo la felicità ma facendo ricevere in
cambio solo infelicità, dal momento che l'egoismo e la volontà di potenza,
chiusi nel loro solipsismo esistenziale, non possono mantenere quello che
promettono, non possono mai arrivare a conquistare una condizione dure-
vole di benessere, e alla fine si riducono a inseguire il pendolo dei desideri
che si sposta fra dolore, appagamento e noia. Il risultato è solo quello di
rimanere imprigionati nei propri interessi, quello di divenire ciechi nei con-
fronti degli altri. Per questo l'opera di Schopenhauer è stata un'aspirazione
incessante e tragica tesa ad individuare l'azione sovraegologica senza cui
tutta l'etica rimarrebbe inconcepibile. Ma questi sforzi, come s'è visto, rica-
dono sempre nello stesso schema, che è poi simile a quello kantiano della
cosa in sé: qui s'individua la necessità di qualcosa oltre l'esperienza sensibi-
le, ma a questo qualcosa non si offre uno spazio, una base d'appoggio; in
Schopenhauer s'individuano gli atti etici propri di un centro non egologico,
ma senza poi riuscire ad individuare concretamente un punto di riferimento
adeguato.

Nonostante questi limiti Schopenhauer ha comunque l'importantissi-
mo merito di affermare con decisione che il soggetto della morale si distin-
gue dall'ego. Nietzsche invece lascia cadere proprio questo aspetto, muo-
vendosi anzi nel senso contrario. Nello stesso tempo bisogna riconoscere
che proprio l'analisi di Nietzsche riesce a mettere a fuoco in modo esempla-
re la centralità della questione dei valori nella filosofia. Merito di Nietzsche
è inoltre quello di smascherare il mito della *Wertfreiheit* individuando alla
base dello stesso atteggiamento intellettualista i valori della volontà di po-

tenza: «essere, fine, unità» sono le categorie con cui l'uomo ha pensato d'interpretare il mondo reale, mentre invece sono solo le categorie d'un mondo finto, il mondo sovra-sensibile di Platone. La fede mitologica nella categoria dell'essere è la causa del nichilismo perché essa, al pari della categoria di fine e unità, è solo una finzione, tesa ad occultare che i veri valori e il mondo stesso sono relativi alla volontà di potenza, e che l'essere è divenire: «La credenza nelle categorie della ragione è la causa originaria del nichilismo. Noi abbiamo commisurato il valore del mondo a categorie che si riferiscono ad un mondo di pura finzione» (NIETZSCHE, *Werke* VIII-2, 291). La caduta di queste false categorie e lo smascheramento dei vari moralismi mette a dura prova la debole psiche dell'uomo: l'avvento del nichilismo è allora lo smarrimento dello schiavo di fronte ad un Dio che non è più padrone e a un mondo che si svela come risultato dei valori della volontà di potenza.

Il limite di questa rivalutazione della categoria del valore deriva proprio dal contesto in cui avviene, che è quello di una assolutizzazione del mondo relativo all'ego. Se ci si limita a considerare la sfera della realtà corrispondente all'ego, allora le affinità fra Nietzsche e Scheler risultano numerose, in quanto questo mondo si costituisce per entrambi in base ai valori dell'utile e ai valori vitali. Il merito di Nietzsche è quello di affermare esplicitamente la connessione fra tali valori e la vita: «La vita stessa ci costringe a porre i valori: la vita stessa *wertet* attraverso di noi, se noi poniamo i valori» (NIETZSCHE, *Werke* VIII-2 89). La differenza affiora invece non appena si consideri che per Scheler sono i valori a fondare la volontà di potenza e non viceversa, inoltre che la volontà di potenza è solo uno dei possibili *sfondamenti emozionali*.

Con la tesi dei tre sfondamenti emozionali Scheler compie implicitamente una sintesi dei risultati raggiunti da Schopenhauer, Nietzsche e Schelling:

1) La volontà del *sistema organico*, considerata da Schopenhauer, potrebbe corrispondere al primo tipo di sfondamento emozionale: su di essa si costituisce la percezione sensibile. In essa viene percepito solo ciò che risulta rilevante per il *sistema organico* e per le sue esigenze vitali. Scheler sviluppa tale teoria nella correlazione *sistema organico e mondo-ambiente*.

2) Il secondo sfondamento emozionale ricorda per certi versi la volontà di potenza di Nietzsche: è la volontà di dominio e di trasformazione della natura che Scheler attribuisce all'*homo faber*; ad essa corrisponde lo sfondamento emozionale egocentrico, alla base della razionalità strumentale e della scienza moderna, basata su quelli che Nietzsche definisce i valori veri cioè quelli corrispondenti alla volontà di potenza.

3) Infine la questione etico-politica di Schopenhauer si risolve fra parentesi dall'ego. Se nell'esecuzione dell'esperienza allora nella vita si poggia prima

L'origine di tutto è in nessuno di questi valori, ma in una dignità e un valore all'interno di un mondo che Nietzsche chiama volontà di potenza. Tutti i valori sono relativi a queste sfere. In conclusione la questione è inoltre posta in un mondo.

6.4. Il problema

Partendo da questo punto di vista anomalo, si può dire che, in un certo senso, oggi dominano le scienze economiche e sociali, un po' come si diceva direttamente di modo che si *sich*, mentre i valori morali, come si diceva, non fanno che essere tesi dualista e comunque

3) Infine v'è lo sfondamento emozionale che corrisponde alla disposizione etico-filosofica: in essa la riduzione catartica può essere letta nel senso di Schopenhauer e di Buddha come il dire di no ai valori vitali, come messa fra parentesi del centro vitale, e nel senso di Schelling, come ex-stasi dall'ego. Scheler, probabilmente sulle orme di Schelling, ipotizza che nell'esecuzione di questo processo ascetico si possa trovare, al di là dell'esperienza del vuoto, un nuovo centro. Il salto nel buio non si conclude allora nella *noluntas*, ma, spinto dall'amare può raggiungere un punto d'appoggio prima inaccessibile: il centro personale.

L'originalità della posizione di Scheler consiste nel non assolutizzare nessuno di questi punti di vista, rivendicando anzi a ciascuno d'essi una dignità e una correlativa sfera dell'esperienza; inoltre nell'individuare all'interno di ciascuno d'essi quel nesso fra valori e costituzione del mondo che Nietzsche aveva individuato solo limitatamente alla volontà di potenza. Tutto questo inoltre senza perdere di vista le differenze essenziali che le dinamiche e i concetti di valore acquistano in ognuna di queste sfere. In tal modo Scheler evita di ricadere nell'errore di neutralizzare la questione dei valori attraverso l'assolutizzazione d'una sola classe, inoltre pone le basi per un'analisi tipologica dei diversi modi d'esser nel mondo.

6.4. Il problema della relazione al valore in Rickert e Weber

Partendo da questi presupposti Scheler si trova in una situazione piuttosto anomala rispetto alla discussione che si sviluppò, fra Ottocento e Novecento, sulla questione dei valori e che trovò espressione in uno schema ancor oggi dominante: da una parte le correnti materialiste, la *Lebensphilosophie*, le scienze economiche e naturali, che considerano il valore una convenzione sociale, un attributo oppure una qualità soggettiva dipendente ontologicamente da un *Wertsetzer*; dall'altra le posizioni che tendono, più o meno direttamente, a ricondurli alle idee platoniche o all'*essentia* degli scolastici, di modo che nella visuale di Bolzano vengono intesi come oggetti ideali *an sich*, mentre in quella di Windelband e Rickert come enti trascendental-formali, come norme e punti di riferimento universali a cui si dovrebbe conformare l'essere reale. A questi due estremi interpretativi è sovente comune la tesi dualista secondo cui l'ambito dei valori (soggettivo od oggettivo che sia) è comunque contrapposto ad un ambito reale *wertfrei*.

Scheler cerca d'uscire da questo schema attraverso l'idea di un'etica materiale, storicizzando ed empiricizzando lo stesso concetto kantiano di apriori. Così, nel IV capitolo del *Formalismus*, contrappone all'etica kantiana — che fonda il valore sul dover essere ideale o normativo e considera il punto di partenza dell'etica una sorta di apriori imperativo formale — un'etica empirica. Con la tesi d'un'etica empirica Scheler rifiuta sia la concezione del valore come oggetto ideale platonico (II, 175-176), sia quella del valore come dato sensibile, in quanto s'incarica d'individuare un ambito emozionale, empirico e contemporaneamente non sensibile, capace di fornire un fondamento adeguato all'etica (cfr. II, 173).

Le tematiche relative alla contrapposizione fra la sfera del dover essere e quella della realtà *wertfrei* trovano sviluppo nelle analisi di Windelband, Rickert e soprattutto di Weber; i primi due elaborano una teoria del valore a partire dall'apriori formale di Kant, ma neanche loro riescono a trovare una connessione soddisfacente fra obiettività dei valori e variabilità del piano reale, fra *Sinnwelt* e mondo storico-effettuale, ricadendo alla fine nelle stesse aporie dell'apriori kantiano. Particolarmente interessante è lo sviluppo della tematica in Rickert che, all'inizio, ancora influenzato dalle posizioni di Lotze e Windelband, riprende, ma senza troppa convinzione, la distinzione fra valore in sé e realtà, e così ad es. in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899) considera il valore come privo di realtà (*Wirklichkeit*) e il bene (*Güter*) come una realtà di valore (*wertvolle Wirklichkeit*) (RICKERT KuN, 18); in linea con Lotze afferma inoltre che i valori valgono, ma non esistono (RICKERT KuN, 21), tuttavia già ora precisa che i valori sono in qualche modo connessi alla realtà¹⁷. Partendo da questi presupposti, e cercando di superare un dualismo ritenuto insoddisfacente, Rickert viene elaborando la teoria dei tre mondi: fra il mondo del reale e quello del valore viene posto il mondo intermedio del senso (*Sinnwelt*) (cfr. RICKERT KuN, 139). Queste posizioni vengono progressivamente trasformate in quanto Rickert risulta sempre più preoccupato per le conseguenze relativiste (che stavano chiaramente emergendo nelle posizioni di Weber) tanto che, nel tentativo di contrastarle, punta infine ad una reinterpretazione dei valori in senso trascendental-ontologico, tesa ad unificare *mondo di senso* e *mondo dei valori*. Così in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) Rickert parte sì da una

¹⁷ «I valori non sono realtà fisiche o psichiche. La loro essenza consiste nella validità, non nella loro reale effettualità. Tuttavia i valori sono connessi al reale» (RICKERT, KuN, 86).

reinterpreta Lotze secondo Rickert può dire che il reale e sono

La posizione di centralità non sono le prospettive ontologiche del *Wert* vede nel valore quello scritto nella costituzione opposta al momento del soggetto

Gli esiti del movimento che l'interpretazione secondo cui nel neutralizzare l'ontologizzazione e concepire alla base del problema: l'intellectuale esclusivo (213; 512). E' ma unificando il movimento dell'ontologia e il reale irrazionale e realtà sono che se la scienza Rickert critica

¹⁸ «È quindi ciò che vale in secondo Platone (GB, 81).

reinterpretazione delle idee platoniche come valori, però negando la tesi di Lotze secondo cui i valori e le idee valgono ma non esistono¹⁸. In tal modo Rickert può affermare che «i valori non solo valgono, ma hanno potere sul reale e sono pertanto essi stessi effettivi» (RICKERT GB, 731).

La posizione di Rickert risulta sicuramente interessante quando sostiene la centralità del concetto di *Wertbeziehung* e di selezione in base a cui si definiscono le scienze della cultura, tuttavia trova un limite fondamentale nella prospettiva di fondo in cui s'inserisce, che è quella d'una progressiva ontologizzazione assolutizzante del concetto di valore. La centralità del concetto di *Wertbeziehung* e di selezione viene riconosciuta anche da Weber, che vede nel valore il principio di scelta capace di produrre significato. Tuttavia, nello scritto *Vom Begriff der Philosophie* (1910), Rickert precisa un'interpretazione opposta rispetto a Weber asserendo che sono i valori a rappresentare il momento oggettivo, e che la *relativizzazione* riguarda solo la mediazione del soggetto che li concretizza nei beni (*Güter*).

Gli esiti del discorso di Rickert risultano alquanto problematici dal momento che la tesi della *oggettività dei valori* non è più controbilanciata dall'interpretazione degli stessi in termini trascendental-formali e sfocia in quella secondo cui essi sono la stessa realtà suprema. Weber allora ha facile gioco nel neutralizzare le conclusioni di Rickert, rifiutando in primo luogo l'ontologizzazione dei valori, intesi invece attraverso la teoria dei tipi ideali, e concependo inoltre la *Wertbeziehung* — che orienta la funzione selettiva alla base del conoscere — come risultato d'una decisione soggettiva e arbitraria: l'intento di Weber è quello di riaffermare che l'oggettività compete esclusivamente al dato selezionato, non al principio selettivo (WEBER 1968, 213; 512). Rickert aveva posto nuovamente in connessione valore e realtà, ma unificando la sfera dei valori e quella del senso vedeva nel valore il momento dell'oggettività e della realtà suprema capace di riequilibrare l'apparenza e il relativismo del mondo storico effettuale, Weber al contrario considera irrazionale e soggettiva proprio la sfera dei valori, conferendo oggettività e realtà solo al dato *wertfrei*. Weber riafferma la *Wertbeziehung*, nel senso che se la scienza è altra cosa dai valori, non è da essi separabile, però contro Rickert critica gli «imperativi etici universali» in quanto i valori non sono

¹⁸ «È quindi sicuramente sbagliato quando Lotze [...] interpreta le idee platoniche come ciò che vale in contrasto con ciò che è reale. Proprio questa tesi non è platonica [...] Le idee secondo Platone sono la vera realtà, ed i concetti le riflettono così come esistono» (RICKERT, GB, 81).

più entità sovrastoriche da cui dedurre verità universali, ma solo punti di vista variabili.

6.5. *L'esclusione della filosofia in Weber: il concetto di essenza e la teoria dei tipi ideali*

È in questo contesto che s'inscrive la riflessione di Scheler. Occorre precisare subito che questa connessione fra *Wertbeziehung* e selezione diventa per Scheler il nuovo paradigma in base a cui spiegare ogni atto conoscitivo e percettivo. Qual è allora la prospettiva di fondo entro cui si muove Scheler? Si può affermare che il suo rappresenta un tentativo che viene configurandosi attraverso una certa tortuosità e ingenerando anche equivoci, ma che si può riassumere nel rifiuto di considerare i valori sia nel senso di Rickert (la vera realtà paragonata esplicitamente ad un *kosmos noetos* da intendere *sub specie aeternitatis*)¹⁹, sia nel senso di Weber (un mero concetto euristico-soggettivo). Proprio perché il valore non costituisce una realtà a parte, si tratta di superare il dualismo, in cui rimane imprigionato lo stesso Weber, attraverso una *teoria della correlazione*: «l'essenza [...] delimita allo stesso tempo entrambi: possibilità del *Dasein* delle cose e possibilità del *Wertsein* di questo *Daseienden*. Essa costituisce pertanto un necessario ponte fra ciò che in Max Weber si separa in maniera puramente e rigidamente dualistica: il dover-essere, da un lato e l'effettualità avalutativa esistente, dall'altra» (VIII, 434)²⁰. Esiste una correlazione necessaria fra essenza, esistenza e valore, per cui gli stessi dati oggettivi per essere tali, per esistere, non possono essere *wertfrei*.

Da questa prospettiva Scheler è in grado di sviluppare una reinterpretazione della stessa teoria weberiana dei tipi ideali; il rinvio a Weber è esplicitato dallo stesso Scheler mettendo in rilievo divergenze e coincidenze: «l'essenza è di fatto sempre anche un tipo ideale nel senso di Weber. Tuttavia essa non è una forma puramente soggettiva e umana o addirittura arbitraria,

¹⁹ Significativamente Rickert nel 1920 criticherà duramente le posizioni di Scheler considerandole eversive nei confronti della metafisica occidentale e inevitabilmente destinate a cadere nel relativismo e nello storicismo (cfr. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*).

²⁰ A proposito di queste pagine, titolate *Max Webers Ausschaltung der Philosophie*, cfr. le illuminanti osservazioni di RACINARO in: *Il futuro*, 189 e segg., inoltre 280 e segg.. Inoltre anche TOTARO ed ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio*, 113.

che serve
[Mitarbei-
tipo ideale
tare la sel-
con acce-
funzional-
alla sua r-
epoca» (V

La cati-
sa kantiar-
là dove Sc-
l'essenza
partecipaz-
fra piano e
dividuale
cosa che e
mi eterni
storico-fat-
realtà emp-

Weber
la distinz-
all'intern-
punto elio
attorno rec-
le era que-
ideali in sé
rivoluzione
questo imp-
piuttosto ri-
fuori della
sulla dime-

²¹ Ogni fe-
della realtà inf-
sto che solo ur-
1968, 171). In-
zione del mat-

che serve ad ordinare la molteplicità, ma piuttosto una collaborazione [Mitarbeit] con lo stesso spirito eterno» (XI, 119). L'aspetto rilevante è che il tipo ideale di Weber agisce come principio selettivo o principio capace d'orientare la selezione alla base d'ogni tipo di sapere (WEBER 1968, 192)²¹, e questo con accenti che ritroviamo anche nella teoria del *Vorbild* e della funzionalizzazione scheleriana: «i valori, che il genio scientifico connette alla sua ricerca, determinano successivamente la concezione di un'intera epoca» (WEBER 1968, 182).

La categoria della selezione è anche in Weber centrale eppure viene intesa kantianamente in un senso meramente formale, come schema euristico, là dove Scheler individua invece un possibile schema partecipativo: così se l'essenza è un tipo ideale, quest'ultimo è ripensato come forma della partecipazione interpersonale, come schema dell'interazione partecipativa fra piano ontologico e conoscitivo, come schema attraverso cui lo spirito individuale partecipa a quello assoluto. Gli schemi partecipativi non sono qualcosa che esiste solo nella mente d'un individuo, non sono neppure gli schemi eterni e formali della ragione kantiana, essi sono piuttosto le modalità storico-fattuali attraverso cui si sostanzia la partecipazione al livello della realtà empirico-personale e al livello storico dell'*ethos*.

Weber intende il tipo ideale come una convenzione in quanto non coglie la distinzione fra *astrazione* dal dato sensibile ed *ideazione*. Qui si rimane all'interno della visione secondo cui il soggetto e la coscienza rimangono il punto eliocentrico e i fenomeni, i valori, i tipi ideali, le essenze, ruotano attorno recitando il ruolo di convenzioni arbitrarie; l'alternativa tradizionale era quella d'interpretare invece bolzianamente le essenze come oggetti ideali in sé. Scheler rifiuta ambedue le ipotesi e compiendo una sorta di *semirivoluzione copernicana* afferma che i tipi ideali non sono *an sich* senza che questo implichi una loro relativizzazione al soggetto egologico, essi fanno piuttosto riferimento alla persona, cioè ad una correlatività che si pone al di fuori della distinzione oggetto-soggetto, e che fonda la propria obiettività sulla dimensione partecipativa dell'*inter-esse*.

²¹ Ogni forma di conoscenza implica un processo selettivo in quanto: «Ogni conoscenza della realtà infinita, pensata attraverso lo spirito umano finito, poggia perciò sul tacito presupposto che solo una parte finita della stessa forma l'oggetto della comprensione scientifica» (WEBER 1968, 171). Inoltre «senza le idee di valore del ricercatore non ci sarebbe alcun principio di selezione del materiale e nessuna conoscenza sensata dell'individuale» (WEBER 1968, 182).

Proprio perché si nutre di una prospettiva dualistica la teoria weberiana del tipo ideale risulta incapace di superare il dualismo fra esistenza storico-effettuale e piano dei valori, un dualismo che al contrario Scheler cerca di superare costruendo un ponte intermedio, individuato in quell'empirismo personale in cui vengono infine iscritti anche i tipi ideal-essenziali. Tale dualismo è per Scheler l'errore di fondo di Weber, esso significa l'incapacità di trovare un termine medio rappresentato da quel concetto di *phronesis* che secondo Platone accompagna necessariamente la vita secondo virtù del filosofo²²: la *phronesis* diventa in Scheler l'*Einsicht* con cui l'occhio noetico platonico guarda il mondo da una prospettiva nuova. In essa compare una nuova consapevolezza morale e una relazione a valori nuovi: è il guardare il mondo attraverso i valori personali. Ora è proprio questa *phronesis* che risulta capace di riflettere sulla rilevanza etica della scienza evitando di relegare queste questioni nel campo dell'irrazionale: «Senza questo termine medio la scienza non può non diventare una routine priva di spirito e di idee, mentre la religione non può non diventare un oscuro fanatismo individualistico» (VIII, 431).

Il dualismo weberiano assolutizzando la realtà oggettivabile e relegando tutto il resto nell'arbitrario si traduce in una «esclusione della filosofia». Ed è qui che emerge la differenza fra la teoria dei tipi ideali di Weber e la tecnica di ideazione scheleriana: l'essenza in Scheler è qualcosa a cui si partecipa e che si fonda nell'ambito dell'empirismo personale, l'esclusione della filosofia operata da Weber fa mancare invece il terreno al dato essenziale e lo riduce a pura convenzione.

V'è una pagina del *Nachlaß* dove forse si potrebbe individuare una esemplificazione delle posizioni di Weber, Bolzano e di Scheler stesso: «Il pragmatista è uno che si smarrisce nella realtà contingente del mondo. Egli non vede le essenze, o idee delle cose. L'idealista è un innamorato pazzo e unilaterale del mondo delle idee. Egli non avverte e non sente la resistenza del mondo. Il saggio vede e sente ambedue: ed egli non cerca di armonizzarle precipitosamente nell'essere stesso» (VIII, 465). Compito della filosofia è proprio quello di mediare fra questi due estremi, nel senso di superare sia il Realismo che l'Idealismo attraverso un eros che oltre il mondo contingente dell'empirismo sensibile scorga non tanto il mondo delle idee quanto una datità indipendentemente dai valori di rilevanza della struttura psico-biologica.

²² Oltre al significato platonico il termine *Weisheit* implica anche altri riferimenti, ad es. è un termine centrale negli *Erlanger Vorträge* di Schelling.

Scheler
di persona:
gettivo». Qu
mondo» e u
che Weber p
«non si rend
mondo nell:
alla raziona.

6.6. *Disincan*

A propos
osserva: «Ma
importante”
della volontà
teri irraziona
431). E così a
va in contin
scienziato sp
che quando v
prio noi altri
epiteti di “fe
mistici ecc.”
mente razion
brevemente:
possibile a qu
assegnati: l'ai
mettere in lu
voler raziona
razionalismo
amore per l'os
infatuazione p

²¹ Del resto V
un mistico. Zijde
dialogo riferito da

Scheler individua il maggior punto di contrasto con Weber nel concetto di persona: l'errore di Weber consiste nel confondere «personale» con «soggettivo». Qui è implicita una contrapposizione al tema dell'«apertura al mondo» e un misconoscimento della disposizione filosofica. È in tal modo che Weber può assolutizzare la scienza ed escludere la filosofia: egli infatti «non si rende conto che solo la forma personale del conoscere può cogliere il mondo nella sua totalità» (VI, 19), cioè in una *Selbstgegebenheit* che sfugge alla razionalità scientifica.

6.6. *Disincanto del mondo e mito della Wertfreiheit*

A proposito della celebre conferenza *La scienza come professione*, Scheler osserva: «Max Weber delega le questioni [...] sul “che cos'è tecnicamente importante” ad una opzione del tutto irrazionale, individuale, per mezzo della volontà» (VIII, 430); una opzione frutto d'un «cieco abbandono a poteri irrazionali (destino, fede negli uomini carismatici, “demone”, ecc.)» (VIII, 431). E così agli occhi di Scheler Weber appare come «un'anima che oscillava in continuazione, nella meraviglia e nel riconoscimento, fra l'ascetico scienziato specialista e il derviscio danzante»; tipico di Weber sarebbe il fatto che quando veniva criticato su questo punto ribatteva affermando che «proprio noi altri, che di volta in volta appellava indiscriminatamente con gli epiteti di “fenomenologi, intuizionisti, romantici oscurantisti, metafisici, mistici ecc.” eravamo i veri razionalisti, dal momento che volevamo falsamente razionalizzare l'esperienza vissuta irrazionale, il destino, il demone, brevemente: tutto ciò che è irrazionale e non intelligibile» (VIII, 432). È possibile a questo punto invertire i ruoli che tradizionalmente erano stati assegnati: l'anti-illuminista Scheler si rivela il vero razionalista che punta a mettere in luce la razionalità delle emozioni e viene accusato da Weber di voler razionalizzare l'irrazionale, mentre Scheler vede dietro l'apparente razionalismo di Weber uno sfondo mistico, coglie in lui «un soverchiante amore per l'oscurità, per la tensione tragicamente irrisolvibile della vita, una infatuazione per l'irrazionale in quanto tale» (VIII, 432)²³.

²³ Del resto Weber stesso pare che non escludesse la possibilità d'essere in ultima analisi un mistico. Zijderveld, nell'introduzione al saggio della Tijssen, riporta a questo proposito un dialogo riferito dalla moglie di Weber.

Tale dualismo si basa in ultima analisi sul mito weberiano della *Wertfreiheit*. Si è già notato come *wertfrei* venga tradotto con a-valutativo e non con libero-da-valore, tuttavia Weber intende *libero-da-valore* proprio nel senso di *avalutativo*: per questo può sostenere che la scienza ha bisogno della *Wertbeziehung* pur rimanendo *wertfrei*. È verissimo che il riferimento ai valori non implica necessariamente il riferimento a giudizi di valore, tuttavia poi Weber intende impropriamente *wert-frei* solo nel senso di *wert-urteil-frei* o addirittura di *wert-vorurteil-frei*²⁴, ma questo significa confondere *Wert-Nehmen* e *Wert-Urteilen* e quindi ricadere nello schema di Brentano. Probabilmente la polemica di Weber va inserita nel contesto della critica a Rickert, nel senso che se la ricerca scientifica viene orientata dalla *Wertbeziehung* non ne deriva che l'oggettività del dato empirico selezionato derivi da una presunta oggettività dei valori che lo hanno selezionato: l'analisi scientifica deve limitarsi a descrivere, non a prescrivere. *Wertfreiheit* viene allora a rappresentare l'ideale d'una scienza condizionata socialmente nella scelta dei settori di ricerca da sviluppare, ma autonoma nell'analisi e nell'interpretazione dei dati che ricerca. Nel saggio del 1917 *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* lo stesso Weber, reagendo ai numerosi fraintendimenti sorti a proposito del concetto di *wertfrei*, afferma che con esso si sostiene il principio, tutto sommato molto banale, secondo cui un ricercatore scientifico deve tener distinta l'analisi dei fatti empirici dalle sue prese di posizione ideologiche, la conoscenza scientifica dai giudizi di valore (WEBER 1968, 500).

Queste tesi sono ampiamente condivisibili e lo stesso Scheler le sottoscrive senza problemi osservando che «quando Weber esclude tutti i giudizi di valore [*Wert-urteile*] dalle scienze positive [...] ha ragione» (XI, 67). Da questo però si può dedurre al massimo che la scienza è *werturteil-frei*, non però che è *wert-frei*. Insomma occorre risolvere l'equivoco di fondo in un senso o nell'altro: come non vedere infatti che la tesi della *Wert-freiheit* sfocia inevitabilmente nei vari miti della «neutralità della scienza», «neutralità della tecnica», ecc.? Certo si po-

²⁴ Quello che Scheler contesta in Weber è che la relazione al valore sia concepita automaticamente come un *Wert-Urteil* o meglio un *Wert-Vorurteil* ideologico. Il valore viene colto da atti che — conformemente allo schema di Brentano — Weber colloca nella classe successiva al giudizio, per cui il valore viene automaticamente confuso con il giudizio di valore, cioè con un atto valutativo.

trà affermare l'ideologia, e stessa. Se la s determina l' ben preciso, ma come int implica la ne nomia scien specifici, o p momento fo teologia, ma linea general in riferiment

Insomma costituiscono anche agli al pio della libe tato non solo tifica, ma an- rianza religie

Il mito w sta alle *Welta* ben strano c proprio in W ed oggettiva, nato invece *Weltanschau* di fondare e i sioni del mor si sottrarrebbe *Weltanschau* *Weltanschau* in base a pro ambito autor che traspare i e una *Weltans* nali rese espli Già Weber

trà affermare l'autonomia dell'indagine scientifica e distinguere la scienza dall'ideologia, ma non si potrà più negare una qualche carica di valore alla scienza stessa. Se la scienza si delimita in base alla selezione della *Wertbeziehung* ciò che determina l'ambito di rilevanza del fatto scientifico corrisponde ad un interesse ben preciso, e in ultima istanza a valori che si palesano non come oggetti ideali, ma come intrinseci alla scienza stessa. In definitiva l'*autonomia della scienza* non implica la *neutralità della scienza* e il valore invece d'essere il nemico dell'autonomia scientifica potrebbe svelarsi il suo necessario sostegno: insiemi di valori specifici, o particolari tipi di correlazioni fra valori, potrebbero rappresentare il momento fondante non solo dell'autonomia del politico, della filosofia e della teologia, ma anche della scienza e della tecnica. Del resto questa risulta una linea generale del pensiero di Scheler: il *principium individuationis* si costituisce in riferimento ad un momento assiologico, ad un *ordo amoris*.

Insomma: la scienza è libera da tutti i valori, tranne quelli che fondano e costituiscono la scienza stessa. Infine il principio di autonomia deve essere esteso anche agli altri saperi: una deformazione ideologica, una lesione del principio della libera ricerca o più in generale un atto d'intolleranza è rappresentato non solo da un'ingerenza indebita d'una tesi teologica nella ricerca scientifica, ma anche, al contrario, d'una teoria scientifica nell'ambito dell'esperienza religiosa o filosofica.

Il mito weberiano della *Wertfreiheit* presuppone una scienza contrapposta alle *Weltanschauungen* che la delimitano, cioè agli altri tipi di sapere. È ben strano che nell'epoca del «disincanto del mondo» possa sopravvivere proprio in Weber il mito d'una razionalità scientifica monistica, compatta ed oggettiva, contrapposta dualisticamente al piano dell'irrazionale, dominato invece dal politeismo dei giudizi di valore e dal pluralismo delle *Weltanschauungen*. Così religione, filosofia, mito ecc. non sono più in grado di fondare e legittimare un'unica visione del mondo, ma produrrebbero visioni del mondo plurime e tutte relative e irrazionali, mentre solo la scienza si sottrarrebbe a questo destino. Per Scheler tale dualismo fra scienza e *Weltanschauung* non c'è, dal momento che la scienza stessa è una *Weltanschauung*: la scienza, esattamente come ogni tipo di sapere, seleziona in base a propri valori intrinseci, dagli infiniti aspetti del reale, un proprio ambito autonomo. Ciò che preoccupa Scheler è proprio il netto dualismo che traspare in Weber fra una scienza illuministicamente ancora «incantata» e una *Weltanschauung* incaricata di porre i valori, ma in balia di forze irrazionali rese esplicite dal disincanto del mondo.

Già Weber, con la fondamentale teoria dei tipi ideali, estende e applica alle

scienze sociali il concetto di valore, ma questo avviene al prezzo di rendere il valore stesso un'espressione irrazionale e soggettiva. Tuttavia Weber non può essere in nessun caso annoverato fra gli esponenti di quello che si potrebbe chiamare il processo d'oblio del valore poiché nei confronti del positivismo ripropone in modo netto il problema della *Wertbeziehung*. Inoltre Weber, pur rinunciando a concepire una razionalità dei valori, esprime una presa di posizione etica nei confronti della modernità e del disincanto del mondo, una preoccupazione che emerge costantemente nelle analisi sul processo di razionalizzazione e di standardizzazione della società.

Il disincanto del mondo ad opera d'un uomo risentito e nichilista ha cancellato con i vecchi miti anche la religione e la metafisica, ma nei nuovi territori liberati si è subito sviluppato un nuovo mito. Lo stesso tema weberiano del processo di razionalizzazione del moderno potrebbe esser riletto attraverso la categoria del valore: questo processo di crescente uniformizzazione e di crescente anonimato del moderno non è altro che la conseguenza dell'assolutizzazione dei valori intrinseci alla scienza, i valori cioè impliciti nell'oggettività scientifica tesa a cogliere il ripetibile. Del resto le premesse erano già implicite sia nel *Borghese* di Sombart, e soprattutto nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber: mettendo in luce come l'etica protestante sia il catalizzatore che ha consentito l'affermazione e lo sviluppo del capitalismo e del progresso scientifico veniva implicitamente riconosciuto un presupposto etico alla base del sapere scientifico. È il tema nietzschiano del risentimento: per Nietzsche la rivolta risentita dell'uomo debole e dello schiavo determina in campo morale la trasvalutazione che ha dato origine alla morale cristiana, per Scheler invece la tavola dei valori originali era quella della morale cristiana, ed è questa morale che nell'epoca moderna subisce un rovesciamento (*Umsturz*) ad opera di un risentimento che si esprime nell'etica capitalista del borghese moderno²⁵. Il risentimento dell'uomo moderno sarebbe l'ariete attraverso cui si è attuato il processo d'oblio del valore, conseguente al livellamento delle varie classi di valore e all'assolutizzazione di quella dell'utile e del ripetibile.

²⁵ Weber sarebbe stato però probabilmente contrario ad interpretare tale processo in termini di risentimento, in ogni caso nel 1920 nella *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* afferma l'impossibilità di considerare la nascita dell'etica protestante come una manifestazione della «morale degli schiavi» (WEBER 1920, 241).

Altrettant
sizioni di Sch
particolarme
mente²⁶. Un c
Heidegger so
sioni immedi
di SZ, e sopra
Tuttavia le cr
da Heidegger.
«discussioni e
63)²⁷. Del rest
critiche, emer
tutto mi aspet
suo libro SZ (t
tradizione fil
304). Una stit
sa morte di S
per rievocarle
saranno mai
tutto dall'am
assoluto la pi
no, nell'Euro
(GA XXVI, 6

La critica di
su quelle della

²⁶ Per un conf
di FRINGS: *Person*
sono anche i lavo
urgenza di affron

²⁷ Cfr. anche

²⁸ La reazione
che riporta a pro
presente alla lezi
zioni dell'attimo,
riferisce invece ch
(cfr. MICHALSKI, 2

6.7. Scheler e Heidegger: l'obiettività e il problema della persona

Altrettanto decisivo sul concetto di valore risulta il confronto fra le posizioni di Scheler e Heidegger, un confronto che si palesa da subito come particolarmente difficile in quanto non si può che ricostruire indirettamente²⁶. Un ostacolo oggettivo deriva dal fatto che le critiche di Scheler ad Heidegger sono rimaste a livello di appunti e annotazioni: sono le impressioni immediate che Scheler deriva nei mesi successivi alla prima lettura di *SZ*, e soprattutto riflessioni personali non destinate alla pubblicazione. Tuttavia le critiche e le tesi di Scheler sono tenute in molta considerazione da Heidegger, che le aveva potute ascoltare anche di persona attraverso «discussioni e battaglie con lui [Scheler] durate giorno e notte» (GA XXVI, 63)²⁷. Del resto sempre in quei fogli non destinati alla stampa, accanto alle critiche, emerge anche un giudizio lusinghiero su Heidegger: «nonostante tutto mi aspetto moltissimo dal proseguimento del lavoro di Heidegger. Il suo libro *SZ* è l'opera più originale, libera e indipendente dalla semplice tradizione filosofica che possediamo nella filosofia tedesca attuale» (IX, 304). Una stima ricambiata da Heidegger, che, alla notizia dell'improvvisa morte di Scheler, interrompe la lezione che stava tenendo su Leibniz per rievocarlo con parole non solo di circostanza²⁸, parole che ad es. non saranno mai pronunciate da Husserl: «Max Scheler — a prescindere del tutto dall'ampiezza e dalla particolarità della sua produttività — era in assoluto la più potente forza filosofica nella Germania contemporanea, no, nell'Europa contemporanea, o meglio nella filosofia contemporanea» (GA XXVI, 62).

La critica di Heidegger mira chiaramente ad appiattare le posizioni scheleriane su quelle della metafisica della presenza, sottintendendo che egli, dopotutto, ridu-

²⁶ Per un confronto fra Scheler ed Heidegger rimane di fondamentale importanza il lavoro di FRINGS: *Person und Dasein*, e inoltre il contributo di Theunissen: *Wettersturm*. Significativi sono anche i lavori di Pöggler, che ultimamente ha richiamato con insistenza sulla necessità e urgenza di affrontare questo tema.

²⁷ Cfr. anche GA LXV, 260.

²⁸ La reazione emotiva di Heidegger alla morte di Scheler è ben documentata da Michalski che riporta a proposito le testimonianze di Baggenhaugen e di Mörchen. Il primo, che fu presente alla lezione commemorativa, scrive: «I suoi pensieri erompevano da così forti emozioni dell'attimo, che le lacrime gli sgorgavano dagli occhi soffocandogli la voce». Il secondo riferisce invece che la notizia della morte di Scheler gettò Heidegger in una crisi depressiva (cfr. MICHALSKI, 28).

ce la trascendenza all'intenzionalità e il mondo al mondo oggettivo di Husserl. Eppure Scheler quando legge le critiche di Heidegger al primato del *Vorhandensein* nota: «La datità primaria del *modus* reale della *Zuhandenheit* nei confronti della *Vorhandenheit* esprime nella terminologia di Heidegger bene e in modo pertinentemente anche il mio punto di vista» (IX, 266). Affermazione tutt'altro che posticcia poiché trova puntuale conferma in quanto già scritto nel 1925 in *Erkenntnis und Arbeit* (cfr. VIII, 239). Scheler darà poca importanza a queste critiche di Heidegger considerandole un fraintendimento molto grossolano, così a proposito di quelle sul concetto di realtà e di mondo afferma: «Heidegger si rivolge contro la tesi di Dilthey e la mia con analisi non molto precise. Ciò che viene detto contro la nostra tesi è così incompleto che non vale neppure la pena di analizzarlo» (IX, 263). Respingendo implicitamente le accuse d'essere rimasto entro la metafisica della presenza Scheler osserva: «La nostra visione delle essenze non è la considerazione di qualcosa di già essente, quasi che fosse l'imitazione di un'essenza originaria *in mente* d'uno spirito sovrasingolare» (IX, 289) e pertanto «la polemica che Heidegger conduce contro un soggetto ideale, contro una coscienza in generale, contro le verità eterne d'un soggetto assoluto idealizzato, non riguarda in alcun modo le nostre posizioni» (IX, 290)²⁹.

Nel pensiero di Scheler vi sono tre concetti che possono in qualche modo sembrare riconducibili alla metafisica della presenza e sono quelli di «obiettività della struttura essenziale del mondo», di «obiettività dei valori» e infine quello di «*Überzeitlichkeit* della persona».

La tesi della obiettività dei valori è uno dei *Leitmotiv* delle critiche a Scheler, ma l'impressione è che sovente tale obiettività venga confusa con

²⁹ Fra gli elementi che pongono la metafisica di Scheler al riparo da queste critiche non vi è solo la teoria delle *ideae cum rebus*, ma anche le analisi dei periodi precedenti dove l'amare creativo viene concepito come un atto che esplica la propria eccedenza (*Überfluß*) senza rifarsi a nessun modello preesistente già *vorhandene* (Cfr. III, 81). Anche in *Wesen und Formen der Sympathie* viene ribadito che l'atto dell'amare determina un'apertura estatica capace di far emergere qualcosa che prima non era ancora presente: «Chi sostenesse che l'amare è solo una "reazione" posticcia ad un valore percepito precedentemente, misconoscerebbe la sua natura di movimento, già colta in modo così penetrante da Platone! L'amare non è uno sguardo emozionale irrigidente e affermativo nei confronti di un valore già posto davanti a noi come definitivamente dato. Esso non si dirige neppure a cose o persone reali date tramite valori positivi che preesisterebbero all'atto dell'amare stesso. In una tale concezione è di nuovo implicito proprio quell'irrigidimento del fatto empirico in uno sguardo che non ha nulla a che fare con l'amare» (VII, 165).

quella prop
di Bolzano
parla di va
regno di va
(GADAMER I
quentemer
oltretutto c
questione è
di cui parla
tanto che a
questo userò
indica una
senso di ind.
dell'uomo.

Il punto
nel concetto
rivoluzione
do all'egolo
nire in Ficht
siero di ispir
scheleriana
Levinas, all'
sere, tende c
spettiva egol
compreso ar
posto a reifica
quello in cui

³⁰ Lamberti
del tutto partic
formalismo kan
le a quella dell'
relativismo, che
il convenzional
l'analisi di Lam
riflettono nella
di persona e a c
con quella delle

do oggettivo di
gger al primato
lla *Zuhandenheit*
ia di Heidegger
s (IX, 266). Af-
ferma in quan-
9). Scheler darà
ole un frainten-
cetto di realtà e
Dilthey e la mia
nostra tesi è così
K, 263). Respin-
metafisica della
on è la conside-
ne di un'essen-
e) e pertanto «la
contro una co-
oluto idealizza-
»)»²⁹.

qualche modo
quelli di «obiet-
i valori» e infi-

delle critiche a
ga confusa con

este critiche non vi
kenti dove l'amare
e) senza rifarsi
m und Formen der
tica capace di far
l'amare è solo una
ebbe la sua natura
on è uno sguardo
avanti a noi come
ate tramite valori
ne è di nuovo im-
on ha nulla a che

quella proposta da Rickert, o venga intesa nel senso degli oggetti ideali di Bolzano. Così ad es. Gadamer riassumendo le posizioni di Scheler parla di valori intesi come oggetti ideali eterni e immutabili, e di «un regno di valori che si offre all'osservatore morale come il cielo stellato» (GADAMER KS IV, 199); tutte queste metafore astrali, impiegate molto frequentemente dai commentatori dell'etica scheleriana, dimenticano oltretutto che anche le stelle sono in movimento, nascono e muoiono. La questione è complessa e in primo luogo occorre notare che l'*obiettività* di cui parla Scheler non ha nulla a che fare con l'*oggettività scientifica*, tanto che ad es. i valori personali sono obiettivi, ma inoggettivabili. Per questo userò qui i termini *oggettivo* e *obiettivo* in modo distinto: il primo indica una *misurabilità e ripetibilità*, il secondo invece una *assolutezza nel senso di indipendenza nei confronti della struttura pulsionale ed egologica dell'uomo*.

Il punto da cui occorre prendere le mosse è il significato *etico* implicito nel concetto di *obiettività*: Scheler è uno dei primi a rendersi conto che la rivoluzione copernicana di Kant non può giustificare la riduzione del mondo all'egologia, cioè alla progettualità dell'uomo (come a volte sembra avvenire in Fichte, Nietzsche e nello Heidegger di *SZ*). La difficoltà che il pensiero di ispirazione heideggeriana ha avuto nel confrontarsi con questa tesi scheleriana può essere un indice del fatto che qui si rimane, come direbbe Levinas, all'interno d'un pensiero che, in nome della totalizzazione dell'essere, tende ostinatamente a sottovalutare l'irriducibilità dell'altro alla prospettiva egologica. Ed è sempre nel senso di tale irriducibilità etica che va compreso anche il concetto di obiettività dei valori: *obiettivo* qui è contrapposto a *reificabile*³⁰. Il passo decisivo per comprendere il discorso di Scheler è quello in cui si cerca di garantire l'obiettività affermando una via alternativa

³⁰ Lambertino nota con ragione che l'«obiettivismo» di Scheler è da intendere in un senso del tutto particolare: la teoria del «bene in sé per me» cerca di trovare un'alternativa sia al formalismo kantiano, che aveva riduttivamente assimilato la valenza oggettiva del bene morale a quella dell'universalmente valido e la coscienza alla voce della ragione universale, sia al relativismo, che tende a sostituire l'«obiettivismo» universalista di Kant con il soggettivismo e il convenzionalismo (cfr. LAMBERTINO, 414). Quello che tuttavia non mi pare emergere dall'analisi di Lambertino sono i limiti stessi insiti in tale tesi del «bene in sé per me», limiti che si riflettono nella tesi del prospettivismo e che porteranno l'ultimo Scheler a rivedere il concetto di persona e a dinamicizzare compiutamente la stessa sfera assoluta, integrando questa tesi con quella delle *ideae cum rebus*. Sui limiti del prospettivismo cfr. § 10. 1.

sia alla tesi dell'indipendenza dell'essenza dall'atto che la coglie (Bolzano, Hartmann) sia a quella delle *ideae ante res* colte da un atto puramente passivo: «È sbagliato pensare che la "obiettività" dell'essenza possa essere assicurata solo separandola completamente dall'essere dell'atto e considerandola quindi come se fosse una "cosa in sé" ideale, oppure solo affermando che essa viene "colta" nel senso della percezione di un *Vorhandenen* e che non viene "formata" in qualche modo da noi» (IX, 289). Partendo dall'ego l'obiettività può essere assicurata solo emarginando l'essenza in un mondo ideale in sé che escluda una qualsiasi interazione con l'ego, partendo invece dalla persona è possibile pensare una correlazione fra persona ed essenza senza ricadere necessariamente nel soggettivismo e nel relativismo. *Il problema deve essere risolto non tanto rendendo indipendente l'essenza dall'atto che la coglie, quanto piuttosto trovando un referente non soggettivo di tale atto*, in tal modo «L'obiettività autentica è assicurata dalla nostra teoria della co-formazione [*Mitgestaltung*] delle essenze [...] in un modo altrettanto efficace quanto quella corrente di pensiero che separa le essenze da ogni correlazione con l'atto (per es. N. Hartmann, Bolzano ecc.) oppure di quella corrente di pensiero teologica che presuppone la Provvidenza e che allo spirito umano lascia solo "imitare" le essenze nelle cose» (IX, 289-290).

L'obiettività delle essenze e dei valori può così venir spiegata all'interno della teoria della correlazione senza comportare una soggettivizzazione o psicologizzazione in quanto l'atto non viene compiuto dal soggetto egologico, ma dalla persona che partecipa ad un atto obiettivo di *Mitgestaltung* sovraindividuale. Lo spirito sovra-singolare non si trova di fronte *idee ante res*, ma produce tali idee di momento in momento. L'ideazione non è più il riflesso, il rispecchiarsi nella nostra mente d'un mondo di *ideae ante res* in sé già concluse, neppure un'attività solipsistica, essa diventa piuttosto un'attività partecipativa: *Mitgestaltung* delle essenze e dei valori, nel senso di partecipazione all'attività degli attributi sovrasingolari (*Geist e Drang*); in questa ottica propriamente non ha neppure senso parlare di percezione o intuizione di valori o essenze: si tratta infatti solo di *methexis*. È questo il tema della *transzendentaler Schluß* di Scheler: *l'essenza non è universale ma neppure un prodotto soggettivo della coscienza umana, né deriva dalla sensibilità, piuttosto è una finestra sull'assoluto, e ciò che è colto nell'essenza è da intendere come fondato su di una dimensione partecipativa*.

Secondo Scheler Heidegger è nel giusto quando riafferma (contro Bolzano e Husserl) la tesi della dipendenza dell'oggetto dall'atto, ma poi cade in un grave errore quando da questo deduce una dipendenza dell'essere dal proget-

to del *Dasein* l'irriducibilità deduce l'indipendenza dell'obiettività Scheler heideggeriano all'autoprogettuale» significa cogliere dati o mo» (cfr. II, 25

È in questo già filosofica: lascia il confine fra di caratterizza un'oggettività Scheler parla di l'intera frase il esiste un ambito telletto, un *am* (II, 261). Si tratta completamente inata quindi che n

La medesima *obiettiva del me* secondo questo base alla volontaria struttura essenziale di quella to con *mondo S* mo come se fosse *Wettersturm*, 96 irriducibile alla dell'esistenza e «visione conter con il concetto

³¹ Theunissen
fica nient'altro che
senso del *kosmos n*

coglie (Bolzano, puramente passiva essere assicurata considerandola affermando che *Denen* e che non dall'ego l'obiettivo in mondo ideale mondo invece dalla essenza senza *Il problema deve tutto che la coglie, tutto*, in tal modo co-formazione quanto quella azione con l'atto ente di pensiero mano lascia solo

egata all'interno attivizzazione o oggetto egologico, *Mitgestaltung* ante *idee ante res*, non è più il riflesso *ante res* in sé già posto un'attività so di partecipa- in questa ottica intuizione di va- il tema della *ma neppure un* *ilità, piuttosto è* *ve come fondato*

contro Bolzano poi cade in un sere dal proget-

to del *Dasein*, Hartmann al contrario è nel giusto quando riconosce l'irriducibilità dell'essere alla progettualità umana, ma non quando da questo deduce l'indipendenza dell'oggetto dall'atto. A questo punto è chiaro che con *obiettività* Scheler intende non l'indipendenza dall'atto, ma, in un linguaggio heideggeriano, l'irriducibilità, la non reificabilità, d'una sfera dell'esperienza all'autoprogettualità del *Dasein*. Dire che esiste «un'etica assoluta ed emozionale» significa dire che esiste «una percezione emozionale pura» capace di cogliere dati oggettivi, cioè indipendenti dall'«organismo psicofisico dell'uomo» (cfr. II, 259).

È in questo senso che l'obiettività dei valori personali richiama l'antropologia filosofica: la capacità di partecipare al mondo attraverso valori personali traccia il confine fra l'uomo e l'animale. È questo il problema essenziale, non quello di caratterizzare tali valori in senso «astrale» e «astratto». A sostegno della tesi di un'oggettività «astrale» dei valori sovente si cita un passo del *Formalismus* dove Scheler parla di «*echte objektive Gegenstände*», ma prendendo in considerazione l'intera frase il senso risulta diverso: Scheler riferendosi ai valori afferma che esiste un ambito d'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili all'intelletto, un *ambito d'esperienza* in cui ci sono dati «*echte objektive Gegenstände*» (II, 261). Si tratta di un'obiettività del tutto particolare in quanto appunto completamente inaccessibile all'intelletto e all'intuizione intellettuale, un'obiettività quindi che non può esser riferita ad oggetti ideali.

La medesima linea argomentativa si può estendere al tema della *struttura obiettiva del mondo*. Questa tesi viene contestata in particolare da Theunissen secondo questo schema: da un lato il mondo-ambiente che si costituisce in base alla volontà di potenza e ai bisogni della *struttura pulsionale*, dall'altro la *struttura essenziale apriorica del mondo* che Theunissen considera «la restaurazione di quella concezione tradizionale che dovrebbe essere superata», in quanto con *mondo* Scheler intenderebbe «l'universo delle cose che incontrano l'uomo come se fossero oggetti in sé, autonomi e indipendenti» (THEUNISSEN, *Wettersturm*, 96). Anche qui la tesi scheleriana secondo cui sussiste un ambito irriducibile alla volontà progettuale dell'uomo viene subito fraintesa nel senso dell'esistenza di *oggetti in sé* costituenti un mondo ideale accessibile solo alla «visione contemplativa» dello spirito (THEUNISSEN, *Wettersturm*, 97)³¹. Scheler con il concetto di *obiettività* vuole affermare l'autonomia e l'irriducibilità del

³¹ Theunissen riconosce giustamente che il concetto di «obiettività del mondo» non significa nient'altro che «autonomia del mondo» (ibid., 96), ma poi intende tale «autonomia» nel senso del *kosmos noetos*.

mondo nei confronti del mondo-ambiente e quindi «nei confronti d'ogni causalità psico-vitale» (IX, 99). È solo presupponendo tale autonomia che ha un senso il concetto di *apertura al mondo*, e solo in base alla *Selbständigkeit* risulta possibile la *Selbstgegebenheit*, e con essa un'iniziativa che parta dal dato, una noesi che parta dal noema.

Insomma col concetto di «obiettività della struttura essenziale del mondo» Scheler cerca di tracciare i confini fra *Welt* e *Umwelt*, cerca di mettere in luce che il mondo rinvia ad un piano ontologico irriducibile al progetto di dominio dell'*homo curans* e che la struttura essenziale della natura, la *natura naturans*, non si costituisce come semplice riflesso reificabile della semiotica della cura. In Scheler non c'è un'esaltazione dell'oggettività funzionale alla metafisica della presenza, bensì la consapevolezza che l'essere, la persona, la sfera assoluta rimangono inaccessibili alla logica del mondo-ambiente.

Un'ulteriore critica viene indirizzata al concetto scheleriano di persona. Per Scheler la persona — a cui è correlata la sintonia partecipativa con il mondo e quindi il tipo di *obiettività* prima messo in luce — si distingue nettamente dal soggetto che è il sistema egocentrico correlato al mondo-ambiente e all'esperienza oggettivabile dall'intelletto. Così quando Heidegger afferma che qui Scheler non arriva a cogliere la dimensione della questione dell'essere del *Dasein* poiché col concetto di persona si appaga semplicemente nel riaffermare l'antropologia vetero-cristiana dell'uomo come animale razionale (SZ, 48), Scheler può replicare a ragione che al contrario è proprio grazie al concetto di persona che si può uscire dalle categorie usuali di soggetto e di razionalità. Ma Scheler a proposito della persona respinge anche la faciloneria con cui Heidegger riduce l'ispirazione cristiana a un rudere teologico e nota che «espressioni come: "resti d'una teologia cristiana non radicalmente espulsi dalla problematica filosofica" non possono designare in nessun caso la nostra posizione» (IX, 290). Un'implicita conferma alle critiche di Heidegger viene a volte individuata anche nell'affermazione di Scheler secondo cui la persona è sovra-temporale (*überzeitlich*): Scheler qui interpreterebbe la persona nel senso della metafisica della presenza, e cioè come un ente sovra-temporalmente statico. Tale ipotesi a rigore dovrebbe però essere applicata in primo luogo proprio ad Heidegger, visto che è lui ad usare, prima ancora di Scheler, questo termine³². Il proposito di Scheler in ogni

³² Heidegger usa il termine *überzeitliche* ad es. in SZ, 18. Da notare però che Chiodi non vede in questo termine la prova d'una metafisica della presenza e anzi non lo traduce con «sovra-temporale» bensì con «ultra-temporale» (cfr. tr. it. 36, Milano 1976).

caso non è certo che rimane invariato il tempo della presenza etica o assoluta, né lo spazio-temporalità neppure un'aura sopra la sfera, attraverso la storia.

Riassumendo Heidegger, si tratta dell'autonomia della presenza: la circolarità irriducibile porta a negare la potenza del concetto di presenza e di soggettività de

³³ Buber critica la metafisica storica piuttosto «esagerata». Il Dio o Dio è ancora posto alle dipendenze del tempo, ne è positivo solo nei confronti della relazione fra Dio e l'uomo. (BUBER, *Werke I*, 3) osservando che «è una teoria del Dio del tempo, in cui sembra corretta al tempo etico identico».

³⁴ Che Scheler misurabile è deducibile (e *überzeitlich* ci sono assolutamente del tempo assoluto).

confronti d'ogni
autonomia che ha
a *Selbständigkeit*
ne parta dal dato,

«...ale del mondo»
«...ettere in luce che
«...etto di dominio
«...natura naturans,
«...ica della cura. In
«...metafisica della
«...stera assoluta ri-

«...o di persona. Per
«...con il mondo e
«...nettamente dal
«...te e all'esperien-
«...che qui Scheler
«...el *Dasein* poiché
«...e l'antropologia
«...cheler può repli-
«...sona che si può
«...cheler a proposito
«...duce l'ispirazio-
«...ne: "resti d'una
«...filosofica" non
«...). Un'implicita
«...anche nell'affer-
«...e (*über-zetlich*):
«...i della presenza,
«...rigore dovrebbe
«...sto che è lui ad
«...Scheler in ogni

«...che Chiodi non
«...on lo traduce con

caso non è certo quello di riaffermare una dimensione statica della persona — che rimane invece immersa nel divenire (IX, 303) e contestualizzabile all'interno della tesi del Dio in divenire³³ — esso consiste piuttosto nel rimarcare come il tempo della persona sia posto oltre il tempo dell'ego; si tratta infatti del tempo etico o assoluto, un tempo originario rispetto a quello oggettivo e alle sue coordinate spazio-temporali³⁴. L'esser *überzeitlich zeitbezogen* indica dunque una «sovra-temporalità nei confronti del tempo fisico» (IX, 289). *Überzeitlich* non implica neppure un automatico essere al di fuori della storia dato che se la «persona si libra sopra la storia tuttavia si può esplicitare, formare e realizzare solo nella e attraverso la storia» (IX, 299).

Riassumendo si può osservare che le critiche di Heidegger, o ispirate da Heidegger, si muovono in un primo tempo nella direzione di interpretare l'autonomia dall'autoprogettualità del *Dasein* nel senso della metafisica della presenza: la critica all'obiettività dei valori porta a negare l'esistenza di valori irriducibili al progetto del *Dasein*; la critica all'obiettività del mondo porta a negare l'autonomia della *natura naturans* nei confronti della volontà di potenza dell'ego e a ridurre il mondo a mondo-ambiente; infine la critica al concetto di persona porta a negare l'autonomia del centro personale dalla soggettività del *Dasein*, o meglio a ridurre la persona all'ego. In un secondo

³³ Buber critica l'interpretazione secondo cui Scheler sarebbe rimasto prigioniero d'una metafisica storica e statica. È esattamente il contrario — sostiene Buber — notando che Scheler piuttosto «esagera l'importanza del tempo nella concezione dell'assoluto» in quanto «l'assoluto o Dio è ancora e molto di più inscrito nel tempo che non in Hegel, molto più radicalmente posto alle dipendenze del tempo stesso. Dio non è: diviene. Egli è dunque integrato nel tempo, ne è positivamente il prodotto» (BUBER, *Werke I*, 383). Questo per Buber non risulta vero solo nei confronti di Hegel, ma anche di Heidegger che infatti «si mantiene entro i limiti della relazione fra *Dasein* e tempo [...] In Scheler invece l'essere stesso si risolve nel tempo» (BUBER, *Werke I*, 383). Con abilità Buber evita inoltre di fraintendere il termine «*überzeitlich*» osservando che «anche se si parla talvolta d'un essere sovra-temporale [...] d'un tale essere in una teoria del Dio in divenire in realtà non c'è traccia: non c'è nessun altro essere che quello del tempo, in cui il divenire si esplicita» (BUBER, *Werke I*, 383). L'interpretazione di Buber mi sembra corretta a patto di precisare che il tempo di Dio per Scheler è più propriamente solo il tempo etico identificabile con il divenire fondante la dimensione spazio-temporale (cfr. § 11.7).

³⁴ Che Scheler con *überzeitlich* si riferisca al tempo assoluto contrapposto al tempo misurabile è deducibile da tale passo in cui Scheler vuole dimostrare che le essenze sono costanti (e *überzeitlich*) solo rispetto al tempo fisico: «le essenze materiali sono *überzeitlich*, se con *überzeitlich* ci si riferisce al tempo fisico [...] misurabile. Rispetto a questo "tempo" le idee sono assolutamente costanti. [...] Il discorso invece non è più valido se con *überzeitlich* s'intende il tempo assoluto» (XI, 229).

tempo, dopo la *Kehre*, Heidegger rovescia l'obiettivo polemico: ora i valori vengono contestati in quanto conseguenza d'una *Wertsetzung*. In ambedue i casi la critica di Heidegger, nella misura in cui è diretta al concetto scheleriano di valore, risulta, nella migliore delle ipotesi, solo un grossolano fraintendimento.

6.8. La filosofia dell'Angst e la filosofia dell'eros

È opportuno a questo punto considerare anche le critiche di Scheler ad Heidegger. Quella che doveva essere la IV parte di *Idealismo-Realismo*, dedicata alla critica di SZ, si apre con un aforisma alquanto oscuro: «Alla filosofia del quotidiano va contrapposta la filosofia della domenica. La domenica getta le sue luci al di là e al di qua del quotidiano. Noi viviamo a partire dalla domenica in attesa della domenica. La cura è soltanto un medio da domenica a domenica» (IX, 294). Che cosa intende Scheler? Perché sceglie d'iniziare la prima mossa di quella che si prefigurava come una partita decisiva usando espressioni come «filosofia della domenica» e «filosofia del quotidiano»?³⁵

Un primo aiuto ce lo offre indirettamente Hegel quando osserva che la filosofia ha il compito di «conciliare la Domenica della vita, in cui l'uomo rinuncia con divota umiltà a se stesso, col giorno di lavoro, in cui egli sta ritto sulle sue gambe, è padrone, e agisce secondo i propri interessi» (HEGEL, *Lezioni*, 107)³⁶. Si tratta d'una frase che, vista nella prospettiva scheleriana, risulta estremamente suggestiva: l'umiltà propria del giorno di festa contrapposta alla cura per i propri interessi che caratterizza i giorni di lavoro; ritorna poi alla mente il discorso di K. Albert sulla *theoria* come disposizione del giorno di festa attraverso cui l'uomo greco superava le preoccupazioni del quotidiano per aprirsi alla dimensione del divino.

³⁵ Commentando questa frase Racinaro osserva che tale contrapposizione finisce con l'essere deviante, e non rende giustizia né a Heidegger, né a Scheler stesso: chi dei due dovrebbe infatti essere il filosofo della domenica? Chi quello della quotidianità? È possibile definire «filosofia della domenica» un'impresa come quella scheleriana? (cfr. RACINARO 1985, 304-5).

³⁶ Il contesto in cui Hegel iscrive questa frase è quello della relazione fra religione e scienze particolari. Ringrazio Racinaro per avermi gentilmente segnalato, in una delle tante discussioni su Scheler, questo passo. Proprio il riferimento ad Hegel aiuta anche a mettere in evidenza come il giorno di festa e di lavoro non possano esser separati e contrapposti.

Si, l'intent
Alltäglichkeit
a cui viene or
prigioniero p
contrapposizi
e filosofia del
l'uomo del gi
solo tenendo p
che l'uomo st
una contrappo
aut aut, in qu
lavoro, solo se
esso non la pu
anche lo spirit
ma a volte anc
la cui essenza
muovesse solc
rienza delle f
l'apertura esta
cura e dell'an
sta che è l'uo
filosofia come
come «prende
plicita nella fe
questo senso è
all'altra. La st
della differenz
S'è già visto
tesi di fondo: r
no della metaf
che in tal moc
filosofia della fe
tica emerge im
un centro meta
impedire alla p
Scheler non vu
stantia d'etern
tenticità che H

nico: ora i valori
sung. In ambe-
retta al concetto
solo un grossola-

he di Scheler ad
lismo-Realismo,
to oscuro: «Alla
domenica. La
no. Noi viviamo
ra è soltanto un
ntende Scheler?
refigurava come
lla domenica» e

lo osserva che la
a, in cui l'uomo
o, in cui egli sta
teressi» (HEGEL,
tiva scheleriana,
no di festa con-
giorni di lavoro;
me disposizione
preoccupazioni

one finisce con l'es-
hi dei due dovrebbe
È possibile definire
NARO 1985, 304-5).
ione fra religione e
i, in una delle tante
a anche a mettere in
ontrapposti.

Si, l'intento di Scheler è proprio quello che s'intuisce fra le righe: *Sorge* e *Alltäglichkeit* fanno inequivocabilmente parte del vocabolario heideggeriano, a cui viene ora contrapposto il *Sonn-Tag*, il giorno-del-sole che accoglie il prigioniero platonico all'uscita della caverna; nelle righe seguenti la contrapposizione si precisa sempre di più come quella fra filosofia dell'*Angst* e filosofia dell'*eros*. L'angoscia e la cura non definiscono l'uomo, ma solo l'uomo del giorno di lavoro, mentre la vera essenza dell'uomo si manifesta solo tenendo presente che l'«uomo è una breve festa sulla terra» (XII, 215), che l'uomo stesso è la festa della natura. Sarebbe allora sbagliato cadere in una contrapposizione improduttiva fra *Alltag* e *Sonntag*: non si tratta di un aut aut, in quanto l'uomo è tale solo se tende ad un *Ausgleich* fra festa e lavoro, solo se riabilita hegelianamente l'uomo della caverna e riconosce in esso non la pura apparenza, quanto l'*homo faber* e il *Macht* di cui abbisogna anche lo spirito. Se l'uomo deve essere tutti e due allora certo si occupa di sé, ma a volte anche in solidarietà con il mondo e il suo fondamento. Un uomo la cui essenza fosse rappresentata solo dall'angoscia e la cui esistenza si muovesse solo entro l'orizzonte della cura non conoscerebbe mai l'esperienza delle festa, né potrebbe mai uscire alla luce del sole e raggiungere l'apertura estatica al mondo, cioè il piano dell'autenticità: alla filosofia della cura e dell'angoscia va contrapposta pertanto la filosofia di quella breve festa che è l'uomo, nel suo dischiudersi al mondo oltre la quotidianità. Alla filosofia come *cura di se stessi* va sostituita la filosofia come *terapia estatica*, come «prenderci cura di», come rispetto della dimensione dell'alterità implicita nella festa. È la *festa* che dà senso autentico al vivere dell'uomo, ma questo senso è tale se vivifica e si trasmette al quotidiano, da una Domenica all'altra. La storia non rappresenta una neutralizzazione o un livellamento della differenza fra festa e lavoro, ma un tentativo infinito di *Ausgleich*.

S'è già visto che nella critica di Heidegger a Scheler si può individuare un'ipotesi di fondo: mondo, valore e persona risulterebbero ancora concepiti all'interno della metafisica della presenza. Scheler avrebbe qui probabilmente replicato che in tal modo Heidegger non fa altro che confondere la via che porta alla *filosofia della festa* con quella che conduce alla *metafisica della presenza*. Tale critica emerge implicitamente quando Scheler osserva che la persona s'ancora ad un centro metastorico che «non può essere annullato, come fa Heidegger, senza impedire alla persona il libero respiro dell'aria dell'eternità» (IX, 299). Con questo Scheler non vuol certo riproporre un piano metafisico statico impregno di un'aria stantia d'eternità, ma cerca piuttosto d'indicare quel passaggio al piano dell'autenticità che Heidegger stesso faticava ancora a trovare.

Dal punto di vista di Scheler «il libero respiro dell'aria dell'eternità» manca in *SZ* perché qui si respira ancora l'aria grave d'un concetto di tempo determinato a partire dal progetto egocentrico del *Dasein* e che, ciononostante, pretende d'essere l'orizzonte entro cui ci si pone la questione dell'essere³⁷. Eppure l'essere assoluto sfugge inesorabilmente alle reti del *Dasein* di Heidegger, così come sfuggiva a quelle del soggetto della volontà di potenza di Nietzsche.

Se il fine è l'autoprogettualità d'un *Dasein solipsistico* «allora — afferma Scheler — il tentativo di Heidegger è già a priori condannato al naufragio» (IX, 276) perché partendo da quella premessa non si può in nessun caso raggiungere il piano dell'autenticità³⁸. Il contrasto con Heidegger è tutto qui: per Heidegger Scheler si muove in difesa della vecchia metafisica, mentre per Scheler Heidegger non raggiunge l'accesso al piano dell'autenticità in quanto rimane all'interno dell'autoprogettualità egocentrica d'un *Dasein solipsistico*, rifiutando sbrigativamente tutto ciò che trascende tale autoprogettualità come «metafisica della presenza». Dal punto di vista di Scheler in *SZ* c'è una *Daseinsanalyse*, ma non una *Daseinsgründung*: il *Dasein* rimarrebbe legato a una concezione fissa dell'uomo come sistema chiuso e la *Daseinsanalyse* sarebbe relativa non allo *In-der-Welt-sein*, ma solo allo *In-der-Umwelt-sein*. Là dove Heidegger scrive *Welt*, Scheler legge *Umwelt*.

La critica di Scheler sorge a pochi mesi dall'uscita di *SZ* e non poté esser rielaborata e pensata per una pubblicazione. Quello che mi sembra interessante è che nonostante questa «immediatezza» tale critica coglie qualcosa di essenziale: non è proprio trascendendo questa trascendenza che si compie la *Kehre*? E poi in che direzione si muove la *Kehre*? Nella direzione di cercare l'essere accentuando ulteriormente la potenza progettuale del *Dasein*, oppure nella direzione di mettere fra parentesi l'ego per far spazio alla manifestazione dell'assoluto? Inoltre fino a che punto la logica dei *Beiträge* intende ancora il tempo del *Dasein* come l'orizzonte trascendentale entro cui comprendere la questione dell'essere? Lo slancio emozionale su cui s'impone l'autoprogettualità del *Dasein* non basta a raggiungere il piano dell'autenticità e arriva invece a lambire, con l'esser per la morte, i confini della *noluntas* di Schopenhauer. Per andare oltre occorre però qualcosa di più.

³⁷ Eternità per Scheler è un concetto dinamico e posto all'interno del divenire, quindi sul piano del tempo assoluto, o etico, e contrapposto al tempo fisico, quantificabile.

³⁸ Nella prospettiva di Scheler la distinzione autenticità e inautenticità corrisponde per certi aspetti a quella che Schopenhauer poneva fra non-egoismo e egoismo, in tal caso l'autenticità può essere raggiunta solo da un *Dasein* (nel senso heideggeriano) che trascenda l'ego.

Per Scheler la partenza, che è autenticità, è unicamente struttura originaria invece il *Dasein* è distinta di E il mondo fosse del *Dasein* che sarebbe stata di partenza e sere d'una D d'essere della fatticità e nella direzione pari della come dell'altro

Scheler non sono per «dimentica» cerca di far altri come concetto dell'ere. Questa è come situazioni

Scheler e si distingue ultramondare Heidegger lo identifica l'angoscia si perciò impos

³⁹ Sul problema auto-divenire dell'identità, ma qui

⁴⁰ Cfr. anche SS VIII, 88.

Per Scheler il problema di Heidegger coincide con il suo stesso punto di partenza, che è quello d'un *Dasein* che, scambiando l'autoprogettualità per autenticità, mira ad eliminare con la gettatezza ogni radicamento e a riferirsi unicamente a se stesso divenendo così un «*solus ipse* senza presupposti», una struttura originaria da cui derivano tutti gli altri concetti (cfr. IX, 275)³⁹. Se invece il *Dasein* fosse stato interpretato come quella struttura originaria indistinta di Dio-uomo-mondo, accessibile attraverso la seconda evidenza, se il mondo fosse stato concepito come un *Setzen* dell'*Ens a se* e un *Mit-Setzen* del *Dasein* che è l'uomo in quanto si apre al mondo, allora la tesi di Heidegger sarebbe stata per Scheler corretta. Scheler si chiede inoltre perché tale punto di partenza «viene chiamato proprio *Dasein*, che è sicuramente il modo d'essere d'una X determinata spazio-temporalmente e di sicuro non il modo d'essere della persona, d'un uomo» (IX, 261). Il *Dasein* più che richiamare la fatticità concreta sembra ancorato al piano dell'anonimato e si sviluppa nella direzione della filosofia della volontà di potenza e in tal modo — al pari della coscienza pura di Husserl — non riesce a venir a capo del problema dell'altro.

Scheler nota come Heidegger sia tutto concentrato sulla domanda: se io non sono per me, chi è per me? È così angosciato da tale interrogativo che «dimentica: "se io sono *solo* per me, allora *per che cosa* sono io?". Inutilmente cerca di far passare il *Mitsein* compiuto, la responsabilità, l'amore per gli altri come conseguenza della "decisione". In questo modo viene indotto al concetto della "decisione per la decisione", segno inequivocabile d'un errore. Questa è la conseguenza della unilaterale determinazione dell'angoscia come situazione emozionale originaria» (IX, 297)⁴⁰.

Scheler e Heidegger partono ambedue dal presupposto che l'uomo non si distingue dagli altri enti attraverso il riferimento ad un astratto principio ultramondano, ma per un modo particolare d'essere nel mondo, però mentre Heidegger riconduce tale modo d'essere alla cura e all'angoscia, Scheler lo identifica nell'amare e nell'eros (IX, 284-5). Per Scheler partendo dall'angoscia si definisce solo uno pseudo-uomo chiuso nel mondo-ambiente e perciò impossibilitato a raggiungere l'accesso al piano dell'autenticità, in-

³⁹ Sul problema della soggettività del *Dasein* Theunissen afferma: «SZ non descrive certo un auto-divenire dell'io, ma solo un divenir io dell'Identico [*Selbst*], cioè del *Dasein* strutturato nell'identità, ma questo *Dasein* ricade nel concetto di soggettività» (THEUNISSEN, *Der Andere*, 488).

⁴⁰ Cfr. anche le osservazioni critiche di Löwith sul concetto di decisione in Heidegger in: SS VIII, 88.

fatti l'angoscia non può essere «il motore per il progresso della partecipazione [...] al contrario: essa agisce contro questo processo» (IX, 272). Solo l'eros agapico è l'architetto dell'apertura estatica, è esso che permette l'uscita dal processo istintivo innescando quel complesso moto d'esonero e sublimazione delle energie che costituisce dapprima il modo d'essere egologico-ambientale (la cura di Heidegger) e che poi fornisce lo slancio ultimo per l'uscita dal mondo-ambiente oltre il quale l'amare apre al mondo nel senso dell'*Aufschließen*, laddove invece l'angoscia apre nel senso dell'*Erschließen*, del rendere accessibile all'utilizzazione, del mettere a disposizione⁴¹. Ma l'*Erschlossenheit* del *Dasein* non ha nulla a che fare con l'apertura estatica capace di raggiungere il piano dell'autenticità. «Sicuramente — osserva Scheler — la struttura dell'uomo è la "cura" per il mondo, ma, per amor di Dio, con uno sguardo all'essere che è causa di se stesso. Che cosa significherebbe l'uomo se avesse da prendersi cura solo di se stesso e del mondo e non anche del proprio fondamento?» (IX, 294). Oltre alla cura dell'uomo per se stesso, v'è la cura dell'essere per l'uomo. L'ingenuità entro cui si muove *SZ* è quella di pensare ancora che l'autenticità significhi semplicemente appropriarsi di se stessi, trasformando la gettatezza in auto-progettualità. Nella tesi per cui la cura è l'essere del *Dasein* traspare ancora l'illusione che possa esserlo sia nel modo dell'inautenticità sia in quello dell'autenticità: in *SZ* autenticità e inautenticità sono ambedue «modi d'essere che si fondano nell'esser il *Dasein* determinato in generale attraverso l'esser-sempre-mio» (*SZ*, 43). Facendo poggiare il *Dasein* solo su di sé Heidegger non può sfuggire ad un esito nichilista, in quanto invece di comprendere l'essere, il *Dasein* comprende solo il proprio nulla. Si può contestare questa interpretazione sottolineando che Heidegger connette costitutivamente il *Dasein* al *Mitsein*⁴². Eppure anche in questo caso rimangono aperti interrogativi importanti e l'impressione finale è che la dimensione di questo *Mitsein* non sia quella che consente di incontrare l'altro come persona e che molti interrogativi che prima erano relativi al *Dasein* vengano ora rinviati al *Mitsein*⁴³.

⁴¹ Su questo FIGAL, 158 e segg..

⁴² Il più convinto tentativo in questo senso mi pare quello recentemente intrapreso da Michalski, un allievo di von Herrmann che tende a mettere in evidenza l'influsso delle tematiche scheleriane della percezione dell'altro sullo Heidegger precedentemente a *SZ*, per concludere che il concetto di *Dasein* elaborato in *SZ* non ricadrebbe in una concezione solipsistica, e che il concetto heideggeriano di *Mitsein* rappresenterebbe anzi una radicalizzazione e un perfezionamento delle posizioni di Scheler: Heidegger penserebbe insomma Scheler oltre Scheler stesso.

⁴³ Storicamente le critiche di Scheler al solipsismo egologico del *Dasein* non rimasero iso-

Ma le ap-
manca in pri-
pace di far us-
tutto un voca-
mente attor-
Gelassenheit,
del *Dasein* es-
rapporto dell-
vedeva un ul-
dall'ego alla
dietro sul pia-
tale ricaduta
balzo all'indi-
sando di ragg-
del progetto,
dello stato di
parentesi dell-
heideggeriano-
co, e contemp-
bile sul reale,
riamente in d

late. Il non aver
quindi aver man-
tale di *SZ* (Cfr. I
abilitazione di L.
1942 Löwith osser-
sivamente se stes-
re, integrandola e
mento filosofico
Biswanger, Bultr

⁴⁴ Per Levinas:
luogo ove si com-
no. Nel tempo or-
scopre il nulla su
stessa». (LEVINAS

⁴⁵ Löwith a p
übernimmt è un

la partecipazione
solo l'eros agapico
dal processo istin-
zione delle energie
mentale (la cura di
mondo-ambiente
n, laddove invece
all'utilizzazione,
n ha nulla a che
autenticità. «Sicu-
ra» per il mondo,
di se stesso. Che
di se stesso e del
tre alla cura del-
nuità entro cui si
di semplicemente
oggettività. Nella
sione che possa
rità: in SZ auten-
lano nell'esser il
(SZ, 43). Facen-
gire ad un esito
comprende solo il
itolineando che
e anche in questo
e finale è che la
ncontrare l'altro
al *Dasein* vengo-

ente intrapreso da
sso delle tematiche
SZ, per concludere
solipsistica, e che il
one e un perfezio-
oltre Scheler stesso.
non rimasero iso-

Ma le aporie implicite nella posizione heideggeriana sono anche altre: manca in primo luogo l'individuazione dello sfondamento emozionale capace di far uscire il *Dasein* dal proprio proiettivismo egologico. In SZ manca tutto un vocabolario che appare solo successivamente e che ruota implicitamente attorno a quello di *humilitas: Preisgegebenheit, Verhaltenheit, Gelassenheit*, ecc.. Se l'ontologia ha come punto di riferimento l'egologismo del *Dasein* essa si rivela un ontologismo impersonale che cerca di ridurre il rapporto dell'uomo con l'essere in termini di dominio. Là dove Scheler prevedeva un ulteriore sfondamento capace di provocare il passaggio estatico dall'ego alla persona, Heidegger è costretto ad un tragico rimbalzo all'indietro sul piano dell'anonimato, e dietro a questo, sul piano del nulla⁴⁴. È tale ricaduta che impedisce di raggiungere il piano dell'autenticità: il rimbalzo all'indietro avviene proprio sul concetto dell'esser per la morte⁴⁵. Pensando di raggiungere il piano dell'autenticità attraverso la riappropriazione del progetto, e quindi semplicemente come superamento della *gettatezza* e dello stato di «deiezione», non si arriva a porre il problema della messa fra parentesi della soggettività del *Dasein*. È per questo che l'esser per la morte heideggeriano risulta infine inferiore rispetto all'*imparare a morire* platonico, e contemporaneamente nostalgico nei confronti della priorità del possibile sul reale, teorizzata anche da Leibniz e Kierkegaard, ma già messa seriamente in discussione da Descartes.

late. Il non aver posto in connessione il *Dasein*, fin dall'inizio, con il problema dell'altro e quindi aver mancato l'analisi del *Miteinandersein*, costituisce, per Löwith, il limite fondamentale di SZ (Cfr. LÖWITH SS I, 307). Come è noto, questo è uno dei motivi centrali della tesi di abilitazione di Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). In un articolo del 1942 Löwith osserva inoltre che il *Dasein* incontra «nonostante il suo *Mitsein*, sempre ed esclusivamente se stesso. Questa "unilateralità" dell'analisi heideggeriana non si può però eliminare, integrandola con un qualche altro lato, ma appartiene piuttosto all'unilateralità del fondamento filosofico di Heidegger» (LÖWITH SS VIII, 82). In termini critici si sono espressi anche Biswanger, Bultmann e Theunissen.

⁴⁴ Per Levinas «la filosofia di Heidegger è il tentativo di porre la persona — in quanto luogo ove si compie la comprensione dell'essere — rinunciando ad ogni appoggio nell'Eterno. Nel tempo originario, ovvero nell'essere per la morte, condizione d'ogni essere, la persona scopre il nulla sul quale riposa; il che significa anche che essa non riposa nient'altro che su se stessa». (LEVINAS, *En découvrant*, 89). Su questo tema cfr.: FERRETTI, *La filosofia di Levinas*.

⁴⁵ Löwith a proposito osserva che il *Dasein* che attraverso l'esser-per-la morte *Sich-selbst-übernimmt* è un *Dasein* che non conosce Dio (cfr. LÖWITH SS VIII, 86-87; 89).

Senza un rivolgimento emozionale preciso l'autenticità sembra comprensibile solo nell'ottica del *prenderi cura di sé*, dell'*homo curans* e si rivela allora un momento puramente negativo, *uno scrigno chiuso di cui non si possiedono le chiavi*. È dopo la *Kehre* che Heidegger cerca di raggiungere positivamente il piano dell'essere, attraverso la tesi della *Lichtung* in cui l'essere si rivela al *Dasein* (GA LXV, 350). È qui, nel passaggio dal piano negativo a quello positivo, che si nota una modifica fondamentale: il *Dasein* non è più il soggetto dell'autoprogettualità, colui che decide le mosse per svelare l'essere, ma diventa colui che attraverso la *Verhaltenheit* è capace di porsi in ascolto dell'essere. La *Kehre* — che forse raggiunge la sua migliore espressione nei *Beiträge* — è, a mio avviso, proprio *la presa d'atto del problema su cui Scheler aveva profetizzato il naufragio di SZ: quello d'un Dasein che attraverso una falsa estasi pretende di arrivare da solo a cogliere l'essere*. Manca ancora il passo positivo: quello che avverrà in seguito al confronto sul concetto schellinghiano di estasi e porterà alla scoperta che all'autoprogettualità del *Dasein* sfugge proprio ciò che è più importante. Si tratta di far diventare il *Dasein* stesso *Lichtung*. Purtroppo Scheler scomparve prematuramente nel maggio del 1928, ma si può ben immaginare che nella *Lichtung* avrebbe colto quel «respiro dell'aria dell'eterna libertà» che non aveva trovato in *SZ*.

Nonostante questo avvicinamento la prospettiva di Heidegger si muove comunque in una direzione autonoma, come testimonia il problema dei valori, e soprattutto sembra sfociare in una negatività ontologica, in una mistica ontica i cui esiti problematici non mi pare siano del tutto neutralizzabili. Per questo ha un senso ritornare a riflettere su Scheler: non perché aveva detto qualcosa che Heidegger successivamente riuscì a dire molto meglio e con maggior successo, ma perché aveva detto qualcosa di fundamentalmente diverso e che Heidegger aveva lasciato ricadere nel nulla: «*Max Scheler ist tot. Wir beugen uns vor seinem Schicksal. Abermals fällt ein Weg der Philosophie ins Dunkel zurück*» (GA XXVI, 64).

6.9. La questione dei valori e l'oblio dell'essere

Il punto più debole di tutto il pensiero di Heidegger rimane a mio avviso quello relativo alla questione dei valori: le incertezze che si possono rilevare a proposito del solipsismo, del *Mitsein*, del concetto inautentico di trascendenza — ambiguità che convergono verso una metafisica della soggettività autoprogettuale che minaccia di emergere dalle righe di *SZ* — sono in gran parte risolte negli anni successivi. Invece la questione dei valori per-

seguita Heidegger a scrupolo a quelle dedicate non c'è traccia interpretativa

Heidegger valore, i suoi p dei valori di V confronto con questo caso s dominanti su valore nel ser. Heidegger si s polemico pos. fino a Scheler Heidegger co Scheler, in qu avevano del v.

Quello che zione del valor sto è possibile s ultima del val Heidegger affi (*vorhandene*) d mente nell'ass mentale» (*SZ*, impegnativa: : che sono da *Vorhandenheit* scoperto qualc usuale del val concezione ric leggendola no *Formalismus* (t

⁴⁶ Frings nota plice-presenza [senti] (FRINGS P

bra comprensivi rivela allora un possiedono le chiamamente il piano la al *Dasein* (GA itivo, che si nota utoprogettualità, che attraverso la che forse rag- proprio *la presa SZ: quello d'un cogliere l'essere.* al confronto sul utoprogettualità far diventare il mente nel mag- ebbe colto quel Z.

egger si muove blema dei valo- in una mistica tralizzabili. Per thé aveva detto glio e con mag- niente diverso e tot. *Wir beugen Dunkel zurück*

ie a mio avviso ossono rilevare autentico di sica della sog- di SZ — sono dei valori per-

seguita Heidegger trascinandolo in fraintendimenti sempre nuovi e sospingendolo a scrivere pagine ingiuste e poco riuscite, come lo sono molte di quelle dedicate a Platone e Nietzsche. Nell'interpretazione di questi autori non c'è traccia alcuna di quella comprensione e di quella sottigliezza interpretativa che Heidegger ha sempre preteso dai suoi lettori.

Heidegger è uno dei maggiori e più intransigenti critici del concetto di valore, i suoi principali bersagli polemici sono Lotze, la filosofia neokantiana dei valori di Windelband e Rickert e successivamente Nietzsche, mentre il confronto con Scheler rimane sorprendentemente solo indiretto. Anche in questo caso si può inferire che Heidegger, rifacendosi alle interpretazioni dominanti sull'*oggettivismo dei valori*, intendesse il concetto scheleriano di valore nel senso della metafisica della presenza. Si può notare inoltre che Heidegger si serva del concetto di valore per unificare in un unico bersaglio polemico posizioni fra loro molto distanti che vanno da Rickert a Husserl fino a Scheler. Sarebbe allora da chiedersi in primo luogo se la polemica di Heidegger contro i valori possa essere riferita in qualche modo anche a Scheler, in quanto una rigorosa analisi del concetto che Scheler e Heidegger avevano del valore mette subito in luce profonde divergenze.

Quello che più stupisce è che Heidegger non critichi una determinata concezione del valore per sostituirla con un'altra, bensì la *nozione stessa* di valore, questo è possibile solo nella presunzione di aver colto una volta per sempre la natura ultima del valore. È da questa che occorre dunque prender le mosse. In *SZ* Heidegger afferma che: «I valori sono determinazioni semplicemente-presenti (*vorhandene*) d'una cosa» e «finiscono per avere la loro origine ontologica unicamente nell'assunzione preliminare della realtà della cosa quale substrato fondamentale» (*SZ*, 99). L'espressione «*vorhandene Bestimmtheit eines Dinges*» è molto impegnativa: significa che i valori sono predicati, attributi d'una cosa, inoltre che sono da concepire come oggetti ideali nel senso dell'ontologia della *Vorhandenheit*⁴⁶. Sinceramente: l'impressione è che qui Heidegger invece di aver scoperto qualcosa di colossale abbia semplicemente fatto propria la concezione usuale del valore, limitandosi eventualmente a rovesciarne la valenza. Questa concezione ricorre anche a pag. 286 di *SZ* ed è molto significativo che Scheler leggendo la noti subito a margine il proprio dissenso rinviando, per una critica, al *Formalismus* (Cfr. IX, 329).

⁴⁶ Frings nota che in Heidegger «tutti i valori sono determinazioni ontologiche nella semplice-presenza [...] cioè sono pensati come accessori o predicati d'oggetti semplicemente-presenti» (FRINGS *Person und Dasein*, 1).

La posizione di Heidegger risulta comunque complessa e non si ferma a questa prima determinazione, infatti il successivo confronto con Nietzsche offre l'estro per quella concezione del valore secondo cui, questo, letto attraverso la categoria del *Zuhandensein*, diventa espressione massima del soggettivismo e foriero del nichilismo. A questo punto Heidegger si trova impegnato nel compito d'unificare in un'unica interpretazione oggettività e soggettività, *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, Platone e Nietzsche. La tesi del valore come *Vorhandensein* si riferisce alla metafisica della presenza inaugurata da Platone, invece quella del valore come *Zuhandensein* alla metafisica della volontà di potenza, che, con l'introduzione del concetto di valore nella filosofia, segnerebbe il culmine del processo d'oblio dell'essere. Eppure proprio il ricordo delle pagine di SZ fa sorgere il sospetto che in realtà qui Heidegger non stia criticando solo Nietzsche, ma anche e soprattutto se stesso. In ogni caso Heidegger mostra nei confronti di Nietzsche un atteggiamento stranamente ambiguo: il Nietzsche che smaschera i valori oggettivi e ideali, cioè la grande menzogna della morale dominante, ha indubbiamente un fascino su Heidegger, tanto che questi temi, mediati da Dilthey, vengono sviluppati in *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität* (1923): Heidegger contrappone la *Faktizität* all'atteggiamento tradizionale della metafisica, alla teoria intesa come contemplazione di qualcosa che è già dato come presente. Tale atteggiamento, neutralizzando la dimensione temporale, ridurrebbe l'essere a mera presenza, al *Vorhandensein*. In SZ Heidegger rovescia tale primato a favore della volontà di potenza del *Dasein*, ma escludendo contemporaneamente la categoria del valore, che in Nietzsche aveva invece un legame essenziale con la volontà di potenza. Tuttavia nel secondo volume su Nietzsche Heidegger si rende conto che il pensiero di Nietzsche e la questione del valore sono intimamente e irrimediabilmente connessi. Su questo Heidegger ha perfettamente ragione e ha compreso meglio di qualsiasi altro che non è possibile separare la filosofia di Nietzsche dal valore, perché sono semplicemente la stessa cosa: o si accetta la centralità della questione dei valori, oppure, se si critica il concetto di valore, allora bisogna smascherare Nietzsche come il peggiore dei metafisici.

Per Heidegger «il *Wertgedanken* è arrivato al potere nella metafisica [...] solo attraverso Nietzsche» (HEIDEGGER, *Nietzsche* II, 98) in quanto l'*Umwertung* di Nietzsche significa ripensare l'essere a partire dal valore, e questo rappresenta apice e conclusione della metafisica. Ma tale metafisica è la metafisica del soggetto in quanto i valori sono conseguenti alla *Wertsetzung* del soggetto della volontà di potenza⁴⁷. Porre l'essere in termini di valore, questa la tesi di

⁴⁷ «Noi dobbiamo considerare la metafisica di Nietzsche come una metafisica della soggettività» (HEIDEGGER, *Nietzsche* II, 199).

Heidegger, si
se nel *Wertgea*
altrettanto ne
significa che i
ovvero: che a
l'espressione
espressioni de
soggettivi. Di
"utile" signifi
della potenza

Per Heide
stione dell'es:
idea e *agathò*
pensa di rove
IX, 233). E co
risultano tutt:
vità della teor
zione della s
Nietzsche⁴⁸. I
direbbe di co
sull'essere de
della contemp
tecnicamente

Un altro t
è il *Briefüber*
Heidegger co
«*Durch die E*
Gegenstand fü
re diventa fur
to non lascia
Tale connessi
di potenza (o
quindi, prose
che nulla abb
ciò che è la ve

⁴⁸ Queste po:
VIII, 251.

Heidegger, significa allora aprire le porte al nichilismo e all'oblio dell'essere: se nel *Wertgedanken* l'essenza dell'essere viene pensata in modo inessenziale, altrettanto nella metafisica l'essere è pensato come essere dell'essente, il che significa che nella metafisica e nel *Wertgedanken* l'essere rimane non pensato, ovvero: che ad essi l'essere stesso non si presenta. Heidegger afferma che l'espressione «valore in sé» in Nietzsche non ha senso infatti i valori sono solo espressioni della volontà di potenza, quindi non oggettivi, ma completamente soggettivi. Di conseguenza «il valore è essenzialmente valore dell'utile, dove "utile" significa condizione del mantenimento della potenza, cioè aumento della potenza» (HEIDEGGER, *Nietzsche* II, 106).

Per Heidegger sia Nietzsche che Platone non arrivano a cogliere la questione dell'essere: Nietzsche passando dall'interpretazione dell'essere come idea e *agathòn* a quella del valore come strumento della volontà di potenza pensa di rovesciare il platonismo, ma in realtà lo porta a compimento (GA IX, 233). E così Platone, la metafisica, la *theoria*, l'obiettività, il *Vorhandensein* risultano tutti funzionali alla volontà di potenza, in quanto anche l'oggettività della teoria risulta solo un modo derivato dall'essere oggetto a disposizione della soggettività: in sostanza la metafisica platonica culmina in Nietzsche⁴⁸. La concezione del valore, soggettiva od oggettiva che sia, impedirebbe di cogliere l'essere dell'essere facendo deviare invece l'attenzione sull'essere dell'essente: un essente reso oggettivo, sia nel senso dell'oggetto della contemplazione, sia nel senso dell'oggetto quantificabile e utilizzabile tecnicamente.

Un altro testo importante per capire la posizione di Heidegger sui valori è il *Brief über den «Humanismus»*. Riprendendo quanto già detto in *Nietzsche*, Heidegger considera il valore come strumento essenziale del *Zuhandensein*: «Durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen» (GA IX, 349). Il valore diventa funzionale alla considerazione dell'essere come oggetto, in quanto non lascia essere l'essente, ma lo lascia solo «valere come oggetto del fare». Tale connessione fra *Wert* e *Tun*, cioè tale funzionalità del valore alla volontà di potenza (o all'autoprogettualità del *Dasein*) implica una soggettivazione, quindi, prosegue Heidegger, pensare contro i valori non significa pensare che nulla abbia valore, bensì criticare la riduzione dell'essere e dell'essente a ciò che è la vera natura del valore: l'utilizzabilità economica. Pensare contro

⁴⁸ Queste posizioni hanno giustamente suscitato numerose critiche, cfr. ad es. LÖWTH SS VIII, 251.

il valore significa allora rivolgersi giustamente contro la «soggettivazione dell'essente a puro oggetto», e contrapporre a questo la «*Lichtung* della verità dell'essere davanti al pensiero» (ibid.).

L'intima connessione fra valore e funzione strumentale, la così detta essenza economica del valore, rende ora il valore completamente inadatto ad avvicinarsi all'essere o a Dio: «attraverso la valutazione di qualcosa come valore il valutato viene ammesso alla valutazione dell'uomo solo come oggetto. [...] L'annuncio di Dio come il più alto valore, corrisponde ad un abbassamento [*Herabsetzung*] dell'essenza di Dio. Il pensare in termini di valore è quindi la più grande bestemmia [*Blasphemie*] contro l'essere, che si possa pensare» (GA IX, 349). Dunque il *Denken in Werten* equivale a bestemmiare. Questo ragionamento parte ancora una volta da un preciso presupposto: quello che esista un'unica classe di valori (quella dell'utile) funzionale alla volontà di potenza⁴⁹.

Ma è proprio l'esempio della «bestemmia» a rendere sconcertante il ragionamento di Heidegger: se esistono solo i valori dell'utile, in base a cosa si può svalutare la funzione strumentale del valore stesso e ritenerla inappropriata a Dio? Affermare che interpretare Dio attraverso il valore dell'utile è una bestemmia ha un senso solo se si ritiene che Dio sia interpretabile attraverso una classe di valori più alta e distinta da quella dell'utile. Se si sostiene, come fa Scheler, che esistono diverse classi di valori, allora si può benissimo pensare Dio e l'essere dal punto di vista del valore personale, senza per questo necessariamente «bestemmiare». Invece neutralizzando le differenze fra le varie classi di valori Heidegger corre proprio il rischio che voleva evitare: quello d'uniformare l'essere all'essente.

6.10. Il pianeta blu. L'oblio del valore come fase conclusiva dell'oblio dell'essere

Sull'interpretazione del concetto di valore si è costretti a scegliere: o Scheler o Heidegger. Su questo punto uno dei due ha sbagliato. Dal punto di vista di Scheler il vero oblio dell'essere si attua attraverso l'oblio del valo-

⁴⁹ Sulla stessa linea di Heidegger si era posto anche Pareyson che a proposito afferma: «cōncepire l'essere come valore non significa innalzarlo ma degradarlo. Il valore è qualità d'opere umane» (PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 40-41). Quello che non condivido di questo ragionamento è proprio il punto di partenza e cioè che «il valore è qualità d'opere umane», o la sua riconduzione a una dimensione economica o pragmatica.

re. Un essee
ontologicam
una finzione
ta classe di v
mesi dalla su
fraintendime
progettualità
in cui assolut
to sul tipo de
to dalla *Jeme*
costitutivame
derivanti dall
non vede nel
sione pragm
calcolabili da
batoio di stru
proprio di qu
gettività, così
tardi, sull'on
cultura tedes

Alla luce
heideggerian
tato dalla tesi
tesi Scheler a
dell'essere è
Heidegger ch
il processo de
assolutizza u
ma è solo co.
fino a neutra

Nella tesi
supposti part
tegoria del va
con il valore
l'essere al va
d'un essente,
ne una mezz
l'essere ad es:

re. Un essere senza qualità non è più l'essere, ma una mostruosità ontologicamente informe, un essere già obliato, una pura astrazione, anzi una finzione, un'astuzia funzionale all'assolutizzazione d'una determinata classe di valori a scapito di altre. La lettura che Scheler fa di *SZ* a pochi mesi dalla sua uscita è, nella sua immediatezza semplificatoria, non priva di fraintendimenti, eppure significativa: l'autoprogettualità del *Dasein* è la progettualità tecnico-scientifica dell'*homo faber*, e Heidegger, nella misura in cui assolutizza tale autoprogettualità, ricade in una metafisica del soggetto sul tipo del primo Fichte e di Nietzsche. Al solipsismo del *Dasein* suggerito dalla *Jemeinigkeit* occorre contrapporre un concetto di persona fondato costitutivamente sull'atto della solidarietà e sulla dimensione partecipativa derivanti dalla priorità del Noi e del Tu sull'Io, una dimensione che Scheler non vede nel *Man*. *SZ* rimane allora irrimediabilmente pervaso da una visione pragmatista: quella che considera la natura un insieme di forze calcolabili da subordinare alla progettualità e alla finalità dell'uomo, un serbatoio di strumenti al servizio dell'uomo. Insomma *SZ* sarebbe espressione proprio di quella volontà di dominio tecnico, di quella metafisica della soggettività, così aspramente criticata dallo stesso Heidegger qualche anno più tardi, sull'onda di quello che ormai era divenuto uno dei *Leitmotiv* della cultura tedesca.

Alla luce di quanto detto Scheler difficilmente avrebbe accettato la tesi heideggeriana secondo cui l'apice dell'oblio dell'essere sarebbe rappresentato dalla tesi della centralità dei valori proposta da Nietzsche, anzi a questa tesi Scheler avrebbe probabilmente obiettato: dal momento che il vero oblio dell'essere è rappresentato dall'oblio del valore, non è Nietzsche, ma Heidegger che rappresenta l'apice dell'oblio dell'essere, infatti in Nietzsche il processo dell'oblio del valore non è ancora stato portato a termine, qui si assolutizza un'unica classe di valori e la si connette alla volontà di potenza, ma è solo con Heidegger che questo processo viene portato a compimento fino a neutralizzare l'idea stessa di valore.

Nella tesi heideggeriana dell'oblio dell'essere sono rintracciabili due presupposti particolarmente problematici: a) solo mettendo fra parentesi la categoria del valore emergerebbe l'essere autentico; b) il valore coinciderebbe con il valore d'uso. Per Heidegger l'oblio dell'essere si compie riducendo l'essere al valore, in tal modo infatti l'essere verrebbe trattato alla stregua d'un essente, ovvero d'un utensile al servizio del *Dasein*. Questa tesi contiene una mezza verità e un mezzo errore. Giusto è che il tentativo di ridurre l'essere ad essente, o di comprendere l'essere a partire dall'autoprogettualità

del *Dasein*, rappresenta il momento decisivo dell'oblio dell'essere stesso; questo oblio ha luogo nella misura in cui si fa coincidere l'essenza dell'essere con il suo essere utilizzabile. Giunti a questo punto occorre però fare un passo ulteriore: l'oblio dell'essere si compie sì riducendo l'essere al valore, ma solo se prima questo valore è stato a sua volta ridotto a valore d'uso; il che vuol dire che l'oblio dell'essere presuppone un passaggio intermedio essenziale che non può assolutamente essere saltato: l'assolutizzazione del valore dell'utile e con essa l'annullamento del concetto di gerarchia dei valori. Senza questo passaggio l'essere non potrebbe mai venir completamente ridotto ad essente utilizzabile, in quanto l'esistenza di altre classi di valori sarebbe l'indice, la prova tangibile di tale irriducibilità.

Ma il culmine del processo d'oblio dell'essere sarebbe rappresentato dalla scomparsa stessa del concetto di valore. Gli abitanti d'un pianeta ipotetico, dove esistesse solo il valore dell'utile e in cui tutti gli oggetti fossero indistintamente blu, si comporterebbero come se fosse assolutamente scontato che l'essere è blu e utilizzabile, eppure essi sarebbero privi del concetto di colore e di valore. Chi garantisce che l'annullamento del concetto di valore, propugnato da Heidegger, non ci faccia precipitare in una situazione simile? Inoltre non è forse solo l'esistenza di valori non strumentali che consentirebbe agli abitanti di quel pianeta di emanciparsi dalla tirannia del valore d'uso? Insomma l'annullamento del concetto di valore non solo non impedisce di far coincidere nella vita pratica l'essenza dell'essere col valore dell'utile, ma anzi la favorirebbe, anzi rappresenterebbe la situazione ideale del supremo oblio dell'essere: nell'assolutizzazione inconsapevole del valore dell'utile l'oblio dell'essere raggiungerebbe il suo apice, cioè la consegna dell'essere all'utilizzazione tecnica senza bisogno di giustificazioni. Pensare che eliminando anche il valore dell'utile sorgerebbe d'incanto l'essere nella sua compiutezza sarebbe come illudersi che, eliminando in quel pianeta ipotetico anche il colore blu, gli oggetti, invece d'uniformarsi ulteriormente in un'unica tinta più o meno scurastra, divengano miracolosamente luminosi e colorati. Non è annullando l'unico valore emerso in seguito al processo di industrializzazione che si recupera l'essere. Questo passo significherebbe una rimozione della questione dei valori e servirebbe solo a rafforzare ulteriormente ciò che si vuol combattere, facendo infatti dimenticare l'atto illegittimo con cui il valore dell'utile è stato assolutizzato, e rendendo così ancora più definitiva l'usurpazione del valore dell'utile sull'essere. L'unica soluzione possibile, per relativizzare la razionalità strumentale, consiste piuttosto nella relativizzazione del valore dell'utile e nel recupero delle altre classi di valore.

La negati-
evidente che
espiatorio. T
differenze di
Heidegger e
causa, e infe
livellamento
occultando i
che viene po

È vero cl
valore dell'u
dell'oblio de
costante nel
di dominio t
pone diretta
cesso di svalc
della scienza
bensì attrav
trizzazione
l'uomo. Si t
di porsi nei c
come il mon
puto che Ba
confronti de
d'una scienz
marie e seco
tare appunto
sta impostaz
realtà al mis
qualità secon
za *wertfrei* al
gica si const
dell'utile rie
tà *wertfrei*, ir
l'uomo in n
cose» (VIII,

6.11. L'etica e l'oblio del mondo

La negatività è nell'assolutizzazione del valore dell'utile, essa risulta così evidente che non può più esser taciuta. È necessario trovare allora un capro espiatorio. Tale negatività coincide col risultato del processo d'oblio delle differenze di valore portato avanti dalla progettualità tecnico-scientifica, ma Heidegger confonde il punto d'arrivo col punto di partenza, l'effetto con la causa, e inferisce la negatività nichilista non dalla logica che ha portato al livellamento dei valori, bensì dalla natura del valore stesso. Ma è proprio occultando il meccanismo fondamentale che ha portato all'oblio del valore che viene portato a compimento l'oblio dell'essere.

È vero che l'oblio dell'essere avviene attraverso l'assolutizzazione del valore dell'utile, ma a sua volta tale assolutizzazione è stata la conseguenza dell'oblio delle differenze di valore. Un oblio che ha avuto un incremento costante nel pensiero moderno, parallelamente allo sviluppo della capacità di dominio tecnico dell'uomo sulla natura. A. Koyré, che fu amico di Scheler, pone direttamente in connessione la nascita della scienza moderna e il processo di svalorizzazione dell'essere. In primo luogo nota che il punto di svolta della scienza moderna non è avvenuto col passaggio dalla teoria alla prassi, bensì attraverso la distruzione del *kosmos* etico medioevale: la geometrizzazione dello spazio e la riduzione del valore a semplice prodotto dell'uomo. Si tratta cioè di quella ristrutturazione della mentalità e del modo di porsi nei confronti dell'esperienza che erano già stati individuati da Scheler come il momento essenziale della nascita della scienza moderna. È poi risaputo che Bacone e Galileo rappresentano due tentativi diversi di porsi nei confronti dei limiti della fisica aristotelica: Bacone cerca di difendere l'idea d'una scienza qualitativa, mentre Galileo con la distinzione fra qualità primarie e secondarie propone una scienza quantitativa, che si dovrebbe limitare appunto alla sfera del mondo fisico, relativo alle qualità primarie. Questa impostazione, nel corso del tempo, ha teso a ridurre tutta la natura e la realtà al misurabile, relegando le differenze qualitative, i fini e i valori nelle qualità secondarie e soggettive, con la conseguenza di contrapporre una scienza *wertfrei* al resto della cultura. Nel prosieguo di questa prospettiva mitologica si consuma il completo oblio del valore: l'assolutizzazione del valore dell'utile riesce nella misura in cui fa passare quest'ultimo per un'oggettività *wertfrei*, infatti «pensare il mondo come *wertfrei* è un compito che si pone l'uomo in nome d'un valore: il valore vitale del dominio e del potere sulle cose» (VIII, 122).

Certo Heidegger non solo si rende conto che il vero oblio dell'essere presuppone un livellamento tecnico, ma anche che questo è possibile solo nella misura in cui viene neutralizzato il concetto di *gerarchia* e realizzata l'assenza di differenze che caratterizza l'epoca dello sfruttamento totale⁵⁰. Ma come è possibile pensare la differenza e la *gerarchia* senza teorizzare schelerianamente una *gerarchia di valori*? L'essere, conseguente al livellamento dei valori, è un essere senza qualità, o meglio un essere con una sola qualità: la quantificabilità, ed è a questo essere che corrisponde per alcuni versi il concetto di mondo come emerge da *SZ*: un mondo che contrapponendosi giustamente all'oggettivismo di Husserl, finisce però per annullarsi in una dipendenza assoluta al *Dasein*. Proprio qui Scheler rivolge ad Heidegger alcune delle sue critiche più esplicite: «In questa filosofia il mondo è senza un minimo senso proprio, senza un minimo valor proprio, senza una minima realtà autonoma nei confronti dell'uomo. Finora forse era stato Fichte a svaloriare maggiormente il mondo (natura e storia). Il mondo non appare qui come in Fichte un "materiale", ma ancor meno: [...] un grande "Besorgnis" del "Dasein" [...] Quale completa svalorizzazione della "natura"! Quale non meno grande svalorizzazione della società e della storia!»⁵¹ (IX, 295). In sostanza per Scheler uno degli errori più gravi di *SZ* è quello di concepire la *Welt* come *Umwelt*⁵². Sulla stessa linea si muoverà anche Löwith quando nota che l'interpretazione del mondo come esistenziale, portata avanti nel §

⁵⁰ HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* I, 89.

⁵¹ Qui Scheler si rifà ad un'interpretazione del concetto di natura in Fichte che era molto diffusa e che solo con i lavori di Moiso del 1979 e di Lauth del 1984 è stata sostanzialmente rivista. La ricchezza dell'ultima fase fichtiana, consegnata in scritti come *l'Introduzione alla vita beata*, richiede un'attenzione nei confronti di questo filosofo che a volte è mancata.

⁵² Su questo punto Frings e Theunissen avevano già messo in rilievo come lo Heidegger di *SZ* assolutizzi quella che nella terminologia di Scheler è la disposizione naturale e scientifica. Così Frings afferma che in *SZ* fra i vari livelli dell'esser nel mondo trattati da Scheler vengono considerati solo quelli corrispondenti alla *Zuhandenheit* mentre manca completamente un'ontologia degli altri modi dell'essere (FRINGS, *Person und Dasein*, 92-93). Frings nota inoltre che dal punto di vista di Scheler l'analitica esistenziale rimane un'analitica incompleta e parziale, esattamente come il pragmatismo di Peirce (FRINGS, *Person und Dasein*, 93). Theunissen sembra sostenere che, dal punto di vista di Scheler, l'analitica esistenziale di *SZ* non è l'analitica dell'esser uomo: «il carattere che *SZ* attribuisce al mondo per Scheler varrebbe al massimo solo come determinazione del mondo-ambiente [...]. Nel mondo-ambiente però esiste non tanto l'uomo nel suo particolare modo d'essere [...] ma solo l'uomo nella misura in cui è un animale» (THEUNISSEN, *Wettersturm*, 96).

14 di *SZ*, sign (83), la «sua sc Löwith «non quello che ci è da esso è vera SS VIII, 288). che limita dec e riduce il rap senza «del *D* non è altro ch sua esistenza (LEVINAS, *En*.

Nonostant fine, e senza che, anche su nello scritto d riduzione del 92-94) e il mo il *Dasein* è get *sein* è inteso c rità ora si inte

Il dato da minazione de reificazione. I tivo di fondo aspetto fonda tale non è. nell'ontologi questa questi all'emergere all'interno di gativo la sfera

⁵³ Nello scrit disvelatore del *B* modo che queste Theunissen ha v di Scheler su *H*

dell'essere pre-
sibile solo nella
alizzata l'assen-
tale⁵⁰. Ma come
zzare scheleria-
ivellamento dei
sola qualità: la
uni versi il con-
ponendosi giu-
llarsi in una di-
Heidegger alcu-
ndo è senza un
za una minima
stato Fichte a
ndo non appare
nde "Besorgnis"
ra"! Quale non
IX, 295). In so-
di concepire la
Löwith quando
ata avanti nel §

hte che era molto
a sostanzialmente
roduzione alla vita
ncata.

ne lo Heidegger di
urale e scientifica.
i Scheler vengono
completamente
Frings nota inol-
tica incompleta c
r. 93). Theunissen
SZ non è l'analisi
rebbe al massimo
e però esiste non
misura in cui è un

14 di SZ, significa la negazione del mondo come natura (LÖWITH SS VIII, 83), la «sua scomparsa nel concetto privato del soltanto *Vorhandenen*». Per Löwith «non si tratta qui di contestare che questo concetto di mondo sia quello che ci è più vicino e quotidiano, ma piuttosto di chiedersi se a partire da esso è veramente accessibile il mondo nella sua compiutezza» (LÖWITH SS VIII, 288). Altrettanto Levinas critica il carattere *totalizzante* del *Dasein* che limita decisamente qualsiasi prospettiva trascendente l'esser-per-la-cura e riduce il rapporto dell'uomo col mondo in termini di potere. Così l'esistenza «del *Dasein* consiste nell'esistere in vista di se stesso [...] Il mondo non è altro che questo "in vista di se stesso" in cui il *Dasein* è occupato nella sua esistenza e attraverso cui può avvenire l'incontro con il maneggiabile» (LEVINAS, *En découvrant*, 65).

Nonostante Löwith abbia riproposto tali questioni ad Heidegger fino alla fine, e senza ottenere delle risposte a suo avviso soddisfacenti, mi sembra che, anche su questo punto, dopo la *Kehre*, emergano nuovi accenti. Così nello scritto del 1938 *Die Zeit des Weltbildes* viene esplicitamente criticata la riduzione del mondo al progetto di dominio tecnico dell'uomo (cfr. GA V, 92-94) e il mondo non viene più concepito come lo spazio inautentico in cui il *Dasein* è gettato o il campo d'azione per il suo poter essere. Lo *in-der-Weltsein* è inteso come *in-der-Wahrheit-sein* (GA XXVIII, 342) dove però con verità ora si intende qualcosa che trascende l'autoprogettualità del *Dasein*⁵³.

Il dato da cui è opportuno prender le mosse è che in Heidegger la determinazione del valore viene vista come una «deiezione» dell'essere, una sua reificazione. Ma l'aver escluso la questione del valore getta ora un interrogativo di fondo anche sulla *Kehre* e sulla *Verhaltenheit*, lascia in sospeso un aspetto fondamentale e considera implicita una questione, quella etica, che tale non è. Per Heidegger la *Lichtung* stessa è l'etica, l'etica è già nell'ontologia. Se questo significa che la filosofia non si deve occupare di questa questione, non si è qui di fronte ad una dichiarazione d'impotenza, all'emergere d'una nuova *cosa in sé*? Non si pone in tal modo Heidegger all'interno di quei confini dell'ego che delimitano per Schopenhauer in negativo la sfera etica? In ogni caso ci esonera questo dal porci esplicitamente

⁵³ Nello scritto *Vom Wesen der Wahrheit* si specifica che la verità non si fonda più sul ruolo rivelatore del *Besorgen*, ma è possibile solo attraverso un arretramento davanti all'essente, in modo che questo possa manifestarsi in ciò che è e come è (cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, 15-16). Theunissen ha visto in questa trasformazione del concetto di verità un risultato dell'influsso di Scheler su Heidegger (cfr. THEUNISSEN, *Wettersturm*, 103-105).

il problema etico? Finché Heidegger rimane nella logica di cercare l'essere a partire dall'esser-per-la-morte inteso come riconoscimento della precarietà del progetto del *Dasein*, l'essere rimane obliato perché il punto di partenza, anche se in negativo, rimane sempre il progetto del *Dasein*, rimane sempre un punto di partenza chiuso dalle pareti dell'orgoglio ontico.

Che cosa significa e implica in realtà il passaggio fondamentale alla *Verhaltenheit*? Come è possibile pensare d'uscire dalla logica dei valori dell'utile senza il riferimento ad una nuova classe di valori? La manifestazione dell'essere nella *Lichtung* è possibile solo in base ad una radicale trasformazione del *Dasein*, una trasformazione che significa oltrepassamento della fase negativa — l'esser-per-la-morte e la *voluntas* di Schopenhauer — e la capacità di approdare a qualcosa di positivo. A questo punto è sensato chiedersi: «chi si pone in ascolto dell'essere se non la persona? Alla messa fra parentesi dei valori dell'utile non corrisponde allora l'emergere dei valori personali? Proprio la risolutezza con cui Heidegger sottolinea la funzione essenziale del valore nell'impedire l'accesso al piano dell'autenticità rischia alla fine di dimostrare il contrario: cioè la centralità del concetto di valore.

Se è il valore che impedisce l'accesso, può darsi che proprio nel valore sia da ricercare la chiave che consente l'accesso: quella chiave che permetterebbe di aprire lo *scrigno*, rimasto chiuso, e attorno a cui girava l'esser-per-la-morte. Occorre allora riconsiderare la questione dell'essere a partire da una rinnovata analisi del concetto di valore.

Fino al 1
 filosofico», a
 dano ad es. i
 in Germania
 tanto che il r
 Scheler risale
 espressione è
 significativo c
 e in difesa d'
 uno dei suoi
 presentanti d
 guerra¹. Le fi
 allora Schele
 divergenza cl
 sto può forse
 dossalmente c
 rappresen
 dirittura ered
 la d'un «regr
 tutti i sistemi
 26), famose pe
 etico», «gerar

¹ Cfr. RICKER

² L'etica di S.
 dei valori Schele
 sempre contestat
 muoveva nella d
 280).

Fino al 1920 circa, la critica al razionalismo kantiano, all'«europeismo filosofico», assieme ai molti temi tesi a rivalutare la sfera emozionale (si vedano ad es. i saggi compresi in *Vom Umsturz der Werte*) diffusero, e non solo in Germania, l'immagine d'uno Scheler molto vicino alla *Lebensphilosophie*, tanto che il nostro Paci nel 1940 osservava che «s'è potuto sostenere che a Scheler risale la paternità di quel tipo di filosofia di cui la più clamorosa espressione è stata *Il tramonto dell'occidente* di Spengler» (PACI, 68). È poi significativo che Rickert, quando nel 1920 scrive un saggio contro il relativismo e in difesa d'una metafisica ideale, ravvisi istintivamente proprio in Scheler uno dei suoi maggiori avversari, considerandolo uno dei più pericolosi rappresentanti del movimento irrazionalista e antimetafisico del primo dopoguerra¹. Le frequenti accuse d'irrazionalismo e di emozionalismo spinsero allora Scheler fin dall'inizio degli anni Venti ad evidenziare i tanti punti di divergenza che lo separavano dalla *Lebensphilosophie* e dal relativismo, e questo può forse spiegare certi toni, non sempre appropriati, che finirono paradossalmente col far sorgere un fraintendimento opposto: quello d'uno Scheler rappresentante d'un assolutismo oggettivo etico alla Hartmann, se non addirittura erede dell'oggettivismo dei valori di Rickert². Nel 1925 Scheler parla d'un «regno d'idee e valori assoluti» posto infinitamente più in alto di tutti i sistemi di valori che finora si sono concretizzati storicamente (VIII, 26), famose poi diventarono espressioni come «gerarchia eterna», «assolutismo etico», «gerarchia assoluta dei valori». Così se l'esaltazione della sfera emo-

¹ Cfr. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*.

² L'etica di Scheler è cosa ben diversa da quella di Hartmann. A proposito dell'oggettivismo dei valori Scheler non solo prende le distanze da Rickert, ma afferma esplicitamente di aver sempre contestato la linea — sviluppata sulle tracce di Bolzano, da N. Hartmann — che si muoveva nella direzione d'un assoluto oggettivismo ontologico d'idee, valori, verità (Cfr. IX, 280).

zionale aveva fatto passare Scheler per un irrazionalista, l'impeto nella critica al relativismo etico lo fa passare poi per il fautore di un assolutismo etico che Plessner non esita a descrivere come una «sinfonia di sguardi rivolti verso l'assoluto», Gehlen come un «assolutismo fra le nuvole» (GEHLEN 1975, 184), e Gadamer come un «regno di valori che si offre all'osservatore morale come un cielo stellato» (GADAMER KS IV, 199). Ma anche in questo caso si finisce con l'irrigidire un unico aspetto, là dove invece ci sono oscillazioni e ambiguità tipiche d'un pensiero in divenire. È abbastanza evidente che Scheler concepisce un piano assoluto al di sopra della storia, ma questo non implica la ipostatizzazione delle essenze e dei valori in una sfera statica di stelle fisse in quanto «non esiste nel processo cosmico una "assoluta" costanza delle idee o principi e leggi assoluti. Non solo le stelle nascono e scompaiono, ma anche la materia e tutte le forme della vita. Non esistono forme dell'essere "eterne" (categorie)» (XI, 261).

7.1. Il fraintendimento dell'etica scheleriana e il problema della mediazione

Le critiche al concetto di valore sollevate da Heidegger e successivamente da Schmitt hanno avuto una tale risonanza che fino a non molto tempo fa era imprudente parlare apertamente di «valori» e un importante e prestigioso teologo protestante come Jüngel, dopo aver affermato che il cristianesimo non ha nulla a che fare con il valore, ma solo con «verità prive di valore», spronava le altre confessioni, compresa quella cattolica, a seguire, con coraggio e senza reticenze, questa svolta del pensiero³.

L'accusa più rilevante implicita nelle critiche di Schmitt è senza dubbio quella secondo cui l'etica scheleriana sarebbe priva di un momento di mediazione in quanto immediata espressione dell'intuizione dei valori; così venendo a mancare una qualsiasi mediazione «razionale» l'unico criterio che alla fine s'imporrebbe sarebbe quello della violenza e questo principio verrebbe ad incarnarsi proprio nella tesi della «gerarchia dei valori», tanto che l'etica intuizionistico-irrazionale di Scheler sfocerebbe inevitabilmente nell'apologia del terrore e nella «tirannia dei valori».

S'è già visto come sia improprio parlare di «intuizione del valore» in quanto col neologismo *Wertnehmung* Scheler intende un atto che può fare a meno della rappresentazione (e quindi non ha a che fare con l'intuizione). Il pro-

³ Su questa linea è tutto il volume di: JÜNGEL (et al.), *Die Tyrannei der Werte*, ma si veda anche l'introduzione del 1990 al volume III di *Theologische Erörterungen*.

blema non è q
to piuttosto d
dell'intelletto
il *Fühlen*. In c
semmai la tes
mini se la per
to o dalla vol
mediata, in qu
funzionalizza
immediatame
relativo all'att
validità assolu
camente. *In a*
diatamente sul
per cui il probl
nesso necessari
ogni *Wertmehr*
con la teoria d
ligione o nazi
definitiva o es
punti di vista
confronto pro
avvicinarsi ser
altrimenti rov.

Tale proces
conti con esso
catastrofi, in g
trario di quan
ma, distinguer
esige una tolle

Se è vero cl
vamente sulla

⁴ Sulla prosp
suscitò da subito
1924, al IV Cong
possano diventare
ora in: MEJA/ STE

blema non è quello di proporre una percezione «immediata» del valore, quanto piuttosto di riaffermare la tesi che il valore non viene percepito da un atto dell'intelletto o della volontà, bensì da un atto emozionale indipendente come il *Fühlen*. In questo non è implicito però nessun automatismo etico, quanto semmai la tesi della priorità del *Wert-nehmen* sul *Wahr-nehmen*. In altri termini se la percezione del valore non è mediata dall'intuizione, dall'intelletto o dalla volontà, non per questo può essere considerata *assolutamente immediata*, in quanto rimane comunque mediata da uno specifico processo di funzionalizzazione. Inoltre la *Wertnehmung* non può neppure sostanziarsi immediatamente in una scelta morale assoluta poiché il tema della scelta è relativo all'atto del preferire-posporre, atto che però per Scheler non ha una validità assoluta, ma solo relativa, in quanto variabile e condizionato storicamente. *In altri termini il problema della Wertnehmung non si pone immediatamente sul piano della gerarchia assoluta, ma agisce solo su quello dell'ethos, per cui il problema della scelta morale risulta sempre mediato dalla storia e connesso necessariamente alle teorie della funzionalizzazione e del prospettivismo: ogni Wertnehmung è sempre e necessariamente parziale tanto che, in linea con la teoria dell'Ausgleich, nessun individuo e popolo, nessuna cultura, religione o nazione può arrogarsi il diritto di possedere una visione completa, definitiva o esaustiva che possa esonerarlo da un confronto critico con altri punti di vista e da un processo storico di armonizzazione. Solo attraverso un confronto produttivo, e la tolleranza attiva, è possibile, nel corso della storia, avvicinarsi sempre più ad un ideale di completezza, evitando uno scontro altrimenti rovinoso.*

Tale processo storico di *Ausgleich* s'impone in ogni caso, e rifiutare di fare i conti con esso induce solo in un processo di *Ausgleich* incontrollato, cioè in catastrofi, in guerre sanguinose e in tragedie di ogni tipo. Esattamente al contrario di quanto sostiene Schmitt l'etica di Scheler non sfocia nel fanatismo, ma, distinguendo fra il piano della gerarchia dei valori e quello dell'*ethos*, esige una tolleranza critica e attiva in una prospettiva transculturale¹.

Se è vero che Scheler si propone di fondare l'etica non basandosi esclusivamente sulla coscienza, l'intelletto o la volontà ma facendo ricorso ad un

¹ Sulla prospettiva «transculturale» del pensiero di Scheler ha insistito Welsch. Tale tesi suscitò da subito numerose incomprensioni, come testimonia anche l'intervento di Adler, nel 1924, al IV Congresso tedesco di sociologia: «Le speranze del prof. Scheler che gli asiatici possano diventare positivisti e noi buddisti..... (vivaci interruzioni da parte del prof. Scheler)», ora in: MEJA/STEHR (Hg.), Bd. I, 143.

tipo particolare d'esperienza autonoma dalla sensazione, quello della percezione emozionale, tuttavia quello di Scheler è *emozionalismo* solo nella misura in cui è anche *personalismo*: la percezione emozionale dei valori etici è infatti possibile solo alla persona, e questa è tale proprio perché non è più circoscrivibile entro le tipiche categorie della filosofia del soggetto: intelletto, coscienza, volontà, ecc.. Inoltre se il punto di partenza etico è da ricercare in questa apertura emozionale personalistica, l'azione etica richiede anche vari passaggi successivi. Certo Scheler ha cercato di mettere in luce una fenomenologia della *Wertnehmung*, ha cercato inoltre di sviluppare un concetto di gerarchia dei valori come principio costituente e ordinatrice del reale, ma non si possono connettere questi temi immediatamente a quelli dell'etica normativa dimenticando che per Scheler c'è di mezzo tutto il problema della realizzazione dei valori. Il torto di Scheler, casomai, è quello di essere più interessato all'etica che all'etica normativa, ma questo non significa cancellare il problema della mediazione che anzi rimane centrale: si tratta di mediare pazientemente fra le diverse prospettive che sorgono dalla *Wertnehmung*, di mediare fra i diversi *ethos*, fra le diverse culture.

7.2. C. Schmitt: *Ausgleich e autonomia del politico*

Schmitt nell'interessante capitolo *Das Zeitalter der Neutralisierung* — presente nello scritto *Der Begriff des Politischen* (1932) — procede ad una singolare interpretazione del concetto scheleriano di *Ausgleich*: «Qui sembra sussistere il terreno di quell' *Ausgleich* generale di cui s'è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata [*nivelliert*] su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione. Il nesso altrimenti inspiegabile fra fede pacifista e tecnicista si spiega in base a quella tendenza alla neutralizzazione [*Neutralisierung*] alla quale s'è dedicato lo spirito europeo del XVII secolo» (SCHMITT, *Der Begriff*, 90). Dunque per Schmitt la critica di Scheler alla *Wertfreiheit* è strettamente intrecciata alla tesi dell'*Ausgleich* e significa di fatto un «livellamento» del politico, della scienza, ecc., sul piano di una tecnica concepita come neutrale. Eppure Schmitt stesso, successivamente, afferma che è proprio il «processo di progressiva neutralizzazione a sfociare nell'ateismo metodico e nel concetto di "*Wertfreiheit*" della scienza e a condurre all'era di una civilizzazione tecni-

co-scientifico
Schmitt *Wertf*,
mo critico del
della scienza?
cerebbe, con la
le aveva comb
[...] è docume
all'epoca della
Schmitt non è

È difficile t
bra inadatto in
zialmente neg
aggiustamento
che «Scheler co
bensì una com
L'*Ausgleich* è p
plessa a vivere
pre di più i cor
intravisto una
comunicazioni
comunicativa s
pre meno sepa
interazione fra
vo dell'epoca c
più frequenti e
livellamento ve
Scheler nell'*Au*
appunto del co
segna dell'*Ausg*
viene guidato
l'*Ausgleich* si esp
dei vari punti d
eliminare i pun
neutralizzazio
gue e nella gue

Risulta evid
il confronto tra
Max Scheler, ne

lo della perce-
solo nella mi-
lei valori etici è
ché non è più
etto: intelletto,
da ricercare in
ede anche vari
e in luce una
appare un con-
natrice del rea-
te a quelli del-
tutto il proble-
ai, è quello di
esto non signi-
ne centrale: si
sorgono dalla
ture.

neutralisierung —
rocede ad una
: «Qui sembra
preconizzatore
chia della con-
velliert} su un
essere una sfe-
so altrimenti
ella tendenza
o lo spirito eu-
per Schmitt la
ciata alla tesi
o, della scien-
ppure Schmitt
di progressiva
l concetto di
zazione tecni-

co-scientifico-industriale» (SCHMITT *Leviathan*, 161). Ora se anche per Schmitt *Wertfreiheit* significa *Neutralisierung*, come fa Scheler, cioè il massimo critico del concetto di *Wertfreiheit* della scienza, a teorizzare la neutralità della scienza? La prova consisterebbe nel fatto che alla fine Scheler abbraccerebbe, con la tesi dell'impotenza dello spirito, quel nichilismo che a parole aveva combattuto: «Anche nella metafisica di Scheler del Dio impotente [...] è documentata l'impotenza sia dell'anima che dello spirito di fronte all'epoca della tecnica» (SCHMITT, *Der Begriff*, 92). Questa osservazione di Schmitt non è però pertinente.

È difficile tradurre il termine *Ausgleich* in italiano, livellamento mi sembra inadatto in quanto mette unilateralmente in evidenza un aspetto sostanzialmente negativo, in realtà è meglio il termine armonizzazione, oppure aggiustamento, bilanciamento, compensazione. Giustamente Welsch nota che «Scheler con questo *Ausgleich* non aveva certo in mente un livellamento, bensì una compenetrazione delle culture» (WELSCH, *Transkulturalität*, 169). L'*Ausgleich* è per Scheler una situazione che porta l'umanità nel suo complesso a vivere in un'unica storia mondiale contemporanea, unificando sempre di più i corsi delle diverse storie regionali. Negli anni Venti Scheler aveva intravisto una linea di tendenza oggi evidente: con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e d'informazione l'umanità vive ormai in una situazione comunicativa sconosciuta nelle epoche passate, dove le varie entità sono sempre meno separate, e dove si assiste all'accelerazione di ogni processo di interazione fra le culture, razze, religioni e nazioni. Questo moto complessivo dell'epoca contemporanea è senza dubbio occasione di conflitti sempre più frequenti e con il concetto di cultura di massa comporta sicuramente un livellamento verso il basso e una progressiva omogeneizzazione. Eppure per Scheler nell'*Ausgleich* è implicita anche una grandissima occasione: quella appunto del confronto transculturale. La nuova epoca comunicativa all'insegna dell'*Ausgleich* può essere percorsa in due direzioni: se il confronto viene guidato all'insegna della tolleranza critica e del pluralismo allora l'*Ausgleich* si esprime come un processo di armonizzazione e completamento dei vari punti di vista, se invece si tenta di affrontare il confronto cercando di eliminare i punti di vista diversi, allora l'*Ausgleich* si traduce in livellamento, neutralizzazione, uniformizzazione, e sfocia nell'irrazionalismo, nel sangue e nella guerra.

Risulta evidente che Schmitt, quando critica l'*Ausgleich*, teme piuttosto il confronto transculturale. Karl Löwith, in un breve articolo del 1935 su Max Scheler, nota che se Scheler s'è sbagliato su qualcosa, allora è proprio

qui, sul concetto di *Ausgleich*: «Ciò che Scheler nel 1927 intendeva ancora positivamente come una tendenza all'*Ausgleich*, poco tempo dopo Carl Schmitt [...] l'ha caratterizzata come semplice "neutralizzazione" contrapponendole una distinzione e una decisione politica totale»⁵. Certo, nel 1935, a pochi anni dallo scoppio della guerra, Löwith aveva ragione nel constatare che la proposta politica di Scheler era fallita e che la Germania si stava avviando in tutt'altra direzione. Quello di cui Löwith tuttavia non sembrava ancora rendersi conto è che il tentativo di Scheler, teso a coniugare l'*Ausgleich* all'interno delle coordinate della pace e della democrazia, non era sbagliato, e che la Germania, non riuscendo in questo compito, stava correndo verso la catastrofe⁶.

La critica di Schmitt sembra allora ispirata da altri obiettivi, come già tradisce il riferimento critico alla «fede pacifista» che sarebbe implicita nel processo di *Ausgleich*. È Schmitt stesso che nelle pagine del *Leviathan* del 1938 esplicita ciò che non condivideva veramente nella tesi scheleriana: il dialogo e il confronto sono da condannare in quanto potrebbero alimentare uno spirito «ecumenico» capace di aprire le porte ad una unificazione, ad un «livellamento» appunto, fra la religione ebraica, islamica e cristiana (cfr. SCHMITT 1982, 162-164). Ma quello che vale per la religione, vale anche per la cultura, la politica, l'economia e soprattutto per la razza: insomma la posizione di Scheler era da rifiutare in quanto in aperto contrasto con l'aspirazione del popolo germanico tutto proteso a conquistare una identità e purezza culturale, religiosa e razziale di tipo monolitico proprio attraverso la omogeneizzazione tecnico-militare resa possibile da un *Ausgleich* concepito come annientamento del nemico⁷. Infatti la critica al livellamento della tecnica non implica in Schmitt un superamento della logica del livellamento stesso, ma solo un cambiamento della sua valenza politica: al livellamento

⁵ LÖWITH SS I, *Max Scheler*, 362-363.

⁶ Per un approfondimento del tema della pace in Scheler cfr. ALLODI, *Guerra e pace*, 25-119.

⁷ Lutz nota che le posizioni di C. Schmitt ebbero grande risonanza nel mondo cattolico tedesco e furono intese come un invito ad eliminare le differenze nel nome dell'omogeneità del popolo tedesco e al di fuori di qualsiasi prospettiva di confronto democratico-parlamentare o di integrazione: «Ogni democrazia presuppone la piena omogeneità del popolo. L'autentico metodo democratico non è un metodo di integrazione di masse eterogenee. La popolazione odierna invece è scissa sotto molti aspetti: culturale, sociale, di classe, di razza, religioso. Occorre quindi cercare una soluzione al di fuori di questo metodo democratico-politico» (C. SCHMITT, *Lo stato di diritto*, in: «Schildgenossen» 1928, qui citato da LUTZ, *Demokratie im Zwielicht*, 121).

inteso come c
trapposto l'ide
larsi il resto de
dell'*Ausgleich*
verso un *Ausgi*

Il tentativo
tralità della te
(SCHMITT 196
scheleriana, ep
do: Schmitt p.
dei mezzi che
cattolica: il pri
e la politica, c
autonomi solo
anche della te
legittimare i co
le, ma il proce
sempre più inc
sionale tutt'alt
da un campo
neutrale apper
campo di batta;
1963, 89). L'ep
livello di neut
Questo è stato
cesso d'indust
vo credo religi
genti scoperte
quale tutti gli a
gresso tecnico»

La tesi che
non c'è indiffe
d'una politica
trice cristiana c

⁸ SCHMITT, *Lei*
le osservazioni di
decisione in Carl Sc

ntendeva ancora
mpo dopo Carl
zione" contrap-
Certo, nel 1935,
ne nel constatare
ania si stava av-
a non sembrava
ngare l'*Ausgleich*
on era sbagliato,
correndo verso la

ettivi, come già
be implicita nel
el *Leviathan* del
si scheleriana: il
bero alimentare
ficazione, ad un
e cristiana (cfr.
vale anche per
insomma la po-
sto con l'aspira-
a identità e pu-
rio attraverso la
gleich concepito
mento della tec-
del livellamento
al livellamento

guerra e pace, 25-119.
del mondo cattolico
ne dell'omogeneità
atico-parlamentare
popolo. L'autentico
ce. La popolazione
zza, religioso. Oc-
atico-politico» (C.
17, *Demokratie im*

inteso come confronto, come «fede pacifista» e «parlamentarismo» va contrapposto l'ideale di un popolo tedesco puro a cui deve conformarsi e livellarsi il resto del mondo. Per questo la Germania deve rifiutare la prospettiva dell'*Ausgleich*-transculturale e imporre la propria identità all'Europa attraverso un *Ausgleich*-bellico.

Il tentativo di coniugare la *Wertfreiheit* weberiana con la critica alla neutralità della tecnica, nonché all'idea dello «stato neutrale ed agnostico» (SCHMITT 1963, 87) risulta per più aspetti rovesciare l'impostazione scheleriana, eppure, relativamente alle premesse, esisteva una affinità di fondo: Schmitt propone una forma di razionalità alternativa alla conoscenza dei mezzi che si richiama e fa perno su due concetti tipici della tradizione cattolica: il principio della rappresentanza e il concetto di persona. Lo stato e la politica, come già posto in luce da Hobbes, non devono essere infatti autonomi solo nei confronti della religione, della filosofia, della morale, ma anche della tecnica⁸. Secondo Schmitt storicamente si tende a risolvere e legittimare i conflitti d'interesse in riferimento ad un preteso ambito neutrale, ma il processo di secolarizzazione e di disincanto costringe a spostare sempre più indietro lo «spazio neutro» dove nascondere un momento decisionale tutt'altro che neutro: «L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale; e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali» (SCHMITT 1963, 89). L'epoca moderna sembra aver trovato un equilibrio attorno ad un livello di neutralità particolarmente efficiente: la neutralità della tecnica. Questo è stato possibile in quanto in concomitanza con l'affermarsi del processo d'industrializzazione e di sviluppo tecnico-scientifico è sorto un nuovo credo religioso: «sotto l'enorme suggestione di sempre nuove sconvolgenti scoperte e conquiste sorge una religione del progresso tecnico, per la quale tutti gli altri problemi si risolvono da sé, appunto per mezzo del progresso tecnico» (SCHMITT 1963, 84).

La tesi che sottende il concetto di autonomia del politico è che anche qui non c'è indifferenza nei confronti dei valori della tecnica: così al concetto d'una politica neutralmente tecnica viene contrapposto il principio di matrice cristiana della «persona rappresentativa» (SCHMITT, *Leviathan*, 49-53),

⁸ SCHMITT, *Leviathan*, 173. Su tutta la problematica cfr. inoltre *Römischer Katholizismus* e le osservazioni di RACINARO in: *Esistenza e decisione in Carl Schmitt*; e in: *Interpretazione e decisione in Carl Schmitt*; cfr. inoltre NICOLETTI, 242-247.

e soprattutto si critica la tesi d'uno stato-macchina che possederebbe «la neutralità di valore e di verità propria d'uno strumento tecnico» (SCHMITT *Leviathan*, 63).

Il risultato finale risulta però decisamente speculare rispetto a quello di Scheler: per Schmitt la tecnica non è neutrale in quanto i valori, che sono alla base della tecnica, non sono neutrali; altrettanto: la *Wertfreiheit* è necessaria all'autonomia della scienza e del politico in quanto il valore è esclusivamente «valore tecnico». Il presupposto del ragionamento di Schmitt è individuabile nella tesi heideggeriana sulla natura esclusivamente economica del valore. Ma è proprio questa identificazione fra tecnica e valore, e fra valore e valore dell'utile che abbiamo visto essere problematica. Per Scheler invece, dal momento che non esiste solo il valore dell'utile, la giusta affermazione che la politica e la scienza sono autonomi non comporta che siano *wertfrei* in assoluto ma casomai solo nei confronti del valore dell'utile. Nello stesso modo va ripensata anche la tesi secondo cui la tecnica non è *wertfrei*: se la tecnica è definita come tecnica del valore dell'utile allora esiste anche un'autonomia della tecnica, o meglio una *Wertfreiheit* della tecnica dai valori non utilitaristici. Il che vuol dire che dal punto di vista di Scheler la *Wertfreiheit* assoluta è alla base non dell'autonomia, quanto solo della *Neutralisierung*, o, in altri termini, che la tesi dell'autonomia *wertfrei* del politico schmittiano non è altro che un mascheramento dei valori che fondano l'autonomia del politico, o meglio: attraverso questa versione dell'autonomia del politico è possibile tentare una legittimazione ideologica di certi valori del politico stesso. Oltretutto si è già notato come Schmitt stesso nel *Leviathan* si era in un certo senso «scoperto» identificando *Wertfreiheit* e processo di *Neutralisierung*. In ogni caso è proprio in base a questo capovolgimento di significato che Schmitt nel secondo dopoguerra si scaglia in un virulento attacco al presunto carattere «antidemocratico» del concetto scheleriano di valore.

7.3. C. Schmitt e la tirannia dei valori

Nell'introduzione del 1979 al testo della conferenza *La tirannia dei valori*⁹, Schmitt riassume così le sue tesi: I) Il concetto di valore risulta connesso

⁹ Sul testo di Schmitt cfr. DUSO; RACINARO, *Esistenza*; ID., *Interpretazione*; NICOLETTI, 548-557; DA RE; GALLI, 104-108.

a pericolose conc
2) Scheler con l
wertfrei e con ess
ma la tesi antider
Tyrannie, 20); 3)
ranza in quanto
dazione, discrim
ri (SCHMITT, *Tyra*
ca che viene inse
la «*Ver-Wertung*»
(SCHMITT, *Tyran*

Approprianc
nascita della filo
sottrattasi ormai
Wertfreiheit della
all'ateismo, del p
che weberianar
valore tecnico. A
unque anche
soggettivamente
diversi sistemi d
contra omnes al c
dir poco paradisi
i valori — che,
conquistano un:
fanno valere»: «I
loro validità, la c
no li faccia valer
una funzione re
valori, Schmitt
valori, una volta

V'è qui una
valori e quello d

¹⁰ Scheler — al
«non c'è errore più
élite» (IX, 145).

¹¹ Cfr. il cap. D

sederebbe «la neu-
-cnico» (SCHMITT

rispetto a quello di
i valori, che sono
wertfreiheit è neces-
il valore è esclusi-
ento di Schmitt è
amente economi-
ica e valore, e fra
atica. Per Scheler
le, la giusta affer-
omporta che siano
e dell'utile. Nello
ica non è *wertfrei*:
allora esiste anche
a tecnica dai valo-
ista di Scheler la
quanto solo della
omia *wertfrei* del
lei valori che fon-
versione dell'au-
ideologica di cer-
Schmitt stesso nel
Wertfreiheit e pro-
base a questo
ogueria si scaglia
tico» del concetto

tirannia dei valo-
risulta connesso

one; NICOLETTI, 548-

a pericolose concezioni razziste e antidemocratiche (SCHMITT, *Tyrannei*, 17); 2) Scheler con l'etica materiale dei valori contrasta l'idea d'una scienza *wertfrei* e con essa i principi della democrazia, contrapponendo a quest'ultima la tesi antidemocratica secondo cui la storia è fatta dalle élites¹⁰ (SCHMITT, *Tyrannei*, 20); 3) L'etica di Scheler si fonderebbe su d'un principio d'intolleranza in quanto un valore è tale solo nella misura in cui comporta la «degradazione, discriminazione, e legittimazione all'annientamento» di altri valori (SCHMITT, *Tyrannei*, 21); 4) Il valore in origine era una categoria economica che viene inserita dall'esterno nel pensiero filosofico e la logica del valore, la «*Ver-Wertung*», è quella di rendere commensurabile l'incommensurabile (SCHMITT, *Tyrannei*, 13).

Appropriandosi del mito weberiano della *Wertfreiheit* Schmitt vede nella nascita della filosofia dei valori una reazione nei confronti d'una scienza sottrattasi ormai al dominio delle ideologie filosofiche e religiose. Ora la *Wertfreiheit* della scienza non è più, come nel *Leviathan*, il risultato, assieme all'ateismo, del processo di *Neutralisierung*, ma diventa lo status d'una scienza che weberianamente si sottrae all'influenza ideologicamente negativa del valore tecnico. Accogliendo inoltre l'altra tesi di Weber (rintracciabile comunque anche in Nietzsche e Heidegger) secondo cui i valori sono posti soggettivamente dall'individuo, Schmitt ipotizza una costante guerra fra i diversi sistemi di valori, fra le diverse *Weltanschauungen*: un *bellum omnia contra omnes* al cui confronto lo stato di natura di Hobbes sarebbe apparso a dir poco paradisiaco. L'essenza ultima della logica dei valori è quella per cui i valori — che, come dice Lotze, in se stessi valgono, ma non esistono — conquistano una loro consistenza solo nella misura in cui s'impongono e «si fanno valere»: «Chi dice valore, vuol far valere e imporre. [...] Chi afferma la loro validità, la deve far valere. Chi dice che essi valgono, senza che qualcuno li faccia valere, sta mentendo» (SCHMITT, *Tyrannei*, 33). Insistendo poi su una funzione repressiva e intollerante implicita nel concetto di gerarchia dei valori, Schmitt rinvia alla tesi di Hartmann sulla tendenza «tirannica» dei valori, una volta che questi si concretizzano in un *ethos*¹¹.

V'è qui una confusione di fondo fra il concetto di *gerarchia assoluta dei valori* e quello di *ethos*: Schmitt non si rende conto che per Scheler è proprio

¹⁰ Scheler — al contrario — aveva tentato di coniugare élite e democrazia affermando che «non c'è errore più grande di quello di contrapporre in termini di esclusione democrazia ed élite» (IX, 145).

¹¹ Cfr. il cap. *Die Tyrannei der Werte*, in: HARTMANN, *Ethik*, 574 e seg..

l'indistinzione fra questi due livelli a permettere l'assolutizzazione d'un ethos particolare, assolutizzazione essa sì gravida d'intolleranza e fanatismo in quanto in completo contrasto con la tendenza all'*Ausgleich*. Ma Schmitt non nota neppure un altro punto essenziale: nella prospettiva di Scheler non c'è una guerra fra diverse gerarchie che pretendono di essere assolute, per il semplice fatto che di gerarchie «assolute» ce n'è solo una. Si può invece affermare che le concrezioni storiche a cui dà origine tale gerarchia, quindi i diversi ethos, sono spesso in contrasto fra loro; tale contrasto non è però necessariamente una lotta spietata, ma si rivela una dinamica molto più complessa e produttiva che va appunto sotto il nome di *Ausgleich* e funzionalizzazione¹². A questo punto Schmitt non può che fraintendere completamente la posizione di Scheler come quando cerca di spiegare il principio stesso della gerarchia assoluta delle classi di valori nel senso d'una tendenza tirannica dei valori più alti: nel concetto di gerarchia sarebbe implicito che un valore impone la propria validità solo nella misura in cui distrugge e toglie spazio ad un altro valore, il valutare implicherebbe lo svalutare, e l'uso sistematico della violenza; inoltre col concetto di gerarchia verrebbe giustificato il diritto del valore superiore ad eliminare e distruggere il valore inferiore (SCHMITT, *Tyrannei*, 36 e 38). Lanciatosi ormai in un linguaggio «militaresco» Schmitt conclude sostenendo che la tesi di Scheler relativa all'«obiettività dei valori» rappresenterebbe «solo un nuovo stadio dell'autocorazzamento [*Selbstverpanzerung*] nella battaglia della valorizzazione» (SCHMITT, *Tyrannei*, 35)¹³.

L'essenza della tesi di Scheler viene ravvisata da Schmitt in un passo, in cui a dir il vero Scheler si sta riferendo a Brentano, secondo cui «La non esistenza d'un valore negativo è in sé un valore positivo» (II, 100). Questa frase di Scheler nella citazione di Schmitt viene però modificata, così da includere l'idea di un'azione attiva contro il valore negativo e diventa: «La negazione d'un valore negativo è un valore positivo» (SCHMITT, *Tyrannei*,

¹² È proprio Scheler infatti a sostenere, con la tesi dell'*Ausgleich* e della funzionalizzazione, la necessità di portare avanti un confronto fra tutti i punti di vista, senza poter pensare di sopprimere e sintetizzare le differenze in un unico punto di vista superiore.

¹³ Nicoletti riassumendo le tesi di Schmitt afferma: «La teoria dei valori, che si proponeva di salvare il mondo dello spirito dall'assalto del materialismo, finisce per capovolgersi in una legittimazione spirituale dello scontro animale: dove lo spirito anziché mitigare, regolamentare i conflitti ed elevarli a rapporti civili, finisce per renderli più crudeli» (NICOLETTI, 555). Qui più che Scheler viene in mente Weber quando in *Il metodo delle scienze storico-sociali* affermava che le scelte fra i valori non sono semplici alternative, ma una lotta mortale senza possibilità di conciliazione.

38). Le conclusioni di ripagare il male in un inferno, e l'oltre Schmitt in ricamente espres:

La tesi principia da Scheler, indica è quello capace c Scheler afferma i boli: com'è possi imporsi su quelli

Schmitt confc questione del cor è una gerarchia d relazionale: il pro tivo, in quanto l' gli atti dell'amar ciò che viene col

La gerarchia è un valore person: un valore econon automaticamente ne anzi preposto non implica una to, così ad es. i va in cui annichilisc zioni, solo dopo c processo di subli

Il conflitto fra del valore riguar sociologia delle sviluppato da Sc tragico. Imporre

¹⁴ Rievocando ri vembre 1938, l'uom valore supremo che

¹⁵ Cfr. ANA 315

38). Le conclusioni di Schmitt sono che «quel principio di Scheler consente di ripagare il male con il male e in questo modo di trasformare la nostra terra in un inferno, e l'inferno in un paradiso dei valori» (SCHMITT, *Tyrannei*, 39), inoltre Schmitt ipotizza che questa concezione del valore abbia trovato storicamente espressione nel nazionalsocialismo¹⁴.

La tesi principale di Schmitt è che il principio della gerarchia, descritto da Scheler, indica un rapporto di forza fra i valori, per cui il valore superiore è quello capace d'imporsi, e quello inferiore è anche il più debole. Invece Scheler afferma in continuazione che proprio i valori più alti sono i più deboli: com'è possibile allora sostenere che i valori più alti e deboli riescano ad imporsi su quelli inferiori, ma più forti, proprio attraverso la forza?

Schmitt confonde infine non solo ethos e gerarchia assoluta, ma anche la questione del conflitto con quella della «preferenza». Quella di Scheler non è una gerarchia di valori già di per sé «eticici», in quanto l'eticità è un concetto relazionale: il problema per Scheler non è l'eliminazione d'un valore negativo, in quanto l'etica, coerentemente con quanto affermato a proposito degli atti dell'amare e dell'odio, si basa sul presupposto che «bene è il volere ciò che viene colto come valore più alto, il male il contrario»¹⁵.

La gerarchia è in grado d'esprimere un ordine di preferenza per cui ad es. un valore personale è sempre e in ogni caso eticamente prioritario rispetto ad un valore economico; questo non significa però che tale valore personale abbia automaticamente la forza d'imporsi, tanto che spesso il valore economico viene anzi preposto a quello personale. Anche in questo caso l'atto del preferire non implica una violenza esistenzialmente distruttiva verso il valore non scelto, così ad es. i valori personali vengono scelti e si affermano non nella misura in cui annichiliscono i valori economici, ma, tranne rare e momentanee eccezioni, solo dopo che i valori economici sono stati «appagati» e rilasciano, in un processo di sublimazione, la loro energia ai valori superiori.

Il conflitto fra diversi ethos, l'ideologia e il fanatismo, più che l'essenza del valore riguardano la psicologia e la natura umana, la dinamica storica, la sociologia delle masse e delle élites. Il problema del conflitto dei valori è sviluppato da Scheler stesso nelle splendide analisi attorno al concetto del tragico. Imporre, come pensa Schmitt, un valore superiore attraverso l'eli-

¹⁴ Rievocando ricordi nitidissimi Schmitt afferma: «Hitler proclamò alla stampa, il 10 novembre 1938, l'uomo, e cioè l'uomo tedesco, un valore incomparabile; il popolo tedesco era il valore supremo che esistesse sulla terra» (SCHMITT, *Tyrannei*, 17).

¹⁵ Cfr. ANA 315, CA XI, 31; inoltre ANA 315, CC VII,6.

minazione d'un valore inferiore — ma la violenza utilizzata non mette automaticamente in discussione l'«altezza» del preteso valore superiore? — è cosa ben diversa dall'esser costretti dalla vita a scegliere un solo valore fra più valori ugualmente importanti: tanto più questi valori sono alti, tanto più la scelta sarà tragica. In Schmitt sembra mancare la consapevolezza che nel tragico la necessità di dover scegliere un solo valore non è imposta dalla logica intollerante del valore, ma dalla vita stessa. È proprio la mancanza di una dimensione ontologica del tragico a indicare i limiti del discorso di Schmitt.

Tuttavia se le critiche di Schmitt (e di Heidegger) non dimostrano affatto che è scorretto utilizzare il termine valore, esse mettono però in luce l'inadeguatezza di molte interpretazioni correnti su Scheler: quelle che più o meno implicitamente collocano i valori in un cosmo di oggetti ideali eterni e immutabili a cui fa da correlato un Dio inteso come soggetto onnipotente. È questo l'assolutismo etico che può eventualmente sfociare in una tirannia dei valori, o meglio nella proiezione nascosta e raffinata di un'ontoteologia desiderosa di imporre a Dio un ordine morale che, in realtà, è solo quello dell'uomo.

7.4. *Etica materiale dei valori*

Il concetto di etica materiale implica quello di un'etica non fondata sulla sensazione e sul *Trieb* eppure nonostante ciò «empirica»: «I dati di fatto etici, al contrario della sfera dei puri significati, sono dati di fatto di un'intuizione materiale, e precisamente di un'intuizione non sensibile, nella misura in cui con "intuizione" non viene intesa tanto l'immaginabilità del contenuto quanto il modo immediato della datità dell'oggetto» (II, 176). In altri termini: l'«intuizione» materiale non è rivolta ad oggetti ideali ma a dati di fatto etici, essa inoltre è una forma particolare di «rezeption non sensibile»: così come l'intuizione sensibile coglie la datità mediata dalla semiosi del bisogno, l'«intuizione» materiale coglie la datità che si dà in modo immediato, si dirige cioè all'autodati. È per questo che la seconda parte del *Formalismo* inizia con un'affermazione perentoria: «Ogni tipo di conoscenza si radica nell'esperienza. Anche l'etica si deve fondare sull'«esperienza»» (II, 173).

Scheler critica il «dogma» secondo cui le uniche fonti della conoscenza sono sensibilità e intelletto, per cui la vita emotiva, non essendo riducibile

all'intelletto, vie
l'organizzazione
impostazione è s
za ricadere autor
corso della storia
su cui fondare l
come della perce
presa in conside
fonte d'esperien
guenza l'etica è
empirico-sensua
le e contempora
stesso: pensare c
attraverso l'intel
quale riconduce
guardar bene è fi
nella sfera sensi
come astrazioni
costretto a negat
formale. La sec
neoplatonismo c
qualche oggetto
dere la sfera del
quelle tesi che c
nella tesi second
infatti non solo

Per Kant l'et
vengono indisti
sensibilità. In qu
l'indipendenza
e nello stesso te
semplice forma
(*KdpV*, 58). Cer
leggi morali», e

¹⁶ Il primo a sup
come punti di rifer
sittliche Erkenntnis.

ata non mette au-
re superiore? — è
un solo valore fra
sono alti, tanto più
pevolezza che nel
n è imposta dalla
to la mancanza di
ni del discorso di

limostrano affatto
rò in luce l'inade-
le che più o meno
ideali eterni e im-
to onnipotente. È
c in una tirannia
i un'ontoteologia
ità, è solo quello

etica non fondata
irica»: «I dati di
o dati di fatto di
re non sensibile,
t tanto l'imma-
a datità dell'og-
non è rivolta ad
orma particolare
nsibile coglie la
materiale coglie
utodatità. È per
n'affermazione
erienza. Anche

ella conoscenza
sando riducibile

all'intelletto, viene ricondotta alla sensibilità e considerata dipendente dall'organizzazione psicofisica dell'uomo (II, 259). La conseguenza di questa impostazione è stata l'impossibilità di fondare un'etica sulle emozioni, senza ricadere automaticamente nel soggettivismo o nel convenzionalismo. Nel corso della storia della filosofia — prosegue Scheler — l'ambito e il terreno su cui fondare l'etica è stato cercato ovunque: nella sfera della sensibilità come della percezione interna o in quella degli oggetti ideali, mai però s'è presa in considerazione la possibilità di fondarla sul *Fühlen*¹⁶ inteso come fonte d'esperienza indipendente dalla sensibilità e dall'intelletto; di conseguenza l'etica è stata o razionale, e allora assoluta e apriorica, oppure empirico-sensualista, e allora relativa ed emozionale, mai invece emozionale e contemporaneamente apriorica. L'errore, per Scheler, è stato sempre lo stesso: pensare che i valori siano riconducibili alla sensibilità, oppure colti attraverso l'intelletto. La prima posizione è rappresentata ad es. da Hume, il quale riconduce il valore all'esperienza, ma questa alla sensibilità; ma a guardar bene è fatta propria anche da Kant, che, come Hume, relega i valori nella sfera sensibile e non distingue fra valori e beni considerando i valori come astrazioni dei beni. E infatti, partendo da queste premesse, Kant è poi costretto a negare un'etica dei valori e ad approdare ad un'etica puramente formale. La seconda posizione è presente invece nelle varie forme di neoplatonismo che riconducono in qualche modo il valore a un'idea o a un qualche oggetto ideale e contemplabile dall'intelletto, oppure fanno coincidere la sfera del valore con quella del significato, ma è presente pure in tutte quelle tesi che confondono il piano del valore e quello del giudizio; inoltre nella tesi secondo cui i valori non sono, ma valgono: la validità presuppone infatti non solo un valore, ma anche un giudizio di valore.

Per Kant l'etica è formale, cioè separata da un ambito «materiale» in cui vengono indistintamente compresi logica emotiva, percezione dei valori e sensibilità. In questa visuale «il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza della legge da ogni materia (ossia da un oggetto desiderato) e nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale di cui una massima dev'essere capace» (*KdpV*, 58). Certo «l'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali», eppure si tratta di un'autonomia completa solo nei confronti

¹⁶ Il primo a superare l'impostazione kantiana, ponendo l'accento su *Fühlen, Liebe e Hass*e come punti di riferimento del cogliimento dei valori, è stato Brentano in *Die Ursprung der sittliche Erkenntnis*.

dell'ambito materiale e della logica dei valori, ma non nei confronti di un concetto di ragione legislatrice che implica il concetto di intelletto. Kant parte ancora una volta dal presupposto di costruire l'etica su leggi universali e a questo fine trasforma l'etica in un inno al dovere: è il dovere infatti che s'incarica d'innalzare l'uomo dal mondo sensibile ed emozionale al mondo noumenico intelligibile, ed è sempre il dovere, che esprime il senso ultimo della persona e della libertà.

Kant confuta giustamente l'*etica dei beni e dei fini*, e forte di questo risultato rifiuta l'*etica dei valori*, in quanto il valore viene concepito come bene o come fine. Allora il primo compito che si trova a dover affrontare Scheler per aprire le porte ad un'etica materiale dei valori sarà proprio quello di distinguere il valore dai beni e dai fini.

In una frase, giustamente famosa, del *Formalismus* Scheler asserisce che «v'è una modalità dell'esperienza i cui oggetti rimangono assolutamente inaccessibili allo "intelletto", tanto che questi rimane cieco di fronte ad essi così come l'orecchio e l'udito nei confronti del colore; una modalità dell'esperienza che apre ad *autentici* dati obiettivi e all'ordine eterno che li unisce fra loro: ai valori e alla loro gerarchia. L'ordine e le leggi di questa esperienza sono altrettanto chiari e distinti quanto quelli della logica e della matematica» (II, 261). In un altro passo Scheler nota che «come dice Pascal, esiste un *ordre du coeur* o una *logique du coeur* che sono apriori» (II, 82) e irriducibili alla logica del puro intelletto; i valori sono un ambito della datità nuovo e indipendente, nei cui confronti intuizione e intelletto risultano completamente ciechi.

Per rimarcare l'indipendenza della percezione del valore nei confronti dell'intelletto e della sensibilità Scheler costruisce, come s'è già osservato, il neologismo *Wert-Nehmen* in contrapposizione al termine *Wahr-Nehmen*. Tale percezione affettiva dei valori è in realtà un insieme composito di atti e funzioni¹⁷. La funzione che per Scheler consente di cogliere i valori è individuata nel *Fühlen*, a tale proposito Scheler distingue diverse classi del *Fühlen* in riferimento alle diverse modalità del valore: sensibile, vitale, spirituale; così il *Fühlen* sensibile è rivolto ai valori sensibili¹⁸; il *Fühlen* spirituale invece è intenzionale in senso proprio e si orienta direttamente, cioè senza la media-

¹⁷ Per Scheler il *Fühlen*, anche quello intenzionale è una *funzione* (II, 264), mentre invece il preferire-posporre e l'amare-odiare sono atti. La *funzione* è una semplice ricezione, come ad esempio la vista, mentre solo gli *atti* sono riferiti in senso proprio alla persona.

¹⁸ Il *Fühlen* sensibile, al contrario di quello intenzionale, si rapporta propriamente al segno o alla qualità d'un valore (II, 262).

zione d'una rappresentazione: i valori» (II, 26).

Nella sfera intenzionale (*Vorziehen-Nachsehen*) verso la funzione inferiore rispetto al valore. Il compito riservato a un valore fa parte di una funzione che implica necessariamente che ogni valore ha il suo «senso dell'equilibrio» ha diversi gradi di differenza fra due valori e il valore rispetto a tutti gli altri.

Esiste infine una caratteristica fondamentale di una contemplazione del *Vorhandensein* «un moto volto a offrire al valore l'azione del valore no alla luce valor to della nostra pe tanto là dove, al tenzione diretta a re è un atto inno vuol far spazio a tura estatica in c anzi in tale apert pare e far emerg l'apertura della r

¹⁹ Negando una inteso nel senso del *Vorstellung* di un ogg

zione d'una rappresentazione (*Vorstellung*)¹⁹, «a un ambito proprio d'oggetti: i valori» (II, 263).

Nella sfera intenzionale appare la classe degli atti del preferire-posporre (*Vorziehen-Nachsetzen*) e dell'amare-odiare. Se i valori in sé sono colti attraverso la funzione del *Fühlen*, il livello del valore, il suo essere più elevato o inferiore rispetto ad un altro, è colto attraverso gli atti del preferire e posporre. Il compito riservato a questi atti è molto importante in quanto l'altezza d'un valore fa parte dell'essenza stessa del valore. Come già detto il valore implica necessariamente il riferimento a una gerarchia all'interno della quale ogni valore ha il proprio «luogo naturale». Preferire e posporre fungono da «senso dell'equilibrio», sia indicando le priorità fra i vari valori (aspetto essenziale in tutti i processi di selezione o esonero), sia collegando la singola concrezione dell'essente alla totalità del *Wertsein*. Questo «senso d'equilibrio» ha diversi gradi d'adequazione, partendo dalla percezione della differenza fra due valori, fino alla precisa percezione della collocazione d'un valore rispetto a tutti gli altri.

Esiste infine una seconda classe di atti: quella dell'amare-odiare. La caratteristica fondamentale dell'amare nei confronti del valore non è quella di una contemplazione di qualcosa di già dato e che si pone di fronte nel senso del *Vorhandensein*, essa è piuttosto quella di essere, come l'eros platonico, «un moto volto all'esser più elevato del valore» come se tale atto dell'amare offrisse al valore lo spazio in cui realizzare la manifestazione della sua elevatezza superiore. Non si tratta dunque di una funzione poetica tesa alla creazione del valore stesso, quanto di un movimento: esso permette che vengano alla luce valori completamente nuovi e più elevati rispetto a tutto l'ambito della nostra percezione emozionale precedente: «L'amare è presente soltanto là dove, al darsi di tali valori come reali, subentra il movimento, l'intenzione diretta a valori più elevati di quelli già presenti» (VII, 156). L'amare è un atto innovativo che non può esser diretto a ciò che c'è già in quanto vuol far spazio a ciò che non c'è ancora. Nell'amare dunque si crea l'apertura estatica in cui possono affiorare i valori più elevati di ciò che si ama, anzi in tale apertura ciò che si ama trova uno spazio esistenziale per sviluppare e far emergere la parte migliore di sé. Così come l'amare incrementa l'apertura della nostra percezione emozionale, l'odio al contrario la riduce,

¹⁹ Negando una connessione fra *Fühlen* e *Vorstellung* risulta che il primo non può esser inteso nel senso dell'intuizione kantiana in quanto per Kant l'*Anschauung* è l'immediata *Vorstellung* di un oggetto.

fino a renderci ottusi e ciechi verso i valori più alti. E togliendo spazio ai valori più alti si dirige intenzionalmente a quelli inferiori: «da ciò ne consegue che l'odio è orientato alla realizzazione del valore inferiore» (VII, 155). Gli atti dell'amare-odiare funzionano allora come un vero e proprio «diaframma» della nostra percezione emozionale, capace di determinare il grado d'apertura, da zero fino all'adeguazione completa, ai valori stessi, nel contempo qui non si ha a che fare con un semplice problema percettivo in quanto la prospettiva emozionale con cui un ente si rapporta a tutti gli altri costituisce lo stesso *principium individuationis* di tale ente, e nel contempo tali atti sono anche lo spazio ontologico entro cui i valori vengono alla luce.

Mentre il *Fühlen* coglie il singolo valore in sé, nella sua puntualità, e il preferire-posporre nel suo confine o relazione con gli altri valori, l'amare-odiare rappresenta invece il momento innovativo, di ampliamento; infine la variabilità dei valori dipende dal preferire-posporre, come la nascita o scomparsa dall'amare-odiare. Attraverso l'interazione di questi modi di cogliimento dei valori ogni individuo, ogni persona, ogni epoca storica concretizza un proprio *ordine di preferenza* di valori, cioè un *ordo amoris* capace d'orientare lo sviluppo ulteriore della percezione dei valori. Tale *ordo amoris* risulta l'insieme dei valori che sono stati tramandati da individuo a individuo, o da epoca ad epoca (tradizione), e dei valori propri di quell'individuo o epoca scoperti attraverso l'amare. Ogni valore scoperto o dimenticato determina una ristrutturazione complessiva dell'*ordo amoris* attraverso il preferire e posporre, e quindi una dinamicità di tali sistemi conformemente al principio della funzionalizzazione.

Scheler propone una classificazione della vita emozionale individuando, oltre alle tre classi del *Fühlen* già viste, quattro classi del *Gefühl* (sensibile, vitale, psichico, spirituale) e quattro classi di modalità dei valori (sensibili, vitali, spirituali e assoluti). La possibile correlazione fra queste classi e la conseguente classificazione dei valori è l'aspetto più sopravvalutato del pensiero di Scheler, sebbene non mi pare abbia una tale rilevanza teoretica da trascendere il principio della correlazione. Inoltre non è esente da diverse aporie, infatti mentre una classificazione delle modalità di valore risulta agevolmente deducibile, c'è da osservare che la correlazione fra le classi di modalità del valore e del *Gefühl*, per non parlare del *Fühlen*, rimane imprecisa. Questo non significa negare la validità della teoria della correlazione, ma rimarcare come nel periodo intermedio siano presenti alcune incongruenze gravi, rinviati al tema del

rapporto fra la s
fra valori vitali e

7.5. La relazione

Per Scheler n
del valore perche
renze terminolo
fra assiologia e o
po però il platon
fine compromiss
arrivando a post
diretta fra bene e
del *omne ens est l*
Scheler rileva ch
implichi una co
deduce il valore
ste, risulta avere
lore «buono», co
dice» dell'esisten
terminazione qu
minazione orig
Leibniz la ident
Buddha, la ha i
vedere la gerarc

²⁰ Nel periodo in
zione che tuttavia n
una semplice funzio
valori, e al *geistiges* l
inoltre la comparaz
334) mette in luce u
Max Schelers, 94-116
blema. Un interessa
Macann, in: PFAFFEL

²¹ A questo prop
marsi alla critica, se
convincerci che l'on

rapporto fra la sfera intenzionale e non intenzionale e alla distinzione fra valori vitali e spirituali²⁰.

7.5. *La relazione fra essere e valore e il principio omne ens est aestimativum*

Per Scheler non può esistere un problema ontologico slegato da quello del valore perché l'essere non è neutralmente *wertfrei*²¹. Al di là delle differenze terminologiche e concettuali con l'età moderna, una connessione fra assiologia e ontologia era presente anche nella filosofia greca, purtroppo però il platonismo e la scolastica si mossero in una prospettiva che alla fine compromise quanto c'era di positivo in quest'intuizione originaria, arrivando a postulare la tesi profondamente errata di una proporzionalità diretta fra bene ed essere, tesi a cui si associò l'altrettanto erroneo assioma del *omne ens est bonum*, e la concezione del male come mancanza d'essere. Scheler rileva che la massima *omne ens est bonum* è sbagliata non perché implichi una correlazione fra esistenza e valore, ma perché al contrario deduce il valore dall'esistenza, tanto che qualcosa, nella misura in cui esiste, risulta avere automaticamente una determinazione nei termini di valore «buono», col risultato che il valore stesso si riduce a semplice «appendice» dell'esistenza: il *Wertsein* non sarebbe che l'eco d'un'originaria determinazione qualitativa causata dalla stessa esistenza. Invero tale determinazione originaria viene variamente interpretata e mentre Platone e Leibniz la identificano con il bene, c'è anche chi, come Schopenhauer e Buddha, la ha identificata con il male. L'errore è però sempre lo stesso: vedere la gerarchia dei valori come riflesso e conseguenza dell'ordine

²⁰ Nel periodo intermedio Scheler parla di correlazione fra atti e oggetti (II, 90), correlazione che tuttavia non può riferirsi ad un *Fühlen* intenzionale inteso non come atto ma come una semplice funzione. Al *Fühlen* sensibile corrispondono le prime due classi di modalità dei valori, e al *geistiges* le ultime due. Non è chiara allora la corrispondenza del *seelisches Fühlen*, inoltre la comparazione fra la classificazione del *Fühlen* (II, 122) e quella del *Gefühlen* (II, 334) mette in luce ulteriori differenze e problemi. Su tutta la problematica cfr. HENCKMANN, *Max Schelers*, 94-116, che rappresenta una buona sintesi dello stato della discussione sul problema. Un interessante tentativo di superare queste aporie scheleriane è compiuto anche da Macann, in: PEAFFEROTT 1997, 322-333.

²¹ A questo proposito non condivido Pareyson quando afferma: «Non è necessario richiamarsi alla critica, severissima ma persuasiva, che Heidegger rivolge al concetto di valore per convincerci che l'ontologia non ha bisogno dell'assiologia» (PAREYSON, *Verità*, 40).

cosmico. Per Scheler invece è insensato assegnare all'esistenza (*Dasein*) una qualche capacità di determinazione aprioricamente assiologica: siccome *Wertsein* e *Dasein* sono fra loro irriducibili, il *Dasein* non può essere responsabile della determinazione di valore, così come il valore non può essere responsabile dell'esistenza; tanto che se il *Dasein* è indifferente verso la determinazione assiologica, altrettanto il valore è indifferente rispetto all'esistenza o inesistenza. La *Wertfreiheit* non è propria del *Sein*, ma del *Dasein*, altrettanto la *Daseinfreiheit* non è relativa al *Sein*, ma solo al *Wertsein*.

Quando la questione dei valori si presentò in epoca moderna era già stata però fortemente ipotecata dalle tesi metafisiche della proporzionalità ontologica e del finalismo. La tesi della dipendenza del valore dall'essere venne negata da Lotze ma rovesciata in quella, altrettanto sbagliata, di un dualismo fra essere e valore, o in quella di Rickert che considerava il valore come l'essere autentico; queste posizioni, caratterizzando il valore come una sorta d'idea platonica astratto-contemplativa, screditarono ulteriormente tutta la problematica, tanto che alla fine Heidegger considerò a ragione tale discussione come dannosa per la stessa indagine sull'essere. Così, nel corso della storia del pensiero filosofico, il valore venne dedotto da un carattere originario dell'esistente, contrapposto all'essere, posto a fondamento dell'essere, ridotto a categoria economica e alla fine neutralizzato, mai invece venne considerato un momento costitutivo dell'essere stesso, al pari dell'esistenza e dell'essenza.

Scheler ritorna al punto di partenza, riproponendo su nove basi il rapporto fra essere e valore: «Il *Wertsein* come ultimo modo fondamentale dell'essere è altrettanto originario del *Dasein* e del *Sosein*» (XI, 60)²², il che vuol dire che «ogni essere privo di valore o indifferente ai valori è tale solo a causa d'un'astrazione più o meno artificiale» (V, 80). Si tratta allora di criticare il principio secondo cui *omne ens est bonum*, ma senza ricadere nelle aporie di Lotze²³.

²² Per quanto riguarda l'ordine di fondazione Scheler nota che nonostante si sia riconosciuto giustamente che il *Wertsein* nella sfera ontica implica il *Dasein* e il *Sosein*, «non s'è riconosciuto che nell'ordine della datità al contrario è il *Wertsein* che è dato precedentemente al *Sosein* e al *Dasein*» (XI, 62).

²³ Molti interpreti hanno pensato che criticando tale assioma scolastico Scheler intendesse negare una connessione fra essere e valore. Già Kraenzlin nota invece che in Scheler il valore è una specie di struttura dell'essere, e l'essere inteso come principio dinamico è alla fine valore (KRAENZLIN, 14). Anche Frings sottolinea il legame fra essere e valore: nel valore si manifesta o

Scheler prop
«*aestimativum*»,
ri, ma privo di
diventa allora: c
te, *bonum* o *ma*
valori lasciando
del *bonum* o *ma*

Il riconoscin
dualismo in qu
correlatività: l'e
ne universale fr.

7.6. Per una mes

Pur contesta
lungo, per Sche
mita a dire che
trettanto indefi
via intuibile la
blema dei valor
nale, ma è in pr
to, iniziando a
osserva che già
quanto signific
della copula e q
le categorie pre
prietà", "attività
anzi [...] ricond
categoria dell'e

annuncia il senso del
che dedica al proble
non è una caratterist
li sono espresse anel

²⁴ Si può osserva
ma quello della corr
te, altrettanto l'esist

esistenza (*Dasein*)
te assiologica: sic-
ein non può essere
il valore non può
è indifferente ver-
ndifferente rispet-
ia del *Sein*, ma del
na solo al *Wertsein*.
oderna era già stata
a proporzionalità
valore dall'essere
to sbagliata, di un
nsiderava il valore
il valore come una
alteriormente tutta
a ragione tale di-
te. Così, nel corso
to da un carattere
fondamento del-
zzato, mai invece
so, al pari dell'esi-

nuove basi il rap-
fondamentale del-
60)²², il che vuol
è tale solo a causa
lora di criticare il
ere nelle aporie di

ostante si sia ricono-
e il *Sosein*, «non s'è
ato precedentemente

no Scheler intendesse
e in Scheler il valore
nico è alla fine valore
valore si manifesta o

Scheler propone allora di sostituire il termine «*bonum*» con quello di «*aestimativum*», un termine che cerca d'implicare un riferimento ai valori, ma privo di una determinazione di valore. La massima precedente diventa allora: *omne ens est aestimativum*: l'*ens* non è, in quanto esistente, *bonum* o *malum*, ma *aestimativum*, implica cioè una correlazione ai valori lasciando ad essi il compito di determinare tale valenza nel senso del *bonum* o *malum* (XI, 59).

Il riconoscimento della «irriducibilità del valore» non involve però il dualismo in quanto è ricomposta all'interno del principio basilare della correlatività: l'essere è l'unità dinamica a fondamento della correlazione universale fra i tre modi del *Sosein*, *Dasein*, *Wertsein*.

7.6. Per una messa in crisi del concetto tradizionale di valore

Pur contestando tutte le tesi consuete, che cosa sia un valore rimane a lungo, per Scheler stesso, un punto interrogativo. Inizialmente egli si limita a dire che cosa un valore non è, o ad affermare che «il valore è altrettanto indefinibile quanto il concetto d'essere» (I, 98). Già qui è tuttavia intuibile la direzione di marcia della riflessione scheleriana: il problema dei valori non è risolvibile sul piano gnoseologico, o convenzionale, ma è in primo luogo un problema ontologico. Nella tesi di dottorato, iniziando a porre il problema del rapporto fra essere e valore, Scheler osserva che già porsi la domanda «che cos'è il valore?» è sbagliato, in quanto significa tentare di ricondurre il valore ad una determinazione della copula e quindi considerare il valore, fin dall'inizio, sotto una delle categorie predicative dell'essere: «Tutti questi concetti "cosa", "proprietà", "attività" non servono a nulla per chiarire il concetto di valore, anzi [...] riconducono in continuazione sempre e di nuovo il valore alla categoria dell'essere» (I, 98)²⁴. Il valore lungi dall'essere un attributo o

annuncia il senso dell'essere, il valore è la modalità di manifestarsi dell'essere. Anche Uchiyama, che dedica al problema il § 3 del suo lavoro, rifiuta l'accusa di dualismo. In ogni caso il valore non è una caratteristica dell'essente ed è da esso indipendente (UCHIYAMA, 23). Posizioni simili sono espresse anche da GABEL, *Intentionalität des Geistes*, 195-196.

²⁴ Si può osservare che il problema non è quello della contrapposizione fra essere e valore, ma quello della correlazione fra esistenza e valore: «come il valore non rende una cosa esistente, altrettanto l'esistenza non rende una cosa valida [*wertvoll*]» (I, 98).

un predicato fa parte a pieno titolo dell'essenza di qualcosa, tanto che ad es. i valori dell'*ordo amoris* di una persona costituiscono l'essenza della persona.

La problematizzazione di quello che generalmente s'intende col concetto di valore viene estesa anche alla relazione fra valore e qualità: certo Scheler stesso inclina più volte ad interpretare i valori come qualità originarie, eppure questa definizione lascia perplessi. Il concetto di qualità, per lo meno nel senso aristotelico, è un modo in cui l'essere può venir predicato, mentre Scheler parla del valore come di un dato ultimo²⁵. Del resto è vero che i valori possono oggettivarsi in «qualità di valore», ma queste non sono da confondere con il valore stesso. Spesso invece si ha l'impressione che le indagini sul concetto scheleriano di valore si siano indirizzate non sul *valore* ma sulla *qualità -di-valore*, le cui caratteristiche principali sono proprio di essere «“oggetti ideali” al pari delle qualità di colore e dei suoni» (II, 43). Tuttavia un breve sguardo alla definizione di qualità mette in luce che definendo il valore come una qualità non s'è guadagnato poi molto, perché la qualità rinvia a sua volta nuovamente al valore: «tutte le qualità sono date primariamente come qualità di valore (il che significa come richiamo e deterrente), solo successivamente sono segni e segnali per il *Sosein* di determinati oggetti [...] e solo ad un terzo livello diventano oggetti della coscienza come qualità senza questa funzione segnica» (VIII, 341)²⁶. La qualità si palesa in definitiva un concetto derivato da quello di valore, e risultato di un processo astrattivo. Il problema della relazione fra qualità e valore viene posto nei termini corretti solo se si tiene presente che ci sono diverse classi di modalità del valore e diversi modi di rapportarsi al valore; ad es. all'interno della disposizione naturale i valori sono percepiti effetti-

²⁵ Scheler stesso a volte sembra però identificare valori e qualità, come quando afferma che se proprio si devono sussumere i valori sotto una categoria, allora si deve designare questa con il nome di qualità (II, 249); oppure che i valori sono le qualità più semplici (II, 41); più volte viene ripetuta inoltre la definizione secondo cui «tutti i valori sono [...] qualità materiali» (II, 39). Per un tentativo d'intendere i valori come «qualità originarie essenziali» cfr. ad es. FERRETTI, *Max Scheler I*, 246 e segg.

²⁶ Ma ci sono altri motivi per supporre che la definizione del valore come qualità sia solo una definizione «approssimativa». Per Scheler è infatti il valore a orientare la comprensione delle qualità e non viceversa. Ci sono inoltre passi dove valore e qualità sono chiaramente distinti, come in quello dove fa corrispondere le qualità all'*Empfinden* e i valori al *Fühlen* (II, 170). Inoltre se il valore è una qualità che senso avrebbe il termine «qualità -di-valore»?

vamente come c
sfera sensibile s
dipendenti dalla
questo non risu
quelli personali
ipotizzabile eve

7.7. Il valore con.

Vi è un'ulter
del valore come
cibili, «dati di fa
(II, 195), distinte
zione impropria
rebbe riconducil
problema è quel
(II, 259): gli *Ur-*
so, proprio così c
Ur-Phänomen ne
qualcosa di più c
meno, anzi della
sottolineare che
Gegebenheit, e n

Inaspettatam
nuova concezio
suo oggetto, egli
è proprio come
atteso, immagin
colpisce, sia il v
parte o compon

²⁷ Il problema d
valori come di *Tasa*
sioni — come fa To
particolare della dat
tesi, sempre avversa
valori?

vamente come qualità di valore e segni (cfr. III, 273), oppure i valori nella sfera sensibile sono spesso scambiati con il portatore di valore, o ritenuti dipendenti dalla struttura psico-fisica dell'organismo che li percepisce, ma questo non risulta in nessun caso vero per i valori estetici (cfr. II, 36) e quelli personali: in conclusione l'identificazione fra valore e qualità è ipotizzabile eventualmente solo per alcune classi di valore.

7.7. Il valore come primo ermeneuta: il vertere del fenomeno all'esistenza

Vi è un'ulteriore definizione che rimane alquanto problematica: quella del valore come datità. Scheler asserisce che i valori sono dati ultimi irriducibili, «dati di fatto che appartengono ad un tipo d'esperienza particolare» (II, 195), distinta da quella sensibile. «Dato di fatto» sembra però una definizione impropria per il valore: concretamente a quali dei tre dati di fatto sarebbe riconducibile il valore?²⁷ L'affermazione che consente di far luce sul problema è quella secondo cui i valori vengono a datità come *Urphänomen* (II, 259): gli *Ur-Phänomen* sono però qualcosa che precede il fenomeno stesso, proprio così come la *Vor-Gegebenheit* precede la *Gegebenheit*. Dunque gli *Ur-Phänomen* non possono essere né fenomeni né *Tatsachen*, ma rinviano a qualcosa di più originario, sono ciò che rende possibile l'emergere del fenomeno, anzi della datità stessa: definendo il valore come *Ur-Phänomen* si vuole sottolineare che esso ha una funzione apriorica, che è elemento della *Vor-Gegebenheit*, e non della *Gegebenheit*.

Inaspettatamente dalle pagine del *Formalismo* viene fuori, in nuce, una nuova concezione del valore finora passata inosservata: il valore precede il suo oggetto, egli è il «messaggero» che anticipa e guida la sua percezione: «Sì è proprio come se la sfumatura assiologica d'un oggetto (dato, ricordato, atteso, immaginato o percepito) fosse sia il primo elemento che di esso ci colpisce, sia il valore del corrispondente insieme cui il dato inerisce come parte o componente. Questa sfumatura è, per così dire, il "medium" neces-

²⁷ Il problema del valore come datità viene posto anche nel *Formalismus* dove si parla di valori come di *Tatsachen* o *objektive Gegenstände* (II, 261). È giusto dedurre da queste espressioni — come fa Topitsch — che secondo Scheler i valori sono «oggetti» costituenti una sfera particolare della datità separata dalle altre? Non finisce tale interpretazione per ricadere nella tesi, sempre avversata da Scheler, che contrappone una sfera della realtà *wertfrei* alla sfera dei valori?

sario attraverso cui l'oggetto sviluppa pienamente il proprio contenuto come immagine o il proprio significato come concetto. In un certo senso, il valore procede davanti al suo oggetto: è il primo "messaggero" della sua peculiare natura. Anche dove l'oggetto è ancora indistinto e confuso, il valore è già chiaro e distinto. Così in ogni percezione dell'ambiente noi comprendiamo dapprima un insieme indistinto e contemporaneamente il suo valore, e poi nel valore dell'insieme i valori parziali nel cui ambito trovano spazio i singoli oggetti dell'immagine» (II, 40). Il valore è il «messaggero degli Dei», lo «ermeneuta» che pone in contatto cielo e terra, sfera assoluta e relativa, *Vorgegebenheit* e *Gegebenheit*, permettendo al dato d'emergere dal suo radicamento e di manifestarsi. Il valore *annuncia* l'essente e l'essere, orientando lo sviluppo successivo della sua manifestazione, esso non si limita a trasportare messaggi, ma è ciò che rende possibile un'ermeneutica di nuovo tipo, un'ermeneutica ontologica e l'apparire del fenomeno stesso. Lo stesso vale sul piano opposto della *Wertnehmung*: le *nuance* del valore sono ciò che, di qualcosa, ci è dato per primo, e, contemporaneamente, il *medium*, il contesto entro cui emerge e si manifesta il *Bild* e il significato di questo qualcosa. In altri termini i valori determinano l'apertura estatica al cui interno «i singoli oggetti dell'immagine trovano spazio»; tale apertura si costituisce come un «far convergere verso»: l'unità del valore d'un oggetto orienta la comprensione complessiva di tutte le qualità dell'oggetto stesso, e costituisce le qualità e gli attributi dell'essente attraverso un processo di «polarizzazione», in quanto una caratteristica essenziale del valore è proprio quella di non essere isolato, ma di agire sempre all'interno d'un sistema, d'una costellazione, e di produrre in tal modo orientamento. Occorre cioè riprendere quella connessione, già sottolineata, fra concetto di valore e di gerarchia, per cui i valori «possiedono fra loro un determinato ordine verso l'"alto" e il "basso"» (II, 39). L'essenza del valore risiede essenzialmente in tale capacità orientativa.

Su questo punto Scheler potrebbe esser stato stimolato dalla psicologia della *Gestalt* e in particolare dal lungo articolo di Max Wertheimer, *Studi sperimentali sulla visione dei movimenti*, del 1912, in cui sulla scia di Ehrenfels vengono prese le distanze dall'elementismo associazionista, ma anche, per certi aspetti, dal concetto kantiano di sintesi: noi percepiamo il movimento e non una serie di qualità semplici che ci danno l'impressione del movimento, insomma la percezione non è la percezione di elementi sensibili che poi vengono associati o sintetizzati in un intero, ma in primo luogo di *Gestalten* capaci d'orientare la percezione successiva. Ed è proprio il valore per Scheler

ad essere il mag
che il modo di r

L'etimologia
verbo latino «vert
«diventare» (*vert*
sa, che attira l'at
l'attenzione emc
una coincidenza
cosa viene a dat
fenomeno viene
raneamente il gr
to un essente cor
suo sfondamento
l'oggetto: il valor
to il modo di ma
una noesi noen
dall'intenzionali

Nella concez
impliciti due orc
creativo ontologi
della costituzion

²⁸ Il sostantivo «*werden*» e «*Würde*» (Auf. 1989, 788). Il *Etymologisches Wörterbuch* quanto riguarda l'etimo tratta probabilmente «Probabilmente è al latino "versus"» (PF. suffisso «-wärts» del termine italiano di «*valere*», nel senso priu *valere* è presente un

²⁹ Come anche conseguenza d'un'za di motivazione»

³⁰ Il problema d e di fatto viene ricol di datità (X, 415-41

o contenuto come
to senso, il valore
ella sua peculiare
so, il valore è già
ni comprendiamo
l suo valore, e poi
vano spazio i sin-
gero degli Dei», lo
soluta e relativa,
emergere dal suo
e l'essere, orien-
to non si limita a
neutica di nuovo
o stesso. Lo stesso
lore sono ciò che,
l *medium*, il con-
di questo qualco-
al cui interno «i
ura si costituisce
ggetto orienta la
stesso, e constitui-
un processo di
del valore è pro-
terno d'un siste-
amento. Occorre
cetto di valore e
inato ordine ver-
e essenzialmente

dalla psicologia
ertheimer, *Studi*
scia di Ehrenfels
i, ma anche, per
o il movimento e
e del movimen-
sensibili che poi
ogo di *Gestalten*
lore per Scheler

ad essere il magnete capace d'orientare tale interesse percepiente come anche il modo di manifestarsi di ciò che viene percepito.

L'etimologia del sostantivo «Wert» non è sicura, probabilmente deriva dal verbo latino «*vertere*», un verbo che oltre a «orientarsi», «voltarsi», significa anche «diventare» (*werden* in tedesco)²⁸. Il valore è ciò che fa girare il viso verso qualcosa, che attira l'attenzione, al contempo è proprio nell'atto del volgere il viso e l'attenzione emozionale verso qualcosa — in questo atto del sincronizzare ad una coincidenza partecipativa posta ad un livello interpersonale — che tale qualcosa viene a datità: come *Urphänomen* il valore determina il vertere in cui il fenomeno viene alla luce, lo spazio entro cui il fenomeno emerge, e contemporaneamente il grado dell'apertura partecipativa, la «finestra» che pone in contatto un essente con tutti gli altri, esso è cioè l'elemento ontologico costitutivo del suo sfondamento emozionale. Occorre tener presente che è il valore che precede l'oggetto: il valore determina il modo di manifestarsi d'un oggetto, non l'oggetto il modo di manifestarsi del valore. Questo è possibile perché il valore implica una noesi noematica, materiale e non soggettiva, qualcosa di ben diverso dall'intenzionalità husserliana relativa alla coscienza²⁹.

Nella concezione del valore come *vertere* del fenomeno all'esistenza sono impliciti due ordini di problemi: quello della *Wertnehmung* e quello dell'atto creativo ontologico, il manifestarsi del fenomeno a un centro reale e il problema della costituzione stessa del fenomeno³⁰; i due piani convergono nella misura in

²⁸ Il sostantivo «Wert» deriva dall'aggettivo «wert» e questo viene generalmente ricondotto a «*werden*» e «*Würde*» (Cfr. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 22. Auf. 1989, 788). Il verbo «*werden*» a sua volta deriva dal latino «*vertere*» (Cfr. W. PFEIFER, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin 1993, Bd. II, 1557; inoltre KLUGE, 787). Per quanto riguarda l'etimologia dell'aggettivo «wert» nel dizionario curato da Pfeifer si nota che si tratta probabilmente d'una derivazione dall'indoeuropeo «*uert*» che significa «girare», «voltare»: «Probabilmente è anche una connessione diretta alle cosiddette forme in «*-wärts*», così come al latino «*versus*» (PFEIFER, 1559). «*Versus*» è a sua volta il participio di «*vertere*», inoltre anche il suffisso «*-wärts*» deriva dal latino *vertere* (Cfr. WAHRING, *Deutsches Wörterbuch*, 1986, 1411). Il termine italiano di «valore» deriva invece dal tardo latino *valor, oris*, e questo a sua volta dal verbo *valere*, nel senso primario di aver forza, esser capace di; potere, esser in grado di. Anche nel verbo *valere* è presente un significato simile a quello di *vertere*: mirare, tendere a ecc..

²⁹ Come anche dalle tesi del primo Meinong e di von Ehrenfels secondo cui il valore è la conseguenza d'una disposizione dell'oggetto capace di causare *Gefühle* in un soggetto («forza di motivazione» secondo il primo Meinong o «desiderabilità» secondo v. Ehrenfels).

³⁰ Il problema della fondazione in Scheler non ha l'importanza che aveva invece in Husserl, e di fatto viene ricondotto alle tematiche della *creatio continua*, inoltre al problema dell'ordine di datità (X, 415-416), e a quello del rapporto fra le componenti dell'essere (XI, 66).

cui il centro reale, a cui il fenomeno si manifesta, è in grado di sintonizzarsi al mondo e di partecipare alla sfera assoluta (cosa possibile solo al centro personale). La tesi di fondo è sempre la stessa e cioè che il processo conoscitivo si basi su quello ontologico e sia possibile nella forma della ripetizione o della partecipazione: la *Wertnehmung* sul piano gnoseologico avviene così nella misura in cui presuppone una partecipazione al vertere all'esistenza di tale essente sul piano ontologico.

7.8. L'assolutezza della gerarchia e il relativismo dei valori

Prima di precisare in che cosa consista questa natura del valore, come vertere, è opportuno indagare un altro aspetto fondamentale: quello del rapporto fra valore e gerarchia, appare infatti subito evidentissimo che questi due concetti risultano talmente intrecciati fra loro da esser comprensibili solo l'uno in riferimento all'altro, perché il principio in base a cui si struttura la gerarchia determina nel contempo le differenze di valore e l'essenza del valore stesso: «il regno dei valori tutto intero è sottomesso a un ordine che gli appartiene intrinsecamente secondo il quale i valori stabiliscono fra loro una gerarchia, grazie a cui un valore è superiore o inferiore ad un altro. [...] questa distinzione appartiene all'essenza stessa dei valori» (II, 104).

Così come Brentano si occupa d'una «classificazione dei fenomeni psichici», Scheler pone al centro dei propri interessi una «classificazione delle modalità del valore»: l'idea di base è che esistano diverse classi di valore e che le relazioni fra di esse siano regolate da un preciso concetto: quello di gerarchia. L'espressione «gerarchia assoluta» è risultata però a molti subito anacronistica, per cui è importante chiarire che Scheler usa tale espressione per contrastare due tendenze: a) l'oblio del valore; b) il relativismo etico. Qual è il significato effettivo del concetto di «gerarchia di valori»? Quello che esistono diverse classi di valore fra loro irriducibili, in tal modo col concetto di gerarchia Scheler vuole innanzitutto contrapporsi a quella tendenza volta a livellare l'intero l'universo dei valori in una unica classe di valori economici. Invece quando Scheler caratterizza questa gerarchia nel senso di «assoluta» e invariabile si vuole contrapporre ad una concezione «soggettiva» del valore e a quello che nell'*Etica* del 1914 definiva il «relativismo etico dominante» (I, 386).

Molti interpreti di Scheler, nel tentativo di contrastare il relativismo etico, hanno pensato che l'unica soluzione possibile fosse quella di sottolineare

re gli elementi «
flessione dell'ul
posizioni del pe
co-teologica del
relativismo e sog
denza neppure r
che, proprio nel
relativismo, essa
non è di certo l'a
ti ideali intenzio
dominante in qu
cioè a quelli che
sica.

Rispetto a qu
do definitivame
rante una gerarc
posto dualistica
che tale gerarch
zionale dei puri

La mia impi
che Scheler inte
seconda che sia
Scheler concepì
na e immutabile
luppo storico de
di «gerarchia ass
«valore», ma ap
classi di valori o
al principio asso
un valore vitale
nale è da prepo
la gerarchia, o i
valori, non però
una staticità de
centro d'orienta
re immobile di
condo cui è aga
l'idea d'un Dio

di sintonizzarsi al
al centro persona-
noscitivo si basi su
o della partecipa-
ella misura in cui
essente sul piano

del valore, come
di quello del rap-
simo che questi
er comprensibili
a cui si struttu-
re e l'essenza del
un ordine che gli
sono fra loro una
n altro. [...] que-

e dei fenomeni
ssificazione del-
classi di valore e
cetto: quello di
ò a molti subito
tale espressione
ativismo etico.
valori? Quello
l modo col con-
quella tendenza
classe di valori
hia nel senso di
zione «soggetti-
ativismo etico

relativismo eti-
a di sottolinea-

re gli elementi «assolutistici» dell'etica scheleriana, eliminando tutta la riflessione dell'ultimo Scheler e inoltre schematizzando alquanto le stesse posizioni del periodo intermedio. Portando avanti un'interpretazione statico-teologica del concetto di valore s'è cercato di arginare le varie forme di relativismo e soggettivismo, tale interpretazione non trova però piena rispondenza neppure nel *Formalismus*, inoltre l'aspetto più paradossale e gravoso è che, proprio nella prospettiva d'una contrapposizione al soggettivismo e al relativismo, essa si lascia sfuggire l'argomento scheleriano più rilevante, che non è di certo l'anacronistica riproposizione della tesi dei valori come oggetti ideali intenzionali. La tesi interpretativa «assolutistica» è divenuta però dominante in quanto fa comodo anche agli avversari di chi la ha proposta, e cioè a quelli che criticano Scheler come rappresentante della vecchia metafisica.

Rispetto a questa situazione è necessario imprimere una svolta, mettendo definitivamente in crisi la tesi di un «assolutismo etico statico», raffigurante una gerarchia di valori collocata in una sorta di *kosmos noetos* contrapposto dualisticamente a quello reale; occorre inoltre affermare apertamente che tale gerarchia di valori non può essere in alcun modo il correlato intenzionale dei puri atti dello *spirito*.

La mia impressione è che molti problemi sono derivati dal non chiarire che Scheler intende il concetto di «assolutezza» in un senso molto diverso a seconda che sia riferito alla gerarchia dei valori o al valore stesso: è vero che Scheler concepisce la gerarchia come «assoluta» nel senso d'universale, eterna e immutabile, tanto da considerarla la costante, la stella polare dello sviluppo storico dell'umanità, occorre però rilevare che quando Scheler parla di «gerarchia assoluta di classi di valore», il soggetto di tale espressione non è «valore», ma appunto «gerarchia». Con l'espressione «gerarchia assoluta di classi di valori o di modalità di valore» Scheler intende riferirsi unicamente al principio assoluto, eterno e invariabile, secondo cui, sempre e in ogni caso, un valore vitale è più alto d'un valore sensibile, e a sua volta un valore personale è da preporre ad uno vitale; tale tipo di assolutezza ammantata cioè solo la gerarchia, o meglio l'ordine che regna eternamente fra le varie *classi* di valori, non però i valori stessi. L'«assolutezza della gerarchia» non implica una staticità dei valori o di Dio, tanto che i primi vengono concepiti come centro d'orientamento dinamico, e Dio viene inteso non nel senso del motore immobile di Aristotele, quanto piuttosto della massima di Giovanni secondo cui è agape, massima che nell'ultimo periodo viene sviluppata nell'idea d'un Dio diveniente.

Di conseguenza bisogna distinguere l'«assolutezza» che regna eternamente e invariabilmente come principio della gerarchia, dal concetto di valore «assoluto», mettendo in luce in primo luogo che la maggior parte dei valori non è assoluta. Ora, dal momento che per Scheler esiste un'unica gerarchia assoluta di valori e nel contempo esistono anche valori relativi, ne consegue che *l'unica soluzione possibile è quella di una gerarchia assoluta di valori assoluti e relativi, mentre in nessun caso può esistere una gerarchia assoluta composta solo da valori assoluti*. Questo risultato ha una serie di conseguenze rilevantissime: mette definitivamente in crisi qualsiasi ipotesi relativa all'esistenza d'una gerarchia assoluta di valori confinata nel mondo ideale o intenzionale, e più in generale qualsiasi ipotesi dualistica. Per quanto si sia spesso insistito sulla distinzione fra bene e valore, fra valore e segno di valore, fra valori intenzionali e non intenzionali, non è più possibile ora affermare l'esistenza d'una gerarchia assoluta di valori intenzionali contrapposta ad una gerarchia di valori non intenzionali; per Scheler esiste un unico regno dall'atomo a Dio, un'unica gerarchia capace di unificare tutte le classi di valori, da quelli sensibili a quelli assoluti.

Dal momento che la «gerarchia assoluta delle classi di valore» non coincide con nessun insieme particolare di valori, risulta evidente il motivo del duplice errore dell'assolutismo e del relativismo etico: l'assolutismo etico sbaglia nella misura in cui confonde un insieme particolare di valori assoluti o intenzionali con la gerarchia assoluta; altrettanto il relativismo etico sbaglia nella misura in cui confonde la variabilità dei vari ethos storici con la gerarchia assoluta. La gerarchia assoluta implica invece un principio assoluto e costante, un principio «formale» capace di strutturare qualsiasi insieme possibile di valori. È per questo che infine cade anche l'ipotesi che vedeva nella gerarchia assoluta un correlato intenzionale di puri atti dello spirito. Certo nel *Formalismus* — e questa è la grande differenza con gli scritti dell'ultimo periodo — si tratteggia una correlazione fra lo «spirito personale infinito» e il «regno di valori»³¹, ma come fa tale «regno di valori» ad essere il correlato intenzionale dello spirito, se in esso sono compresi anche i valori sensibili non intenzionali? Si tratta di una tipica aporia del periodo intermedio, una aporia che verrà risolta solo superando lo schema di base che la sorregge: quella teoria delle idee che entra in crisi già nel *Parmenide* quando Platone si chiede se

³¹ «Tutti i valori possibili sono "fondati" sul valore di uno spirito personale infinito e sul "mondo di valori" che gli sta di fronte» (II, 113).

esista anche l'idea del valore al di fuori del paradiso e la «spontanea» questione dei valori.

Ed è proprio in questi valori che si cela anche il Relativismo. Relativamente al già detto da Kant e la libertà di ciò che è fine ultimo e un qualsiasi rapporto «oggetto ideale», quella fra ciò che è *unfähig*³²; in un senso bolzaniano³³.

Per quanto riguarda il *Formalismus* una correlazione con i beni, e solo sempre in qualche modo relativi, ma che mentre la *relatività* dei beni, la *relatività* senza specifica di valori «regna un'esperienza a priori» stano come pure (II, 37-38).

È chiaro a qu

³² Cfr. ANA 315.

³³ Si è già messo in discussione il senso di un superamento dello *Selbstzweck*.

³⁴ La distinzione è trattata dalla letteratura mettendo in luce i colori dipingiamo di rosso il loro portatore dagli oggetti rossi, a

esista anche l'idea di capello, di fango, di sudiciume, ecc.. Solo concependo il valore al di fuori di questa contrapposizione dualista fra la «pulizia» del paradiso e la «sporcizia» dell'inferno, Scheler è in grado di riscattare tutta la questione dei valori.

Ed è proprio in questa problematica della relatività e assolutezza dei valori che si cela a mio avviso il frutto più importante dell'etica scheleriana. Relativamente all'assolutezza del valore vale anche per Scheler quanto già detto da Kant: il valore assoluto concerne, in primo luogo, l'autonomia e la libertà della persona, esprime il fatto che essa stessa è assoluta e cioè fine ultimo e non mezzo, che nella sua unicità rimane irriducibile ad un qualsiasi rapporto di equivalenza. «Valore assoluto» non significa cioè «oggetto ideale», ma implica il riferimento ad una distinzione essenziale: quella fra ciò che risulta *gegenstand-fähig* e ciò che risulta *gegenstand-unfähig*³²; in ultima analisi alla *Würde* kantiana e non all'*an sich* bolzaniano³³.

Per quanto riguarda il problema della «relatività» Scheler distingue nel *Formalismus* una relatività di primo e secondo grado: la prima ha a che fare con i beni, e solo la seconda con i valori; il valore, al contrario del bene, è sempre in qualche grado obiettivo, di modo che i valori possono essere assoluti o relativi, ma mai soggettivi nel senso di convenzioni³⁴. Ne risulta allora che mentre la *relatività di primo grado* esprime il livello di utilizzabilità dei beni, la *relatività di secondo grado* esprime una variazione connessa all'essenza specifica del valore e su cui si fonda una particolare gerarchia: fra i valori «regna un *ordine* e una *gerarchia* che è del tutto indipendente ed esperibile a priori rispetto all'esistenza del mondo dei beni in cui si manifestano come pure al suo mutamento e trasformazione nel corso della storia» (II, 37-38).

È chiaro a questo punto che tale *relatività di secondo grado* risulta assolu-

³² Cfr. ANA 315, CB II, 2.

³³ Si è già messo in luce che però Kant non sviluppa la problematica dei valori assoluti nel senso di un superamento etico dell'egoismo, quanto piuttosto nel problema tutto formale dello *Selbstzweck*.

³⁴ La distinzione fra valori e beni e quella fra valore e portatore del valore è già ampiamente trattata dalla letteratura critica. A questo proposito Scheler fa un paragone fra i valori e i colori mettendo in luce un'importante analogia: «Come il colore blu non diventa rosso se dipingiamo di rosso una sfera blu, altrettanto i valori e il loro ordine non vengono intaccati se il loro portatore muta valore» (II, 41). Come il color rosso mantiene un grado di autonomia dagli oggetti rossi, altrettanto il valore è autonomo dal portatore di valore.

tamente decisiva: dal momento che in base ad essa si costituisce la gerarchia assoluta delle classi di valori, analizzando le differenze fra valori assoluti e relativi si può sperare di mettere in luce il principio tanto cercato in base a cui si costituisce la gerarchia stessa³⁵.

Carattere del *valore relativo*, ad es. di quello vitale, è di esser concepibile come una finestra che esprime un determinato grado di apertura sulla datità: «l'uomo è come dentro una custodia che si porta dietro nei suoi spostamenti e a cui non può sfuggire per quanto corra veloce. Egli scorge il mondo e se stesso solo attraverso le finestre di questa custodia e solo nella misura in cui queste finestre glielo mostrano attraverso le loro posizioni, misure e colori. Infatti la struttura del mondo-ambiente d'ogni uomo [...] si conforma alla sua struttura di valore» (X, 348). Tale finestra è un'apertura parziale, cioè un filtro selettivo che dirige l'interesse solo verso alcuni aspetti della datità, lasciandone altri nell'ombra.

Carattere del *valore assoluto* è invece quella di esistere solo «in riferimento ad un *Fühlen* (ad un preferire e ad un amare) "puro", indipendente cioè dall'essenza della sensibilità e della vita» (II, 115). In definitiva la differenza consiste nel fatto che il valore assoluto, annullando il principio selettivo dell'area di rilevanza vital-egologica, consente un'apertura estatica completa. Là dove il valore relativo consentiva solo una datità parziale, il valore assoluto permette l'auto-datità: un po' come disse Hegel, a proposito degli *Urphänomene* di Goethe, esso sembra essere «una finestra sull'assoluto».

³⁵ Tale principio immutabile non mi sembra individuabile in riferimento agli atti del *Vorziehen* e *Nach-setzen* (come invece propone HENCKMANN, *Phänomenologie der Werte*, 108). Certo nel saggio sul *Ressentiment* Scheler parla di «leggi della preferenza eterne ed evidenti e d'una gerarchia ad esse corrispondente» (III, 69), ma poi nel *Formalismus* tali regole vengono storicizzate e viene messo in evidenza che esse non fondano ma presuppongono il principio della gerarchia: «la gerarchia dei valori stessi è assolutamente invariabile, mentre le regole di preferenza generalmente sono variabili nel corso della storia» (II, 106). Tali regole di preferenza non sono alla base della gerarchia assoluta, ma solo delle sue varie concrezioni, cioè dell'*ethos*. È importante allora distinguere fra *invariabilità della gerarchia assoluta* e *variabilità dell'ethos*. Partendo dagli atti del preporre e postporre si arriva solo all'*ethos*, il che significa da un lato che il relativismo è attribuibile solo all'*ethos*, dall'altro che l'assolutismo della gerarchia assoluta non può legittimare nessuna «tirannia dei valori» in quanto non riguarda nessun *ethos*, nessuna decisione, nessuna presa di posizione determinata in base agli atti del preporre e postporre.

Qui valore «a:
il dato nella sua i
tre mentre il valo
luto è diretto al f
meno nella *trasc*
nella *trascendenz*
rarchia e l'essenz

7.9. Il sacro come

Generalment
lori nonché a qu
vari studi sull'arg
di classificazioni
mere e analizzar
atto che li colgor
valori sono tanto
l'appagamento c
relativi, quanto r
divisione.

Certo si tratta
eppure non può
Se quello che Se
perfettamente gi
può determinare
valore, o sulla dis
ne è che il conce
cosa di più, impl
na precedente, u
qual è il princip
valore? Inoltre: i
riore o inferiore
un valore vitale?
cevole-spiacevol
cosa cambia in q
ne che regna fra
Di fronte a q

uisce la gerarchia
a valori assoluti e
cercato in base a

esser concepibile
rtura sulla datità:
suoi spostamenti
rge il mondo e se
lla misura in cui
misure e colori.
si conforma alla
ra parziale, cioè
petti della datità,

e solo «in riferi-
», indipendente
In definitiva la
ndo il principio
n'apertura esta-
na datità parzia-
disse Hegel, a
re «una finestra

nto agli atti del *Vor-*
er Werte, 108). Certo
ed evidenti e d'una
li regole vengono
ngono il principio
mentre le regole di
regole di preferen-
oni, cioè dell'*ethos*.
variabilità dell'ethos.
ignifica da un lato
lla gerarchia asso-
arda nessun *ethos*,
atti del proporre e

Qui valore «assoluto» significa «puro» nel senso di capace di far emergere il dato nella sua interezza al di là di un particolare campo di rilevanza. Inoltre mentre il valore relativo risulta diretto al segno di qualcosa, il valore assoluto è diretto al fenomeno stesso: mentre il valore relativo fa vertere il fenomeno nella *trascendenza segnico-strumentale*, il valore assoluto lo fa vertere nella *trascendenza estatica*, cioè nella *Selbstgegebenheit*. Il principio della gerarchia e l'essenza del valore è tutta implicita in questa differenza.

7.9. Il sacro come principio ultimo della gerarchia

Generalmente viene dato molto rilievo al problema della gerarchia dei valori nonché a quello delle correlazioni fra atti e portatori di valori, tanto che i vari studi sull'argomento non si stancano di riproporre interminabili elenchi di classificazioni inerenti le varie modalità originarie assiologiche, di riassumere e analizzare le distinzioni fra i valori, di relazionarli ai possibili tipi di atto che li colgono ecc.. La conclusione a cui arrivano queste analisi è che i valori sono tanto più elevati quanto più sono durevoli, quanto più profondo è l'appagamento che accompagna la loro percezione, quanto meno risultano relativi, quanto meno risultano partecipabili nel senso dell'estensione e della divisione.

Certo si tratta di un'utile analisi fenomenologica sulle modalità del valore, eppure non può passare inosservato un senso di «artificiosità», di «pochezza». Se quello che Scheler ha veramente da dirci fosse tutto qui, allora sarebbero perfettamente giustificate le critiche sollevate da Reiner secondo cui non si può determinare il concetto di bene e male basandosi sulla elevatezza di un valore, o sulla distinzione fra valore positivo e negativo. Però la mia impressione è che il concetto di «gerarchia assoluta delle classi di valore» implichi qualcosa di più, implichi cioè la domanda essenziale che ci siamo posti nella pagina precedente, una domanda che finora è rimasta sistematicamente inevasa: qual è il principio in base al quale si costituisce la gerarchia delle classi di valore? Inoltre: in base a quale criterio si può affermare che una classe è superiore o inferiore ad un'altra? Perché un valore personale è *sempre* superiore a un valore vitale? Perché un valore vitale è *sempre* superiore alla classe del piacevole-spiacevole? Nella gerarchia sono previste diverse classi di valori, che cosa cambia in queste classi? Che cosa aumenta, che cosa diminuisce? L'ordine che regna fra le diverse classi di valore deve riflettere tale principio.

Di fronte a queste domande non si può pensare di rispondere, come si è

fatto finora, andando a misurare con un righello la durata di un valore o la sua capacità di appagamento, al contrario occorre problematicizzare anche queste «semi-risposte»: perché un valore più alto appaga in modo più adeguato? Perché «dura» di più? ecc.. Qui occorre individuare con sicurezza l'essenza ultima del discorso, chiarire senza esitazioni il punto di partenza. Questo va individuato nell'affermazione secondo cui la gerarchia riflette il grado di relatività e assolutezza dei valori: «La caratteristica essenziale (considerata come la *più originaria*) del valore più elevato è di essere anche quello "meno relativo" e del valore "supremo" di essere quello "assoluto". Tutte le altre connessioni essenziali si fondano su questa» (II, 117). Il vertice della gerarchia è ravvisato da Scheler nel valore del sacro. Il sacro è il valore assoluto per eccellenza, esso non è mai simbolo per qualcos'altro, e tutti gli altri valori sono dati nei suoi confronti solo come aperture parziali, solo come simboli di un'apertura estatica completa: il sacro, o meglio *das Heilige*, è il *pharmakon* socratico, ciò che è in grado di *heilen*, di guarire, di risanare, di salvare dalla morte esistenziale mortificando l'esistenza egologica; in esso è implicito un moto catartico-estatico capace di salvare dalla vita non vissuta nella misura in cui si realizza in una apertura estatica partecipativa. Solo «superando la struttura del vissuto dell'uomo naturale e la sua unilaterale affermazione nella nostra epoca è possibile riferirsi ai valori obiettivi esistenti e far cadere le mura della prigione che ci separano da essa, e per così dire, lasciar penetrare nuovamente la luce del giorno [...] nell'occhio spirituale della nostra percezione affettiva» (II, 275). Quanto più la persona esiste e si comporta secondo un valore più elevato, tanto più essa vede aprirsi innanzi a sé il mondo. *Tale apertura salvifica del sacro è l'esistenza stessa*. In ordine inverso si presentano i valori spirituali, quelli vitali, infine quelli sensibili³⁶.

Il principio ultimo in base a cui si costituisce la gerarchia è quindi l'orientamento ad un grado di apertura estatica crescente del vertice: dai livelli inferiori a quelli superiori traspare un incremento della pienezza con cui il fenomeno appare, fino a raggiungere i livelli in cui la Gegebenheit diventa Selbstgegebenheit. Attraverso tale principio, assoluto ed eterno, un determinato valore capace d'una determinata apertura estatica, tende sponta-

³⁶ Il valore assoluto per eccellenza è quello del sacro (II, 125). Esso rappresenta il momento dove si annulla il grado di *Daseinsrelativität* e dove l'assoluto trova il terreno in cui potersi manifestare.

neamente (ma r
minata altezza
proprio «luogo
gerarchia.

Si tratta, da
catartica e della
inscrisse anche
centro egologic
il passaggio ad
un'apertura est
simo consente c
verso tale passi
proiettivismo e
emozionale sul

L'enfasi cor
fatto invece per
del valore non
universale, e ide
«purezza» con c
e all'esistenza. l
*tura estatica che
risulta limitata e
in quanto il gra
vertice della ger
tica massimo.*

È questo in
risposta effettiv
ne celato se ci
soddisfaccimen
guenza di una
di partecipazio
ontologica, una
la questione or
vo», ed è in qu
«salvezza». È ir
implicazione «
cleazione di ur
ogni caso si trat

a di un valore o la
ematicizzare an-
naga in modo più
riduare con sicu-
zioni il punto di
ndo cui la gerar-
«La caratteristica
più elevato è di
» di essere quel-
«dano su questa»
er nel valore del
n è mai simbolo
di confronti solo
estatica comple-
ciò che è in gra-
esistenziale mor-
catartico-estati-
cui si realizza in
uttura del vissu-
ella nostra epoca
e le mura della
penetrare nuova
nostra percezione
orta secondo un
è il mondo. Tale
erso si presenta-

è quindi l'orien-
: dai livelli infe-
con cui il feno-
phenheit diventa
terno, un deter-
, tende sponta-

presenta il momen-
treno in cui potersi

neamente (ma non è detto che ci riesca) ad essere percepito con una determinata altezza e a collocarsi in una determinata classe, tende cioè ad un proprio «luogo naturale» all'interno delle varie concrezioni storiche della gerarchia.

Si tratta, da un altro punto di vista, del problema della riduzione catartica e della messa fra parentesi dell'ego: in questa gerarchia sono inscritte anche le varie riduzioni, da quella del centro vitale a quella del centro egologico, e questo perché il risultato primo di queste riduzioni è il passaggio ad una classe di valori superiore, tale cioè da consentire un'apertura estatica al mondo maggiore. Solo il superamento dell'egoismo consente quindi l'apertura estatica massima, in quanto solo attraverso tale passaggio si neutralizza l'ultimo filtro selettivo, quello del proiettivismo egologico, e si regola il diaframma della nostra percezione emozionale sull'infinito.

L'enfasi con cui è stato spesso sottolineato lo «assolutismo etico» ha fatto invece perdere di vista il dato fondamentale e cioè che l'assolutezza del valore non ha nulla a che fare con un preteso carattere invariabile, universale, e ideale del valore stesso, ma si riferisce unicamente al grado di «purezza» con cui il valore è in grado di far vertere il fenomeno alla datità e all'esistenza. *Un valore è tanto più alto e assoluto quanto più ampia è l'apertura estatica che consente, tanto più relativo e basso, quanto più tale apertura risulta limitata e parziale: il valore sensibile si colloca alla base della gerarchia in quanto il grado di apertura che consente è quello più limitato, il sacro è al vertice della gerarchia perché è in grado di realizzare il grado di apertura estatica massimo.*

È questo incremento del grado di apertura che consente di dare una risposta effettiva al senso ultimo della gerarchia, un senso che invece rimane celato se ci si limita al discorso dell'incremento della durata o del soddisfacimento. Una maggiore apertura estatica è raggiungibile in conseguenza di una *Sammlung* più intensa e corrisponde ad un livello maggiore di partecipazione. Qui non si attua una deformazione della questione ontologica, una sua deviazione in termini teologici o etici, ma si reinterpreta la questione ontologica coerentemente al concetto di «libero atto creativo», ed è in questo contesto che va assunto anche il concetto centrale di «salvezza». È impegnativo qui stabilire se si tratti dello svelamento di una implicazione «etico-teologica» inerente alla filosofia stessa o dell'enucleazione di un messaggio filosofico implicito nei primi testi cristiani, in ogni caso si tratta di una prospettiva organica e coerente, che rinvia ad uno

dei temi più suggestivi del messaggio cristiano, quello secondo cui l'egoismo finisce con l'imprigionare l'uomo e ha in sé un elemento di perdizione anche già per il fatto che impedisce l'accesso alla ricchezza compiuta di questa vita terrena, in quanto tale impoverimento è esso stesso una dannazione.

Il problema etico di Scheler è in un certo senso tutto qui: se l'uomo si limita a guardare il mondo dal punto di vista del proprio «ventre» o del proprio «ego» allora compie una scorrettezza nei confronti del proprio centro personale. Già qui ci sono le premesse per fondare un criterio etico. Etica ed ontologia vengono a convergere in quanto l'etica indica prima di tutto la via ad un incremento ontologico: etico risulta ciò che consente un'esistenza più piena, e scorretto da un punto di vista etico è ciò che uniformizza, isola e impoverisce. La direzione della salvezza è quella che si esprime nell'incremento del grado di referenzialità dall'ego alla persona, e tende al raggiungimento d'un nuovo atteggiamento che abbia nei confronti del mondo il gesto d'una mano aperta. In questo senso la realtà, e tutta la gerarchia dei valori che la regge, ha come punto di fuga il valore del sacro (cfr. II, 125): esso si oppone al danno esistenziale e permette la salvezza come *Sichselbstloslassen* nell'assoluto con il grado massimo di apertura estatica consentito; cosa che è possibile solo attraverso l'esperienza del nulla e a partire dal centro personale.

La salvezza, come tentativo di rendere irreversibile il passaggio dal non esistente all'essere, consiste nel vertere a questa apertura estatica, in questo atto del consegnarsi compiutamente a cui corrisponde il darsi del divino, infatti nell'incremento di questa apertura si realizza un incremento della *methexis* e questa partecipazione, questo armonizzarsi al ritmo della *creatio continua* comporta una riconferma all'esistenza da parte del *non non fiat* dello spirito. L'esistenza etica consiste nella partecipazione alla comunità dell'*inter-esse* che fa riferimento alla persona, è frutto di tale agapismo poetico. Per questo il vertere è un vertere alla salvezza e la gerarchia si svela come la struttura orientativa dell'essere verso la salvezza dalla ricaduta ontologica nel nulla. La *Gegebenheit* e l'apertura, resa possibile dal valore, sono possibili solo sulla base d'un atto precedente e fondante, che avviene sul piano ontologico: l'atto della *creatio continua*. È questa la scena madre: gli atti conoscitivi e l'interazione fra gli essenti hanno luogo solo nella misura in cui sono imitazione-ripetizione o partecipazione a tale atto. Conoscere non è ricordare come in Platone, ma prender parte, cooperare con lo spirito transpersonale.

Se il valore è è tale solo in qu tipologia di erm ripensare il prob *quod non diligi* immanente ad i esteriorizza, ries cui tale secondo il momento cost questione nel se già a questo live in crisi delle v copernicane sen getto e consider: di modo che l'i mediazione noi qualcosa io sono zonte è appunto la rilevanza è u caso dell'insier determinato ind a questo punto l'oggetto: esso i percepire. E pro determinato u interazione pre: possono esistere geri (che corris si di valori), ma schema percetti percepisco in pr dente alla rileva tre il *medium* de

³⁷ Su tutta quest in: CUSINATO, *L'ogg*

7.10. La gerarchia dei valori come indice del «diaframma» esistenziale

Se il valore è il primo ermeneuta dell'oggetto è anche vero che il valore è tale solo in quanto all'interno di una gerarchia e che quindi esiste una tipologia di ermeneutiche ben precise. La proposta di Scheler è quella di ripensare il problema della datità nell'ottica della rilevanza: *nil conoscimus, quod non diligimus*. Qualcosa viene conosciuto nella misura in cui è immanente ad un orizzonte di rilevanza. Anzi qualcosa si manifesta, si exteriorizza, riesce ad entrare in contatto con un secondo nella misura in cui tale secondo lo percepisce come rilevante: la rilevanza diventa dunque il momento costitutivo della datità. Non si tratta però di risolvere subito la questione nel senso del tipo ideale di Weber come ha fatto Schütz perché già a questo livello ci sono ancora molte questioni irrisolte. Dopo l'entrata in crisi delle varie teorie del rispecchiamento e le varie rivoluzioni copernicane sembra opportuno mettere da parte lo schema oggetto-soggetto e considerare la questione facendo riferimento ad un piano ulteriore, di modo che l'interazione possa essere pensata come il risultato di una mediazione non riconducibile ai singoli enti stessi. Quando percepisco qualcosa io sono già all'interno di un orizzonte ben preciso e questo orizzonte è appunto costituito da uno specifico raggio di rilevanza, a sua volta la rilevanza è una risultante dell'*ordo amoris* o della *Triebstruktur*, in ogni caso dell'insieme dei valori che costituiscono la fisionomia tipica di un determinato individuo (Scheler parla anche di apriori personale)³⁷. È chiaro a questo punto perché il valore sia l'elemento primo che percepisco dell'oggetto: esso infatti è l'elemento primo che costituisce il mio modo di percepire. E proprio per questo a sua volta questo «messaggero» non viene determinato univocamente né dal soggetto né dall'oggetto. Ogni interazione presuppone una qualche rilevanza ma per lo stesso oggetto possono esistere rilevanze diverse. L'oggetto quindi invia infiniti messaggeri (che corrispondono alle diverse rilevanze codificate dalle diverse classi di valori), ma noi percepiamo solo quelli che risultano rilevanti al nostro schema percettivo. D'altra parte quando percepisco qualcosa io non solo percepisco in primo luogo il valore dell'oggetto, ma quel valore corrispondente alla rilevanza propria del mio atto conoscitivo. Se i valori sono inoltre il *medium* dell'interazione, se ne determinano i modi e l'ampiezza, se

³⁷ Su tutta questa problematica rinvio alla mia analisi del concetto di «funzionalizzazione» in: CUSINATO, *L'oggetto della filosofia*.

anzi sono dei selettori di rilevanza allora è chiaro che dietro l'idea della gerarchia dei valori vi è l'idea di fondo della possibilità di ampliare o limitare tale ambito di rilevanza. Il valore funziona come il diaframma di una macchina fotografica: da un lato esso regola l'ampiezza dell'orizzonte di rilevanza, l'apertura del nostro occhio sul mondo, dall'altro i modi stessi del nostro esistere, del nostro manifestarci estatico. Il mistero incluso nel valore è che esso si dimostra nello stesso tempo autonomo nei confronti di ciò su cui agisce tanto da sembrare non un risultato dell'oggetto o del soggetto ma il loro fondamento.

Il concetto di *apertura al mondo* implica proprio l'apertura massima di tale diaframma e cioè il ricorso ai valori personali³⁸. Per comprendere questo concetto occorre innanzitutto sottolineare che il termine *weltoffen* risulta comprensibile solo in connessione a quello di *umweltfrei*. Altrettanto il concetto di *apertura* risulta comprensibile se viene messo in relazione a quello di *uscita*: dal mondo-ambiente, dal comportamento istintivo, dal comportamento pulsionale, dalla psicologia, dall'intelletto strumentale, dall'ego, ecc.. Qual è la caratteristica di quella «essenza personale» che è l'uomo? È quella «di non essere più legata al mondo ambiente e all'impulso, ma di essere libera-dal-mondo-ambiente: una tale essenza ha "mondo"» (IX, 32). La caratteristica della persona, centro concreto dello spirito, è quella di essere sciolta e libera «dal binario, dalla pressione, dalla dipendenza dall'organico, dalla vita e da tutto ciò che appartiene alla vita, quindi anche dall'intelligenza pulsionale» (IX, 32). È chiaro infatti che se l'intelligenza è una tecnica della vita stessa, se in ogni caso non è attraverso di essa che si può tracciare la differenza qualitativa fra l'uomo e l'animale, allora l'uomo nell'aprirsi al mondo deve trascendere anche la ragione strumentale. Uscendo dal mondo-ambiente l'uomo acquista la possibilità di cogliere i dati della percezione nella loro interezza e senza sottostare alla censura della rilevanza vitale od egologica: è questa infatti la caratteristica della classe dei valori personali.

³⁸ Il problema dell'*apertura al mondo* è alla base dell'antropologia filosofica di Max Scheler. Per un approfondimento sull'antropologia filosofica rinvio ad un mio saggio di prossima pubblicazione. La tesi fondamentale è che per Scheler l'uomo non è tale in base al monopolio del riferimento al *Geist*, ma in quanto persona. I concetti cardine dell'antropologia filosofica di Scheler sono a mio avviso quelli di «eccedenza», «eros» e «autoreferenzialità», tanto che ad es. tutto il saggio *Die Stellung* può essere riletto come la descrizione di diversi livelli di referenzialità dell'essere vivente fino a giungere all'autoreferenzialità dell'uomo.

Riprendendo Scheler arriva ad in una trasvaluta una nuova classe portata cosmica, il pollice, una differenziale: «Nell'uomo una sorta di ro- ne vitale e spirit metafisico, che e 129). *Umschwung* Non si tratta di u sa di più profond orienta in base ac prima di tutto un esso è la trasvalut gue l'uomo è il d è il Inogo dove ta valori appaiono. dell'uomo acqui mano: anche l'at

7.11. Il valore e l

Questa apert del divino in que è stato detto sul sul sacro, ecc. er sia l'incremento in questo caso, c lisi di Scheler rie si fanno risaltare

³⁹ Vi sono stati u solo confusione e fi conoscenza inesatta und *Phänomenologie*

ietro l'idea della
ampliare o limi-
taframma di una
dell'orizzonte di
ltro i modi stessi
stero incluso nel
nei confronti di
ggetto o del sog-

a massima di tale
re questo concet-
alta comprensibi-
ncetto di *apertura*
scita: dal mondo-
pulsionale, dalla
a caratteristica di
sere più legata al
o-ambiente: una
sione, centro con-
o, dalla pressione,
partiene alla vita,
infatti che se l'in-
attraverso di essa
nale, allora l'uo-
mentale. Uscen-
gliere i dati della
a della rilevanza
classe dei valori

ica di Max Scheler.
no di prossima pub-
se al monopolio del
ologia filosofica di
tà», tanto che ad es.
elli di referenzialità

Riprendendo nel 1922 il problema della differenza fra l'uomo e l'animale Scheler arriva ad un primo risultato molto importante: essa consiste innanzitutto in una trasvalutazione della tavola dei valori vitali, anzi nel rivolgimento verso una nuova classe di valori. Si tratta di un atto semplice e nello stesso tempo di portata cosmica, non qualcosa come potrebbe essere una particolare mobilità del pollice, una differenza organica, o uno sviluppo particolare dell'intelligenza pratica: «Nell'uomo si realizza in primo luogo una *svolta*, anzi se si vuole addirittura una sorta di rovesciamento del rapporto fondamentale che sussiste fra l'ordine vitale e spirituale [...] E questa svolta, questo rovesciamento, questo atto metafisico, che esso rende possibile è ciò che significa "divenir uomo"» (XII, 129). *Umschwung* significa dunque *Umkehrung*. In che cosa consiste tale svolta? Non si tratta di una deviazione della vita dalla sua strada maestra, ma di qualcosa di più profondo: la vita dell'uomo non segue più la logica e i valori vitali ma si orienta in base ad una logica e a valori nuovi, i valori personali. L'uomo è allora prima di tutto una nuova disposizione, un nuovo modo di rapportarsi al mondo, esso è la trasvalutazione di tutti i valori che orientano l'animale: ciò che distingue l'uomo è il diverso orizzonte di valori, il *diverso ordo amoris*. L'uomo stesso è il luogo dove tali nuovi valori si manifestano, il punto dell'universo dove tali valori appaiono. È attraverso questo nuovo orizzonte di valori che ogni azione dell'uomo acquista un senso nuovo, dal sorriso di un bambino al gesto di una mano: anche l'atto più semplice risulta carico di un mondo di valori nuovo.

7.11. *Il valore e la teoria platonica della bellezza*

Questa apertura al mondo implica in Scheler un riferirsi alla dimensione del divino in quanto è il divino che costituisce tale apertura. Da tutto quanto è stato detto sul valore, sul significato più intimo della gerarchia dei valori, sul sacro, ecc. emerge l'idea che il principio costitutivo di questa gerarchia sia l'incremento dell'apertura al mondo, all'esistenza, alla salvezza. Anche in questo caso, così come per il concetto di riduzione, mi sembra che le analisi di Scheler riescano ad esplicitarsi in modo più compiuto e ricco solo se le si fanno risaltare sul testo platonico³⁹.

³⁹ Vi sono stati una serie di studiosi che vedono nell'interpretazione scheleriana di Platone solo confusione e fraintendimenti. A mio avviso questo giudizio può risultare solo da una conoscenza inesatta delle posizioni di Scheler. Mi riferisco ad es. a G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig und Berlin 1931.

In Platone l'idea del bene non è risolta nella sostanzialità⁴⁰, così come quella della bellezza nell'estetica⁴¹, ambedue implicano in nuce il tema dell'apertura esistenziale, e non è da escludere che Scheler abbia trovato proprio qui la fonte ultima del suo concetto di *apertura al/del mondo*. Il divino si manifesta rendendo possibile l'apertura esistenziale, e questo in Platone avviene attraverso la bellezza intesa come dischiudimento della dimensione etica (la *vita secondo virtù*). È la bellezza che apre alla vita etica e alla dimensione del divino: «non pensi che solo qui, [un uomo] mirando la bellezza per mezzo di ciò per cui è visibile, potrà produrre [...] virtù vera, perché è a contatto col vero; e che avendo dato alla luce e coltivato vera virtù, potrà riuscire caro agli dei e se mai altro uomo lo divenne, immortale?» (*Simp.*, 212a). Questa possibilità di provocare una espansione-contrazione dell'atto poetico e dell'apertura esistenziale è ben messa in evidenza nel contrasto fra il bello e il brutto: «per questo quando la creatura gravida si avvicina al bello diventa gaia e tutta lieta si espande, partorisce e procrea, ma quando si accosta al brutto, cupa e dolente si contrae, si attorciglia in se stessa e si ritorce senza procreare, ma trattiene dentro il suo feto soffrendo. Di qui s'ingenera l'impetuosa passione per il bello nell'essere gravido e già turgido, perché il bello libera dalle atroci doglie chi lo possiede» (*Simp.*, 206d). Chi è gravido se si affaccia al bello si illumina e genera, se invece viene sfiorato dal brutto perde l'armonia col divino e con essa la capacità generativa.

Qui la bellezza mira a connettere *eros* e *poiesis*. Eros è desiderio di opporre la vita alla morte, febbre ardente d'immortalità. E «nell'essere vivente mortale vi è questo di immortale: la gravidanza e la generazione». «Ma partorire nel brutto non è possibile, mentre è possibile nel bello. L'unione dell'uo-

⁴⁰ «Il bene – osserva molto opportunamente Ruggenini – che non è ousia, ma eccede la ousia per dignità e potenza [...] consente alle cose da conoscere di disvelarsi [...] esso accorda alle cose che si conoscono non solo di essere conosciute [...] ma l'essere e la sostanza [...] la concezione di Platone è dunque tutta rivolta alla manifestatività e fecondità del bene, assai prima che alla sua consistenza sostanziale, di cui si è preoccupata la tradizione in modo pressoché esclusivo. Il bene elargisce essere e conoscibilità alle cose, senza lasciarsi conoscere né identificare come una delle ousiai. [...] Il divino è bene in quanto è l'apertura del mondo; bene in quanto fa essere, bene in quanto fa conoscere e cioè permette alle cose di rivelare la loro verità» (RUGGENINI, *Il Dio assente*, 149-150).

⁴¹ Insistendo giustamente sul significato non estetico del concetto platonico di bellezza Reale afferma: «ci si deve render conto del fatto che, secondo Platone, la fruizione del Bello non ha luogo mediante l'arte, ossia in quelle dimensioni che oggi facciamo rientrare nella sfera estetica [...] Platone connette la questione del Bello con l'Eros, e in particolare con l'arte dell'amare in modo filosofico» (REALE, *Platone*, 207).

mo e della donna. Infatti nella *poiesis* la bellezza è ciò che rigenerazione della vitalità. La bellezza bello, quanto desidero nel senso platonico, essi infatti rapidamente partecipare alla bellezza che è divino; il bello quanto partecipa

Quello che Platone simile alla situazione esercitato da un aumento un incremento della capacità poetica Scheler da un valore Scheler proprio bello e dell'odiare.

Ma per evidenza e la teoria platonica del *Geist* sul *D* individuata a progettare a vuoto nel mondo barlume di poter bramerà ad arte come può, alla rinfusa consumato dalla scheleriano cerca così dalla ricaduta

⁴² «A me pare incagione sia bella se non una qualunque cosa è una figura o comunque cause [sensibili] le lasc

⁴³ Per un chiarimento e in particolare al § 9.8

mo e della donna comporta un parto. E questa è cosa divina» (*Simp.* 206c). Infatti nella *poiesis* erotica si attua una mescolanza del divino e dell'umano e la bellezza è ciò che consente ad eros la *poiesis* nel corpo e nell'anima, cioè la rigenerazione dell'esistenza e, in questo modo, la partecipazione all'immortalità. La bellezza è questo spazio esistenziale ed eros non è desiderio del bello, quanto desiderio «di generare e partorire nel bello». Il brutto e il bello nel senso platonico sono così in grado d'influenzare il nostro modo di esistere, essi infatti rappresentano la nostra capacità o meno di sincronizzarci, di partecipare alla dimensione del divino: «il brutto è disarmonico a tutto ciò che è divino; il bello invece gli si accorda» (*Simp.* 206d). Qualcosa è bella in quanto partecipa e invita a partecipare ad una realtà superiore⁴².

Quello che Platone afferma a proposito dell'influsso della bellezza è molto simile alla situazione descritta da Scheler a proposito del campo gravitazionale esercitato da un valore più alto: in ambedue i casi questo influsso consente un incremento partecipativo della nostra esistenza e con esso un incremento della capacità poetica. All'opposto l'influsso esercitato dal brutto, o per Scheler da un valore inferiore, riduce la nostra esistenza inibendo la *methexis*. Scheler proprio basandosi su questa idea interpreta anche l'atto dell'amare e dell'odiare.

Ma per evidenziare meglio questa connessione fra la funzione dei valori e la teoria platonica della bellezza occorre anticipare qui il tema dell'influsso del *Geist* sul *Drang*⁴³. In Scheler il *Drang* è vittima della stessa febbre già individuata a proposito dell'eros platonico: una volta che il *Drang* smetta di girare a vuoto nell'inesistenza e guadagni con l'ausilio dello spirito un primo barlume di potenza, esso, spinto dal terrore di ricadere subito nel nulla, bramerà ad articolarsi in una qualche forma d'organizzazione, dirigendosi come può, alla rinfusa, verso lo spirito. Esattamente come l'eros platonico, consumato dalla febbre per la conservazione dell'esistenza, il *Drang* scheleriano cerca di ancorare le proprie energie in una struttura, salvandosi così dalla ricaduta nel nulla, propria d'un moto semplicemente reversibile.

⁴² «A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra ragione sia bella se non perché partecipa [μετέχει] di codesto bello [...] E se uno mi dice perché una qualunque cosa è bella, sostenendo che è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io tutte codeste altre cause [sensibili] le lascio perdere, perché in esse tutte mi confondo» (*Fedone*, 100c).

⁴³ Per un chiarimento sul contesto entro cui si muove questa problematica rinvio al cap. IX e in particolare al § 9.8.

In Scheler sono i valori che orientano e organizzano tale passaggio, e la legge seguita da tale *ordo amoris* nella costituzione della realtà segue un principio di proporzione ed equilibrio che richiama proprio la bellezza platonica. Scheler stesso sostiene che il riferimento al valore più elevato è implicito nell'eros e coincide con la preferenza per la bellezza: «l'amare eterno [...] conferma l'eros nel *Drang*, cioè la preferenza di valore [...] alla bellezza» (XI, 193). L'erotismo viene così inteso come la tendenza a salvare le energie fissandole in forme sempre più complesse e vede platonicamente la bellezza come espressione della forma armonica funzionale alla «salvezza» del *Drang*. Certo l'introduzione del concetto agapico determina un cambiamento fondamentale nel discorso di Scheler, consentendogli di evitare la dottrina delle idee, ma l'impronta platonica da cui prende origine il discorso rimane inconfondibile. *È la bellezza che consente alle energie poetiche del Drang di partecipare alla complessità agapica e di saldarsi così in una qualche forma di durata esistenziale.*

In Platone e in Scheler questo slancio verso il divino risulta però solo momentaneo e incapace di approdare ad un risultato definitivo, e forse è in questo senso che Platone afferma che le ali, se non vengono nutrite in continuazione dalla visione della bellezza, si atrofizzano.

7.12. La dannazione egologica

In realtà l'egologismo non si può semplicisticamente identificare con la vita quotidiana dell'uomo, così come per altro la dimensione personale con quella filosofica. Vi sono più strade per superare l'ego, e la riduzione catartica è solo una di queste, ed è senz'altro possibile raggiungere questa dimensione anche nella vita di tutti i giorni e forse in modo meno complicato. Nello stesso tempo ci sono anche modi di vivere la filosofia che risultano espressione diretta di un egologismo radicale. Quello che alla fine fa la differenza è il risultato effettivo, cioè la disposizione concreta di una persona verso gli altri. A questo punto è utile allora riconsiderare il fenomeno dell'egoismo in una prospettiva più ampia.

Quando l'uomo pone al primo posto i valori dell'ego e orienta in base ad essi anche la sfera dischiusa dal centro personale, allora egli si danneggia. Il limite fondamentale dell'ego consiste infatti, come s'è già sottolineato, nella mancanza d'una forma di solidarietà autentica: l'ego cercando metodicamente di fare i propri interessi non vede il mondo, ma solo il riflesso della

propria proiezione. La dannazione del corrispondono è in solipsistica della r plessivo del reale, ietta all'esterno u lo coglie già qui su care i propri giorni la morte senza que zio di giorni». Tutt ego che non ha ar realtà personale. I

Spesso la situa che l'ego rimane r con l'altro riescor della propria ego egologico produce chi. Non sempre p porto delle propri simmetrico o com si trova, suo malgra e cerca di gestire propria, ecco che ripetute catastrofi.

Ampie zone de no dell'amare, gli neggiare anche qu finisce spesso coll

⁴⁴ Nell'egoismo si solo spostato di livello. come un ego collettive propri interessi, anzi t coincidere con il propri ne fra la tendenza pro produce però una razi per la stessa ricerca sci con quella della scienz con due ordini di prot

propria proiezione egologica e incontra alla fine sempre e soltanto se stesso; la dannazione dell'ego è proprio questa: in base alla classe di valori che gli corrispondono è in grado di costruire solo una dimensione tendenzialmente solipsistica della realtà; invece di congiungersi e fondersi con il ritmo complessivo del reale, con il moto di solidarietà alla base del reale, l'egoista proietta all'esterno una propria realtà artificiale e vive in essa⁴⁴. *La dannazione lo coglie già qui su questa terra: è il non vivere illudendosi di vivere, è il sacrificare i propri giorni ad una realtà inesistente, il presentarsi all'appuntamento con la morte senza quella sensazione, descritta nell'Antico Testamento, di essere «sazio di giorni».* Tuttavia la consapevolezza di tale dannazione è propria d'un ego che non ha ancora spezzato l'ultimo filo dei legami con il mondo della realtà personale. In tale dannazione è ancora possibile la salvezza.

Spesso la situazione è comunque quella di un ego pago di sé. Fin tanto che l'ego rimane nei confini dell'autoprogettualità, fin tanto che le relazioni con l'altro riescono a funzionare nel senso di una reciproca soddisfazione della propria egoità, allora la vita procede per il meglio e l'illusionismo egologico produce appagamento e stabilità in un complesso gioco degli specchi. Non sempre però si riesce a trovare l'individuo adatto a fungere da supporto delle proprie proiezioni e a costruire quindi un rapporto egologico simmetrico o comunque simbiotico. Inoltre se per un qualche motivo l'ego si trova, suo malgrado, ad agire al di fuori del territorio che gli è più congeniale, e cerca di gestire le relazioni con gli altri al di fuori della logica che gli è propria, ecco che allora rischia di recitare un ruolo tragico e di provocare ripetute catastrofi.

Ampie zone della sfera sentimentale, e in particolare l'autentico fenomeno dell'amare, gli rimangono inaccessibili, ed esso s'illude di poter padroneggiare anche questa situazione, ma proiettando all'esterno i suoi desideri finisce spesso coll'identificarsi, a seconda dei casi, nel ruolo della vittima o

⁴⁴ Nell'egoismo si può prevedere una dimensione sociale, ma in tal caso il problema viene solo spostato di livello. Così un gruppo, una società, una comunità scientifica può comportarsi come un ego collettivo, limitandosi a leggere il mondo attraverso lo schema interpretativo dei propri interessi, anzi trasformando il mondo in un modello puramente astratto che viene a coincidere con il proprio ideale di previsione e calcolabilità. Esiste sicuramente una connessione fra la tendenza proiettivo-egologica e certe forme di oggettivismo scientifico, tale tendenza produce però una razionalità limitata, se non strumentale, che alla fine risulta insoddisfacente per la stessa ricerca scientifica. Non ha senso cioè identificare *tout-court* la prospettiva dell'ego con quella della scienza e la prospettiva della persona con quella filosofica: qui si ha a che fare con due ordini di problemi diversi.

del seduttore: l'ego ama proiettando su un'altra persona il proprio oggetto ideale e seduce quanto più riesce a diventare il contenitore ideale delle proiezioni altrui; in ambedue i casi si tratta sempre d'una proiezione non corrisposta: d'un fascio di emozioni indirizzato non verso una persona concreta, ma verso un oggetto intenzionale inesistente. Ma questo fascio d'emozioni, nel caso non trovi uno schermo alle proprie aspettative, non può smettere di cercare in modo sempre più devastante e disperato la propria meta ideale.

Qui non si tratta però semplicemente d'un irrazionalismo delle emozioni, ma di qualcosa di più originario: il problema risiede nella razionalità dell'ego, è essa infatti che carica la sfera emozionale d'una valenza impropria. Continuando ad orientare il fascio delle proprie emozioni su d'un oggetto inesistente, che tuttavia è ritenuto dall'ego reale, si produce sofferenza: come per un effetto di contro-rispecchiamento l'ego finisce con l'attribuire l'inconsistenza esistenziale dell'oggetto fantasticato a se stesso, pensa cioè che l'interazione non sia impedita dall'inesistenza dell'altro, bensì dalla propria e ormai nel circolo vizioso della propria dannazione suppone che l'unica salvezza sia quella d'identificarsi nell'altro e d'impossessarsi in tal modo della sua consistenza esistenziale: sente di non esistere e di non poter vivere senza l'altro, quando è in primo luogo la sua proiezione che non esiste.

L'ego non riesce a sincronizzarsi partecipativamente con l'altro in quanto risulta privo di quell'apertura estatica che è propria solo della persona; solo la persona, raggiungendo un piano superiore di referenzialità, è capace di tracciare con più precisione un confine fra i propri desideri e la realtà e di penetrare più in profondità la dimensione del vivere assieme all'Altro. *Anche la persona naturalmente può soffrire, ma almeno in relazione a qualcosa che esiste.* L'apertura estatica significa salvezza dalla dannazione che colpisce chi perde i contatti con il ritmo della realtà più profonda, la dannazione è illudersi di penetrare la realtà e invece limitarsi a scalfirla in superficie rimanendo imprigionati dentro le mura del proprio ego. La salvezza è partecipare al moto agapico che ci pone in contatto con gli altri. Forse è in questo senso che nella *Prima lettera di Giovanni* si dice: «Noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte» (3, 14). La dannazione e la perdizione dell'ego sono il vedere che le proprie energie e i propri giorni, invece di essere indirizzati al meglio, si annullano. *Dannazione* deriva da *danno*, perdita, annullamento. Il dannato è chi si danneggia sperperando i giorni che dovrebbero essere destinati alla vita. *È questo che è eticamente riprovevole, è questa la scorrettezza etica originaria.*

Il problema è il mondo ma riguarda la persona e l'ego il demoniaco e la persona. La persona si vuole, ma l'ave aperto in direzione etico assume qui non opera più, *Occorre prender il momento dell'apertura* può liberare dalla ma etico non ter: priamente solo c che si muove ne mondo è un'azi l'estremo, sia nel gue questi due c l'uno possa a vo.

Scheler risolvia propria il se l'apertura estatic a quella del san rischia di assum palesa come un mondo, ma anc tradizione: *la gre* quindi un confu in una concezio hegelianamente

a il proprio oggetto
e ideale delle proie-
zione non corri-
a persona concreta,
fascio d'emozioni,
non può smettere di
propria meta ideale.
ismo delle emozio-
le nella razionalità
una valenza impro-
ozioni su d'un og-
produce sofferenza:
sce con l'attribuire
stesso, pensa cioè
l'altro, bensì dalla
zione suppone che
impossessarsi in tal
stere e di non poter
roiezione che non

on l'altro in quanto
ella persona; solo la
tà, è capace di trac-
realtà e di penetra-
l'altro. *Anche la perso-
sa che esiste.* L'aper-
ce chi perde i con-
cludersi di penetra-
tendo imprigionati
l'moto agapico che
nella *Prima lettera*
orte alla vita perché
). La dannazione e
e e i propri giorni,
ione deriva da dan-
berperando i giorni
mente riprovevole, è

Il problema etico diventa il problema del grado di apertura estatica al mondo ma riguarda non solo l'ego, bensì anche la persona. La differenza fra la persona e l'ego non è infatti relativa alle «buone intenzioni», al contrario il demoniaco e la malvagità suprema sono possibili solo a livello della persona. La persona si distingue prima di tutto per un grado maggiore di consapevolezza, ma l'avanzamento nel grado di eticità, che si confa' alla persona, è aperto in direzione di un bene e di un male molto più radicali. Il problema etico assume qui un senso nuovo in quanto la persona che agisce nel male non opera più, come l'ego, in una dimensione tendenzialmente solipsistica. *Occorre prender atto che il moto di sublimazione, le varie riduzioni, l'incremento dell'apertura ecc. non ci liberano dal male.* La terapia filosofica non ci può liberare dalla responsabilità nei confronti del male in quanto il problema etico non termina con l'epochizzazione egologica, piuttosto inizia propriamente solo con essa. Il paradosso etico consiste nel fatto che ogni azione che si muove nel senso d'un incremento del grado di apertura estatica al mondo è un'azione etica, ma che tale azione etica si può manifestare, all'estremo, sia nel demoniaco come nel santo, quasi che il confine che distingue questi due concetti possa rimanere, in alcune zone, ibride, e ciò che è l'uno possa a volte rovesciarsi nell'altro.

Scheler risolve il problema ponendo stabilmente al vertice della gerarchia proprio il santo che quindi, per definizione, viene ad identificarsi con l'apertura estatica massima, eppure un'apertura infinitesimalmente inferiore a quella del santo, pur essendo al di sopra di tutte le altre classi di valori, rischia di assumere una valenza rovesciata. In definitiva il problema etico si palesa come un problema correlativo: non solo la persona che partecipa al mondo, ma anche *il divino che partecipa alla persona*, o, nei termini della tradizione: *la grazia, l'illuminazione*. Il confine fra il santo e il demoniaco è quindi un confine stabilito dalla conferma agapica, il che significa però che in una concezione dinamica il demoniaco ha la possibilità di assurgere hegelianamente a risorsa del santo.

8.1. *Oltre i concetti
teleoclinica*

Questa nuova c
tazioni idealistiche
valori nell'intenzi
non può esser rico
di agire in base ad
rendere tale caso p
punto di partenza
di coscienza e di sc
presente anche nel
e l'intenzionalità
orientatività più u

Già nel *Forma*
271), e successivar
(XI, 191). Questa
configura un nuo
renza e senza inc
l'orbita d'un elett
esiste un unico «
dirige non solo i li
tri di forza» e ai
realtà si palesa coi

¹ Non concordo c
sfera intenzionale «c
qui infatti s'intendo
e intese come «ogget

*Nur durch das Morgenrot des Schönen
Drangst du in der Erkenntnis Land
(Schiller)*

8.1. Oltre i concetti fenomenologici di intenzionalità e immanenza: la dinamica teleoclinica

Questa nuova concezione del valore mette da parte non solo tutte le interpretazioni idealistiche, ma anche quelle che cercano di confinare la dinamica dei valori nell'intenzionalità. Il che significa che il problema del senso e del valore non può essere ricondotto alla categoria della coscienza. Certo l'uomo è in grado di agire in base ad uno scopo ben preciso, ma non ci sono motivi sufficienti per rendere tale caso paradigmatico per il divenire di Dio, della storia e del mondo. Il punto di partenza di Scheler è quello di emancipare il concetto di *Geist* da quello di coscienza e di scopo: lo spirito rappresenta ogni tipo di orientatività e quindi è presente anche nella natura non cosciente. Lo stesso vale per i valori: la teleologia e l'intenzionalità diventano in tal modo casi particolari e derivati di una orientatività più universale¹.

Già nel *Formalismus* si afferma che «i valori esistono in tutta la natura» (II, 271), e successivamente viene precisato che esistono «anche a livello inorganico» (XI, 191). Questa tesi — che non può essere relegata nell'ultimo periodo — configura un nuovo scenario in cui la dinamica del valore viene estesa con coerenza e senza incertezze fino a coprire quello che Scheler stesso definisce, dall'orbita d'un elettrone a Dio, un unico regno. Questo regno è un «regno» perché esiste un unico vertere, una unica tendenza agapica universale, che permea e dirige non solo i livelli più alti, ma anche quelli inferiori, corrispondenti ai «centri di forza» e ai «centri vitali»; attraverso quest'unico principio universale la realtà si palesa come un'unità dinamica di diverse sfere che trova una corrispon-

¹ Non concordo quindi con Gabel quando cerca di ricomprendere i valori all'interno della sfera intenzionale «come correlati noematici in puri atti spirituali dell'esperire emozionale», qui infatti s'intendono i valori come «essenzialità aprioriche» contrapposte al piano empirico e intese come «oggetti ideali» (cfr. GABEL, *Intentionalität*, 179).

denza nella gerarchia assoluta delle classi di valori, così che il *Drang*, man mano che si compenetra al *Geist*, incrementa la tendenza erotica verso i valori più alti, e «il mondo — all'inizio un sogno desertico della divinità come *Drang* — diventa crescente ordine e cosmo» (XI, 192).

Tale vertere valenziale, proprio perché permea tutto il reale, ha i caratteri di una *orientatività debole*, designata col termine «teleo-clinico»². La differenza fra teleologico e teleoclinico rimanda a quella fra *Zweck* e *Ziel*: con teleologico Scheler intende una intenzione verso uno *Zweck*, con teleoclinico invece «un movimento orientato a qualcosa (nel senso del *Ziel*) che non si ha, o che si ha solo parzialmente e in modo incompleto», teleoclinica è quindi la direzione senza un fine predeterminato, l'inclinazione che implica l'imprevedibilità. In tal modo l'interazione con il valore segue un «principio d'indeterminazione» e gli stessi valori non risultano *ideae ante res*, quanto piuttosto schemi d'orientamento verso qualcosa che rimane opaco e che non risulta immanente allo stesso valore: la loro funzione è di fissare disposizioni³. Le relazioni teleoclinico-valenziali si concrezionano nella forma di strutture orientative dell'essere, diversificate a seconda dei livelli di complessità della realtà a cui ineriscono⁴. I valori costituiscono cioè una forza orientativa in grado di polarizzare le relazioni d'un sistema nei confronti di tutti gli altri, determinando le differenze essenziali a partire da cui un sistema traccia il confine col proprio ambiente.

² Un teleoclinismo con cui forse Scheler ricerca una rivalutazione della teoria del «clinamen» di Lucrezio e che viene connessa esplicitamente alla teoria dei quanti (XI, 194).

³ Sganciata — a livello inorganico — da concetti come mente o coscienza, la dinamica del valore descritta da Scheler presenta molti caratteri simili alla semiosi di Peirce, anche se naturalmente il contesto rimane profondamente diverso in quanto Peirce vedeva la semiosi e la realtà come il dispiegamento d'una relazione triadica fra segno, oggetto e interpretante, mentre in Scheler la «semiosi» e la realtà presuppongono un atto ancora più originario: la compenetrazione fra i due attributi dello spirito e del *Drang*. Si potrebbe forse individuare la differenza di fondo fra Peirce e Scheler proprio a proposito della distinzione fra trascendenza strumentale e trascendenza estatica: Scheler prevede, accanto ad una semiosi che si sviluppa trascendendo il dato in direzione del significato d'uso del dato stesso, anche una direzione inversa che trascende il valore d'uso del dato e sviluppa il significato del dato indipendentemente dal suo valore d'uso per noi. Inoltre se ci sono in Scheler elementi verso un'estensione del «mentale» nella materia, è anche vero che in Peirce ci sono chiare tendenze a un'interpretazione mentale della materia.

⁴ Semplificando di molto si potrebbero rintracciare tali schemi dell'interazione fra gli esseri a livello atomico come valenza atomica, a livello elettromagnetico come attrazione-ripulsione, a livello vitale come utile-dannoso, a livello personale come bene-male, a livello sociale come consenso-dissenso, a livello storico come tradizione-innovazione, ecc..

È chiaro che l'essere reale comporta un oggetto che diventa un caso de- noto, a riproporre attraverso di esso l'oggetto caratterizzato da un'intenzione (o movimento) psichico ha un suo valore, o meglio all'essere immanente reale⁵. Scheler — tesi di Brentano e trascendente «l'in- Facendo cadere la getto reale trascen- to sia intenzionale modo l'oggetto in trascendenza, ma principio della co-

La riformulazione cetto brentano brentano fra fe- non modifica soste- è quello di reinte- come pure l'esse c- sul piano ontolog- fronti della coscie- valore un caratter-

Tenendo pres- quando ipotizza c- d'intenzionalità i- su questo tema⁶. quanto riguarda i-

⁵ V'è comunque oggetto intenzionale i-

⁶ Secondo Gabels- tamente alle analisi di

il *Drang*, man mano verso i valori più alti, come *Drang* — diven-

ale, ha i caratteri di...². La differenza fra... teleologico Scheler... vece «un movimen-... ne si ha solo parzial-... zione senza un fine... bilità. In tal modo... nazione» e gli stessi... orientamento verso... lo stesso valore: la... clinico-valenziali si... e, diversificate a se-... I valori costituiscono... ni d'un sistema nei... ziali a partire da cui

la teoria del «*clinamen*» (XI, 194).

scienza, la dinamica del... Peirce, anche se natu-... vedeva la semiosi e la... e interpretante, men-... tra più originario: la... be forse individuare la... zione fra trascendenza... semiosi che si sviluppa... anche una direzione... el dato indipendente... verso un'estensione... denze a un'interpre-

interazione fra gli es-... come attrazione-re-... bene-male, a livello... ziooc, ecc..

È chiaro che l'estensione della dinamica teleoclinico-valenziale a tutto il reale comporta un drastico ripensamento del concetto d'intenzionalità, che diventa un caso derivato e particolare di trascendenza. Fu Brentano, com'è noto, a riproporre in epoca moderna il tema dell'intenzionalità, definendo attraverso di esso la classe dei fenomeni psichici: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamavano inesistenza intenzionale (o mentale) d'un oggetto» (*Psychologie I*, 124). Il fenomeno psichico ha un suo modo d'essere proprio che corrisponde all'*in-esistenza in sé*, o meglio all'*esistenza-in un atto*: si tratterebbe cioè di un'esistenza puramente immanente, da contrapporre all'esistenza trascendente dell'oggetto reale⁵. Scheler — nell'importante scritto *Idealismus-Realismus* — rovescia la tesi di Brentano e asserisce che l'oggetto intenzionale non è immanente, ma trascendente «l'intenzione e i contenuti attuali dell'intenzione» (IX, 191). Facendo cadere la distinzione fra «oggetto intenzionale immanente» e «oggetto reale trascendente» Scheler può affermare che «dal fatto che un oggetto sia intenzionale non si può dedurre se sia reale o meno» (IX, 191); in tal modo l'oggetto intenzionale risulta non solo indifferente al problema della trascendenza, ma anche a quello della realtà, e questo conformemente al principio della correlatività.

La riformulazione husserliana in termini trascendental-costitutivi del concetto brentano d'intenzionalità, come la sostituzione della distinzione brentano fra fenomeni psichici e fisici con quella fra coscienza e realtà, non modifica sostanzialmente i termini della questione. Lo sforzo di Scheler è quello di reinterpretare l'oggetto intenzionale di Brentano e di Husserl, come pure l'*esse* di Berkeley, in senso trascendente e spostando l'indagine sul piano ontologico. Nello stesso tempo è proprio la trascendenza nei confronti della coscienza che consente a Scheler di garantire all'essenza e al valore un carattere obiettivo.

Tenendo presenti questi presupposti è difficile concordare con Gabel quando ipotizza che Scheler non ritiene necessario approfondire il concetto d'intenzionalità in quanto accetterebbe sostanzialmente le analisi di Husserl su questo tema⁶. A mio avviso tale interpretazione è già problematica per quanto riguarda il *Formalismus*, dove è individuabile un chiaro cambiamen-

⁵ V'è comunque da osservare che Brentano negli ultimi scritti abbandona l'idea d'un oggetto intenzionale irreali (cfr. BRENTANO, *Psychologie I*, 269 nota 10).

⁶ Secondo Gabel si potrebbero allora integrare queste «lacune» scheleriane rifacendosi direttamente alle analisi di Husserl sul concetto d'intenzionalità (cfr. GABEL *Intentionalität*, 114).

to fra la *Prima* e la *Seconda Parte*: se si confrontano i capitoli *Apriori und Formal überhaupt* e *Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt* risulta infatti che nel primo si tende a considerare la dinamica emozionale e la fenomenologia degli atti in riferimento allo spirito, e a concepire l'intenzionalità come struttura del puro atto apriorico dello spirito, nel secondo invece la problematica intenzionale viene riletta in riferimento alla persona, prospettiva questa che porterà in *Vom Ewigen* ad una riformulazione del concetto di intenzionalità in quello di funzionalizzazione⁷. Ma la definitiva messa in crisi dell'idea d'un *Geist* capace di atti intenzionali autonomi dal *Drang* si afferma con la tesi dell'*Ohnmacht*: è il centro personale, non il *Geist*, a divenir il nucleo della dinamica degli atti più complessi che tende ai valori più alti.

8.2. Sul significato inautentico di «estasi» e di «trascendenza» in SZ

È vero che in SZ si parla di apertura al mondo, di un *Dasein* che, in quanto temporale, è estaticamente aperto (SZ, 386), eppure il contesto all'interno del quale questi termini vengono utilizzati fa pensare che qui si tratti di un'estasi inautentica che nulla ha a che fare con quella teorizzata da Schelling e poi da Scheler. Anche la distinzione fra *Jetzt* e *Augenblick*, che muove nella direzione di un tempo autentico, rimane sostanzialmente inutilizzata. In SZ non si tenta di raggiungere il piano dell'autenticità attraverso l'*humilitas*: «noi chiamiamo apertura autentica (cioè il tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole) decisione» (SZ, 296), infatti solo «scegliendo la scelta il *Dasein* rende possibile a se stesso innanzitutto il proprio poter-essere autentico» (SZ, 268). Il presente autentico è decisione autentica. Qui viene descritta solo un'estasi che è il venir fuori da sé con cui il *Dasein* punta a dominare il mondo attraverso il primato del futuro richiesto dall'autoprogettualità, e infatti la temporalità si temporalizza non a partire dall'*Augenblick* (come sarebbe più logico dal punto di vista di

⁷ Gabel riconosce che il concetto d'intenzionalità si trasforma in quello di funzionalizzazione e di concrezione (cfr. GABEL, *Intentionalität*, 239), anche se poi sembra intendere questa trasformazione nel senso di una modificazione terminologica (GABEL, *Intentionalität*, 239). In ogni caso si può notare che la seconda parte del *Formalismus* si pone già al di fuori della prospettiva husserliana nel senso che implica una intenzionalità riferita non all'Io ma alla persona.

una concezione (SZ, 426-427). In cura: certo il *Da illuminatio* agostinoza questo ente, ci minato come cur

Scoperto, sull pensabile come Agostino, Bergso nell'errore di ric riformula il prob do-ambiente, cor tale apertura. In t ginaria viene svil l'articolazione di quindi di un'ape non è l'aprirsi ag bile qualcosa all'

La mia impre quella che ho chi trascendenza dal ser-nel-mondo-a temporalità della contemporaneità rimando segnico tratta della trasce il mondo-ambier e delle pulsioni.

La cura del *D* fondata e se stess

⁸ Come è noto H. propone invece un'intenzionalità: «Welt bedeutet Seiendem, sondern die che senso ha in SZ il alla *Seinsfrage*, il tent *Dasein*, oppure è già del ritegno?

capitoli *Apriori und überhaupt* risulta ca emozionale e la to, e a concepire dello spirito, nel se- in riferimento alla una riformulazione zione⁷. Ma la defi- zenzionali auton- ntro personale, non omplexi che tende

in SZ

un *Dasein* che, in pure il contesto al- pensare che qui si quella teorizzata da t e *Augenblick*, che e sostanzialmente ll'autenticità attra- è il tacito ed angos- cisione» (SZ, 296), ssibile a se stesso Il presente autenti- i che è il venir fuori verso il primato del lità si temporalizza al punto di vista di

in quello di funziona- poi sembra intendere GABEL, *Intentionalität*, si pone già al di fuori riferita non all'io ma

una concezione non volgare di tempo) ma ancora a partire dal futuro (cfr. SZ, 426-427). In definitiva questa è l'estasi che fonda la temporalità della cura: certo il *Dasein* è «rischiarato» (*gelichtet*), ma non nel senso della *illuminatio* agostiniana, dal momento che «ciò che rischiarata nella sua essenza questo ente, ciò che lo rende per se stesso tanto "aperto" [...] è stato determinato come cura» (SZ, 350).

Scoperto, sulla scia di Schelling e di Scheler, che il tempo non è più pensabile come conseguenza della coscienza (secondo la tradizione di Agostino, Bergson e Husserl), Heidegger in SZ non evita però di cadere nell'errore di ridurre il tempo a condizione di possibilità della cura, e riformula il problema del tempo a partire dall'apertura del *Dasein* al mondo-ambiente, concependolo in sostanza come condizione di possibilità di tale apertura. In tale prospettiva anche l'unità estatica della temporalità originaria viene svilita a base delle tre estasi in cui si articola la cura: fonda l'articolazione di un porsi al di fuori di sé attraverso il tempo della cura, quindi di un'apertura egologica finalizzata all'*Erschließen*, a qualcosa che non è l'aprirsi agapico, quanto piuttosto l'aprire con cui rendiamo accessibile qualcosa all'utilizzazione della cura.

La mia impressione è allora che Heidegger con trascendenza intenda quella che ho chiamato *trascendenza strumentale*: infatti ha in mente non la trascendenza dallo esser-nel-mondo-ambiente ma la trascendenza dello esser-nel-mondo-ambiente⁸. La trascendenza heideggeriana è qui parallela alla temporalità della cura prodotta dall'incapacità del *Dasein* ad esaudire nella contemporaneità i suoi molteplici affanni, e quindi scandita dal ritmo del rimando segnico attraverso cui il *Dasein* usufruisce del mondo-ambiente. Si tratta della trascendenza strumentale che secondo Scheler viene a costituire il mondo-ambiente lungo l'asse della semiosi dell'appagamento dei bisogni e delle pulsioni.

La cura del *Dasein* consiste nel percepire la propria gettatezza come in-fondata e se stessi come una nullità (SZ, 285), di conseguenza l'autenticità

⁸ Come è noto Heidegger stesso, ritornando sull'argomento nella *Lettera sull'umanesimo*, propone invece un'interpretazione dello *In-der-Welt-Sein* capace di aprire al piano dell'autenticità: «Welt bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und kein Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins» (GA IX, 350). Il problema è proprio quello di capire che senso ha in SZ il concetto di «apertura dell'essere»: si tratta della propedeutica necessaria alla *Seinsfrage*, il tentativo di interpretare la fatticità attraverso il progetto autofondativo del *Dasein*, oppure è già il superamento dell'autoprogettualità attraverso la nuova disposizione del ritegno?

si realizza solo quando il *Dasein* si assume la colpa, cioè diviene responsabile della propria esistenza nell'autoprogettualità (SZ, 287). Ma tale assunzione di colpa non ha l'effetto di obliare definitivamente il problema del radicamento ultimo e autentico del *Dasein*? Tale scelta non rischia di appiattire definitivamente il concetto di trascendenza sull'autoprogettualità dell'*homo faber*? Non è proprio in tale gettatezza che il *Dasein* avrebbe dovuto riconoscere la dimensione ultima dell'alterità capace di aprire le porte ad un'estasi dall'ego?

È proprio perché questa trascendenza e intenzionalità rimangono tutte interne al rimando segnico mondo-ambientale che Heidegger non sente il bisogno di tematizzare la questione della riduzione e della messa fra parentesi della disposizione naturale. Heidegger infatti, stanco del teoreticismo di Husserl e di tanta parte della filosofia, è tutto proteso a contestare la vecchia tesi del primato dell'atteggiamento teorico su quello pratico, eppure alla fine si limita a rovesciare tale schema identificando senz'altro la fatticità con la prassi del *Dasein* nello *In-der-Welt-sein*, seguendo quindi un percorso ben diverso da quello propugnato da Scheler, che, pur contestando in modo altrettanto deciso il concetto di filosofia come supina contemplazione passiva, vedeva però nella prassi pragmatica solo uno dei possibili modi della fatticità, ponendosi quindi, fin dall'inizio, il problema d'individuare i diversi tipi di sfondamenti emozionali. Esiste infatti per Scheler un'apertura fattuale che non ha più nulla a che fare con la sensazione o la prassi dell'ego, e che esce quindi dai canoni della trascendenza strumentale; essa si fonda piuttosto su d'una trascendenza estatica capace di giungere ad una nuova forma di *empirismo*, un empirismo personale che non può più essere decifrato nel senso dell'empirismo sensibile e, in quanto empirico, neppure di un idealismo contemplativo. Il non aver colto la complessità della fatticità, l'averla definita entro i limiti dell'autoprogettualità egologica⁹, spinge Heidegger, in SZ, a cercare la verità solo in una forma particolare di apertura e di datità e, invero, proprio in quella meno adatta e promettente. Così quell'apertura mondana, corrispondente allo sfondamento emozionale pragmatico che Scheler aveva analizzato in *Erkenntnis und Arbeit*, rischia ora di venir assolutizzata come l'unica apertura possibile. Eppure questa è l'apertura del *Besorgen*, della *Zuhandenheit*, in cui l'oggetto ci è dato solo come simbolo per il suo uso e

⁹ Per Heidegger «se il *Dasein* è autenticamente reale solo nell'esistenza, allora la sua fatticità si costituisce solo nel deciso autoprogettarsi in un poter essere che è stato scelto» (SZ, 394).

non ha nulla a che
Heidegger rischia
peirciano di semic
spettiva di SZ: una
che alla fine si pa
costituitivamente c
piano della semios
anche una funzio
trascendenza volt
trascendersi dell'e
del nuovo, cioè in

La trascenden:
diverso, un conce
mento d'umiltà, d
qualcosa proviene
mento d'umiltà p
scientifica, se que
basta il rivolgimer
gna accettare le c
zionalità non rigu
più la *Selbstgebe*
apparire ed essere
risulta parzialmer
ziale) indipenden
in evidenza l'esist
si manifesta: è c
definitivamente e
intenzionale alla

La trascenden
trascendenza: dell

¹⁰ I concetti di sem
di affrontare problem
intenzionalità). Per qu
può notare che il § 17
simile a quella che Sch
(X, 456), tuttavia sia S
i primi rudimentali el

diviene responsabile
Ma tale assunzione
te il problema del
non rischia di appiat-
ll'autoprogettualità
i *Dasein* avrebbe do-
nce di aprire le porte

dità rimangono tut-
Heidegger non sen-
ne e della messa fra
infatti, stanco del
a, è tutto proteso a
to teorico su quello
tema identificando
Welt-sein, seguendo
la Scheler, che, pur
osofia come supina
matica solo uno dei
ll'inizio, il proble-
onali. Esiste infatti
a a che fare con la
dai canoni della
una trascendenza
mo, un empirismo
ell'empirismo sen-
contemplativo. Il
finita entro i limiti
SZ, a cercare la ve-
e, invero, proprio
ra mondana, corri-
Scheler aveva ana-
assolutizzata come
del *Besorgen*, della
olo per il suo uso e
za, allora la sua faticità
ato scelto» (SZ, 394).

non ha nulla a che fare con il modo della *Selbstgegebenheit*. La tesi di Heidegger rischia allora di ricondurre il concetto di trascendenza a quello peirciano di semiosi, e il limite di Peirce minaccia di riflettersi nella prospettiva di SZ: una trascendenza confinata nell'autoprogettualità del *Dasein* che alla fine si palesa una trascendenza solitaria e paga di sé, incapace costitutivamente di arrivare alla radura. Scheler, che pure si interessa al piano della semiosi fondata sulla trascendenza strumentale¹⁰, prevede però anche una funzionalizzazione fondata sulla «trascendenza estatica», una trascendenza volta cioè all'uscita dal mondo-ambiente e implicante un trascendersi dell'essente la cui forma d'essere è l'esser aperti all'irruzione del nuovo, cioè in primo luogo l'uomo.

La trascendenza estatica implica inoltre un concetto d'intenzionalità diverso, un concetto di *contro-intenzionalità*: se mi pongo in un atteggiamento d'umiltà, di ascolto, significa che non sono solo io ad agire, ma che qualcosa proviene anche dall'altra parte; se bisogna porsi in un atteggiamento d'umiltà per poter cogliere l'essere al di là della visione naturale e scientifica, se questo è il senso ultimo della riduzione catartica, allora non basta il rivolgimento intenzionale verso l'essere per cogliere l'essere, bisogna accettare le condizioni che l'essere impone per apparire. L'intenzionalità non riguarda univocamente il soggetto conoscente, ma ancor di più la *Selbstgegebenheit*: l'essere deve aver intenzione di farsi scoprire per apparire ed essere colto. Per questo in Scheler l'atto intenzionale stesso risulta parzialmente trascendente la coscienza: proprio qui si fonda la (parziale) indipendenza dell'intenzionalità dalla coscienza. La *Demut* mette in evidenza l'esistenza d'una «contro-intenzionalità» che parte da ciò che si manifesta: è questa «intenzionalità noematica» che neutralizza definitivamente e in modo esplicito l'ipotesi d'una immanenza dell'atto intenzionale alla coscienza.

La trascendenza estatica alla base dell'apertura al mondo è una doppia trascendenza: dell'uomo verso l'essere ma anche dell'essere verso l'uomo.

¹⁰ I concetti di semiosi e intenzionalità possono essere considerati come due modi diversi di affrontare problemi simili e hanno anche elementi di analogia (cfr. CUSINATO, *Segno e intenzionalità*). Per quanto riguarda un confronto fra le posizioni di Scheler ed Heidegger si può notare che il § 17. di SZ su *Verweisung und Zeichen* sviluppa una concezione del segno simile a quella che Scheler descrive nel § *Transzendenz und Symbol* di *Lehre von den drei Tatsachen* (X, 456), tuttavia sia Scheler che Heidegger, sul concetto di segno, non risultano andare oltre i primi rudimentali elementi della semiotica di Peirce.

L'agapismo del *Sichgeben*, fondamento della *Selbstgegebenheit*, impregna tutto il cosmo, ma naturalmente in modi e a livelli diversi. Il fenomeno può essere non solo l'oggetto dell'intenzione, ma, come tradisce la sua etimologia, il soggetto capace di manifestarsi. Su questo si basa l'atto di solidarietà universale intuito da Scheler. Il fiume, l'albero fiorito, un amico, si pongono su differenti livelli di agapismo, ma tutti lo presuppongono in una qualche misura¹¹.

Se si confrontano gli scritti di Heidegger dal 1927 fino alle lezioni del semestre invernale 1928/29 (GA XXVII) emerge una crescente considerazione verso le posizioni e le critiche di Scheler. A proposito del concetto di intenzionalità Heidegger osserva come Brentano rimanga fissato alla *intentio* (la noesi), ma perda di vista l'*intentum* (il noema), e come solo Husserl metta in evidenza la stretta correlatività fra i due aspetti; Heidegger distingue inoltre la posizione di Husserl, che concepisce l'intenzionalità come struttura della ragione, da quella di Scheler, che la vede come struttura dello spirito o della persona (GA XX, 62). Nelle lezioni del semestre estivo del 1927 Heidegger prende più esplicitamente le distanze da Husserl, criticando l'impostazione soggettivistica in cui rimane bloccata l'intenzionalità riferita all'Io: è l'intenzionalità a determinare il soggetto nella sua essenza, e non viceversa, per cui il concetto derivato non è quello d'intenzionalità, bensì quello di soggetto (GA XXIV, 90). Un ulteriore approfondimento della problematica traspare nelle lezioni del semestre estivo del 1928, lezioni in cui Heidegger si confronta direttamente con la prima parte del saggio di Scheler *Idealismus-Realismus*¹².

In quelle pagine Scheler affermava che l'errore fondamentale è il «disconoscimento della trascendenza di ogni atto intenzionale nei confronti della coscienza» (IX, 190). L'intenzionalità si fonda invece sul concetto di *Wissen*, che diventa il punto di riferimento ultimo: così mentre il *Sosein* è immanente al *Wissen* (e in certi casi alla coscienza come caso particolare del *Wissen*), il *Dasein* rimane sempre ad esso trascendente. Proprio il fraintendimento di questo punto ha ingenerato, secondo Scheler, i due errori filosofici speculari dell'idealismo e del realismo: l'ide-

¹¹ In una direzione simile a quella di Scheler si mosse anche Biswanger secondo il quale il punto debole di SZ consisteva proprio nel non concepire il problema della trascendenza a partire da quello dell'amare (cfr. BISWANGER, *Grundformen*, 16.).

¹² Cfr. la nota che compare in: GA XXVI, 215.

alismo infatti ren-
coscienza) anche
ma anche il *Sosei*
Wissen rinvia, cor

Interpretando
un passo avanti
rando l'alternat
l'intenzionalità
Heidegger occor
l'esser-nel-mond
zionalità (GA X
tintendere Heide
pure Scheler ha
215). Con ques
intenzionalità e
denza è il conce

Sembra allora
mo luogo le dist
te¹⁴. Una volta
husserliana, i cc
assumono tuttav
bile all'autoprogr
come messa fra j
es. GA XXVII,
superamento de
(ed è questa
(*Preisgegebenheit*
sfondamento est
dalla *Erschlossen*

È nel «decide
Heidegger. La qu

¹³ Cfr. § 1.1. Que-
scritto del 1922: cfr. f

¹⁴ Mi viene qui i
anderes, worin die Tra

¹⁵ Cfr. GA XXV
confronta direttamer

heit, impregna tutto
fenomeno può essere
a sua etimologia, il
li solidarietà univer-
nico, si pongono su
no in una qualche

ino alle lezioni del
rescente considera-
sito del concetto di
a fissato alla *intentio*
e solo Husserl met-
Heidegger distingue
ionalità come strut-
ome struttura dello
semestre estivo del
a Husserl, critican-
l'intenzionalità ri-
nella sua essenza, e
ntenzionalità, bensì
sfondamento della
nel 1928, lezioni in
parte del saggio di

fondamentale è il
nzionale nei con-
da invece sul con-
mo: così mentre il
cienza come caso
sso trascendente.
enerato, secondo
el realismo: l'ide-

gger secondo il quale il
della trascendenza a

alismo infatti rende immanente al *Wissen* (e il *Bewußtseinsidealismus* alla coscienza) anche il *Dasein*, mentre il realismo considera non solo il *Dasein*, ma anche il *Sosein* come trascendenti il *Wissen*. A sua volta il concetto di *Wissen* rinvia, come s'è già visto, a quello più originario di trascendenza¹³.

Interpretando queste posizioni Heidegger riconosce che Scheler fa un passo avanti decisivo nei confronti di Brentano e di Husserl, superando l'alternativa fra Idealismo e Realismo e comprendendo che l'intenzionalità non si esaurisce nell'ambito «conoscitivo». Tuttavia per Heidegger occorre riconoscere una trascendenza originaria: quella dell'esser-nel-mondo, la quale fonda la stessa trascendenza dell'intenzionalità (GA XXVI, 170). È questo il passo in avanti che, sembra sottintendere Heidegger, neppure Scheler avrebbe compiuto, tanto che «neppure Scheler ha colto ciò che s'intende con trascendenza» (GA XXVI, 215). Con questo però non si può sostenere che Scheler identifichi intenzionalità e trascendenza, senza comprendere cioè che la trascendenza è il concetto fondante.

Sembra allora che in queste critiche Heidegger stia prendendo in primo luogo le distanze da SZ e dalle posizioni precedentemente sostenute¹⁴. Una volta emancipata la trascendenza dall'intenzionalità husserliana, i concetti di estasi, trascendenza, esser-nel-mondo, verità assumono tuttavia un nuovo significato che risulta sempre più irriducibile all'autoprogettualità del *Dasein*, e anzi si precisano esplicitamente come messa fra parentesi della soggettività egologica del *Dasein* (cfr. ad es. GA XXVII, 113 e seg.). La trascendenza viene ora intesa come superamento dell'essente nella comprensione dell'essere reso possibile (ed è questa la novità) dalla disposizione della rinuncia (*Preisgegebenheit*)¹⁵. Si tratta dunque d'una trascendenza che ricorda lo sfondamento estatico dell'*humilitas* scheleriana. Ben distante dunque dalla *Erschlossenheit* egologica alla base del tempo della cura.

È nel «decidersi per un poter essere» che traspare il limite ultimo di Heidegger. La questione fondamentale (che dividerà Heidegger da Scheler

¹³ Cfr. § 1.1. Queste posizioni vengono espresse per la prima volta da Scheler in un manoscritto del 1922: cfr. ANA 315, CB II, 2.

¹⁴ Mi viene qui in mente ad esempio la frase «*die Intentionalität es gerade ist und nichts anderes, worin die Transzendenz besteht*» (GA XXIV, 89).

¹⁵ Cfr. GA XXVII, 326-331. Da notare inoltre che nelle lezioni del 1929 Heidegger si confronta direttamente con Schelling (cfr. GA XXVIII).

anche dopo la *Kehre*) è che l'autenticità non è più inscrivibile nella dimensione del poter-essere, come la libertà non è più riconducibile al poter-scegliere. L'ontologia del primato del possibile sul reale, entro cui anche lo Heidegger della *Kehre* rimane arenato, si svela infatti, nonostante tutto, una metafisica del soggetto progettuale (cfr. § 11.6).

8.3. *L'estasi e l'usurpazione egologica in Schelling*

La gerarchia assoluta delle classi di valore indica una direzione e ha un senso solo in quanto è attraversata e vivificata da un processo cosmico di sublimazione, risulta comprensibile solo se in essa si coglie l'effetto d'una duplice corrente che si muove verso l'alto e verso il basso, solo se in essa si vede la strutturazione di quel moto dell'eros e dell'agape alla base della *poiesis*.

Una volta individuato nel *vertere alla salvezza* il principio ultimo e assoluto che orienta la gerarchia dei valori, è possibile interpretare quest'ultima attraverso il concetto schellinghiano di estasi e attraverso la teoria platonica dell'eros. La «trascendenza estatica» si palesa allora come la trascendenza alla base della riduzione catartica che mette fra parentesi l'ego e fa accedere al centro personale.

La mia tesi è che in Schelling con il concetto di estasi si arrivi a tematizzare il problema di una messa fra parentesi della dimensione egologico-oggettivante, aprendo così la strada ad una nuova metafisica partecipativa e anticipando tratti fondamentali della metafisica scheleriana. È noto che negli *Erlanger Vorträge* uno dei termini centrali dell'idealismo tedesco, l'intuizione intellettuale, viene sostituito con quello di estasi¹⁶. A proposito dell'atto con cui ci si pone in rapporto all'assoluto Schelling osserva: «Venne chiamato intuizione supponendo che nell'intuizione [...] il soggetto si perda e sia posto fuori di sé: intuizione intellettuale per chiarire che il soggetto non si perde nell'intuizione sensibile, in un oggetto reale, ma rinunciando a se stesso è perso in ciò che non può essere in alcun modo un oggetto. Già per il fatto che questa espressione necessita di

¹⁶ Con l'abbandono dell'intuizione intellettuale Schelling compie una svolta i cui esiti sono difficili da sopravvalutare e che lo porterà al di là di quell'idealismo che egli stesso aveva fondato assieme a Fichte. Qui mi discosto dall'interpretazione consueta tesa a intendere la sostituzione del termine «intuizione intellettuale» con quello di «estasi» nel segno della continuità.

chiarimenti è
trebbe usare per
SW IX, 229). L'e
to, solo in quest
l'assoluto (ibid.)

La prospettiv
della ripetizione
ma questa è la d
il passato e il su
forma di ramme
ricordo sbiadito
fondo dell'anim
come un'immag
dissolta» (SCH
ti interpreti che
platonica in sens
prende il soprav
Marquard parla
valenza della fil
1987, 98). Così
una «libera imit
ne intellettuale
rammemorante»
intellettuale d'u
intese alla streg
eterna.

Qui Schellin
una «ripetizion
consistere nell'
mancanza di un
collassamento d
zio al tema del
Schelling si svil
ne» e «intuizion
sano conciliarsi
Wissen rinvia a
Vorgeschichte, il
la difficoltà nor

chiarimenti è meglio metterla completamente da parte. Piuttosto si potrebbe usare per indicare quella situazione il termine di estasi» (SCHELLING *SW IX*, 229). L'estasi è l'uscire fuori dall'Io, dal suo luogo che è il soggetto, solo in questo superamento della propria egoità è possibile aprirsi all'assoluto (ibid.).

La prospettiva dei *Weltalter* era invece incentrata sul tema del ricordo e della ripetizione. Essa si sviluppa, è vero, con ricchezza e varie sfumature, ma questa è la direzione di fondo: la materia viene posta in relazione con il passato e il suo principio organizzativo viene orientato da una qualche forma di rammemorazione originaria; inoltre si tratta di far riaffiorare il ricordo sbiadito d'una *Mitwissenschaft* della creazione che riposa nel profondo dell'anima umana: «questo *Ur-Bild* delle cose dorme nell'anima come un'immagine oscurata e dimenticata anche se non completamente dissolta» (SCHELLING *SW VIII*, 200). È già stato messo in evidenza da molti interpreti che Schelling fin dall'inizio interpreta la teoria dell'anamnesi platonica in senso trascendentale, ed è tale anamnesi che fino ai *Weltalter* prende il sopravvento all'interno di questo trascendentalismo, tanto che Marquard parla a ragione d'una «prevalenza dell'anamnesi», d'una prevalenza della filosofia del ricordo sulla filosofia dell'azione (Cfr. MARQUARD 1987, 98). Così la funzione trascendentale si esplica dapprima attraverso una «libera imitazione» o una «libera ripetizione» d'un atto dell'intuizione intellettuale, il quale verrebbe a costituire una sorta di «apriori rammemorante»: il punto di partenza è quello del ricordo dell'intuizione intellettuale d'un *kosmos noetos*, come se le idee potessero ancora essere intese alla stregua d'un *paradigma* invariabile, o depositarie d'una verità eterna.

Qui Schelling non risulta convincente in quanto non chiarisce come una «ripetizione» possa risultare «libera», e in che senso la libertà possa consistere nell'imitazione di qualcosa di preesistente; a ben vedere la mancanza di un equilibrio fra ripetizione e innovazione determina un collassamento della stessa teoria dell'anamnesi che lascia ben poco spazio al tema della libertà. Nei *Weltalter* l'argomentazione filosofica di Schelling si sviluppa ancora all'interno della connessione fra «ripetizione» e «intuizione intellettuale» ma senza chiarire come tali concetti possano conciliarsi con quello di «libertà» o con quello d'idea dinamica. Il *Wissen* rinvia al *Mitwissen*, così come la *Geschichte* dell'Io alla sua *Vorgeschichte*, il *Bewußtes* all'*Urbewußtes*, e la conoscenza all'anamnesi; la difficoltà non consiste tanto in questo rinvio, di per sé necessario, ma

nel modo in cui esso si attua, in quanto, per così dire, il primo termine si rapporta al secondo dall'esterno, mentre l'Io rimane confinato a una «vita contemplativa» il cui principale compito è quello «di riflettere l'inconscio nell'intuizione intellettuale» (SCHELLING SW III, 35). Questa impostazione alla fine si rivela inaccettabile e il « naufragio » dei *Weltalter* ne è una riprova.

Negli *Erlanger Vorträge* viene ripetuta la problematica dei *Weltalter*, ma quando viene posta la domanda: «Come possiamo interiorizzare la libertà eterna, come possiamo sapere quel movimento?» (SCHELLING SW IX, 15) traspare un nuovo accento. È vero che come nei *Weltalter* anche qui s'individua una reminiscenza originaria sbiaditasi e riposante nel profondo dell'anima umana, ma ora questa tesi è solo il punto di partenza dell'argomentazione, non quello di arrivo. Il fatto che l'uomo cerchi la «eterna libertà» spinge Schelling a supporre che nell'uomo ci sia un qualche *Wissen* dell'assoluto, ma ora la tesi della «libera imitazione» o della «libera ripetizione» non impedisce a Schelling di porsi la domanda basilare: perché c'è solo una «semplice imitazione ideale» e non piuttosto un vero atto creativo? Certo nell'uomo agisce anche un principio egoistico-inibitore in base al quale il *Wissen* si limita «alla semplice ripetizione ideale del processo» (SCHELLING SW IX, 225), ma ora sopraggiunge la consapevolezza che questo non sia ancora tutto, ed emerge la convinzione che la questione del *Wissen* non possa risolversi in un'ipotetica contemplazione originaria del *kosmos noetos*, in quanto le idee non sono più «l'ultima parola della filosofia». Come può d'altronde la concezione schellinghiana della libertà rimanere entro gli angusti confini della semplice ripetizione e dell'imitazione? Come può l'eterna libertà, che in quanto Soggetto assoluto non è mai oggettivabile, diventare Oggetto del sapere umano?

A causa di queste difficoltà negli *Erlanger Vorträge* si profilano in tutta la loro drammaticità i limiti del pensiero oggettivante e dell'intuizione intellettuale. Qual è il sapere che può rapportarsi alla libertà? Non di certo il sapere che si risolve nella semplice ripetizione ideale della *Wissenschaft* originaria, quel sapere che nei *Weltalter* veniva designato ancora col termine, poi abbandonato, di «*Mitwissen*». Si tratta piuttosto d'un sapere che è generazione e creazione, e che negli *Erlanger Vorträge* viene chiamato «*Weisheit*»: «*Weisheit* è più che sapere, è il sapere attivo» (SCHELLING SW IX, 223).

La possibilità di conoscere qualcosa, che per definizione non è oggetto, è possibile solo se ci si pone al di là dello schema soggetto-oggetto e si parte da

un momento prec
legami che sfugge
dell'uomo fa parte
passaggio avviene
l'uomo, finché rir
Wissen della libert
allora proprio que
dell'impotenza di
luto. Cercando d'
ne, in un circolo
(*Umtrieb*) un mo
l'eterna inquietu
della ragione stru
Vorträge solo l'ini
unità fra ego ed a
del non-sapere si
dell'assoluto, per
ridotto ad oggetto

È a questo pu
di non sapere, il
l'*Ekstase*, cioè la
cetto è rivolta all
astratto e si rappo
più oggetto. L'i
tivabile, dell'univ
givano proprio le
tà. L'ego può tra
quella di essere s
può essere sogge
to. Esso deve qu
sé» (SCHELLING

È qui che la di
su se stessa e si ri
ricordo un atto o:

¹⁷ L'estasi non sig
precisa che l'estasi è
tiva ha bisogno di ar

Il primo termine si
riferisce a una «vita
riflettere l'incon-
III, 35). Questa
«gioco» dei *Weltalter*

dei *Weltalter*, ma
orizzare la libertà
SCHELLING *SW IX*, 15)
anche qui s'indivi-
profondo dell'ani-
dell'argomentazio-
na libertà» spinge
«essen dell'assoluto,
zione» non impe-
olo una «semplice
Certo nell'uomo
ale il *Wissen* si li-
SCHELLING *SW IX*, 225),
a ancora tutto, ed
possa risolversi in
in quanto le idee
l'altronde la con-
gusti confini della
na libertà, che in
e Oggetto del sa-

profilano in tutta
e dell'intuizione
tà? Non di certo
della *Wissenschaft*
ancora col termi-
un sapere che è
viene chiamato
(SCHELLING *SW*

non è oggetto, è
oggetto e si parte da

un momento precedente; l'uomo può orientarsi a quell'assoluto privo di legami che sfugge alle reti della ragione oggettivante solo se la coscienza dell'uomo fa parte del processo di autoconoscenza dell'assoluto, solo se il passaggio avviene già nella coscienza umana. Tuttavia il risultato è che l'uomo, finché rimane nella prospettiva del pensiero oggettivante, diventa *Wissen* della libertà eterna, ma senza esserne consapevole. Il primo passo è allora proprio questo: il socratico sapere di non sapere come presa d'atto dell'impotenza della ragione oggettivante di fronte all'apertura all'assoluto. Cercando d'oggettivare l'eterna realtà l'uomo cade in contraddizione, in un circolo vizioso: sorge nell'interiorità umana un tormento (*Umtrieb*) un moto rotatorio, «condizione del dubbio più lacerante e dell'eterna inquietudine» (SCHELLING *SW IX*, 231). Qui si descrive la crisi della ragione strumentale, la sua acme, ma questa crisi è negli *Erlanger Vorträge* solo l'inizio del processo, è da intendere come rottura della falsa unità fra ego ed assoluto, significa perciò *Trennung*. Solo nella presa d'atto del non-sapere si rende possibile per la prima volta una manifestazione dell'assoluto, perché l'assoluto «è qui solo nella misura in cui non viene ridotto ad oggetto» (SCHELLING *SW IX*, 229).

È a questo punto che Schelling introduce il concetto di estasi¹⁷: il saper di non sapere, il superamento della falsa unità, significano in Schelling l'*Ekstase*, cioè la messa fra parentesi dell'ego. Mentre la ragione del concetto è rivolta all'oggetto, nell'estasi la ragione trascende il puro concetto astratto e si rapporta nuovamente alla realtà, ad una realtà però che non è più oggetto. L'intuizione intellettuale rimaneva nei confini dell'oggettivabile, dell'universale, del necessario, ma a queste categorie dell'ego sfuggivano proprio le cose più importanti: la sfera assoluta, la persona, la libertà. L'ego può trattare l'altro da sé solo come oggetto: «la sua posizione è quella di essere soggetto. Tuttavia nei confronti del soggetto assoluto non può essere soggetto, in quanto quello non può essere ritenuto come oggetto. Esso deve quindi abbandonare il luogo, deve essere posto al di fuori di sé» (SCHELLING *SW IX*, 229).

È qui che la dimensione «egologico-rammemorante» dei *Weltalter* collassa su se stessa e si rivela già superata, in quanto non si tratta più di ripetere nel ricordo un atto originario partendo dall'ego, ma occorre al contrario spezza-

¹⁷ L'estasi non significa contrapposizione alla ragione, infatti nelle opere successive Schelling precisa che l'estasi è diretta all'esistenza e la ragione all'essenza e che anche la filosofia positiva ha bisogno di ambedue.

re senza reticenze il legame fra ricordo, intuizione e oggettivazione. La rammemorazione della contemplazione originaria si rivela una variante al passato dell'intuizione intellettuale e quindi non all'altezza della problematica raggiunta col concetto d'estasi.

Sorge il sospetto che il problema derivi proprio dal punto di partenza dell'argomentare: dal voler ricondurre la *Mit-Wissenschaft* alla logica della contemplazione passiva. *Fino a quando il luogo¹⁸ di questa Mit-Wissenschaft rimane usurpato e occupato dall'ego, esso si mostra incapace di riflettere la Wissenschaft dell'assoluto, e si limita invece a diffonderne una oscura reminiscenza.* Se così è, non si tratta di far riaffiorare una contemplazione originaria celata nella anamnesi, quanto piuttosto di liberare il *Centrum* dell'uomo dalla presenza ingombrante dell'ego affinché tale «luogo» possa farsi nuovamente terreno per la manifestazione dell'assoluto. Nel far questo l'uomo riuscirebbe a ritornare in quel «luogo» da cui era caduto: «L'uomo non è più nel luogo dove era stato posto dalla creazione; attraverso una falsa estasi s'è posto fuori dal centro in cui sapeva ogni cosa. Non dovrebbe allora attraverso un'estasi contraria porsi nuovamente al centro delle cose e con ciò potersi estasiare nella divinità stessa?» (SCHELLING SW X, 186).

Prima degli Erlanger Vorträge Schelling cercava ancora di riferirsi all'assoluto attraverso la falsa unità: l'ego occupava il «luogo» stesso eletto a manifestazione dell'assoluto e troneggiando su di esso si rapportava al resto del mondo come il soggetto all'oggetto, ma non riuscendo a cogliere nessun accenno di vita in direzione dell'assoluto diventava il passivo spettatore dei luoghi comuni sull'assoluto: quelli generati dalla psiche d'un inconscio collettivo bisognoso di certezze e rassicurazioni pagane, poi abilmente ammantate dalla parvenza d'oggettività delle idee astratte. Con l'estasi si passa dalla contemplazione egocentrica all'azione d'un Io che si fa persona. Negli *Erlanger Vorträge* il *Wissen* diventa *wirkendes Wissen*, così come la *Mitwissenschaft* — che nei *Weltalter* rimaneva ancora legata all'idea della rammemorazione (Cfr. SCHELLING SW VIII, 200) — diventa *con-scientia*¹⁹, cioè il sapere «che ci rende contemporanei della

¹⁸ Anzi il «*Centrum*» come scrive Schelling.

¹⁹ C'è da osservare che invece Pareyson contrappone la *Mitwissenschaft* all'estasi, considerando il primo un termine dei *Weltalter* e il secondo degli *Erlanger Vorträge* (PAREYSON *Ontologia*, 392). In realtà il concetto di *Mitwissenschaft* viene interpretato come *conscientia* non nei *Weltalter*, ma proprio negli *Erlanger Vorträge* (cfr. SCHELLING SW IX, 221) dove viene connesso a quello di estasi. Il termine proprio dei *Weltalter* è invece quello di *Mitwissen*, termine che scompare negli *Erlanger Vorträge*: è quindi il *Mitwissen*, non la *Mitwissenschaft*, che viene connesso

creazione origina eterna» (Cfr. SCH

Dal punto di v
intellettuali da rij
ad una qualche f
gnarsi a ripetere q
all'ambito inogg
contemplativa» p
za d'un contatto
rente dal punto di
avuta e che ora n
raggiungere.

Attraverso l'E
liberato dal suo c
starsi. Questa asp
meno molto ardu
continuazione pe
ciato, e da cui pot
tratta più di risve
piuttosto di porsi
falsa unità era sta
si tratta invece di
ne all'assoluto, n
que un assoluto,
sciato aperto da u

all'anamnesi, come s
Per tutti questi motiv
ma il *Mitwissen*. Non
somma, mentre l'intu
punta direttamente s
offre un principio, an
e nell'opacità del suo
subito un nome, e no

²⁰ Lo sforzo filosof
terpretazione in sens
pensava Hegel, un lo
ro» (SCHELLING SW 2

creazione originaria, che si effettua attraverso la partecipazione alla libertà eterna» (Cfr. SCHELLING *SW IX*, 221)²⁰.

Dal punto di vista dell'ego ci sono solo idee eterne e immutabili, visioni intellettuali da ripetere, esso nella sua «vita contemplativa» non ha accesso ad una qualche forma di «partecipazione» all'assoluto e deve invece ingegnarsi a ripetere qualcosa che non ha mai esperito direttamente: gira attorno all'ambito inoggettivabile senza potervi entrare dentro; tutta la «scienza contemplativa» parte da un'insufficienza, da una debolezza: dalla mancanza d'un contatto originario. *Tutta la «filosofia negativa» è perfettamente coerente dal punto di vista dell'ego: è l'ossessiva riproduzione di qualcosa che s'è avuta e che ora non si ha più, o addirittura che non s'è mai stati in grado di raggiungere.*

Attraverso l'*Ekstase* l'ego viene messo fra parentesi e il luogo centrale, liberato dal suo dominio, si rivela l'apertura in cui l'assoluto può manifestarsi. Questa aspirazione dell'Io si rivela invero una lotta impari, o per lo meno molto ardua, in quanto osteggiata dalla potenza dell'ego che preme in continuazione per riappropriarsi di quel luogo centrale da cui era stato scacciato, e da cui poteva dominare e isolare tutta la coscienza. Nell'estasi non si tratta più di risvegliare il ricordo d'una contemplazione originaria, quanto piuttosto di porsi in contatto con l'assoluto rinunciando ad oggettivarlo. La falsa unità era stata ottenuta ricordando l'assoluto dall'esterno, dall'ego, ora si tratta invece di creare le condizioni per un contatto, per una partecipazione all'assoluto, ma pagando il prezzo della scissione dell'ego. Esiste dunque un assoluto, capace di farsi parzialmente immanente nello spazio lasciato aperto da un soggetto che nell'estasi rinuncia ad essere tale.

all'anamnesi, come sapere che risveglia nella riproduzione ideale la reminiscenza originaria. Per tutti questi motivi mi sembra più corretto contrapporre all'estasi non la *Mitwissenschaft*, ma il *Mitwissen*. Nonostante queste differenze concordo con le conclusioni di Pareyson: «Insomma, mentre l'intuizione intellettuale nella sua nitida trasparenza e nel suo corso trionfale punta direttamente sull'assoluto reale, senza distinguerlo dalla sua esistenza, e in tal modo offre un principio, anzi addirittura il principio, l'estasi invece nello sconcerto del suo esercizio e nell'opacità del suo oblio di sé mira alla semplice esistenza, vietandosi in tal modo di darle subito un nome, e non offre quindi che un punto di partenza» (PAREYSON, *Ontologia*, 393).

²⁰ Lo sforzo filosofico di Schelling dopo gli *Erlanger Vorträge* è diretto proprio ad un'interpretazione in senso «partecipativo» dell'apriori kantiano in quanto «l'apriori non è, come pensava Hegel, un logico vuoto, un pensiero che ha come contenuto di nuovo solo un pensiero» (SCHELLING *SW XIII*, 101).

Schelling cerca di trasformare la teoria dell'anamnesi, interpretando l'*Erinnerung* come *Er-Innerung*, nel senso di «*wieder innerlich machen*» (SCHELLING *SW IX*, 232; 237), come luogo dell'esperienza dell'assoluto. Ciò gli riesce ponendo in connessione questo «*Innere*» con il «sapere attivo». Il mito platonico, dell'anima che aveva contemplato il mondo delle idee, viene sostituito con la tesi dell'anima che, una volta messo fra parentesi l'ego, è in grado di trovare un qualche accesso alla manifestazione dell'assoluto al proprio interno. Nell'estasi il sapere non è semplice *Erinnerung*, ma espressione d'una *Er-Innerung* partecipativa capace di produrre contatto con l'assoluto; inoltre in questa partecipazione il sapere non è più un'attività semplicemente soggettiva in quanto «il mio sapere non si ri-forma [da solo], ma viene formato; ogni sua forma è solo il riflesso [...] di essa nella libertà eterna» (SCHELLING *SW IX*, 234), il che significa che io appercepisco una «forma» attraverso la trasformazione del mio *Wissen* a contatto con quello assoluto²¹; in altre parole: «Noi non siamo semplicemente spettatori inattivi, ma in una continua trasformazione fino alla formazione della conoscenza adeguata» (SCHELLING *SW IX*, 234).

Schelling descrive criticamente il cammino, precedente la teorizzazione dell'estasi, nelle *Münchener Vorlesungen* e afferma che esso, intrapreso partendo da Fichte, aveva condotto al risultato secondo cui «la filosofia è per l'Io nient'altro che anamnesi, ricordo di ciò che l'Io ha fatto e patito nel suo essere generale (preindividuale)» (SCHELLING *SW X*, 95)²².

A ben vedere questo cammino può essere descritto come il tentativo di recuperare il contatto con l'assoluto attraverso un'intuizione intellettuale prima rivolta al presente e poi proiettata su di un passato originario. Ambedue queste strade si rivelano però impercorribili. Il nuovo scenario che si apre con gli *Erlanger Vorträge* è proprio quello di prendere atto di una scissione inconciliabile attraverso la scoperta che l'assoluto non si può avvicinare rintracciando un contatto originario posto nel passato, nel presente o anche nel futuro, ma solo attraverso la rottura, la *Trennung*, dall'ego.

²¹ «Questo rapporto fra il mio *Wissen* e il soggetto assoluto [...] è in ogni caso possibile solo se ambedue originariamente sono uno, se la libertà eterna è originariamente nella nostra coscienza o è la nostra coscienza, ovvero se quella libertà eterna non ha proprio altra dimora, dove possa tornare in sé, se non nella nostra coscienza» (SCHELLING *SW IX*, 234).

²² Da notare che Marquard a sostegno della propria tesi cita proprio questo passo, senza rendersi conto che qui Schelling sta al contrario prendendo le distanze da tali posizioni.

L'aspetto che d'atto della scissione la filosofia dell'ar Marquard: la filosofia dell'anamnesi», e quanto piuttosto dell'ego» capace di fuori dell'ego. agevolmente rovesciamento di

8.4. Sublimazione

La prospettiva di una prospettiva cosmica, ma ricorda il proposito dell'estasi che l'Io è in grado di essere soggetto si pone al di fuori di autosospensione di oggetto assoluto» Schelling in questo di metterlo fra i piedi dell'Io in quanto riconosce i limiti del soluto²³.

Un discorso, Socrate (cfr. SCHelling) conseguenza d'una

²³ Uso qui il termine stesso.

²⁴ Nell'estasi, at che s'identifica con dirigersi verso un nuovo si realizza un atto m

L'aspetto che mi sembra da ritenere è che il concetto d'estasi, nella presa d'atto della scissione, oltrepassa quello stato d'impotenza in cui s'era arenata la filosofia dell'anamnesi facendo entrare in crisi anche l'interpretazione di Marquard: la filosofia di Schelling non sfocia infatti nella «prevalenza dell'anamnesi», ovvero in un *depotenziamento* complessivo dell'identità, quanto piuttosto in una mortificazione catartica dell'ego, in quella «morte dell'ego» capace di tradursi in un potenziamento di quell'Io che si pone al di fuori dell'ego. Ecco allora che *nel distinguere l'Io estatico dall'ego si può agevolmente rovesciare l'interpretazione di Marquard e vedere nell'estasi un potenziamento dell'identità e della referenzialità personale*²³.

8.4. Sublimazione ed egologia: l'estasi, la catarsi e la «morte» dell'ego

La prospettiva entro cui si muove Scheler con il concetto d'umiltà è una prospettiva che non rinvia solo alla tradizione originaria del cristianesimo, ma ricorda anche le pagine degli *Erlanger Vorträge* in cui Schelling a proposito dell'estasi parla di autosospensione dell'Io. Il punto decisivo è che l'Io è in grado di rapportarsi a ciò che non è oggetto solo rinunciando ad essere soggetto, il che vuol dire rinunciare ad essere Io. Nell'estasi l'Io si pone al di fuori di sé «come un che d'inesistente. Solo in questa autosospensione [*Selbstaufgegebenheit*] può sorgere [*aufgehen*] in lui il Soggetto assoluto» (SCHELLING *SW IX*, 229). S'è già cercato d'inseguire Schelling in questa prospettiva che è quella di spodestare l'ego usurpatore, di metterlo fra parentesi: si tratta di neutralizzare la volontà di dominio dell'Io in quanto solo nella misura in cui l'Io, con un atto di modestia, riconosce i limiti del proprio sapere fa spazio alla manifestazione dell'assoluto²⁴.

Un discorso, questo, che Schelling stesso connette al sapere nascente di Socrate (cfr. SCHELLING *SW IX*, 239): anche qui la filosofia viene vista come conseguenza d'un atto d'umiltà, come conseguenza del riconoscimento dei

²³ Uso qui il termine di «ego» nel senso dell'Io che non si è posto, nell'estasi, al di fuori di se stesso.

²⁴ Nell'estasi, attraverso l'atto dell'«autorinuncia», l'Io mette a tacere quella parte di sé che s'identifica con l'ego e abbandona in tal modo i confini del pensiero oggettivante per dirigersi verso un nuovo «luogo». Nell'estasi, come mette giustamente in evidenza Fuhrmans, si realizza un atto morale (cfr. FUHRMANS, *Erläuterungen*, 212).

propri limiti, della relativizzazione dell'Io. *L'estasi schellinghiana può essere certo interpretata all'interno del paradigma del depotenziamento proposto da Marquard, ma risulta depotenziamento solo come sospensione della volontà di potenza e come annullamento e «morte» di chi di tale volontà è soggetto, cioè dell'ego, senza approdare necessariamente ad esiti nichilistici.* Tale implosione dell'ego ricorda l'atto in cui bisogna rinunciare a tutto per ottenere tutto, quel memorabile passo che Schelling concepisce come inizio della filosofia e che «Platone paragonò alla morte» (SCHELLING SW IX, 218). È il tema della catarsi affrontato nel *Fedone*, già considerato nell'*Introduzione*, e su cui insiste anche Scheler che interpreta infatti il concetto platonico di filosofia come «*ewiges Ersterben*», nel senso di una messa fra parentesi della struttura pulsionale (*Triebstruktur*). Una prospettiva che si è rintracciata pure in Schopenhauer, dove il dire no alla vita, il «morire», è in realtà sotteso alla ricerca d'una via di salvezza, di una dimensione etica oltre l'egoismo²⁵. Per Schelling il filosofo, superando con l'estasi la logica egologica, non si trova ad aleggiare al di sopra del mondo — né nel senso del *Nirwana* e neppure di un mondo astratto e ideale — ma piuttosto a vivere positivamente dal punto di vista d'un centro personale a cui corrisponde un proprio ambito d'esperienza non sensibile. La filosofia invece, nella misura in cui ha ricondotto l'anima e la persona ad un principio ideale, e il corpo ad un principio materiale, ha teso a identificare l'esperienza con l'esperienza del corpo senza porsi con il dovuto rigore il problema dell'esperienza della persona e involvendosi in un concetto mal compreso della stessa corporeità. In Scheler la filosofia presuppone espressamente una tecnica catartico-estatica capace di far morire l'ego, ma questa morte è intesa come un caso limite di quel processo di crescita e di cambiamento implicito nell'atto del pentimento, e in quanto tale esso è morte solo nel senso di *Wiedergeburt*.

²⁵ Un'altra prospettiva fu quella d'interpretare la catarsi platonica come un distacco dal corpo mirante alla vita contemplativa intellettuale, prospettiva alla base delle varie forme d'idealismo. In questo caso molti problemi riguardanti il significato d'una vita separata dal corpo rimangono però aperti: liberare l'anima dal corpo significa veramente rinchiudersi in un atteggiamento puramente speculativo, orientato all'essere ideale e contrapposto al mondo empirico? È veramente necessario ricadere in quest'antico dualismo in cui il corpo ha il monopolio dell'empirico e l'anima dell'ideale? Poco convincente è il presupposto di questo dualismo, un presupposto che ha avuto e ha una larga diffusione nella filosofia moderna e contemporanea e ha trovato in Kant la sua massima espressione: la coincidenza di sensibilità e recettività, sensazione ed esperienza.

Platone, Sche
riduzione catarti
dire no ai valori e
zione a una vita
ultramondane, q
rispondente alla
della salvezza ne
una responsabilità
chezza.

8.5. Sublimazione

Ogni moto di
con l'ego viene c
parentesi dell'eg
sospensione dell'at
siero oggettivante
natura naturans»,
porta all'estasi il
vidono alcuni im
con quella catart

La problemat
to da Schelling, i
e del moto comp
Wesen Scheler, de
un preciso slanci
«moralì»: 1) il
(*Selbstbeherrschu*
vello di realtà c
humilitas attrave
nerale e che si sc
l'amare come di

²⁶ Theunissen s
assolutizzando un u
tato di una «crescent
viventi inferiori (cfr.

linghiana può essere
mento proposto da
me della volontà di
ontà è soggetto, cioè
a. Tale implosione
per ottenere tutto,
nizio della filosofia
X, 218). È il tema
roduzione, e su cui

tonico di filosofia
tesi della struttura
tracciata pure in
realtà sotteso alla
re l'egoismo²⁵. Per
ogica, non si trova
wana e neppure di
amente dal punto
io ambito d'esper-
cui ha ricondotto
in principio mate-
a del corpo senza
a della persona e
poreità. In Scheler
co-estatica capace
aso limite di quel
del pentimento, e

come un distacco dal
elle varie forme d'ide-
ta separata dal corpo
inchiudersi in un at-
trapposto al mondo
cui il corpo ha il mo-
resupposto di questo
a filosofia moderna e
cidenza di sensibilità

Platone, Schelling, Schopenhauer, Scheler; catarsi, estasi, ascetismo, riduzione catartica: si tratta sempre dello stesso problema, il problema di dire no ai valori del centro vitale ed egologico, non come semplice aspirazione a una vita ultraterrena, o alla contemplazione di astratte entità ultramondane, quanto piuttosto come premessa per una «vita nuova» corrispondente alla realtà e all'esperienza del centro personale. Qui il tema della salvezza non si esaurisce in un richiamo ultraterreno, ma implica una responsabilità già nei confronti di questa «vita nuova» e della sua ricchezza.

8.5. Sublimazione ed eccedenza pulsionale

Ogni moto di trascendenza che comporta lo scioglimento dai legami con l'ego viene definito da Scheler come estasi, inoltre questa messa fra parentesi dell'ego può assumere due direzioni: se accompagnata dalla sospensione dell'attività intellettuale in generale, quindi non solo del pensiero oggettivante, si traduce nell'«*Einsföhlung* oscura con la dinamica della *natura naturans*», se invece implica la messa fra parentesi della *Triebstruktur* porta all'estasi illuminata (cfr. VIII, 111)²⁶. Si tratta di due moti che condividono alcuni importanti aspetti l'uno con la riduzione dionisiaca e l'altro con quella catartica.

La problematica della messa fra parentesi dell'Io, riproposta con impeto da Schelling, non esaurisce comunque il tema della riduzione catartica e del moto complessivo che porta alla filosofia. Nello stupendo scritto *Vom Wesen* Scheler, dopo aver precisato che la riduzione catartica è connessa ad un preciso slancio emozionale, identifica alla base di quest'ultimo tre atti «moralì»: 1) il rivolgimento della volontà di dominio su se stessi (*Selbstbeherrschung*), in modo da conseguire la messa fra parentesi del livello di realtà corrispondente alla *Triebstruktur* del proprio *Leib*; 2) la *humilitas* attraverso cui si mette fra parentesi la volontà di dominio in generale e che si sostanzia nell'estasi dall'ego in direzione della persona; 3) l'amare come disposizione emozionale costitutiva corrispondente al cen-

²⁶ Theunissen su questo punto mi sembra poco chiaro in quanto interpreta Scheler assolutizzando un unico tipo d'estasi e contrapponendolo all'uomo: l'uomo sarebbe il risultato di una «crescente inibizione dell'estasi assoluta iniziale» che caratterizza invece gli esseri viventi inferiori (cfr. THEUNISSEN, *Wettersturm*, 99-100).

tro personale, che annulla ogni fonte di *Daseinsrelativität* e apre un varco oltre il mondo-ambiente in direzione dell'essere assoluto. Ne consegue che la riduzione catartica si caratterizza come un caso di estasi illuminata, intesa come un atto morale di sublimazione. Inoltre alla base di tutto v'è uno slancio capace di strappare l'uomo da un appagamento simbiotico in direzione dei valori più alti, tuttavia se i valori più alti sono anche i più deboli da dove trae origine l'energia alla base di questo slancio?

Il moto di sublimazione dal centro vitale a quello egologico e da quello egologico a quello personale è reso possibile, secondo Scheler, dall'apparire di un fenomeno inspiegabile dal punto di vista vitale: l'atto del dire «no!» ai valori vitali, atto che provoca un eccesso pulsionale e rende possibile un moto di sublimazione²⁷. A questo proposito risulta interessante la critica condotta nei confronti di A. Seidel, in quanto può esser letta come una critica alle posizioni successivamente sviluppate da Gehlen. Scheler nota che Seidel trae da Freud la conclusione che tutta la cultura umana sarebbe solo il surrogato della mancanza d'un soddisfacimento pulsionale adeguato e immediato, e si chiede: «però perché l'uomo inibisce? Seidel risponde: poiché l'uomo ha un'eccedenza di libido il cui soddisfacimento lo condurrebbe alla rovina. No! Solo attraverso il rifiuto sorge l'eccedenza» (XII, 66).

La cultura e la morale (o nei termini di Gehlen: le istituzioni) sarebbero il meccanismo che consente all'uomo di sopravvivere e tener sotto controllo l'eccedenza pulsionale, ma come fa la morale a guidare il processo di sublimazione se viene considerata il risultato di tale processo? *La tesi di Scheler consiste nel sostenere che l'eccedenza pulsionale non è la causa della inibizione, bensì la conseguenza.* La causa dell'inibizione, che in questo caso è inibizione ed arresto del meccanismo istintivo, va ricercata dunque in qualcosa di più originario. In primo luogo occorre escludere l'ipotesi che tale arresto della vita istintiva possa avvenire per caso, oppure che sia il risultato d'un processo degenerativo che rimane esso stesso all'interno della logica del biologico, una sorta di «malattia» della vita, secondo un'ipotesi molto in voga all'interno della *Lebensphilosophie* del tempo e sensibile a suggestioni schopenhaueriane. Scheler osserva che la cultura non è riducibile a surrogato d'una deficienza biologica; certo essa può sembrare un espediente, o un impoverimento, ma solo relativamente a una ben pre-

²⁷ Considero tutta la problematica dell'antropologia filosofica solo a grandi linee in quanto, come ho già detto, ho in preparazione un lavoro specifico sull'argomento.

cisa classe di valori commisura, e vitali appare inc «in rapporto a [Entlastungsmitt

cedenza pulsione verso i livelli sup
Del tutto assu
sfuggita al contr
dall'istinto stess
le lo strumento,
queste pulsioni
l'irriducibilità d
una degenerazio
to al controllo e
dere letteralmen
di come trascen
definitiva è pro
dell'uomo alla d
della logica del
distruttivo da ne
essa è già implic

A questo pu
superiori sono di

²⁸ *Entlastungsmi*
dell'energia ai livell
care tutto il proprio t
prendono forma nel
al concetto di *Entlas*

²⁹ «All'animale
te dal movimento le
[...] queste sono ac
(*Triebunbefriedigung*
primo luogo il rima
il vuoto del nostro c

Il fenomeno de
così ad es. lo spazi
proprio corpo e le p
si presenta come pe

cisa classe di valori: quelli vitali. È tutto relativo alla scala dei valori a cui ci si commisura, così ad es. un bene strumentale — che rispetto ai valori vitali appare indice d'una deficienza organica e quindi un surrogato — «in rapporto ai beni culturali si rivela uno strumento di esonero [*Entlastungsmittel*]» (II, 528)²⁸. Dal punto di vista dei valori personali l'eccedenza pulsionale può esser intesa come strumento di esonero di energie verso i livelli superiori.

Del tutto assurdo è, in ogni caso, pensare che un'eccedenza pulsionale, sfuggita al controllo dell'istinto, possa poi essere inibita e regolata proprio dall'istinto stesso, come viene teorizzato nell'ipotesi che vede nella morale lo strumento, prodotto dall'istinto di sopravvivenza, atto ad arginare queste pulsioni «impazzite». L'errore di fondo è quello d'interpretare l'irriducibilità dell'eccedenza pulsionale nei confronti dell'istinto come una degenerazione pulsionale della vita stessa, una sorta di cancro sfuggito al controllo e alle leggi dell'istinto. In realtà tale eccedenza è da intendere letteralmente come «eccedenza» nei confronti del centro vitale, quindi come trascendenza, ex-centricità nei suoi confronti e della sua logica. In definitiva è proprio l'eccedenza pulsionale che dimostra l'irriducibilità dell'uomo alla dimensione puramente biologica²⁹. Proprio perché al di fuori della logica del centro vitale essa non è concepibile come un fenomeno distruttivo da neutralizzare, ma al contrario è da valorizzare, in quanto in essa è già implicita una logica d'ordine superiore.

A questo punto si ripropone il problema freudiano originario: i livelli superiori sono dedotti da quelli inferiori? Per Scheler l'eccedenza pulsionale

²⁸ *Entlastungsmittel* è uno strumento che consente la sublimazione, cioè lo spostamento dell'energia ai livelli superiori. Gli strumenti di esonero per Scheler consentono di non dedicare tutto il proprio tempo al lavoro manuale e risultano mezzi di liberazione delle energie che prendono forma nel processo di civilizzazione, la quale risulta pertanto strettamente connessa al concetto di *Entlastung* (cfr. V, 238).

²⁹ «All'animale manca [...] un proprio spazio mondano come sfondo stabile e indipendente dal movimento locale dell'animale. Gli manca la "forma vuota" dello spazio e del tempo [...] queste sono accessibili solo ad un essere (spirituale) il cui inappagamento pulsionale (*Triebunbefriedigung*) è costantemente eccedente l'appagamento. Noi chiamiamo "vuoto" in primo luogo il rimanere inappagati delle nostre aspettative pulsionali, il primo "vuoto" però è il vuoto del nostro cuore» (IX, 37).

Il fenomeno dell'eccedenza è alla base anche della concezione del tempo e dello spazio: così ad es. lo spazio oggettivo presuppone la percezione dello scarto fra il movimento del proprio corpo e le possibilità di movimento, lo stesso per il tempo. Qui il fenomeno del vuoto si presenta come percezione dell'eccedenza del possibile sul fattuale, ed è alla base sia del-

è la conseguenza d'un evento incomprensibile per la vita istintiva: non è uno straripamento patologico delle pulsioni oltre gli argini dell'istinto a cui si rimedia con una costruzione artificiale. Questi argini in realtà non hanno mai funzionato meglio e non permettono mai una qualche forma di eccedenza pulsionale. L'eccedenza pulsionale nella sua ex-centricità sottintende una irriducibilità del livello a cui afferisce. L'atto che consente all'uomo di distinguersi dagli altri esseri viventi e di creare l'eccedenza pulsionale è un atto connesso alla trasvalutazione dei valori vitali alla base del comportamento istintivo: è il «dir di no» a tali valori per mettersi in sintonia con un'altra classe di valori. Ma tale atto è possibile solo da parte di chi risulta sensibile al campo gravitazionale di una nuova classe di valori: la capacità di dir di no ai valori della vita istintiva assume così un'importanza cosmica. L'uomo è il *Neinsager*, cioè colui che è capace di dir di no al soddisfacimento immediato d'una pulsione istintiva, colui che è capace di prendere distanza da essa, che si dà tempo, scaricando nel futuro il soddisfacimento e mantenendosi nel contempo disponibile all'accoglimento di altri stimoli, determinando di conseguenza l'occasione per un'attività selettiva fra opzioni diverse. Il rinvio del soddisfacimento è possibile solo come conseguenza d'un moto «ascetico», capace — creando una distanza temporale fra stimolo e risposta — di portare l'uomo oltre l'automatismo del comportamento istintivo³⁰.

L'uomo, osserva Scheler, è quell'essere vitale che grazie al suo centro personale è in grado di rapportarsi asceticamente verso il proprio centro vita-

l'esperienza dello spazio che del tempo: come eccedenza delle possibilità di movimento del mio corpo sul movimento effettivo, e relativamente al tempo come eccedenza della possibilità del cambiamento. Questo è solo un aspetto del problema, quello che introduce alla visione scientifica, più in generale v'è infatti la percezione dell'eccedenza della *Gegebenheit* sulla sensibilità, che si basa sul fenomeno fondamentale dell'eccedenza di fantasia (*Phantasieüberschuß*), questa consente di percepire lo scarto fra essere nell'*Umwelt* ed essere aperti al mondo.

³⁰ Scheler afferma che «quell'eccedenza può apparire solo in un'essenza, le cui pretese inappagate sono sempre maggiori di quelle appagate, cioè in un'essenza che vive costitutivamente in un'eccedenza di pretese inappagate» (IX, 224). L'eccedenza emozionale fa scoprire all'uomo una mancata corrispondenza con il mondo ambientale istintivo, quindi un «vuoto del cuore». È proprio questo vuoto del cuore, questa eccedenza rispetto al mondo ambientale che spinge l'uomo a dire di no alle pulsioni: si tratta di un'eccedenza, di un'insoddisfazione verso l'appagamento immediato delle pulsioni nel suo complesso.

le: «a paragone di
è "colui-che-può
confronti della sc
stia cupidissima n
del suo qui-ora-
[...] In questo se
pulsioni". E solt:
"no" alla pulsio:
un'attività spirit
nomia nei confro
cesso alla vision:
parte tutti i meto
gettività rappres
nopolio assoluta
risultato più evic
l'istinto, se al di
non avesse trova
compiere queste
l'indietro.

La forza del
za pulsionale
autocorrettivo d
mento assiologi
all'uomo; in tal
affrancamento c
un unico moto :

Ma qual è il
lo addita nell'ere
i concetti di ero:
della misura in
concetto cristian
un lato è una p
tale sua aspirazi
alle tendenze in
mordiale del D
come indetermin
nell'aggregarsi
ne intima dell'e

ta istintiva: non è
gini dell'istinto a
gini in realtà non
na qualche forma
sua ex-centricità
atto che consente
reare l'eccedenza
lori vitali alla base
ori per mettersi in
ibile solo da parte
ova classe di valo-
sume così un'im-
è capace di dir di
va, colui che è ca-
ando nel futuro il
onibile all'acco-
a l'occasione per
sfacimento è pos-
pace — creando
tare l'uomo oltre

zie al suo centro
proprio centro vita-

ità di movimento del
cedenza della possibi-
o che introduce alla
za della *Gegebenheit*
cedenza di fantasia
dell'*Umwelt* ed essere

senza, le cui pretese
n'essenza che vive
cedenza emoziona-
ambientale istintivo,
cedenza rispetto al
di un'eccedenza, di
suo complesso.

le: «a paragone degli animali, che dicono sempre di sì alla realtà [...] l'uomo è "colui-che-può-dire-di-no", "l'asceta della vita", l'eterno protestante nei confronti della semplice realtà» (IX, 44). L'uomo, prosegue Scheler, è la «*bestia cupidissima rerum novarum* [...] sempre desiderosa d'infrangere i confini del suo qui-ora-così e di trascendere la realtà ambientale che la circonda. [...] In questo senso anche Sigmund Freud vede nell'uomo un "inibitore di pulsioni". E soltanto attraverso questo non occasionale, bensì costituzionale "no" alla pulsione, [...] l'uomo può sublimare le sue energie pulsionali verso un'attività spirituale» (IX, 45). Dicendo di no l'uomo crea distanza e autonomia nei confronti del mondo-ambiente. Tale atto consente dapprima l'accesso alla visione oggettiva (riduzione egologica), in cui vengono messi da parte tutti i metodi finora usati dalla vita per adattarsi all'ambiente. Ma l'oggettività rappresenta solo una stazione intermedia (che non è neppure monopolio assoluto dell'uomo). Se l'eccedenza pulsionale fosse veramente il risultato più evidente d'un processo degenerativo sfuggito al controllo dell'istinto, se al di là di essa non subentrasse un nuovo centro propulsivo, se non avesse trovato un nuovo ancoraggio nella persona, allora l'uomo nel compiere questo salto, in questo attimo, sarebbe ricaduto pesantemente all'indietro.

La forza del ragionamento di Scheler consiste nello spiegare l'eccedenza pulsionale non come risultato d'un processo degenerativo o autocorrettivo dell'istinto stesso, ma come la conseguenza d'un rivolgimento assiologico-valenziale, d'uno sfondamento emozionale peculiare all'uomo; in tal senso eccedenza pulsionale, apertura estatica al mondo, affrancamento dal comportamento istintivo e sublimazione si fondono in un unico moto ascensionale.

Ma qual è il nuovo centro propulsivo di tale rivoluzione cosmica? Scheler lo addita nell'eros. Innanzitutto si tratta di arrivare ad una nuova sintesi fra i concetti di eros e agape, di connettere «il problema platónico-aristotelico della misura in cui l'eros è in grado di dischiudere l'essere dell'essenza» al concetto cristiano di *agape-humilitas*. L'eros infatti ha un duplice volto: da un lato è una potenza riproduttiva, ma proprio nel seguire fino in fondo tale sua aspirazione ha finito per offrire un punto d'incontro, un'appiglio alle tendenze innovative agapiche; l'eros infatti, irretito dal terrore primordiale del *Drang*, cerca di sfuggire alla ricaduta nel nulla (inteso qui come indeterminazione assoluta) e intuisce che la salvezza consiste solo nell'aggregarsi alla complessità e alla forma. Già per Platone l'aspirazione intima dell'eros era quella di rendere irreversibile il passaggio dall'in-

determinatezza all'essere, ma in Scheler questa tensione non s'irrigidisce egologicamente su se stessa ed è capace di farsi *terreno* per l'agape.

Innanzitutto è da rimarcare il legame tra l'eros e l'*humilitas*: così come l'eros supera il comportamento istintivo — dando origine in un primo tempo a quella che si potrebbe chiamare riduzione egologica — altrettanto l'*humilitas* può essere vista come una tappa superiore del processo di sublimazione, ovvero come la forma del contenimento dell'ego capace di provocare l'uscita dal comportamento oggettivante in direzione della persona; in ambedue i casi si tratta di negare qualcosa per consentire uno slancio in avanti³¹. Un facile moralismo ha invece svalorizzato con tenacia l'eros impedendo la comprensione positiva della sua grandezza ascetica e del suo intimo e necessario legame con l'agape: *l'eros, questo mortificatore portentoso degli istinti, nel prolungamento dell'intervallo fra desiderio e appagamento spezza alla base il meccanismo automatico della vita istintiva; nella sospensione dell'immediatezza, nello scarto essenziale fra stimolo e risposta, è in grado di compenetrarsi profondamente al moto agapico ponendo le condizioni per uno spostamento di energie verso l'alto. In questo differimento l'appagamento viene strappato dal controllo delle forze istintive e posto prima al servizio dell'intelligenza pratica e dell'ego, e successivamente, della persona. L'istinto prima, e la concupiscenza e la volontà di dominio poi, rappresentano invece la direzione inversa: quella in cui l'eros si rende impermeabile all'agape e abbrevia l'intervallo rendendolo sempre più automatico.*

Quel porre al di sopra di tutto il proprio *ego* o la propria *Triebstruktur* determina un chiudersi al mondo sempre più pronunciato. Invece l'abbassarsi dell'umiltà agapica non taglia le ali al moto dell'eros, ma anzi impedisce che questo vada a confluire in un vicolo cieco. Proprio tale porsi in alto si palesa come un impoverimento, e proprio quel porsi in basso si disvela come un arricchimento, in quanto apre la strada e forma un tutt'uno con il moto ascensionale dell'eros.

³¹ L'eros per Scheler non è un prodotto della *Triebverdrängung* (XII, 236) quanto semmai la causa. È importante sottolineare che l'eros viene inoltre distinto dalla libido (XII, 234) dal *Trieb* (XII, 236) e dal comportamento istintivo.

È l'eros, dunque, ciò morale costituito capace di sfuggire al platonico. Anzi l'ego al mondo assolutizzato il mo
«L'errore fondar quello di ritenere invece si limita al ma non all'essenz

Eppure fatta s rimane profonda stiene Scheler, la denza universale all'incremento or 255). Ed è sempre sublimazione ed l'anima", altre l'a ma non nel senso di quelli empiric particolare. Ed e cente tale slancio Platone, afferma sensibile e ancora sempre all'uman che Scheler ripre riduzione, della s dunque verso la

L'apertura or ciò che definisce ché in esso ha luc ne cosmica» che classe di valori cap sensibile e di rist l'animale, dando umana, anche la

8.6. La bellezza e la rivoluzione cosmica dell'eros

È l'eros, dunque, che imprime la spinta propulsiva necessaria allo slancio morale costitutivo della filosofia. Certo l'eros di Scheler è un eros agapico, capace di sfuggire alla dannazione egologica che sembra implicita nell'eros platonico. Anzi l'eros platonico esorcizza tale dannazione solo sottomettendo l'ego al mondo eterno delle idee. E infatti Scheler critica Platone per aver assolutizzato il movimento dell'eros e per averlo indirizzato al *kosmos noetos*: «L'errore fondamentale della concezione greca dell'essere e delle idee fu quello di ritenere l'eros come ciò che rende accessibili le essenze. L'eros invece si limita alla sfera delle immagini e al massimo s'innalza alla forma, ma non all'essenza» (XII, 235).

Eppure fatta salva questa differenza sostanziale il discorso scheleriano rimane profondamente sensibile alla suggestione platonica. In Platone, sostiene Scheler, la teoria dell'eros ha già un significato ontologico: è la tendenza universale dall'indeterminatezza originaria all'esistente, la pulsione all'incremento ontologico e all'innalzamento dell'uomo verso Dio (cfr. IX, 255). Ed è sempre Platone che mette in luce la connessione fra filosofia, sublimazione ed eros: «egli lo chiama a volte "il movimento delle ali dell'anima", altre l'atto dello slancio del nucleo della persona verso le essenze, ma non nel senso che queste essenze sarebbero oggetti a sé stanti al di sopra di quelli empirici, ma nel senso di slancio verso l'essenza d'ogni oggetto particolare. Ed egli caratterizza la dinamica interna alla persona e produttrice tale slancio [...] come la forma più alta e pura dell'"eros"» (V, 67). Platone, affermando la necessità d'uno slancio capace di superare il piano sensibile e ancorandolo alla tendenza più generale dell'eros, «ha aperto per sempre all'umanità le porte della filosofia» (V, 68). Sono molteplici i motivi che Scheler riprende dalla teoria platonica dell'eros e connette ai temi della riduzione, della sublimazione e dello slancio filosofico; tutti convergono comunque verso la questione dell'apertura ontologica.

L'apertura ontologica, o la sintonia partecipativa con il mondo, è però ciò che definisce l'essenza dell'uomo: questo si distingue dall'animale perché in esso ha luogo una svolta (*Umschwung*), una vera e propria «rivoluzione cosmica» che è in primo luogo risultato dell'apparizione d'una nuova classe di valori capace di far risentire il suo effetto gravitazionale già nel mondo sensibile e di ristrutturare repentinamente l'orizzonte entro cui si muoveva l'animale, dando un nuovo senso, gettando una nuova luce su ogni azione umana, anche la più semplice. In essa si esplicita un subitaneo rivolgimento

ne non s'irrigidisce per l'agape.

Amilias: così come origine in un primo egologica — altret- superiore del processo into dell'ego capa- in direzione della sa per consentire e svalorizzato con la sua grandezza ape: l'eros, questo dell'intervallo fra automatico della lo scarto essenziale ndamente al moto ergie verso l'alto. onrollo delle forze a e dell'ego, e suc- spiscenza e la vo- ne inversa: quella a l'intervallo ren-

pria *Triebstruktur* iato. Invece l'ab- ell'eros, ma anzi eco. Proprio tale orio quel porsi in la strada e forma

236) quanto semmai libido (XII, 234) dal

dai valori che dominavano l'agire istintuale e pulsionale, una «trasvalutazione» positiva per cui ciò che nell'animale è mezzo diventa ora fine a se stesso. Così se «l'animale ha nella percezione, nella rappresentazione e nell'istinto forme elementari d'intelligenza e molteplici tipi di sapere, queste tuttavia rimangono sempre confinate all'interno della logica dell'utile e del dannoso» (XII, 130). Nell'eros invece «inizia a distinguersi la qualità di valore dal bene reale; egli diventa la fonte del "preferire", una funzione sconosciuta agli animali» (XII, 233). L'eros, uscendo dal comportamento istintivo, non si orienta più secondo la classe di valori dell'utile-dannoso, classe a cui è associata la logica binaria del positivo-negativo e della reazione immediata; si orienta piuttosto ad una classe di valori superiori connessi all'atto della *preferenza* e ad una nuova logica: non si tratta più di decidere se dire sì o no, subito, ad uno stimolo, ma di scegliere fra diversi stimoli prendendo tempo: «La sua opera è quella di liberarsi dagli impulsi del momento» (XII, 233) e liberandosi dalla logica del momento, l'eros si scopre il soggetto in grado di dire di no ai valori biologici. È l'eros dunque il principio della *sublimazione che definisce costitutivamente l'uomo*, esso — attraverso l'eccedenza pulsionale — è in grado d'innescare un processo di aumento di complessità e di referenzialità, capace di connettersi sempre più profondamente con l'azione agapica e che infine sfocia appunto nel concetto di apertura estatica al mondo.

Un discorso che richiama il passo platonico secondo cui la filosofia, quindi l'uscita dal mondo sensibile, è eros stesso, o meglio secondo cui eros è «filosofo». Il passo merita senz'altro di essere riportato: «Chi sono, allora, o Diotima, replicai, quelli che s'applicano alla filosofia, se escludi i sapienti e gli ignoranti?» «Ma lo vedrebbe anche un bambino, rispose, che sono quelli a mezza strada fra i due, e che Amore [Eros] è uno di questi. Poiché appunto la sapienza lo è delle cose più belle ed Amore [Eros] è amore [eros] del bello, ne consegue necessariamente che Amore [Eros] è filosofo, e in quanto tale sta in mezzo fra il sapiente e l'ignorante. Anche di questo è causa la sua nascita: è di padre sapiente e ingegnoso, ma la madre è incolta e sprovvedita» (*Simp.*, 204 a-b).

Tale funzione intermediatrice è ben presente anche in Scheler. La grandezza dell'eros è quella di erigersi al di sopra della necessità che domina il mondo dei valori vitali e di diffondere una nuova visibilità e con essa una nuova dimensione temporale, intermediando fra i due attributi a fondamento del reale (*Drang* e *Geist*); esso è un principio che si pone già al di fuori del centro vitale e si muove verso quello personale. L'eros rende visibile il mon-

do in quanto «dizione, anche se estetici» (XII, 23) stema organico propria possibile reattiva l'appagamento attraverso cui si aco non hanno il dell'animale che flessi dei propri is si raggiunge nep.

Proprio come te connesso al ve come visione che deriva dal fatto ch afferma che eros derio che permet stesso per primo aver dato all'ama è forse in questo do cui solo attrav senza: nella scar ne distanziato in dere la bellezza e

Dilazionando l'attività percettiva dell'animale sivamente agli imp do come immagini spostamento d'ii campo di rilevan cerca di «vedere» l della Drangphant quanto cerca l'ap

³² La relazione fra dell'intelligenza tecn Tuttavia l'eros divent

ale, una «trasvalu-
livenza ora fine a se
rappresentazione e
tipi di sapere, que-
logica dell'utile e
guersi la qualità di
una funzione sco-
nportamento istin-
e-dannoso, classe a
lla reazione imme-
ri connessi all'atto
i decidere se dire si
stimoli prendendo
el momento» (XII,
opre il soggetto in
il principio della
- attraverso l'ecce-
i aumento di com-
iù profondamente
ncetto di apertura

la filosofia, quindi
do cui eros è «filo-
hi sono, allora, o
escludi i sapienti e
se, che sono quelli
ti. Poiché appunto
re [eros] del bello,
n, e in quanto tale
sto è causa la sua
colta e sprovvedu-

Scheler. La gran-
tà che domina il
tà e con essa una
buti a fondamen-
già al di fuori del
le visibile il mon-

do in quanto «distoglie il nostro sguardo dall'utilizzabilità dei beni a disposizione, anche se in un primo tempo la sposta solo in direzione dei valori estetici» (XII, 232). Invece nella reazione automatica stimolo-risposta il sistema organico sovrappone e associa immediatamente allo stimolo la propria possibile reazione, tanto che anche nei casi più complessi della vita istintiva l'appagamento d'un istinto rimane «cieco» nei confronti del contenuto attraverso cui si appaga. Nella logica istintiva gli «occhi» del sistema organico non hanno il minimo interesse a «guardare»: qui c'è solo l'«occhio» dell'animale che scandaglia il proprio mondo-ambiente alla ricerca dei riflessi dei propri istinti. In tutti questi casi non solo non si vede l'altro ma non si raggiunge neppure una visione oggettiva del mondo circostante.

Proprio come sottolinea Plotino, riferendosi a Platone, eros è strettamente connesso al verbo «vedere», «*oraō*»: eros è nato «come un occhio pieno, come visione che ha in sé la sua immagine; e forse la sua denominazione deriva dal fatto che egli ottiene la sua esistenza dalla visione». Più volte Plotino afferma che eros è l'occhio nato dal desiderio, che eros «è l'occhio del desiderio che permette all'amante di vedere l'oggetto desiderato, correndo egli stesso per primo dinanzi e riempiendosi di questa visione ancor prima di aver dato all'amante la facoltà di vedere col suo organo» (*Enneadi*, III 5). Ed è forse in questo senso che si può intendere anche il verso di Schiller secondo cui solo attraverso il portale della bellezza si accede alla terra della conoscenza: nella scansione temporale determinata dall'eros l'appagamento viene distanziato in un oggetto da desiderare, e tale desiderare consente di vedere la bellezza e di aprire le porte al mondo visivo e della conoscenza.

Dilazionando l'energia della pulsione sessuale e ponendola al servizio dell'attività percettiva l'eros crea l'organo visivo. «Il fatto che l'uomo a differenza dell'animale sia capace d'una visione del mondo "disinteressata" relativamente agli impulsi organici [...], che possa in generale considerare il mondo come immagine, questo dipende *esclusivamente* dall'eros» (XII, 230). Lo spostamento d'interesse sull'immagine sottintende uno spostamento del campo di rilevanza dall'*oggetto di consumo* alla *forma dell'oggetto*. L'eros cerca di «vedere» l'oggetto del *Trieb*, sposta il desiderio all'esterno. Con l'aiuto della *Drangphantasie*³² egli costituisce una nuova dimensione percettiva in quanto cerca l'appagamento attraverso la visione, cioè desidera percepire la

³² La relazione fra eros e fantasia è essenziale. L'eros guida la *Drangphantasie*, con l'aiuto dell'intelligenza tecnica, alla produzione di forme di sistemi organici sempre più complessi. Tuttavia l'eros diventa consapevole solo nell'uomo (XII, 236).

forma: l'eros «è il *Drang* divenuto vedente» (XII, 236), è il *Drang* capace di vedere l'oggetto del desiderio, là dove l'impulso e l'istinto rimangono «ciechi» perché non interessati al «vedere» ma solo all'appagamento immediato. La percezione della forma (*Gestalt*) consente inoltre di relazionare l'oggetto indipendentemente dalla particolare struttura pulsionale psico-fisica dell'osservatore (cfr. il concetto di *Sachverhalt*) e in questo senso gli «occhi dell'eros» vedono veramente un mondo nuovo.

Dicendo di no ad un valore l'eros dimostra di essere sensibile o consapevole d'una pluralità di classi di valori: dice di no ad un valore ma solo perché attratto dalla bellezza d'un valore superiore, e nello spazio aperto da questo scarto, da questa mancata reazione automatica di appagamento d'uno stimolo, sorge un moto di sublimazione verso il valore superiore. Nella sublimazione esonerante dell'eros Scheler risolve il problema d'individuare la fonte delle energie alla base del vertere ai valori superiori: la gerarchia dei valori è concepibile solo presupponendo una spinta propulsiva capace di differire energie verso livelli sempre meno ripetitivi. È nello spazio aperto dalla contraddittoria natura profondamente *ascetica* dell'eros che prende le mosse lo slancio filosofico: ciò che risulta *ascetismo* per il centro vitale diventa *erotismo* per quello personale e viceversa.

In un passo molto famoso Platone attribuisce alla bellezza la capacità di far rispuntare le ali al filosofo: l'eros è quella *mania* per cui quando uno vede la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera bellezza, mette le ali (*Fedro*, 249 d)³³. La tesi che traspare da questo passo è quella del privilegio straordinario che Platone concede all'idea della bellezza, cittadina di due mondi: unica fra tutte le idee essa si manifesta anche nella dimensione sensibile, costituendo pertanto un momento di connessione fra mondo sensibile e intelligibile. Così nel *Fedro*: «Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo [...] [ma non] può vedere le altre essenze che son degne d'amore. Così solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile di tutte» (*Fedro*, 250 d). La bellezza è l'unica idea visibile agli «occhi dell'eros» già nel mondo sen-

³³ Sul concetto di *eros* in Platone cfr. il bel capitolo *Eros e protologia nel «Lisiade», nel «Simposio» e nel «Fedro»* in: REALE 1991, 454-496; inoltre cfr. KRÜGER e RIST.

sibile, ed è per questo che le ali al filosofo in questa corrente bellezza s'insegue il *l' del dualismo plato*.

La bellezza è in questo ha già efficacia non è solo una dell'essenza. La caratteristica il desiderio della splendore però s'irritare a propria volta bellezza è il riflesso su questo avviene per grazia risulta pure il processo energie previsto da

In altri termini dell'Uno. La luminosa spinta alla trascendenza *sublimazione è possibile*. Solo in questo ad innalzarsi ascendendo una profonda non potrebbe avvertire so d'una logica divina

Questo processo cosa. In Platone ci senta come un momento (mondo sensibile) Scheler invece il non rimane un livello d'energie per le sf

³⁴ «Man mano che si nutre la natura dell'che, da tempo incallita e lo stelo dell'ala riceve l'anima. Perché un te

è il Drang capace di
rimangono «ciechi»
immediato. La per-
nare l'oggetto indi-
co-fisica dell'osser-
gli «occhi dell'eros»

re sensibile o con-
o ad un valore ma-
ore, e nello spazio
omatica di appa-
one verso il valore
heler risolve il pro-
el vertere ai valori
esupponendo una
telli sempre meno
natura profonda-
filosofico: ciò che
r quello personale

ellezza la capacità
ta per cui quando
ra bellezza, mette
passo è quella del
lella bellezza, cit-
ifesta anche nella
to di connessione
la bellezza, come
e, e anche dopo la
minosio dei nostri
ù acuto dei sensi
altre essenze che
rivilegio di essere
Fedro, 250 d). La
à nel mondo sen-

ogia nel «*Lisiade*», nel
RIST.

sibile, ed è per questo che seguendo la bellezza l'eros è in grado di met-
ter le ali al filosofo. L'eros, inseguendo la bellezza permette a chi si trova
in questa corrente di farsi trascinare verso l'alto, perché assieme alla bel-
lezza s'insegue il bene. *Ma che cosa rimane allora della canonizzata teoria
del dualismo platonico?*

La bellezza è lo splendore con cui il Bene si fa vedere e desiderare, su
questo ha già efficacemente insistito Gadamer: «La luminosità dell'apparire
non è solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria
essenza. La caratteristica del bello, per cui esso attira immediatamente su di
sé il desiderio dell'anima umana, è fondato sul suo essere stesso [...]. Ri-
splendere però significa risplendere su qualcosa, come il sole, e quindi appa-
rire a propria volta in ciò su cui la luce cade» (GADAMER 1983, 549). La bel-
lezza è il riflesso sul sensibile del Bene attraverso gli «occhi dell'eros» e que-
sto avviene per gradi: dalla bellezza dei corpi a quella delle anime. Per gradi
risulta pure il processo di sublimazione e di progressivo differimento delle
energie previsto da Scheler.

In altri termini la bellezza è il modo di esplicarsi dell'Uno, la «visibilità»
dell'Uno. La luminosità della bellezza nel mondo significa che esiste una
spinta alla trascendenza estatica già operante nel mondo sensibile: *la
sublimazione è possibile solo perché i valori estetici agiscono già dentro il mondo
sensibile*. Solo in quanto l'eros vede e si nutre della bellezza³⁴ l'uomo riesce
ad innalzarsi asceticamente al di sopra del mondo-ambiente: pur suppo-
nendo una profonda crisi e rottura come causa del passaggio, quest'ultimo
non potrebbe avvenire se già nella sfera sensibile non fosse presente il rifles-
so d'una logica diversa.

Questo processo di sublimazione in ogni caso ci fa perdere anche qual-
cosa. In Platone ci s'innalza sempre di più fino al Bene, ma questo si rappre-
senta come un mondo separato: innalzandoci abbiamo abbandonato le illu-
sioni (mondo sensibile) e ci siamo portati dietro solo gli aspetti positivi. In
Scheler invece il mondo sensibile non è solo un'ombra della vera realtà, ma
rimane un livello ben determinato del reale e inoltre pur sempre la riserva
d'energie per le sfere superiori.

³⁴ «Man mano che gli occhi assorbono l'effluvio della bellezza, egli s'accende e col calore
si nutre la natura dell'ala. Con il calore poi si discioglie intorno alle gemme l'ispessimento
che, da tempo incallito, proibiva loro di germogliare. Affluendo il nutrimento, diviene turgida
e lo stelo dell'ala riceve impulso a crescere sù dalla radice, investendo l'intera sostanza del-
l'anima. Perché un tempo era tutta alata» (*Fedro*, 251 b-c).

8.7. Gli equivoci della sublimazione

Reinterpretando il concetto di eros e di sublimazione al di fuori del canonico dualismo platonico è implicita una presa di distanza dalla mistica neoplatonica. In quest'ultima è rintracciabile, come ci dice de Rougemont, l'idea d'un eros tutto proteso asceticamente all'Aldilà, in cui la sublimazione diventa il Desiderio totale che non conosce soste intermedie, l'Aspirazione luminosa, lo slancio religioso originario portato alla sua più alta potenza, all'estrema esigenza di purezza che è l'estrema esigenza di Unità. E in cui l'Unità ultima è intesa come negazione dell'essere attuale, nella sua sofferente molteplicità: eros s'identifica con il Desiderio di fuggire da questo mondo perché non vuol abbracciare che il Tutto: «ogni concezione dualista, manichea, vede nella vita del corpo l'infelicità stessa; e nella morte il bene ultimo, il riscatto dalla colpa di esser nati, la reintegrazione nell'Uno e nel luminoso indistinto. Di quaggiù, attraverso un'ascensione graduale, attraverso la morte progressiva e volontaria rappresentata dall'asceti [...] noi possiamo salire fino ad attingere la Luce. Ma il fine dello spirito, il suo scopo, è anche la fine della vita limitata, ottenebrata dalla molteplicità immediata»³⁵. I movimenti neoplatonici, ma anche quelli mistici (nonostante la nuova attenzione al concetto cristiano di agape), hanno sviluppato la tesi di un'asceti dell'eros chiaramente dualista — scandita, a partire da Dionigi Areopagita, nelle tre fasi della *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* — intesa come passaggio dal mondo reale al mondo ideale, *dalla sporczia alla pulizia*, dalla sofferenza alla beatitudine intellettuale, dal dolore e dal dramma della vita alla perfezione incontaminata della vita spirituale.

La posizione di Platone mi sembra però più problematica; certo l'eros è un richiamo che agisce dal di fuori, un venir portati via, dunque un'estasi che diventa entusiasmo nel senso di un porsi al di fuori di sé che anela ad essere *en-Theos*. Eppure questo in Platone presuppone vari gradi, a partire dall'unione carnale fra uomo e donna alla ricerca dell'unità mitologica dell'uomo rotondo, e implica che fra il corpo, come carcere dell'anima, e l'annullamento nell'*unio mystica* vi sia la tappa intermedia della *phronesis* del filosofo. In altri termini nel concetto platonico di eros non si può vedere solo l'unione che si attua oltre la vita, ma anche l'origine d'una vita nuova, che si chiama filosofia e che vive nello spazio intermedio fra terra e cielo. È casomai Schopenhauer, non Platone, che nega una stazione intermedia fra «molteplicità sofferente» e Nirwana e che fa

³⁵ DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente*, 109.

coincidere la dimens:
personalità, anzi di c

La prospettiva d
dell'*Ohnmacht* e dell
za il Dio di cui Sche
nostro aiuto. Non è i
Dio onnipotente. È c
mystica, che di conse
tosto come co-partec
invita. In tale prom
quanto solo l'eco tra
sa non significa allor
dalla sofferenza, nor
beatificante con Dio
innalzamento al mo
basta a neutralizzare
mento nei confronti
causato da ridondar
fenomeno del dolore
persona, risultato de
reale ad un mondo i
risulta una condizio

Più complessa ri
problema viene post
possibile trovarlo att
mo un bel sublimar
113). L'eros platon
trice-egologica, tutte
ce — al contrario c
correlatività e compl
risultano aumentate
l'appagamento, fa s
necessarie. In ques
intersoggettiva e no:

³⁶ Mentre «de pulsio
nate nel piacere propri
[*Miteinandersein*] [...] e

coincidere la dimensione etico-filosofica automaticamente con l'implosione della personalità, anzi di ogni *principium individuationis*.

La prospettiva di Scheler è radicalmente diversa in quanto rinvia alla tesi dell'*Ohnmacht* e della negazione del *nous poietikos* (cfr. cap. IX), e di conseguenza il Dio di cui Scheler fa esperienza è un Dio che soffre, un Dio che invoca il nostro aiuto. Non è il Dio delle certezze e delle consolazioni, non è neppure un Dio onnipotente. È questo Dio, in sofferente divenire, il termine ultimo dell'*unio mystica*, che di conseguenza non si caratterizza come beatitudinaria, quanto piuttosto come co-partecipazione al moto di solidarietà verso la salvezza a cui Dio ci invita. In tale promessa di salvezza non c'è più traccia d'una quiete rarefatta, quanto solo l'eco tragico di un processo ontologico dagli esiti tutti aperti. L'ascesa non significa allora una purificazione dalla meraviglia platonica, dal mondo e dalla sofferenza, non si traduce in una catarsi capace di condurci ad un'unione beatificante con Dio. Certo si tratta di catarsi dalla logica istintivo-egologica, innalzamento al mondo della persona e alla dimensione etica, ma questo non basta a neutralizzare la sofferenza. Tale ascesi semmai cambia il nostro atteggiamento nei confronti del dolore, consentendo di evitare quei casi in cui il dolore è causato da ridondanze egologiche, ma non può annullare la sostanzialità del fenomeno del dolore. Ponendo la vita e la sofferenza in Dio stesso la vita della persona, risultato della riduzione catartica, non significa passaggio dal mondo reale ad un mondo ideale e perfetto, mentre la stessa tendenza all'assoluto non risulta una condizione stabile e immune dal tormento.

Più complessa risulta la questione relativa al rapporto fra eros ed egoismo. Il problema viene posto con molta chiarezza da De Rougemont: «Ma Dio non è possibile trovarlo attraverso un' indefinita *elevazione* del nostro desiderio. Avremo un bel sublimare il nostro eros: esso non sarà mai altro che noi stessi!» (Id., 113). L'eros platonico sembra incapace di trascendere la dimensione conservatrice-egologica, tutto proteso com'è a riprodurre e non a creare. In Scheler invece — al contrario di de Rougemont, ma anche di Nygren — si teorizza la correlatività e complementarità fra eros e agape tanto che le potenzialità dell'eros risultano aumentate di molto, ed esso è visto come quella logica che, rinviando l'appagamento, fa spazio all'azione agapica mettendole a disposizione le risorse necessarie. In questa dimensione agapica l'eros manifesta una dimensione intersoggettiva e non solipsistica³⁶. Nello stesso tempo l'eros è in grado di neu-

³⁶ Mentre «le pulsioni [*Triebe*] sessuali sono legate all'organismo e rimangono imprigionate nel piacere proprio [*Eigenlust*], l'eros [...] è connesso essenzialmente all'esser-assieme [*Miteinandersein*] [...] ed è il presupposto immediato del linguaggio» (XII, 236).

tralizzare l'egoismo solo nella misura in cui si rende sensibile all'influsso agapico, e contemporaneamente produce egoismo (in ogni caso è l'eros che fonda l'ego) ogni qual volta si isola e si ripiega su se stesso.

8.8. *La sublimazione e le spire del serpente in cui rimase prigioniero il Dio Krishna*

I temi della riduzione catartica e della sublimazione fanno trasparire non poco l'influsso delle filosofie orientali nel pensiero dell'ultimo Scheler, influsso che Scheler media non solo attraverso Schopenhauer, ma anche attraverso von Humboldt. In questo senso l'analisi scheleriana dell'atteggiamento occidentale e orientale di fronte al dolore e alla realtà risulta particolarmente significativa. Bisogna però precisare subito che per Scheler il buddhismo corrisponde solo al momento «negativo» della riduzione catartica. Buddha cerca «di eliminare all'origine il sorgere del dolore [...] attraverso l'inattualizzazione del *Triebzentrum* e di ogni motricità automatica da esso derivante. In tal modo la via della sopportazione viene a coincidere con la tecnica della derealizzazione del mondo, che è la neutralizzazione [*Aufhebung*] della resistenza del *Trieb* vitale e la condizione della essenzializzazione [*Verwesentlichung*] idealizzante» (XV, 147).

Nell'atteggiamento occidentale si cerca di eliminare il dolore in modo attivo attraverso il controllo del mondo esterno, nell'atteggiamento orientale viene invece sviluppata una tecnica interiore di sopportazione attiva del dolore. *Per Scheler la prima via è più adatta al superamento del dolore fisico mentre la seconda del dolore che coinvolge il centro personale* (cfr. XV, 145). Come aveva già notato Racinaro «la contrapposizione tra l'atteggiamento della civiltà occidentale attivo-eroica, caratterizzato dalla "resistenza contro il male", e quello della civiltà orientale, diretto a comprimere dall'interno ogni forma di resistenza», non è volto alla negazione o superamento della vita *tout-court*, bensì piuttosto verso l'acquisizione d'un altro elemento. Si tratta della scoperta non solo di un'attività passiva inconscia o istintiva, ma anche di «un tipo di patire che è profondamente attivo (non non attivo) ed efficace» (RACINARO 1985, 260). Infatti «l'atteggiamento buddhista non è affatto pura sopportazione, rassegnazione e accettazione della sofferenza, più di quanto lo sia l'attivo eroismo occidentale [...] È proprio questa ardente volontà attiva di espellere dal mondo integralmente e radicalmente la sofferenza fino al suo atomo e fino alla sua più profonda radice [...] è tutto questo a collegare Buddha con le espressioni dell'eroismo occidentale più attivo»

(VI, 57). L'atteggia
profondamente atti
dell'eroe occidental
non è altro che l'e
l'attività del saggio
un'identificazione,

Una volta che l'
recitare contempor
personale infatti si
provenire dallo spi
venta il centro «erc
processo d'innalza
ri. La sublimazion
questa nuova dista
gia e la forza sono
il giovane Dio Kris
«dopo aver combat
mondo che lo avve
gine sensibile il ne
che lo invitava ad
del serpente [...] g
spire del serpente,
vità dell'ego eroic
che «agisce» e si re
tamento e organi:
stenza» del mond
adattarsi alle spir
complessità super
tire» impone il su
induce Scheler a
luzione platonica

³⁷ Devo l'attenzi

e all'infusso agapico,
eros che fonda l'ego)

omiero il Dio Krishna

anno trasparire non
ultimo Scheler, in-
ter, ma anche attra-
dell'atteggiamento
lta particolarmente
nel buddhismo
e catartica. Buddha
re [...] attraverso
automatica da esso
a coincidere con la
neutralizzazione
condizione della
147).

il dolore in modo
atteggiamento orienta-
ortazione attiva del
to del dolore fisico
ale (cfr. XV, 145).
ra l'atteggiamento
«resistenza contro
emere dall'interno
superamento della
altro elemento. Si
cia o istintiva, ma
non non attivo) ed
buddhista non è af-
lla sofferenza, più
io questa ardente
calmente la soffe-
[...] è tutto questo
entale più attivo»

(VI, 57). L'atteggiamento passivo del saggio orientale si svela infine come profondamente attivo (un *pathos poietikos*), mentre l'atteggiamento attivo dell'eroe occidentale si rivela come profondamente tragico e questa tragicità non è altro che l'emergere dei suoi limiti e della sua impotenza. Qui, fra l'attività del saggio orientale e l'impotenza dell'eroe occidentale, si produce un'identificazione, come fossero due facce d'una stessa medaglia.

Una volta che l'uomo passa dall'ego alla persona esso si vede costretto a recitare contemporaneamente i ruoli dell'eroe tragico e del saggio, il centro personale infatti si rivela debole e bisognoso d'una forza che non gli può provenire dallo spirito, ma solo dai centri inferiori. In questo senso esso diventa il centro «eroico» della sublimazione: è esso che dirige attivamente il processo d'innalzamento delle energie verso i livelli di complessità maggiori. La sublimazione, giunta al centro personale, prende coscienza di sé e da questa nuova distanza volge lo sguardo indietro, rendendosi conto che l'energia e la forza sono proprio lì da dov'è venuta. Qui la persona deve fare come il giovane Dio Krishna, il quale, come narra un mito indiano citato da Scheler, «dopo aver combattuto inutilmente a lungo in un fiume, con il serpente del mondo che lo avvolgeva con le sue spire — e che rappresenta con un'immagine sensibile il nesso causale del mondo — al grido del suo divino padre, che lo invitava ad essere memore della sua natura celeste, si sottrae alle spire del serpente [...] grazie al fatto di adattarsi, con ogni parte del suo corpo, alle spire del serpente, di rilasciarsi completamente ad esse!» (IX, 161)³⁷. L'attività dell'ego eroico deve lasciar il passo alla saggezza orientale della persona che «agisce» e si realizza non scontrandosi con il mondo, ma gettando orientamento e organizzazione alle energie del mondo, sottraendosi alla «resistenza» del mondo e adattandosi alla sua struttura; solo in questo sottrarsi e adattarsi alle spire del mondo il centro personale si pone ad un livello di complessità superiore a quello del centro egologico e solo in questo suo «partire» impone il suo «*non non fiat*». Ed è proprio questo *pathos poietikos* che induce Scheler a sviluppare un concetto di sublimazione alternativo alla soluzione platonica, ma anche freudiana.

³⁷ Devo l'attenzione a questo passo sempre a: RACINARO, *Il futuro*, 261-262.

CAPITOLO NONO
LA TESI DELL'
E LA CRITICA A
DEL NOUS POII

Una volta indi
principio in base a
ravvisato nella logic
affiora subito un'u
ché il silenzio di I
anche i più forti? L
e del Dio onnipot
nella tesi di uno *sp*

¹ Le tesi espresse
che» nel giugno del 19
to con Franco Bosio ca
naria della persona» e
Scheler ha voluto por
un dualismo addirittu
renze Bosio non solo
scritto che gli avevo in

² Per quanto conc
servazioni che Manf
quanto riguarda l'im
anche il puro *Geist* di
Dio come *Werdesein*.
mondo (GW IX, 81 e
Dio è quindi "non in
quindi diventa egli st
La forma in divenire
"centro personale" ne
un *Geist* individuale
conseguenza, come a
resistenza fra *Geist* e,
le sue idee si possono

³ Tali tesi scheler
concetto di Dio dopo

CAPITOLO NONO

LA TESI DELL'IMPOTENZA DELLO SPIRITO E LA CRITICA ALLA METAFISICA DEL *NOUS POIETIKOS*¹

Una volta individuato nell'incremento del grado di apertura del vertere il principio in base a cui si struttura la gerarchia delle classi di valori, e una volta ravvisato nella logica esonerante dell'eros il principio alla base della sublimazione, affiora subito un'ulteriore questione: quella dell'impotenza dello spirito². Perché il silenzio di Dio nei confronti del male? Perché i valori più alti non sono anche i più forti? La proposta elaborata da Scheler rovescia la tesi del *nous poietikos* e del Dio onnipotente, su cui si è retta gran parte della metafisica occidentale, nella tesi di uno *spirito impotente* e di un *Dio non-onnipotente*³.

¹ Le tesi espresse in questo capitolo sono state anticipate nel saggio pubblicato su «Verifiche» nel giugno del 1995. Tale articolo era stato occasionato da un lungo e produttivo confronto con Franco Bosio con cui non concordavo relativamente all'ipotesi di una «impotenza originaria della persona» e a quella del «dualismo», secondo cui «si tratta è vero, di un dualismo che Scheler ha voluto porre come dinamico e funzionale, ma che spesso non può non sfociare in un dualismo addirittura ontologico» (BOSIO, *L'idea dell'uomo*, 272). Nonostante queste differenze Bosio non solo accolse con molto favore le mie tesi ma propose alla rivista «Verifiche» lo scritto che gli avevo inviato.

² Per quanto concerne questo punto, ancora piuttosto controverso, riporto qui alcune osservazioni che Manfred Frings mi ha gentilmente espresso in una sua recente lettera: «Per quanto riguarda l'impotenza del *Geist* concordo con Lei sui seguenti punti: 1) Il *Geist* in sé, anche il puro *Geist* divino, è impotente; 2) Soltanto il *Drang* in Dio e nell'uomo potenziano Dio come *Werdesein*. Nella compenetrazione di *Geist* e *Drang* consiste il senso della storia = mondo (GW IX, 81 e GW XI). Il mondo è *Leib* della *Alleben* (*Drang*) in Dio (GW XI, 199). Dio è quindi "non impotente", come anche Lei osserva, in quanto ha l'attributo del *Drang* e quindi diventa egli stesso capace di realizzare. Anche la realtà viene posta attraverso il *Drang*. La forma in divenire del Dio diveniente è la sua persona (GW XI, 208). 3) Naturalmente il "centro personale" non può essere impotente. Il centro personale è infatti forma del divenire di un *Geist* individuale (non assoluto e universale) attraverso il *Drang* e l'incorporazione. Di conseguenza, come anche Lei scrive, un centro personale è reale. In tutto ciò è implicita una resistenza fra *Geist* e *Drang*, o meglio: la capacità di resistenza del *Drang*, in e con cui il *Geist* e le sue idee si possono realizzare».

³ Tali tesi scheleriane sono, secondo Pöggler, anche alla base dello scritto di J. Jonas sul concetto di Dio dopo Auschwitz.

La tesi dell'impotenza dello spirito è il passaggio centrale per comprendere la prospettiva complessiva dell'ultimo Scheler, ma proprio su di essa si sono addensati, fin dall'inizio, molti fraintendimenti. Qui il termine stesso di *Ohnmacht*⁴ può risultare fuorviante in quanto il punto di riferimento ultimo non è il *Macht* ma la *poiesis*. Il termine scheleriano di spirito impotente potrebbe essere reso in greco con *nous a-poietikos* e implica prima di tutto la negazione del *nous poietikos*. Mia convinzione è che lo stato delle indagini su questa tesi sia ancora insoddisfacente e che portare fino in fondo tale tesi significa mettere in crisi i quattro presupposti su cui si basano oggi le interpretazioni dominanti su Scheler: a) il confinamento dello spirito nella sfera intenzionale e la contrapposizione dello spirito alla natura; b) il dualismo sostanziale fra *Geist* e *Drang* nell'ultimo Scheler; c) l'identificazione fra spirito e persona; d) l'interpretazione della riduzione come messa fra parentesi della realtà per accedere attraverso l'ideazione al mondo ideale delle essenze.

I vari interpreti che si sono occupati del problema dell'impotenza dello spirito si sono divisi in due schiere: da un lato quelli che come ad es. Brenk e Corbey hanno cercato di ridimensionare, neutralizzare, esorcizzare o comunque indebolire tale tesi, dall'altro quelli che l'hanno presa sul serio, ma per criticarla; fra i secondi i contributi più significativi sono certamente quelli di Cassirer e Buber. Lenk, autore dell'unica monografia sull'argomento, contesta giustamente la possibilità d'interpretare l'ultimo Scheler prescindendo da questa tesi o cercando di proporle una versione indebolita, tuttavia ritiene che il suo tentativo fallisca proprio per questo: sulla falsariga di Lukács, Lenk cerca infatti di dimostrare la falsità della tesi dell'impotenza ravvisando in essa i tipici tratti dell'ideologia decadente e reazionaria, espressione inequivocabile della «rassegnazione tardo-borghese» (LENK, 27). Un'interpretazione questa che però risulta apertamente in contrasto con l'attivo impegno profuso da Scheler a favore di un radicale rinnovamento delle vecchie élites rimaste al potere anche durante la Repubblica di Weimar⁵. Ma Lenk

⁴ Il termine «*Ohnmacht*» era già presente in von Hartmann, ad es. nel passo citato da Scheler in V, 185, il quale a sua volta rimase probabilmente influenzato dalla tesi schellinghiana relativa all'*Ohnmacht* dell'*Ich* alla base dell'atto estatico. «*Macht*» deriva dal latino «*machina*» e dal greco «*mekanè*», tale sostantivo include non solo il significato di macchina o meccanismo, ma anche quello di astuzia, artificio, come appare nel sostantivo «*mekanema*». Tuttavia intendere «*ohn-mächtig*» solo nel senso di «*a-mékanos*», e non invece di «*a-poietikos*», mi sembra una tesi fortemente riduttiva.

⁵ Cfr. ad es. l'importante testo della conferenza sull'*Ausgleich*.

lascia perplessi ai più intrinseci, co inevitabile delle «za» (LENK, 64), fr meriterebbero un rimane alquanto

Molti dei prob siderare qualche s dal ritmo del pen manoscritti. Cassi sottolinea di dove *Kosmos*, un testo q il complesso intre ancora riuscito a d arroccherò qui ne interpretazione gi

9.1. La negazione

È noto che in i rito impostesi nel dello spirito è la t non solo una pro *poietikos*)» (IX, 45.

⁶ Cfr. *Geist und* . riferimento alla tr. it.

⁷ Tali imprecisioni non esiste un'edizio pubblicata da Schele blicata con una nuo Maria Scheler. Anch che Scheler sia mori quella del 1928.

⁸ Sul *nous poietik* osservare che nella c suasionc» del *nous* n *nous* e una capacità c

centrale per com-
er, ma proprio su di
menti. Qui il termi-
nto il punto di rife-
scheleriano di spiri-
-poietikòs e implica
nvinzione è che lo
cente e che portare
presupposti su cui
a) il confinamento
ne dello spirito alla
ultimo Scheler; c)
one della riduzione
verso l'ideazione al

ll'impotenza dello
come ad es. Brenk
e, esorcizzare o co-
presa sul serio, ma
o certamente quelli
ll'argomento, con-
heler prescindendo
olita, tuttavia ritie-
alsariga di Lukàcs,
mpotenza ravvisan-
onaria, espressione
ENK, 27). Un'inter-
sto con l'attivo im-
mento delle vecchie
Weimar⁵. Ma Lenk

es. nel passo citato da
alla tesi schellinghiana
a dal latino «machina»
«macchina o meccani-
«mekànema». Tuttavia
«a-poietikòs», mi sem-

lascia perplessi anche quando cerca di fornire dei motivi non sociologici e più intrinseci, come quello secondo cui l'*Ohnmacht* sarebbe conseguenza inevitabile delle «premesse ontologiche d'una dualità fra essenza ed esistenza» (LENK, 64), fra *Sosein* e *Dasein* (LENK, 3): sono questi i punti infatti che meriterebbero un maggior approfondimento, ma proprio qui l'analisi di Lenk rimane alquanto vaga.

Molti dei problemi interpretativi sorgono dal fatto che ci si è limitati a considerare qualche singola opera di Scheler, metodo questo reso inutilizzabile dal ritmo del pensiero di Scheler e dallo stato in cui sono stati lasciati i suoi manoscritti. Cassirer⁶ era pienamente consapevole di questo rischio, quando sottolinea di doversi limitare al famoso scritto *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, un testo questo, però, di non facile interpretazione e in cui s'intravede il complesso intreccio di posizioni fra loro diverse che Scheler stesso non era ancora riuscito a dominare⁷. Proprio tenendo conto di queste difficoltà non mi arroccerò qui nel tentativo di dimostrare che quella che propongo sia l'unica interpretazione giustificata, quanto la più coerente.

9.1. La negazione del *nous poietikòs*

È noto che in *Die Stellung* vengono individuate le due concezioni dello spirito impostesi nel corso della storia della filosofia: la teoria positiva o poietica dello spirito è la teoria classica, enunciata dai greci, che attribuisce allo spirito non solo una propria essenza e autonomia, ma anche «forza e attività (*nous poietikòs*)» (IX, 45)⁸; tale teoria è rintracciabile anche nell'antropologia cristiana

⁶ Cfr. *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart* (1930) per le citazioni si farà riferimento alla tr. it. a cura di R. Racinaro, in: CASSIRER, *Spirito e Vita*, Salerno 1992.

⁷ Tali imprecisioni terminologiche derivano a mio avviso anche dal fatto che purtroppo non esiste un'edizione critica di questo scritto di cui ci sono per lo meno tre versioni: quella pubblicata da Scheler stesso nel 1927 col titolo *Die Sonderstellung des Menschen*, quella pubblicata con una nuova introduzione di Scheler nel 1928, e quella pubblicata nel 1948 da Maria Scheler. Anche fra le ultime due edizioni vi sono delle differenze rilevanti e il fatto che Scheler sia morto nel 1928 fa sorgere il sospetto che l'edizione autentica sia propria quella del 1928.

⁸ Sul *nous poietikòs* in Aristotele cfr. BRENTANO 1867. Per quanto riguarda Platone si può osservare che nella concezione secondo cui la genesi del cosmo avviene attraverso la «persuasione» del *nous* nei confronti dell'*ananke* (*Tim.*, 48 a) è implicito un limite nel potere del *nous* e una capacità di resistenza da parte dell'*ananke*.

(cfr. XII, 64-65) e ad essa sembra contrapporsi la teoria negativa, quella secondo cui lo spirito sorge esclusivamente attraverso il «no» alla vita; Scheler rifiuta entrambe le prospettive: la prima, astratta e intellettualistica, finisce coll'identificare lo spirito con il *nous*, escludendo gli atti afferenti alla sfera della volontà e delle emozioni, ma soprattutto Scheler obietta a tale teoria che lo spirito «non ha in nessun caso una propria energia originaria», in quanto la funzione poetica compete solo ad un *Ens a se*, inteso — nell'ultimo periodo — non più come *puro spirito*, bensì come la sostanza nell'atto di compenetrazione dei vari attributi. Ma tale mito del *nous poietikos* è rintracciabile anche nella tesi negativa dove si attua «un rovesciamento vitalistico-romantico dello spirito da principio divino formatore e costruttivo a potere demoniaco-metafisico ostile alla vita» (IX, 140). Più in generale nelle antropologie filosofiche che si impongono nella seconda metà dell'Ottocento il paradigma del *nous poietikos*, già operante nella teologia cristiana, non viene tanto superato quanto semplicemente rovesciato in senso vitalistico. A tutte Scheler contrappone la sua tesi dell'impotenza dello spirito, cioè la radicale negazione della possibilità d'un *nous poietikos* come anche d'un principio vital-pulsionale autonomo. In tal modo di fatto Scheler si pone già al di fuori delle critiche che successivamente Heidegger muoverà all'ontoteologia.

La tesi dell'*Ohnmacht* è la conseguenza non solo d'un confronto più meditato con Marx, che porta Scheler a prender sempre più coscienza dell'importanza dei fattori reali, ma anche e soprattutto con Freud, che risulta il vero ispiratore di tale tesi. Relativamente ad essa si possono individuare tre periodi distinti: nel primo si attribuisce allo spirito potenza e facoltà poetica, così, ancora nella seconda edizione di *Vom Ewigen* (1922), Scheler esprimeva la tesi che «lo spirito è infinitamente più potente (*mächtiger*) di tutta la natura insieme» (V, 186); in una seconda fase «transitoria», in scritti cioè come *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler riconosce, già sotto l'influsso di Freud, il *Macht* del *Trieb*, ma asserisce che gli atti spirituali possiedono nonostante una «*seelische Energie*» assolutamente indipendente dall'energia del *Trieb* (VII, 207): si nega la tesi freudiana relativa all'assenza di un'energia originaria dello spirito, ma si comincia a distinguere fra il *Macht* del *Trieb* e l'energia dello spirito: lo spirito, pur rimanendo ancora il soggetto della *poiesis*, non è più una potenza assoluta, ma un *Macht* «*a-mékanos*». Infine nell'ultimo periodo Scheler rompe definitivamente ogni indugio e intende l'*Ohnmacht* dello spirito non solo come «a-meccanico», ma anche come non poetico; in tal modo Scheler fa proprio un aspetto essenziale della teoria

freudiana: l'idea di energia *solo* attraverso la sublimazione.

La posizione di Scheler verso le forze dello spirito è prodotto o risultato della teoria freudiana attorno al soggetto di sublimazione pre-quelto del centro è un presupposto filone di pensiero spirito come il p... senza inetta, cost... ciale della cultur... — l'atto dell'am... venivano ridotte a... d'un ente pervei... Scheler invece, c... sublimazione no

⁹ Ciò che separa Scheler e Freud è la concezione di un'energia morale e spirituale che si oppone alle energie psichiche e biologiche. Scheler, che inibisce l'impulso dallo stesso Freud con solo un'essenza pulsionale punto cfr. anche la cr...

¹⁰ Gehlen pone in evidenza la natura gica deficitaria dell'attività coscienza strumentale. L'edizione del 1950 di questa tesi e riconosce l'irriducibilità alla coscienza in: GEHLEN, *L'uomo* questa ritrattazione r... ratore della tesi della... mo e di conseguenza... nell'esistenza (cfr. G... Scheler non sono un

ria negativa, quella
so il «no» alla vita;
e intellettualistica,
do gli atti afferenti
to Scheler obietta a
propria energia origi-
un *Ens a se*, inteso
nsi come la sostan-
tale mito del *nous*
si attua «un rove-
to divino formatore
ita» (IX, 140). Più
gono nella seconda
operante nella te-
icemente rovescia-
ua tesi dell'impos-
sibilità d'un *nous*
nomo. In tal modo
e successivamente

confronto più me-
coscienza dell'im-
reud, che risulta il
no individuare tre
e facoltà poetica,
Scheler esprime-
chtiger) di tutta la
ia», in scritti cioè
già sotto l'influs-
rituali possiedono
endente dall'ener-
sistenza di un'ener-
il *Macht* del *Trieb*
a il soggetto della
-mékanos. Infine
indugio e intende
anche come non
ziale della teoria

freudiana: l'idea d'uno spirito in sé originariamente impotente che acquista energia *solo* attraverso un processo d'inibizione delle tendenze naturali e di sublimazione.

La posizione di Freud è tuttavia accettata solo nella misura in cui deriva le forze dello spirito dal *Trieb*, non quando afferma che lo spirito stesso è prodotto o risultato di questa sublimazione⁹: il difetto fondamentale della teoria freudiana consiste nel lasciare aperto l'interrogativo centrale, quello attorno al soggetto ultimo della sublimazione, nel non riconoscere che la sublimazione presuppone l'esistenza d'un piano autonomo e distinto da quello del centro vitale (Cfr. IX, 48). La riconduzione dello spirito alla vita è un presupposto comune a Freud e a tutte le teorie negative, anzi tutto un filone di pensiero, da Klages al primo Gehlen¹⁰, tendeva a considerare lo spirito come il prodotto d'un processo di decadenza, surrogato d'un'essenza inetta, costretta, per sopravvivere, a creare il mondo-ambiente artificiale della cultura e delle istituzioni. In tale prospettiva i valori personali — l'atto dell'amare puro e le più alte espressioni culturali e artistiche — venivano ridotte ad espressione di valori puramente parassitari: stratagemmi d'un ente perverso e fisicamente debole per riuscire a sopravvivere. Per Scheler invece, come s'è già visto nel capitolo precedente, il processo di sublimazione non può essere spiegato unicamente con la tesi della soprav-

⁹ Ciò che separa Scheler da Freud è il problema di stabilire chi è in grado d'inibire la libido e dirigere le energie in essa contenute verso obiettivi culturali. Per Freud tutto il mondo culturale e morale è un prodotto di tale sublimazione, ma se tutto deriva dalla libido, si chiede Scheler, chi inibisce la libido? (VII, 205). Scheler nota che un tentativo di soluzione è cercato dallo stesso Freud con la teoria del super-io (XII, 65). In ogni caso per Scheler l'uomo non è solo un'essenza pulsionale (*Triebwesen*), ma è anche un centro personale (XII, 66). Su questo punto cfr. anche la critica di Scheler a Seidel nel § 8.5.

¹⁰ Gehlen pone i sistemi direttivi superiori in un rapporto diretto con la costituzione biologica deficitaria dell'uomo, affermando che le istituzioni e la cultura sono un prodotto della coscienza strumentale dell'uomo, il surrogato che consente all'uomo di sopravvivere. Nell'edizione del 1950 di *Der Mensch* compie su questo punto una svolta rifiutando esplicitamente tale tesi e riconoscendo allo spirito, alle istituzioni e alla cultura una loro autonomia e irriducibilità alla coscienza strumentale (cfr. il § 44: *Esposizione di alcuni problemi dello spirito*, in: GEHLEN, *L'uomo*). In tal modo Gehlen in pratica riprende le tesi di Scheler, tuttavia in questa ritrattazione rivolge proprio a Scheler l'accusa d'essere stato assieme a Bergson l'ispiratore della tesi della derivazione dello spirito dalla costituzione biologica deficitaria dell'uomo e di conseguenza della cultura come organizzazione teleologica tesa a conservare l'uomo nell'esistenza (cfr. GEHLEN, *L'uomo*, 432). Purtroppo simili «frintendimenti» del pensiero di Scheler non sono un'eccezione.

vivenza e risulta orientato non da valori vitali malati, ma dall'entrata in scena d'una nuova classe di valori.

9.2. *La quiete e la tempesta*

Il più illustre rappresentante dell'interpretazione che individua nell'ultimo Scheler un dualismo sostanziale è senza dubbio Cassirer; questi scrisse nel 1930 un articolo che ebbe una grande risonanza nelle ricerche successive, tanto che la sua s'impone subito come l'interpretazione canonica. A mio avviso il valore di questo lavoro di Cassirer non risiede nell'interpretazione dualista, quanto piuttosto nelle obiezioni al concetto d'impotenza dello spirito; la lettura dualista proposta da Cassirer risulta infatti molto problematica: in primo luogo non considera uno spirito veramente impotente; inoltre scambia lo spirito impotente dell'ultimo periodo con lo spirito poetico del periodo intermedio, e infine v'è da osservare che Cassirer, pur affermando di voler distinguere la posizione di Scheler da quella di Klages, finisce di fatto col confonderle in quanto concepisce lo spirito primariamente come intelletto e come capacità d'oggettivazione. Cassirer prende le mosse dalla constatazione che in Scheler lo spirito non deriva dalla vita: da questo deduce che lo spirito è «un principio estraneo e ostile alla vita» (CASSIRER, 127), interpretazione questa assolutamente senza riscontro nel testo di Scheler dove per converso s'affirma: «Non lo spirito, ma solo l'intelletto iper-sublimato, che Klages confonde con lo spirito, è in una certa misura il nemico della vita» (IX, 150). Lo Scheler che ne viene fuori è un facile bersaglio polemico: «Scheler parla nei suoi ultimi lavori [...] ancora il linguaggio d'una determinata metafisica realistica. Egli contrappone spirito e vita l'uno all'altro come potenze originarie dell'essere, come forze reali, che, in una certa misura lottano l'una contro l'altra per il dominio su tutta la realtà: in questo modo però, un'opposizione puramente funzionale viene reinterpretata trasformandola in un'opposizione sostanziale» (CASSIRER, 126-127). Concependo lo spirito come una sostanza contrapposta alla vita, Scheler cadrebbe in un dualismo sostanziale, là dove invece per Cassirer non c'è che un dualismo metodologico «fra due energie di diverso ordine e, in certa misura, di diversa dimensione» (CASSIRER, 124). A questo punto secondo Cassirer non rimane che intendere questa opposizione di Scheler nel senso del dualismo cartesiano di anima e corpo (CASSIRER, 115), e connetterla a certe posizioni assolutiste che erano già emerse nel periodo intermedio. Il risultato sarebbe la riproposizione d'un dualismo metafisico in cui lo spirito pone la

quiete, un regno s
irruento della stori
mente il dualismo
dualismo sostanzial
quasi la stessa poss

Che questi pas
era chiaro allo stes
siero di Scheler si
senso complessivo
critica di Cassirer
do avanti, a secon
tutto artificialmen
è «senza forza» o
dualismo ontologi
la secondo cui è bi
tro la vita (CASSIR
contro la vita per
«stesso nota che in
qualsivoglia form
agire e che quindi
essere quello che j
te)? Non aveva pr
di fondo risiede ne
spirito è privo di f
là dove invece per
incapace di porre

9.3. *Il nodo gordiano*

Cassirer si chie
alla rimozione, al
inequivocabile: lo
Cassirer nota per
sublimazione dell
non deriva dalla

¹¹ Sul dualismo c

quiete, un regno statico e ideale, mentre la vita pone la tempesta, il divenire irruento della storia. In realtà Scheler proprio in *Die Stellung* critica energicamente il dualismo cartesiano: «L'abisso che Descartes ha eretto, attraverso il suo *dualismo sostanziale* di estensione e coscienza, fra anima e corpo si preclude oggi quasi la stessa possibilità di comprensione dell'unità della vita» (IX, 58)¹¹.

Che questi passaggi non siano sempre giustificati e siano anzi una forzatura era chiaro allo stesso Cassirer, che di fronte alle innumerevoli aporie del pensiero di Scheler si vede costretto a compiere un salto nel buio alla ricerca del senso complessivo del discorso (cfr. CASSIRER, 112). Malgrado questo sforzo la critica di Cassirer si avviluppa attorno ad una contraddizione di fondo portando avanti, a seconda della convenienza, due tesi opposte capaci d'offrire, del tutto artificialmente, slancio all'argomentazione: quella secondo cui lo spirito è «senza forza» o quella secondo cui invece è «una forza reale» alla base del dualismo ontologico; quella secondo cui lo spirito risulta «impotente», e quella secondo cui è «una «potenza reale dell'essere» (CASSIRER, 123) che lotta contro la vita (CASSIRER, 126). Come fa però uno spirito «impotente» a «lottare» contro la vita per «il dominio su tutta la realtà» (CASSIRER, 127) se poi Cassirer stesso nota che in Scheler lo spirito «non potrebbe mai agire al di fuori di sé in qualsivoglia forma» (CASSIRER, 116)? E come può uno spirito, che non può agire e che quindi non può né porre le idee e i valori né tanto meno crearli, essere quello che pone un intero regno di valori eterno e immutabile (la quiete)? Non aveva proprio l'ultimo Scheler criticato il *nous poietikos*? L'equivoco di fondo risiede nel fatto che Cassirer intende la tesi scheleriana secondo cui lo spirito è privo di forza, nel senso che lo spirito pone la quiete (CASSIRER, 118), là dove invece per Scheler esser privo di forza, cioè *ohnmächtig*, significa esser incapace di porre qualsiasi cosa, anche la quiete.

9.3. Il nodo gordiano e la tesi dell'Ohnmacht

Cassirer si chiede se lo spirito acquisti la propria energia solo grazie all'ascesi, alla rimozione, alla sublimazione; la risposta di Scheler su questo punto è inequivocabile: lo spirito in sé risulta completamente impotente. Giustamente Cassirer nota però che lo spirito non potrebbe dirigere questo processo di sublimazione delle energie «se non avesse da contrapporre una forza, che esso non deriva dalla vita, ma che richiama dal suo proprio profondo» (CASSIRER,

¹¹ Sul dualismo cfr. § 9.9.

119). Cassirer riesce a far risaltare le difficoltà del discorso scheleriano quando si chiede: com'è possibile concepire che le forze della vita si lascino deviare dal proprio cammino nella direzione indicata dallo spirito, se poi lo spirito è impotente e quindi non ha da contrapporre loro alcuna forza propria? E d'altra parte come potrebbe la vita anche solo vedere le idee che lo spirito le pone innanzi, se viene definita come cieca nei confronti dello spirito? (CASSIRER, 112). Ipotizzare uno spirito impotente che devia le energie della vita dal loro corso significherebbe ricadere nello schema d'un errore di Descartes già confutato da Leibniz: alla tesi di Descartes secondo cui l'anima non può produrre o alterare energie di movimento, ma solo cambiare la direzione del movimento, Leibniz obiettava infatti che già il semplice cambiamento di direzione d'un corpo in movimento esige un impiego d'energia.

Cassirer accenna qui a un'ipotesi interpretativa per poi escluderla: «Se nell'ambito dell'antropologia filosofica di Scheler si vuole trovare una risposta a questa questione, allora [...] ci si deve riaffermare all'unità del fondamento metafisico del mondo che lega e unisce in un unico intero ciò che per noi resta [...] qualcosa di eterogeneo. [...] Per quanto spirito e vita possano divergere rimane tuttavia pur sempre la possibilità che [...] essi siano connessi nel fondamento del mondo. Ma con una tale risposta il nodo gordiano sarebbe semplicemente non tanto sciolto quanto piuttosto fatto a pezzi» (CASSIRER, 112). Cassirer si rende conto che la teoria dell'*Ohnmacht* rischia di tagliare il nodo gordiano, innescando una reazione a catena incontrollabile: uno spirito impotente non può essere soggetto della sublimazione, non può neppure contrapporsi alla vita (con quali forze?); tuttavia invece di portare fino alle estreme conseguenze la sua analisi, preferisce far marcia indietro e mettere fra parentesi la tesi dell'*Ohnmacht*, nei cui confronti la sua analisi risultava perfettamente corretta: «se s'assume lo spirito esclusivamente nel senso della definizione originaria di Scheler allora esso non potrebbe mai agire al di fuori di sé in qualsivoglia forma» (CASSIRER, 116), il che vuol dire che uno spirito impotente non è reale, non è un oggetto di questo mondo, ma neppure d'un mondo ideale¹².

¹² Buber — sulla scia di Cassirer — fa una serie d'osservazioni critiche sulla tesi dell'*Ohnmacht*, in primo luogo connettendola, in modo senz'altro corretto, a quella della sublimazione. Per Buber la tesi dell'*Ohnmacht* è insostenibile per gli stessi motivi già enunciati da Cassirer: «con quali energie il *Weltgrund* aveva inibito e disinibito il suo *Drang*? [...] Proprio la concezione di Scheler del *Weltgrund* richiede un super-potere dello spirito, un potere che sia così grande da essere in grado d'inibire o disinibire tutte le forze di movimento da cui trae origine il mondo» (BUBER, *Werke I*, 387).

Cassirer alla f sublimazione e c neo alla natura? *Ohnmacht-Geist* c inerenti: quelli sublimazione¹³.

Una delle defi quella che gli att che si pone la dist mo all'animale, c suo mondo-amb segnica», allora s: cultura e natura, s'intende il lingu dello spirito.

Cassirer stabi all'immediatezz: quella dell'autor tra una logica sup tale immediatezz: vita non si limita da osservare che in realtà essa ste quanto segno de allora già all'int rentesi dalla ridi parentesi della tr

¹³ Già Frings pr chiama spirito in ser giustificazione fenor tere noetico» (FRING possibile solo nella n contrapposta al *Trie* di realtà ed assimil

¹⁴ Su questo pun forme simboliche at

9.4. La tecnica dello spirito nella natura

Cassirer alla fine opta per l'interpretazione d'uno spirito soggetto della sublimazione e contrapposto alla vita. Ma è vero che lo spirito risulta estraneo alla natura? Prima di arrivare al problema centrale della relazione *Ohnmacht-Geist* occorre verificare questa tesi e il plesso di problemi ad essa inerenti: quelli relativi al concetto d'oggettivazione, di natura e di sublimazione¹³.

Una delle definizioni a cui più spesso si ricorre a proposito dello spirito è quella che gli attribuisce la facoltà d'oggettivare¹⁴; è in base ad essa peraltro che si pone la distinzione natura-cultura, contrapponendo lo spirito dell'uomo all'animale, che in quanto tale non ha oggetti e vive estaticamente nel suo mondo-ambiente; se però con oggettivazione s'intende «mediazione segnica», allora si evince con chiarezza che questa non corre sul confine fra cultura e natura, essendo già in quest'ultima; se invece con oggettivazione s'intende il linguaggio, allora risulta che questo non copre tutte le modalità dello spirito.

Cassirer stabilisce la linea di confine fra natura e cultura in riferimento all'immediatezza (CASSIRER, 118): l'immediatezza che caratterizza la vita è quella dell'automatismo stimolo-risposta, mentre invece nell'uomo subentra una logica superiore che cresce nella scansione creata dal superamento di tale immediatezza: la cultura sorge sempre soltanto quando il flusso della vita non si limita a scorrere via, ma si arresta in alcuni punti determinati. V'è da osservare che questa «immediatezza» propria del meccanismo istintivo, è in realtà essa stessa all'opposto «mediatezza» segnica: lo stimolo è tale in quanto segno dei bisogni della *Triebstruktur*; tale mediazione segnica opera allora già all'interno della natura ed è proprio essa ad essere messa fra parentesi dalla riduzione catartica (intesa infatti da Scheler come messa fra parentesi della trascendenza strumentale).

¹³ Già Frings propone un ampliamento del concetto di spirito: «Scheler intende ciò che chiama spirito in senso ampio tanto da includervi anche la sfera del *Trieb*. Questo ha una sua giustificazione fenomenologica nel fatto che anche al *Trieb* deve essere riconosciuto un carattere noetico» (FRINGS, *Drang und Geist*, 28). Tuttavia a mio avviso questa estensione al *Trieb* è possibile solo nella misura in cui si distingue fra spirito e persona (che rimane completamente contrapposta al *Trieb*), e inoltre si concepisce lo spirito come un principio di orientatività privo di realtà ed assimilabile ad un attributo di tipo spinoziano.

¹⁴ Su questo punto insiste particolarmente Cassirer, che aveva sviluppato la sua teoria delle forme simboliche attorno a tematiche simili.

L'interrogativo di fondo che non trova risposta nella tesi d'una contrapposizione fra oggettivazione e natura è se la tecnica e l'intelligenza pratica debbano essere attribuite esclusivamente allo spirito umano o invece anche alla natura. Nella prospettiva di Scheler sembra infatti che alla fine non solo la mediazione segnica, ma neppure l'intelletto — con le sue forme universali, con l'astrazione e la capacità d'oggettivazione — possa essere contrapposto alla vita; non bisogna dimenticare che Scheler ha sempre sottolineato che non sono certo la tecnica e l'intelligenza pratica a distinguere l'uomo dagli altri esseri viventi. Perché ora essi dovrebbero appartenere esclusivamente all'uomo? E che dire poi dell'espressione massima dell'oggettivazione (la visione scientifica)? È veramente questa per Scheler l'essenza ultima dell'uomo?

Negli ultimi scritti Scheler sostiene che la natura è il risultato della «tecnica» del *Drang*, dove con tecnica s'intende il metodo sviluppato dalla vita per arrivare a dominare l'ente. La tecnica non è il semplice risultato della volontà di potenza umana, ma possiede una fondazione ontica nella vita stessa; si potrebbe allora supporre che la tecnica non si fondi sulla capacità d'oggettivazione dello spirito specificamente umano, ma affermare che, al contrario, è la tecnica ad essere l'apriori biologico e pre-razionale dell'intelligenza pratica¹⁵. L'intelligenza tecnica è guidata e fondata su d'un principio di economia già presente nella natura stessa: «non è l'applicazione successiva d'una scienza teoretico-contemplativa» (VIII, 93), ma è «il più fine e sviluppato degli strumenti della vita e della *Alleben*» (XI, 245); un'analisi più attenta sul concetto di *Trieb* mette in luce che questo è la *tecnica* sviluppata dal *Drang* relativamente al centro vitale¹⁶. Di nuovo, l'intelligenza tecnica non è espressione d'uno spirito contrapposto al *Drang*, ma d'un *Drang* che opera assieme allo spirito, nella natura.

Certo, la conquista del *Sachverhalt* ha permesso un salto qualitativo nel processo d'oggettivazione (e di *reifizzazione*), ma tale processo inizia già nella natura e casomai è l'*obiectività* personale (l'indipendenza dalla struttura vital-egologica) a rappresentare un *unicum* dell'uomo, tanto che pensare di cogliere l'essenza dell'uomo avvalendosi del concetto d'oggettivazione significa fraintendere completamente la filosofia scheleriana. Se si tenta di fondare la contrapposizione spirito-natura sulla capacità o meno d'oggettivazione s'arriva a delle conseguenze inaccettabili come quella per

¹⁵ Cfr. Bostio 1976, 229.

¹⁶ Scheler parla di «*technischer Antrieb*» (VIII, 115).

cui tutti gli atti
quelli che parto
gettivi: ad es. un
altro animale è
funzioni della n
oggettiva, e che
co» o «razionalr

Volendo salv
una tecnica priv
sibile che il *Dra*
nella natura o n
ciato al *Drang* n

Nelle interpr
un regno dello s
della natura, teso
a vivere, nutrirsi
un tale sviluppo
questo punto le a
sono ancora ogg
separate? O ideo
già nella natura s
punto questa pr
della natura di S

Queste rifles
di sublimazione
ciata al concetto
puro *Geist*, isol
Scheler stesso p
ganico: la sublim
sfera inferiore c
sfera dell'essere
fronti della form
che interessa l'u

¹⁷ Per citare solo
PLESSNER, *Erinneru*
LAMBERTINO *Max Sc*
ra irriducibile allo s

cui tutti gli atti dello spirito sono automaticamente oggettivi, mentre tutti quelli che partono dalla *Triebstruktur* devono essere automaticamente soggettivi: ad es. un animale non potrebbe mai stabilire con oggettività se un altro animale è un pericolo o una preda. Appare invece evidente che molte funzioni della natura non escludono una qualche forma di determinazione oggettiva, e che già il comportamento animale si presenti in molti casi «logico» o «razionalmente diretto allo scopo».

Volendo salvare a tutti i costi la tesi iniziale è possibile allora concepire una tecnica priva d'un processo d'oggettivazione? O, detto altrimenti, è possibile che il *Drang*, da solo, sia in grado d'orientare queste tecniche presenti nella natura o non bisognerà piuttosto supporre che lo spirito sia già intrecciato al *Drang* nella natura e nel mondo inorganico?

Nelle interpretazioni dualiste¹⁷ s'arriva ad una contrapposizione fittizia fra un regno dello spirito, identificato con oggettività, intenzionalità ecc., e il regno della natura, teso solo a vivere, o meglio a sopravvivere. Ma se la natura mira solo a vivere, nutrirsi e riprodursi, allora in nome di quale principio ha avuto luogo un tale sviluppo di complessità? Non sarebbe bastata una semplice ameba? Su questo punto le analisi e gl'interrogativi di Herzfeld e successivamente di Bassenge sono ancora oggi validi: ha senso concepire *Drang* e *Geist* come due sfere reali separate? O identificare natura e *Drang*? Si potrebbe sostenere al contrario che già nella natura sia presente e operi lo spirito; il problema è di stabilire fino a che punto questa prospettiva, pienamente plausibile e già anticipata nella filosofia della natura di Schelling, fosse condivisa o meno dallo stesso Scheler.

Queste riflessioni trovano una conferma analizzando anche il concetto di sublimazione. Per l'ultimo Scheler la sublimazione, strettamente intrecciata al concetto di eros (cfr. XII, 235), non è comprensibile a partire da un puro *Geist*, isolato in un regno ideale e contrapposto alla vita, in quanto Scheler stesso propone di estendere la sublimazione anche al mondo inorganico: la sublimazione diventa così il processo mediante cui «le forze d'una sfera inferiore dell'essere [...] si pongono gradualmente al servizio d'una sfera dell'essere superiore [...] come ad es. le forze fra gli elettroni nei confronti della formazione della struttura dell'atomo» (IX, 53). La sublimazione che interessa l'uomo, quella dall'istinto all'ego e dall'ego al centro persona-

¹⁷ Per citare solo alcuni degli interpreti più illustri in questo senso, oltre a Cassirer, cfr. ad es.: PLESSNER, *Erinnerung an Max Scheler*, 26; GEHLEN, *Rückblick*, 184; FERRETTI *Max Scheler I*; LAMBERTINO *Max Scheler*, 538-545. La tesi di uno «spirito irriducibile alla natura» e di una «natura irriducibile allo spirito» è stata riproposta ultimamente anche da ESCHER DI STEFANO, 286.

le, rappresenta in questa ottica solo una tappa d'un processo più ampio, che, come si è visto per l'oggettivazione, opera già nella natura. D'altronde quando Scheler descrive la sublimazione del centro vitale nei confronti dei centri di forza in termini di *Lenken* e *Leiten* (cfr. XII, 146), due atti che per definizione implicano lo spirito, sottintende che lo spirito opera già nella natura e nel mondo inorganico.

Dunque lo spirito non può contrapporsi alla natura per il semplice fatto che quest'ultima è costituita grazie ad esso: un concetto di natura completamente privo dei caratteri attribuiti allo spirito è solo un'ombra della natura, una natura desertica, anzi non è più natura. Herzfeld e Bassenge giunti a questo punto deducono lo spirito dalla natura: così le funzioni dello spirito «potrebbero essere come quelle del *Trieb* una nuova e più alta tecnica dell'*Urdrang*» (BASSENGE, 397), e il centro spirituale un'espressione più complessa di quello vitale (BASSENGE, 405) poiché: «lo spirito è una forma della vita» (HERZFELD, 57). Herzfeld e Bassenge notano che Scheler rifiuta questa conclusione e pensano, per questo, che neghi anche la premessa. Ma è vero che questa è l'unica conclusione deducibile? Non si potrebbe al contrario supporre che Scheler, pur accettando la premessa d'uno spirito presente nella natura, deduca una conclusione schellinghiana capace d'evitare la riduzione dello spirito alla vita? La prospettiva d'uno spirito non contrapposto alla natura e tuttavia non riducibile alla natura potrebbe offrire inoltre una soluzione alle domande di Cassirer e Buber.

9.5. Limiti e aporie delle varie interpretazioni

Quello che unisce le varie interpretazioni relative alla tesi dell'*Ohnmacht* è il presupposto che in Scheler ci sia un unico concetto di *Geist*, e quindi che si stia discutendo della stessa cosa, il che risulta doppiamente problematico: primo perché nelle varie fasi del pensiero di Scheler esistono tre concezioni diverse del rapporto fra *Ohnmacht* e *Geist*, in secondo luogo perché lo stesso Scheler ha proposto diversi concetti di *Geist*. Il risultato è che s'è arrivati ad uno stato della discussione che si potrebbe riassumere bene con la frase: «tutti contro tutti». Cassirer arriva all'importante conclusione che nell'interpretazione di Scheler uno spirito impotente non potrebbe essere il soggetto del processo di sublimazione, ma considerando tale conclusione inaccettabile rifiuta la tesi dell'*Ohnmacht* e cerca di deter-

minare lo spirito
sto alla natura, :
finisce, se assoli
Scheler. Herzfel
soggetto della su
no essere contra
sublimazione ec
alla conclusione
Scheler avrebbe
«Energismoni
renza essenziale
Ipotesi questa in
suggestivo, da Lu
d'una propria lo
sarebbero espres
to sarebbe caratt
in contrasto col
actual (Wirklich)
tano nel loro co
mento d'unifica
Il limite di tale i
to, ma di nuovo:
d'un elettrone fi
In una direzion
rendo sostituire i
Metaphysik, 66),
Ohnmacht dello
Drang (BRENK, .
falsariga di Lutl
certo *mächtig* ne
in esso un *Mach*

¹⁸ Sembra che qu
relative al *nous poiet*
Wirklichkeit nel sens
tipo aristotelico, ma
ogni caso tali concez
spirito come *wirk-u*

so più ampio, che, d'altronde quando i fronti dei centri di che per definizione nella natura e nel

a per il semplice concetto di natura è solo un'ombra della natura: così le *Trieb* una nuovo centro spirituale (WE, 405) poiché: Herzfeld e Bassenge per questo, che la unica conclusione Scheler, pur accurata, deduca una dello spirito alla natura e tutta la soluzione alle

di dell'*Ohnmacht* i *Geist*, e quindi il problema Scheler esistono tre secondo luogo *ist*. Il risultato è chebbe riassumere importante componente non può essere considerato e cerca di deter-

minare lo spirito come il soggetto poetico della sublimazione contrapposto alla natura, avventurandosi così in un'interpretazione dualistica che finisce, se assolutizzata, col trasfigurare completamente il pensiero di Scheler. Herzfeld e Bassenge sviluppano anch'essi la tesi d'uno spirito soggetto della sublimazione, ma affermano che *Geist* e natura non possono essere contrapposti perché i caratteri propri del *Geist* (oggettivazione, sublimazione ecc.) sarebbero intrinseci alla natura stessa. W. Weiner arriva alla conclusione contraria a quella di Cassirer, e cerca di dimostrare che Scheler avrebbe ricondotto il *Geist* al *Trieb* e sarebbe pertanto caduto in un «*Energiemonismus*» del *Trieb* (WEINER, 367) in cui si annullerebbe la differenza essenziale fra le forme energetiche del *Trieb* e del *Geist* (ibid., 369). Ipotesi questa in netto contrasto poi con le tesi sviluppate, in modo molto suggestivo, da Luther, il quale individua tre sfere dell'essere, dotate ognuna d'una propria logica specifica (inorganica, vitale, spirituale): le prime due sarebbero espressioni del *Drang*, l'ultima dello spirito. La sfera dello spirito sarebbe caratterizzata dalla *Wirklichkeit* (effettività o meglio attualità) in contrasto col *Dasein* delle prime due: «*Spirit is not real (Dasein), but is actual (Wirklich)*» (LUTHER, *The articulated Unity*, 14)¹⁸. Tali sfere rappresentano nel loro complesso un'unità articolata dell'essere ed hanno un momento d'unificazione nell'uomo e nel concetto di persona in particolare. Il limite di tale ipotesi è quello d'identificare una di tali sfere con lo spirito, ma di nuovo: se lo spirito è già anche nella natura, se spazia dall'orbita d'un elettrone fino a Dio, come fa poi ad essere limitato a una sola sfera? In una direzione simile a quella di Luther si muove anche Brenk preferendo sostituire il termine *Ohnmacht* con quello di «*relativ Kraftlos*» (BRENK, *Metaphysik*, 66), in quanto Scheler non sosterebbe né la tesi d'un assoluto *Ohnmacht* dello spirito, né quella d'un altrettanto assoluto *Allmacht* del *Drang* (BRENK, *Metaphysik*, 71). Più recentemente Corbey, sempre sulla falsariga di Luther, ha sostenuto che in Scheler lo spirito umano non è certo *mächtig* nel senso del *Macht* del *Trieb*, tuttavia sarebbe rintracciabile in esso un *Macht* spirituale di tipo peculiare.

¹⁸ Sembra che qui Luther tenti di applicare a questo periodo «intermedio» le tesi aristoteliche relative al *nous poietikos*, operazione che tuttavia non mi sembra giustificata. Luther intende *Wirklichkeit* nel senso di attualità, quasi che lo spirito divenga una «forma attualizzante» di tipo aristotelico, ma per l'ultimo Scheler è proprio lo spirito ad essere senza capacità d'atto. In ogni caso tali concezioni entrano definitivamente in crisi quando l'ultimo Scheler definisce lo spirito come *wirk-unfähig* (XI, 192) o privo di *Wirksamkeit* (VIII, 21).

È possibile che su questo punto dell'*Ohnmacht* Scheler si sia espresso in modo non chiaro? Scheler asserisce: «Lo spirito come tale non ha in sé originariamente e fin dall'inizio tracce di *Kraft* o *Wirksamkeit*» (VIII, 21), quindi non si può neppure cercare di circoscrivere il senso del termine «*Ohnmacht*»: in questa sola pagina Scheler precisa che lo spirito è senza *Macht*, *Kraft* e *Wirksamkeit*.

Quello che emerge confrontando fra loro queste ed altre interpretazioni è che finora, così come è avvenuto a proposito del concetto di riduzione e di realtà, non si sono distinte le diverse elaborazioni scheleriane relative al concetto di *Geist*. La prima elaborazione tende a contrapporre sia il *Geist* che la persona alla realtà e a considerare la persona come l'unica forma possibile del *Geist*. Tale prospettiva, almeno nel periodo intermedio, rimane connessa alla tesi aristotelica del *nous poietikos* ed entra quindi completamente in crisi proprio con lo sviluppo della tesi dell'impotenza dello spirito. La seconda elaborazione, che finora non è stata messa in luce nelle interpretazioni su Scheler, vede un *Geist* impotente che compenetrandosi con il *Drang* a diversi livelli permea tutta la realtà. Anche le interpretazioni che finora sono state fatte hanno dunque un loro fondamento; il loro limite è tuttavia quello di interpretare la seconda versione (il *Geist* impotente) nel senso della prima (un *Geist* sostanzialmente poietico e capace di compiere atti). Ha senso allora riprendere in considerazione proprio l'ipotesi individuata da Cassirer, ma per essere poi immediatamente messa da parte, quella cioè secondo cui lo spirito sarebbe veramente impotente e come tale distinto dal soggetto della sublimazione. Bisogna accettare il dato di fatto che l'ultimo Scheler parla veramente d'uno spirito in sé assolutamente impotente: si deve allora prevedere accanto ad esso un soggetto della sublimazione, che agisce ed è presente anche all'interno della natura. Ma che cos'è questo soggetto della sublimazione? Può essere ancora chiamato *Geist*?

9.6. Vicende volti sconfinamenti: l'*Ohnmacht* fra persona e spirito

L'affermazione del *Formalismus* — che bisognerebbe comunque inserire in un preciso contesto — secondo cui «l'idea d'uno spirito impersonale è insensata» (II, 388) si rovescia negli scritti del *Nachlaß* in quella secondo cui «il primo attributo, lo spirito, è impersonale» (XI, 208). Si tratta d'uno dei rovesciamenti più significativi dell'ultima fase, eppure nelle varie interpretazioni rimane praticamente ignorato e continua invece a dominare la tesi di

un rapporto di es-
tale distinzione
questi due aspetti
la prospettiva co-
nato l'*Ohnmacht*

Il problema è
ohnmächtig: la per-
perché non possie
occorre porre il p
centro personale:
sere autonomo (l'
la realtà causale; s
prio da questo m
nessa necessarian
la fisionomia dell
gia greca «a-mék
fragilità dell'esse
solo in virtù di ta
concetto negativo
tenere un ente al
l'ente, la sua vog

Tuttavia non
se indubbiament
mente connessi.

L'obiezione
ohnmächtig eme
l'ultimo periodo
come un centro
quindi di contra
allo spirito in rea
la persona è fru

¹⁹ Col concetto
Scheler, di consegu
analisi di Leonardy
cetto d'*ordo amoris*,
mento dinamico; tu
Drang und Geist, 30

ler si sia espresso in
e non ha in sé origi-
» (VIII, 21), quindi
termine «*Ohnmacht*»:
nza *Macht*, *Kraft* e

ltre interpretazioni
to di riduzione e di
ane relative al con-
re sia il *Geist* che la
ica forma possibile
o, rimane connessa
pletamente in crisi
spirito. La seconda
interpretazioni su
n il *Drang* a diversi
e finora sono state
tuttavia quello di
senso della prima
ti). Ha senso allo-
ata da Cassirer, ma
ioè secondo cui lo
dal soggetto della
imo Scheler parla
deve allora preve-
agisce ed è presen-
to soggetto della

irito

omunque inserire
ito impersonale è
quella secondo cui
si tratta d'uno dei
lle varie interpre-
dominare la tesi di

un rapporto di esclusività fra spirito e persona¹⁹. V'è una radice comune fra tale distinzione e il tema dell'*Ohnmacht*, tanto che è opportuno affrontare questi due aspetti assieme, infatti la distinzione fra spirito e persona cambia la prospettiva con cui rispondere alla domanda centrale: da che cos'è originato l'*Ohnmacht*? Da cosa dipende?

Il problema è quello di stabilire in primo luogo chi è originariamente *ohnmächtig*: la persona o lo spirito? Non basta affermare che lo spirito è *ohnmächtig* perché non possiede in sé l'efficacia causale del centro di forza o del centro vitale, occorre porre il problema del rapporto fra l'*Ohnmacht* e il modo d'essere del centro personale: la sfera personale risulta dotata d'una logica e d'un modo d'essere autonomo (l'attualità), che è un modo d'essere inoggettivabile, distinto dalla realtà causale; si può ipotizzare allora che l'*Ohnmacht* dello spirito derivi proprio da questo modo particolare d'essere della persona, che la potenza sia connessa necessariamente all'impersonalità, e che l'*Ohnmacht* sia costitutivamente la fisionomia dell'essenza personale. *Ohnmacht* — come tradisce la sua etimologia greca «a-mékanos» — esprimerebbe allora l'insufficienza, la precarietà, la fragilità dell'essere personale intrinseca nel suo essere atto di trascendenza, anzi solo in virtù di tale *Ohnmacht* sarebbe possibile la trascendenza: l'*Ohnmacht* da concetto negativo si trasformerebbe in positivo, diventerebbe l'incapacità di mantenere un ente all'interno dei propri confini, esprimerebbe l'*irrequietezza* dell'ente, la sua voglia di auto-trascendersi.

Tuttavia non è questa la soluzione verso cui s'avvia l'ultimo Scheler, anche se indubbiamente spirito, persona e trascendenza sono concetti fra loro strettamente connessi.

L'obiezione decisiva alla tesi che sia la persona ad essere originariamente *ohnmächtig* emerge considerando più da vicino lo status della persona nell'ultimo periodo: la persona non ha il *Macht* del *Trieb*, ma tuttavia è definita come un centro reale (cfr. VIII, 359) contrapposto al centro vitale e capace quindi di contrapporre ad esso un proprio *Macht*; ciò che Luther attribuisce allo spirito in realtà è proprio solo della persona. Se si dimostra che in Scheler la persona è frutto della compenetrazione fra *Geist* e *Drang* si dimostrano

¹⁹ Col concetto di persona si raggiunge probabilmente il punto centrale del pensiero di Scheler, di conseguenza la letteratura sull'argomento è molto ampia. Concordo qui sia con le analisi di Leonardy — cfr. *Liebe und Person* — che riconduce l'essenza della persona al concetto d'*ordo amoris*, sia con Luther che interpreta la persona come centro creativo d'orientamento dinamico; tuttavia neppure in tali lavori, come anche in quelli di Frings (ad es. FRINGS, *Drang und Geist*, 30) si concepisce un *Geist* riferito ad un centro reale diverso dalla persona.

contemporaneamente due cose: che lo spirito non può derivare il proprio *Ohnmacht* dal modo d'essere specifico della persona, e inoltre che la persona non è pura espressione dello spirito, ma un concetto da esso distinto.

9.7. Persona: da pura espressione dello spirito a forma della compenetrazione

La tesi interpretativa che mi propongo di dimostrare è che la teoria dell'*Ohnmacht* in Scheler sia circoscritta allo spirito, e non riguardi invece la persona. Se si legge attentamente Scheler si nota che gradualmente i termini «persona» e «spirito» vengono impiegati in modo distinto. Nel periodo intermedio lo spirito viene definito come il sistema (*Inbegriff*) dei puri atti intenzionali²⁰, e vi sono parecchi passi in cui spirito e persona risultano termini equivalenti; e proprio nel senso di questa equivalenza solo Dio e l'uomo risultano essere «persona-spirito», e, come tali, contrapposti alla «natura-*Drang*». Nell'ultimo periodo la relazione fra spirito e persona viene però intesa sotto una luce nuova, tanto che la persona non risulta più semplicemente la forma dello spirito, ma diventa la forma dello spirito che si fa concreto grazie all'intervento del *Drang*. Occorre in primo luogo iniziare a prendere sul serio i passi di *Erkenntnis und Arbeit* dove si considera la persona come uno dei tre centri reali: «centro reale» significa infatti per Scheler «essere frutto della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*», e dove c'è compenetrazione col *Drang* si suppone ci sia una qualche forma di *Macht*. In tal modo la persona risulta un modo distinto dall'attributo spirito e dotata d'una sua forza specifica²¹.

²⁰ Cfr. XIII, 229. Queste pagine furono scritte da Scheler come appunti per le lezioni nel 1909 e riviste nel 1921; su questo cfr. quanto dice Frings in XIII, 258.

²¹ Interessante è un confronto fra due diversi elenchi dei centri reali composti in periodi diversi: a) «1. spirito, centro personale; 2. centro vitale; 3. centro di forza» (XII, 145); b) «centri di forza, centri vitali e centri personali» (VIII, 359). Nel primo passo lo spirito è ancora identificato con la persona e considerato un ente reale, nel secondo invece il termine spirito scompare, quasi che questo non possa più essere identificato col centro reale corrispondente alla persona. Nel complesso i manoscritti pubblicati nel Bd. XII (pp. 144-147) tendono a non distinguere spirito e persona (XII, 145) e lo spirito risulta realizzarsi solo nel centro personale, come risulta dal fatto che viene usato il singolare: «*das geistige Zentrum*» (XII, 181). Alcune ambiguità permangono anche nel saggio *Die Stellung*: qui a volte a proposito dell'uomo si parla di «*geistiges Wesen*» e non di centro personale, quasi che l'uomo possa essere inteso come un'«esistenza puramente spirituale, e quindi impotente».

Purtroppo Sc [...] si rapporta ai limitandosi invece (VIII, 360); tutta *Metafisica* è pos costitutiva del *Dr* va detto preceder co soggetto della di *Geist* e *Drang* del *Drang* traspa e che la personali

Per escludere mettere l'accento piano completan che la persona si compongono inv gue la persona di: relaziona allo sp concrezione di q rio: *Geist* e *Drang* ti, in quanto lo s

Qui non vog Scheler anche u la sfera del *Sosein* si al mondo. Qu maticamente in rito. Finora inve getto della sublii to impotente, at punto però sorg qualcosa che è e non è fra gli ent relativamente al

²² Gli abbozzi di distinguono da *Die* menti a *SZ* dimostr ancora inediti relati

derivare il proprio
oltre che la persona
esso distinto.

compenetrazione

re è che la teoria
a riguardi invece la
ualmente i termini
Nel periodo inter-
dei puri atti inten-
risultano termini
olo Dio e l'uomo
osti alla «natura-
ersona viene però
ulta più *semplie-*
rito che si fa *con-*
go iniziare a pren-
sidera la persona
i per Scheler «es-
dove c'è compe-
a di *Macht*. In tal
ito e dotata d'una

nti per le lezioni nel

composti in periodi
(XII, 145); b) «centri
rito è ancora identi-
mine spirito scompa-
rispondente alla per-
ndono a non distin-
etro personale, come
l). Alcune ambigui-
ell'uomo si parla di
inteso come un'es-

Purtroppo Scheler non risponde alla domanda «come l'unità del *Drang* [...] si rapporta ai tre centri principali» (centro personale, vitale e d'energia), limitandosi invece a rinviare ad una «*Metafisica* di prossima pubblicazione» (VIII, 360); tuttavia controllando gli abbozzi (anche quelli inediti) di tale *Metafisica* è possibile rintracciare numerosi chiarimenti sulla funzione costitutiva del *Drang* per la persona²². Così Scheler, rovesciando quanto aveva detto precedentemente (cfr. XII, 145), asserisce che lo spirito non è l'unico soggetto della persona, ma che «la persona diventa nella compenetrazione di *Geist* e *Drang* il soggetto d'entrambi» (XI, 209). Tale presenza costitutiva del *Drang* traspare anche quando s'afferma che «lo spirito non è personale» e che la personalità «è essenzialmente connessa alla vita e al corpo» (XI, 208).

Per escludere la presenza inquietante del *Drang* dalla persona si potrebbe mettere l'accento sul fatto che la persona risulta inoggettivabile, posta su un piano completamente distinto dalla realtà fisica o biologica, ipotizzando così che la persona sia formata da una quintessenza distinta dagli elementi che compongono invece gli altri centri reali (forze e organismi). Ciò che distingue la persona dagli altri centri reali, non è però il fatto che solo la persona si relaziona allo spirito — quasi che la persona fosse una sostanza eterea, concrezione di quel «materiale» extramondano che è lo spirito — al contrario: *Geist* e *Drang* si trovano in una posizione equidistante nei suoi confronti, in quanto lo spirito è «impersonale quanto il *Drang*» (XI, 210).

Qui non voglio mettere in discussione che sia fondato individuare in Scheler anche una concezione dello spirito come il soggetto che comprende la sfera del *Sosein*, o come il soggetto dell'atto dell'ideazione capace di aprirsi al mondo. Quello che sostengo è che tale versione scheleriana entra automaticamente in crisi con l'elaborazione della tesi dell'impotenza dello spirito. Finora invece si è tentato di conciliare lo «spirito impotente» con il soggetto della sublimazione, confondendo di fatto due concetti distinti: lo spirito impotente, attributo della sostanza, e la persona, centro reale. A questo punto però sorge una serie ulteriore d'interrogativi: come può essere reale qualcosa che è assolutamente *ohnmächtig*? E se lo spirito in sé è irreali, e non è fra gli enti di questo mondo, dov'è il suo luogo ontologico? Inoltre relativamente al soggetto della sublimazione e della compenetrazione: la

²² Gli abbozzi di tale *Metafisica*, ora parzialmente pubblicati nella parte II, B del Bd. XI, si distinguono da *Die Stellung* per una maggiore coerenza e precisione terminologica; i riferimenti a *SZ* dimostrano peraltro che è una delle ultime cose scritte da Scheler. Sui manoscritti ancora inediti relativi a tale *Metafisica* cfr. il § 4.5.

persona è una delle possibili forme della compenetrazione, oppure la sola possibile?

In riferimento all'ultimo punto si evince con chiarezza che se *Geist* e *Drang* sono costitutivi d'ogni centro reale, allora la persona sarà solo un modo particolare di compenetrazione, e solo uno dei possibili soggetti della sublimazione; la qual cosa era d'altronde già implicita quando s'è messa in luce l'esistenza d'una sublimazione dal centro inorganico a quello vitale. Ne consegue che i tre centri reali non sono riconducibili (come nell'ipotesi di Luther) a un piano dello spirito e a un piano del *Drang*, ma sono invece l'espressione di tre modi diversi della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*, di tre diversi livelli di complessità di tale compenetrazione. Queste tre sfere dell'essere sono fra loro autonome e caratterizzate da una propria logica specifica, ma tuttavia connesse fra loro in un'unità dinamica che non lascia spazio al dualismo. In definitiva il concetto di persona, più che rinviare univocamente a quello di *Geist*, designa il livello massimo possibile di incremento del grado di apertura implicito nel principio della gerarchia assoluta delle classi di valori. I valori che orientano la logica della persona sono i valori al vertice della gerarchia, ed è in questo senso che è da intendere la stretta connessione che Scheler pone fra l'essere della persona e il valore del sacro (cfr. II, 126)²³.

²³ In Scheler sono rintracciabili due versioni: nel periodo intermedio il soggetto della sublimazione è il *nous poietikos*, nell'ultimo periodo tale soggetto diventa il centro reale personale. Invece è da escludere l'ipotesi che la sublimazione possa essere diretta dallo spirito impotente. Queste due versioni talvolta coesistono nello stesso scritto, come dimostra *Die Stellung*, dove emerge anche l'idea d'uno spirito poietico e soggetto della sublimazione: «Questo atto della derealizzazione può essere però eseguito solo da quell'essere che noi chiamiamo "spirito". Solo lo spirito nella sua forma di pura "volontà" può attraverso un atto di volontà — il che significa atto d'inibizione — determinare l'inattualizzazione di quel centro del *Gefühlstrang*, che noi intendiamo come accesso all'esser effettivo del reale» (IX, 44). Tuttavia è evidentissimo che questo passo riemerge all'improvviso dal passato: lo spirito come pura volontà è una tipica tesi del periodo intermedio successivamente abbandonata. Di conseguenza è vero che qui si parla di uno spirito inteso come soggetto della sublimazione, ma tale spirito non è lo «spirito impotente» dell'ultimo periodo, bensì lo «spirito poietico» del periodo intermedio. Tenendo presente che Scheler spesso inseriva nelle sue opere fogli strappati da quaderni scritti in anni precedenti non è da escludere che tale passo citato risalga veramente al periodo intermedio. Vi è infine da ribadire che ancora non si possiede un'edizione critica dell'opera *Die Stellung*. Bisogna aggiungere che esistono anche seri tentativi di sviluppare la prima prospettiva, primo fra tutti il lavoro di Luther il quale si basa su *Wesen und Formen der Sympatie*, ma mettendo però da parte non solo tutto quello che Scheler scrive dopo l'Agosto del 1922, ma anche molto di quanto viene detto nel periodo intermedio.

Una delle cor-
l'attributo *spirite*
te, secondo cui l
risulta corretta.
definendo la pri
esiti *nichilisti* a
impotente. Tale
mento dell'area
spirito, e non rig
tiene i suoi attril
potenza di Dio,
persona delle pe
è che Scheler rit
d'un Dio onnip
venire che diver
fine della storia.
redimibile Dio :

L'*Ohnmacht*
sua natura; que
significa concep
ne: lo spirito in
Scheler l'attivit
tre allo spirito r
fiat: «Lo spirito
attraverso la co
ontologico delle
dell'*Ohnmacht*
attributo pre-re
rebbe di essere
indice della ma

Qualcosa di
te anche il *Dra*
energia priva d'

²⁴ Cfr. ANA 315

Una delle conseguenze più importanti deducibili dalla distinzione fra l'attributo *spirito* e il centro reale *persona* è che l'interpretazione corrente, secondo cui l'*impotenza dello spirito* significa *impotenza di Dio*, non risulta corretta. L'ultimo Scheler, distinguendo fra *persona* e *spirito* e definendo la prima come centro reale dotato di *Macht*, evita quindi gli esiti *nichilisti* a cui andrebbe inevitabilmente incontro l'idea d'un Dio impotente. Tale distinzione determina infatti un brusco ridimensionamento dell'area di validità dell'*Ohnmacht*, ora circoscritta all'attributo *spirito*, e non riguarda più invece Dio, che — come la *persona* — mantiene i suoi attributi poetici. Nel 1925 Scheler, lungi dal teorizzare l'impotenza di Dio, afferma che «Dio non è l'idea delle idee [...] bensì la *persona delle persone*: centro concreto d'azione»²¹. La mia impressione è che Scheler rifiuti ben presto sia la tesi d'un Dio impotente sia quella d'un Dio onnipotente: nella visione di Scheler Dio è una *persona* in divenire che diventa il Dio onnipotente del teismo tradizionale solo alla fine della storia. Di fronte al problema metafisico di una sofferenza non redimibile Dio si palesa come un Dio creatore *non-onnipotente*.

L'*Ohnmacht* è qualcosa d'intrinseco allo spirito stesso, fa parte della sua natura; questo fa sorgere però un plesso di nuovi problemi in quanto significa concepire lo spirito come un che incapace d'una qualsiasi azione: lo spirito in sé non possiede eccezioni alla sua incapacità d'agire; in Scheler l'attività, anzi la poeticità, viene semmai ceduta al *Drang*, mentre allo spirito rimane solo la capacità di suscitare nel *Drang* il *non non fiat*: «Lo spirito può realizzare ciò che pensa, ama, afferma, vuole solo attraverso la cooperazione del *Drang*» (XI, 192). Qual è allora il luogo ontologico dello spirito? La conseguenza che bisogna trarre dalla tesi dell'*Ohnmacht* — e che Cassirer non accettava — è che lo spirito è un *attributo* pre-reale privo della consistenza ontologica che gli consentirebbe di essere un centro a cui riferire un atto: l'essere *wirk-unfähig* è indice della mancanza d'un proprio atto dell'essere (*actus essendi*).

Qualcosa di simile accade anche per il *Drang*: se lo spirito è impotente anche il *Drang* denuncia in sé un'altrettanto grave carenza: risulta energia priva d'orientamento e di complessità il cui lavoro, senza la pre-

²¹ Cfr. ANA 315, CB VI, 31.

senza dello spirito, ricorda il supplizio di Sisifo in quanto giunto alle soglie dell'esistenza ricadrebbe subito nuovamente nell'inesistenza: «Il *Drang* è fin dall'inizio bramoso di porre un massimo di realtà — però solo il *non non fiat* dello spirito nell'unità della sostanza, consente alla sua potenzialità di attuarsi e connette i suoi progetti di fantasia con quelli che risultano essere possibili e avere un senso» (XI, 192).

La tesi dell'*Ohnmacht* mette in luce lo stato d'impasse in cui vengono a trovarsi un *Geist* e un *Drang* lasciati a se stessi: «*Geist* e *Drang* possono essere tradotti in *actu* solo assieme, in quanto formano un eterno parallelismo nella sostanza» (XI, 214). Per venire all'esistenza *Geist* e *Drang* hanno bisogno l'uno dell'altro: «Prima che il *Geist* si coalizzi col *Drang* è per essenza incapace di agire (*wirkunfähig*) così come il *Drang*, prima di tale congiunzione, risulta privo di fini razionali o progetti» (XI, 192). Il loro venire ad esistenza è contemporaneamente il compenetrarsi che dà origine ai tre centri reali (forza, vita e persona) di modo che lo statuto ontologico del *Geist* e del *Drang* è nel loro essere attributi pre-reali, cioè condizioni del reale in sé irreali e impotenti; irreali è qui da intendere nel senso di essere in-esistente in quanto condizione del reale, cioè nel non essere modo, ma attributo della sostanza.

Anche per quanto riguarda il *Drang* sono da distinguere due concetti: l'*Urdrang*, in sé *ohnmächtig* e irreali, e il *Drang*, concrezionato e *allmächtig*; anche l'*Urdrang* è un principio pre-reale: «Tutto l'esser-reale è comprensibile solo a partire [...] dal divenir-reale d'un essere pre-reale e incapace d'oggettivazione, a partire cioè da un *Sucht*, da un *Durst*, da un *Drang* di realtà, [...] che non possiamo comprendere (cosa che sarebbe assurda) come oggetto reale» (XI, 128). Ancora più chiaro risulta un passo di *Erkenntnis und Arbeit* dove, criticando Dilthey, si afferma che questi non ha compreso che «il *Drang* e il *Durst* di realtà precedono l'esser-reale: il *Drang* possiede certamente esistenza, ma in sé non è ancora realtà» (VIII, 371). Scheler sostiene che realtà e forza sono poste dal *Drang*, il che non significa che il *Drang* stesso sia realtà e forza, in quanto lo stesso atto poetico del porre la realtà implica il *non non fiat* dello spirito.

Un altro punto spesso frainteso riguarda la «cecità» del *Drang*. «*Drang*» significa spinta, pressione, impulso; il problema è quello di comprendere se l'*Urdrang* ha in sé un orientamento originario o se per converso risulta una pura forza senza direzione: v'è una direzionalità originaria dell'*Urdrang* indipendente dall'*Urgeist*? Se si tratta di compenetrazione e non di «opposizione reale» fra due poli distinti e autonomi dell'essere occorre mettere in discussione la tesi d'un *Drang* completamente cieco e insensibile nei con-

fronti delle capaci compenetrazione dell'uno verso orientativa che gli una brama prime incontrarsi perché con l'*Urgeist*, per delle energie prese — per lo meno ne alle idee dello spirito — anche senza un errore pensare e fantasia, non tel prio in senso tele costituisce l'aspetto dall'indeterminazione si esprime in questa plessità col minire nell'*Urgeist* un situazione d'impensione verso l' sono permeate da

9.9. Oltre il duali.

Il concetto di oltre la prospettiv dualismo ha sva principi come ne

²⁵ L'immagine d avviso il limite prim estende la cecità del qualsiasi direzione s

²⁶ Cfr. ANA 315

²⁷ «L'orientame: qualitative col mini

fronti delle capacità «persuasive» dello spirito²⁵. Affinché possa avvenire una compenetrazione fra questi due principi dev'esserci un'attrazione originaria dell'uno verso l'altro e se l'*Urdrang* non possiede un'autonoma capacità orientativa che gli consenta di divenire un ente reale, tuttavia deve possedere una brama primordiale verso il reale: *Urdrang* e *Urgeist* sono obbligati ad incontrarsi perché l'*Urdrang* possiede fin dall'inizio un impulso a fondersi con l'*Urgeist*, pena la ricaduta nel nulla: «L'assunzione da parte dello spirito delle energie presenti nel *Trieb* e nel *Drang*, presuppone che anche nel *Drang* — per lo meno nella sua forma più elevata, l'eros — agisca un'inclinazione alle idee dello spirito»²⁶. In questo cercare confusamente lo spirito, il «*Drang* è — anche senza lo spirito — costantemente orientato» (XI, 186). Quindi «è un errore pensare al *Drang* come a qualcosa d'indifferenziato, privo di *Bild* e fantasia, non teleoclinico, indifferente verso la forma» (XI, 122). Ed è proprio in senso *teleoclinico* che va interpretato il moto verso lo spirito: esso costituisce l'aspetto fondamentale dell'*Urdrang* in quanto è la brama dall'indeterminazione assoluta verso il reale; la legge fondamentale del *Drang* si esprime in questa direzione (*Ziel*), nella tendenza ad un aumento di complessità col minimo impiego d'energia²⁷. Altrettanto si deve poter rintracciare nell'*Urgeist* un moto originario verso l'*Urdrang*: l'*Urgeist* vive la propria situazione d'impotenza con sofferenza e da tale sofferenza si produce una tensione verso l'*Urdrang*. In conclusione queste due tendenze primordiali sono permeate dalle due forze che strutturano il reale: *agape* ed *eros*.

9.9. Oltre il dualismo: l'irruzione del *Drang* nel mondo delle idee

Il concetto di «eros agapico» induce a riconsiderare radicalmente, e cioè oltre la prospettiva dualistica, anche la relazione fra *Geist* e *Drang*. Il termine dualismo ha svariati significati: se con esso ci si riferisce a una dualità di principi come nella teoria della *hyle* e *morphé* di Aristotele, allora si può di-

²⁵ L'immagine d'un *Drang* cieco nei confronti dello spirito e della forma costituisce a mio avviso il limite principale delle altrimenti ottime analisi di Good e di Brenk, quest'ultimo estende la cecità del *Drang* addirittura anche al *Gefuhtdrang* il quale sarebbe «privo d'una qualsiasi direzione specifica o orientatività [*Zielhaftigkeit*] verso qualcosa» (BRENK, 68).

²⁶ Cfr. ANA 315, CB VI, 58.

²⁷ «L'orientamento del *Drang* è verso la realizzazione d'un massimo di realtà e di forme qualitative col minimo sforzo e dispendio d'energie» (XI, 186).

scutere se Scheler sia dualista o meno, ma se con dualismo s'intende l'antitesi fra due sostanze, o fra due principi reali, allora Scheler non è dualista, in quanto quello di Scheler non è un dualismo sostanziale. Nell'ultimo periodo Scheler interpreta lo spirito come *attributo* in senso spinoziano. Gli attributi però sono espressioni diverse d'un'unica sostanza, non sfere autonome dell'essere o della realtà, che quest'ultima appartiene solo ai *modi*: singole manifestazioni concrete della sostanza, scaturenti da essa come enti finiti, ma per tramite degli attributi. La sostanza consta d'infiniti attributi, e noi ne conosciamo solo due: in questa visuale al massimo si potrebbe teorizzare, come in Spinoza, un parallelismo fra l'attributo *Geist* e quello *Drang*, ma Scheler risulta ancora più radicale di Spinoza e rinuncia anche al parallelismo — che implica l'impossibilità d'un attributo d'influenzare l'altro come nella tesi per cui solo un'idea può essere causa d'un'idea o un corpo d'un altro corpo — postulando invece uno spirito che riceve energia dal *Drang* e un *Drang* che viene orientato dallo spirito: qui la prospettiva non è né il dualismo cartesiano, né il parallelismo spinoziano, ma quella di un concetto di realtà come espressione della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*.

Se invece con dualismo s'intende l'antitesi fra spirito e vita, allora si deve osservare che questa antitesi non è limitata, come generalmente si sostiene, all'ultimo periodo, ma riguarda già scritti come il *Formalismus* — dove si esprime ad es. nella contrapposizione fra valori vitali e spirituali, e in quella fra persona e *Leib* — o *Wesen und Formen der Sympathie*, dove sono individuati due poli contrapposti: il primo tendente all'individuazione e all'amare acosmico della persona spirituale, il secondo tendente all'*Einsföhlung* cosmico-vitale (VII, 137); certo l'interesse di Scheler è tutto orientato allo spirito e alla persona, ma già in questo periodo compaiono analisi molto importanti sul concetto di *Leib*, *Umwelt*, *Trieb* non facilmente incorporabili in un monismo a misura dello spirito, e che invece aprono le porte alla tesi d'un dualismo ontico fra *Dasein* e *Sosein*. L'ultima fase, lungi dall'esser caratterizzata da un'accentuazione di tale dualismo ontico, sfocia invece nel suo superamento in concomitanza con l'affermarsi della tesi dell'*Ohnmacht*.

Ma la questione più gravosa è che tale contrapposizione fra spirito e vita è, nella prospettiva dell'ultimo periodo, del tutto impropria. Essa va inserita nel contesto dell'epoca: non si tratta d'una tesi di Scheler, ma d'una tesi che Scheler eredita dal suo maestro Eucken e che trova la sua massima espressione con Klages. Dal momento che Scheler concepisce lo spirito nel senso spinoziano di *attributo*, non ha senso poi contrapporlo alla vita, che è un

centro reale: come (centro vitale)? Sdosi conto di ave alla base dell'*anth* centro vitale e la la distinzione fra

Purtroppo qu segnato una risp diverse soluzioni linea di tendenz questo aspetto è tappe essenziali già nel periodo i dal momento ch la solo di «dualis d'ogni essente r quanto è posta « 98). Ora l'ultim affermando che i siste nell'essere c solo nello spirito 242). Un'afferm dualismo. Il sup periodo interme *Dasein*. Una tesi tati da Scheler: d dietro i fattori id la stessa riduzio si dell'essere re pure. Tuttavia t secondo cui il *D* formemente all esperita da un a periodo subito

²⁸ Un uso indiff anche nello scritto

²⁹ Cfr. BRENN, 5

no s'intende l'anti-
er non è dualista, in
Nell'ultimo perio-
noziano. Gli attri-
non sfere autonome
olo ai *modi*: singole
sa come enti finiti,
ti attributi, e noi ne
otrebbe teorizzare,
quello *Drang*, ma
anche al paralleli-
enzare l'altro come
a o un corpo d'un
nergia dal *Drang* e
gettiva non è né il
ella di un concetto
si e *Drang*.

to e vita, allora si
e generalmente si
ne il *Formalismus*
ri vitali e spiritua-
en der Sympathie,
primo tendente
irituale, il secon-
erto l'interesse di
à in questo perio-
ib, *Umwelt*, *Trieb*
ello spirito, e che
Dasein e *Sosein*.
tuazione di tale
incomitanza con

e fra spirito e vita
t. Essa va inserita
na d'una tesi che
massima espres-
spirito nel senso
la vita, che è un

centro reale: come si può infatti contrapporre un attributo (spirito) a un modo (centro vitale)? Scheler stesso risolverà gradualmente questa aporia rendendosi conto di aver a che fare con due opposizioni ben diverse: una è infatti alla base dell'*antropologia filosofica*, ed è l'opposizione fra due centri reali: il centro vitale e la persona; l'altra invece è alla base della *metafisica* e riguarda la distinzione fra due attributi dell'assoluto: il *Drang* e il *Geist*²⁸.

Purtroppo questo passaggio non risulta lineare e Scheler non ci ha consegnato una risposta univoca, ma una serie di scritti in cui si prospettano diverse soluzioni e in cui si danno battaglia diverse terminologie; tuttavia la linea di tendenza rintracciabile è quella sopra esposta. Dal momento che questo aspetto è ancora in gran parte frainteso sarà utile ripercorrere qui le tappe essenziali di questo sviluppo. Innanzitutto è importante notare che già nel periodo intermedio viene esclusa ogni forma di dualismo ontologico dal momento che nell'essere assoluto «*Dasein* e *Wesen* si unificano», e si parla solo di «dualismo ontico»: «La distinzione fra *Wesen* e *Dasein* è, all'interno d'ogni essente relativo, una differenza ontica»; tale differenza è ontica in quanto è posta «nell'essere delle cose stesse e non nel nostro intelletto» (V, 98). Ora l'ultimo Scheler compie proprio su questo punto una svolta netta affermando che tale distinzione è invece relativa solo all'intelletto e non sussiste nell'essere delle cose stesse: «valore, *Dasein* e *Sosein* sono separabili, ma solo nello spirito e attraverso lo spirito, non in sé e ontologicamente» (XI, 242). Un'affermazione questa che mette da parte ogni forma residua di dualismo. Il superamento del dualismo mette in crisi anche l'altra tesi del periodo intermedio: quella secondo cui lo spirito pone il *Sosein* e il *Drang* il *Dasein*. Una tesi che ha avuto ampie conseguenze in tutti gli ambiti affrontati da Scheler: dall'antropologia alla teoria della conoscenza, alla storia (dove dietro i fattori ideali viene identificato lo spirito e dietro quelli reali il *Drang*); la stessa riduzione fenomenologica viene concepita come messa fra parentesi dell'essere reale per rivolgersi all'essere ideale, al mondo delle essenze pure. Tuttavia tale tesi fino a *Vom Ewigen* rimane neutralizzata da quella secondo cui il *Dasein* non è una categoria del *Drang*, bensì dello spirito (conformemente alla teoria, poi messa in discussione, secondo cui la realtà è esperita da un atto di volontà dello spirito)²⁹. Si tratta comunque di un breve periodo subito interrotto dalla teoria dell'impotenza dello spirito in cui si

²⁸ Un uso indifferenziato dell'opposizione *Geist-Drang* e spirito-vita è a volte rintracciabile anche nello scritto *Die Stellung*.

²⁹ Cfr. BRENK, 54-55.

postula che il *Sosein* non è concepibile senza l'azione del *Drang*. E infatti l'ultimo Scheler afferma che il *Drang* pone anche il *zufälliges Sosein*³⁰, e che lo spirito non pone il *Sosein* direttamente ma solo attraverso il *non non fiat*, cioè attraverso il contenimento della *Drangphantasie*³¹. Viene così pienamente riconosciuta la funzione costitutiva dal *Drang* nei confronti del *Sosein*: «l'essenza presuppone già, nella sua delimitazione dalle altre essenze, il *Dasein* del *Drang*» (XI, 89), e lo stesso vale per le idee: «Il *Drang* e le idee [...] si determinano reciprocamente» (XI, 263). Se il *Drang* risulta costitutivo per il *Sosein*, altrettanto lo spirito per il *Dasein*, in quanto, come s'è già visto, un *Drang* lasciato a se stesso e privato dell'orientamento e della complessità offertagli dallo spirito non riuscirebbe a porre nulla, ma si troverebbe costretto a ripetere il supplizio di Sisifo. La tesi originaria, quella secondo cui lo spirito pone il *Sosein* e il *Drang* il *Dasein*, lungi dall'essere la via maestra dell'ultimo periodo si rivela invece un sentiero secondario poi abbandonato assieme alla prospettiva dualista³².

La prospettiva anti-dualista entro cui si muove infine Scheler è quella del superamento dell'Idealismo-Realismo. Il pensiero moderno e contemporaneo è rimasto come irretito in una concezione della realtà dominata da due principi opposti: mente-materia, meccanicismo-entelechia, vita-spirito, fisico-intenzionale, ecc.. Attorno a queste problematiche si sono sviluppati punti di vista opposti che hanno finito però con l'appoggiarsi a vicenda e a fondersi in un unico movimento simbiotico: lo «Idealismo & Realismo». In esso la realtà viene ridotta all'opposizione spirito-materia, per poi negare uno dei due termini e assolutizzare quello rimanente. In questo contesto non risulta però chiaro come si possa pensare che le caratteristiche del termine negato non finiscano automaticamente per

³⁰ Cfr. XI, 128; IX, 81; VIII, 360.

³¹ «Lo spirito come principio inattivo produce *Wesenheiten* solo dietro motivazione della direzione del *Drang*, mai indipendentemente da essa» (XI, 190).

³² Tale tesi viene portata alle estreme conseguenze da Lenk che suppone due sfere dell'essere separate che fanno riferimento al *Sosein* (spirito) e al *Dasein* (*Drang*), inoltre identifica la sfera del *Dasein* col *Real-sein* e quindi con la *Wirkfähigkeit*, per concludere che già nel periodo intermedio lo spirito e la sfera del *Sosein* era caratterizzata dall'impotenza (LENK, 16). Lenk è nel giusto quando nota che sono individuabili anche nel periodo intermedio embrioni di tale tesi, non però nell'interpretazione della tesi stessa. Tale dualismo fra essere ideale e reale è stato riproposto anche di recente nel lavoro di Escher di Stefano: «L'ultimo Scheler traduce la sua delusione assiologica nel dualismo metafisico di realtà cieca e spirito impotente, collocando accanto al mondo ideale dello spirito il mondo, altrettanto originale e irriducibile, della realtà istintiva e legittimando accanto alla realtà ideale la realtà esistenziale» (id., 285).

ricadere su quello a allora o si nega l'att pensare da sola e ch non sarebbe più ma lo spirito e si afferr possiamo andare ac spirito derivano i c: estensione, ecc.), ar sarebbe più idealism trasfigurata di un p: ma teologico: Dio c *causae secundae*); alt teriale, e viceversa.

Anche i tentativ sofia analitica, ad es pretare la svolta linq scienza con quello sul concetto di men to è comportament rebbe infatti per Ryl però perché Ryle p quella di meccanic forse discutibile, ma sta osservazione di vedere che Ryle ave non perché non c'è

Si può assolutiz ficare con un essent da qualcosa che, qu di presentarsi com materia e pensiero: muove in una dire superamento del di «questo qualcosa» della Perfezione e s si finisce, come dic

³³ DAVIES & GRIBBI

del *Drang*. E infatti
illiges *Sosein*³⁰, e che
verso il *non non fiat*,
ene così pienamente
nti del *Sosein*: «l'esse-
e essenze, il *Dasein*
ang e le idee [...] si
ta costitutivo per il
ne s'è già visto, un
e della complessità
a si troverebbe co-
quella secondo cui
essere la via maestra
o poi abbandonato

Scheler è quella del
e contemporaneo è
ata da due principi
ito, fisico-intenzio-
punti di vista oppo-
ndersi in un unico
realtà viene ridotta
mini e assolutizzare
come si possa pen-
omaticamente per

ro motivazione della
one due sfere dell'esse-
nza, inoltre identifica la
e che già nel periodo
a (LENK, 16). Lenk è
edio embrioni di tale
essere ideale e reale è
no Scheler traduce la
impotente, collocan-
e irriducibile, della
de» (id., 285).

ricadere su quello assolutizzato. Se si parte dalla tesi che esista solo la materia, allora o si nega l'attività mentale oppure si conclude che la materia è capace di pensare da sola e che anche gli elettroni in qualche modo pensano (ma questo non sarebbe più materialismo). Se invece si parte dal presupposto che esista solo lo spirito e si afferma che la materia è solo un suo prodotto, contro cui però possiamo andare ad urtare facendoci del male, allora risulta implicito che dallo spirito derivano i caratteri attribuiti normalmente alla materia (peso, velocità, estensione, ecc.), anzi che gli spiriti possono urtarsi fra di loro (ma questo non sarebbe più idealismo). Probabilmente questo luogo comune è la riproposizione trasfigurata di un paradigma originario, la dicotomia terra-cielo, e di un dilemma teologico: Dio crea il mondo pur rimanendo altro dal mondo (teismo delle *causae secundae*); altrettanto ora lo spirito crea la materia pur rimanendo immateriale, e viceversa.

Anche i tentativi di superare tale prospettiva dicotomica compiuti dalla filosofia analitica, ad es. nella figura di Ryle, danno l'impressione di limitarsi a interpretare la svolta linguistica come sostituzione del paradigma husserliano di coscienza con quello di linguaggio, e soprattutto di concentrare la propria critica sul concetto di mente senza fare altrettanto per quello di meccanicismo: lo spirito è comportamento e non rimanda a un'ulteriore entità metafisica; questo sarebbe infatti per Ryle equivalente a ipotizzare che esista «*the ghost in the machine*»; però perché Ryle parla di macchina, perché deride solo l'idea di spirito e non quella di meccanicismo? In un libro sugli sviluppi della meccanica quantistica, forse discutibile, ma stimolante, Paul Davies e John Gribbin, a proposito di questa osservazione di Ryle, notano: «oggi alla fine del ventesimo secolo possiamo vedere che Ryle aveva ragione a criticare l'idea dello spirito nella macchina, ma non perché non c'è lo spirito, bensì perché non c'è la macchina»³³.

Si può assolutizzare un'unica entità, ma risulta problematico poterla identificare con un essente: v'è un'articolazione del reale difficile da spiegare a partire da qualcosa che, quale che sia (materia, coscienza, gioco linguistico, ecc.) cerca di presentarsi come una improbabile sintesi assoluta. Spinoza, quando rende materia e pensiero attributi e rinvia alla sostanza come al momento unificante, si muove in una direzione diversa e compie un passo significativo in vista del superamento del dualismo. Tuttavia i problemi nascono anche quando si pone «questo qualcosa» non tanto al di sopra del piano dell'essente, ma sul piano della Perfezione e si comincia ad adorarlo come un essere parmenideo, quando si finisce, come dice Cassirer, per contrapporre alla tempesta la quiete d'un pia-

³³ DAVIES & GRIBBIN, 309.

no eterno e immobile. Anche se non si ricade nel dualismo, come in Spinoza, rimane pur sempre da spiegare il problema della storia. Hegel si confronta con questi problemi cercando di vivificare e animare la sostanza spinoziana, ma rischiando infine di ricondurre l'assoluto entro l'orizzonte dell'idea.

In Scheler rimane molto forte l'avversione all'idealismo: che cos'è la sua tesi dell'*Ohnmacht* dello spirito se non un attacco diretto a Hegel secondo cui l'idea è «potenza sostanziale»? Il suo tentativo si muove proprio lottando su due fronti nel tentativo di superare le tesi contrapposte dell'Idealismo e del Realismo nelle loro molteplici varianti che alla fine sembrano aver trovato un tacito accordo per spartirsi l'interpretazione del mondo.

9.10. Oltre il dualismo: il principio della correlazione e la critica all'idealismo di Bolzano

Ma l'istanza che spinge Scheler al di fuori del dualismo è senz'altro la teorizzazione del principio di correlazione. In Scheler sono anzi individuabili due principi di correlazione. Il primo è quello che riguarda la correlazione fra atto e oggetto, e viene considerato nel periodo intermedio come «il più alto principio della fenomenologia» (II, 270). Tale principio è rintracciabile anche in Husserl, che in *Ideen I* parla di una «legge della correlazione fra noema e noesi». Scheler tuttavia muove a Husserl due critiche di fondo: quella di aver privilegiato la fenomenologia dell'atto su quella dell'oggetto; e quella di non aver preso in seria considerazione la correlatività fra noema e noesi, anzi di averla sostanzialmente trasgredita, tendendo — sulla linea di Bolzano — a considerare il noema un oggetto ideale indipendente dall'atto che lo coglie. Si può quindi affermare che Scheler nel periodo intermedio sviluppa tale principio in modo senza dubbio molto più ampio e rigoroso di quanto farà lo stesso Husserl³⁴.

³⁴ In base a tale principio la fenomenologia distingue tre generi di relazioni essenziali: 1) le relazioni essenziali di ciò che è dato nell'atto, a cui corrisponde la fenomenologia dell'oggetto (*Sachphänomenologie*); 2) quelle sussistenti fra gli atti stessi, a cui corrisponde la fenomenologia dell'atto; 3) infine quelle sussistenti fra atti e contenuti (II, 90). Il limite di Kant è quello non solo di privilegiare il terzo tipo, ma anche di considerare tale relazione come non correlativa, in tal modo arriva alla conclusione che l'oggetto deve unilateralmente conformarsi alle leggi della comprensione dell'oggetto (II, 270). Ma è proprio questa unilateralità che blocca la materialità del contenuto, che la rende formale riducendola a segno: «Noi

Nell'ultimo periodo fino ad assumere così di reinterpretare la correlazione u
Wertsein. Questo è
rati in se stessi son
come concrezion
una serie di impo
mente l'esistenza
nesso necessari
contrapposizione
può identificare il
in quanto il *Dasei*
le altre due comp
sura in cui è con
unità strutturale f
esistono, e si conc

La legge della
più rigoroso afferm
dentemente dagli
zione fundamenta
delle idee innate, c
esista un essere ide

La tesi dell'«e
che deviò tempor
120)³⁵, coinvolger
si evince con chia
Ideen I, ma era riv
ni della svolta ide
trasgressione dell

possiamo dettare pre
utilizziamo [...] Un
scambiare i principi e
³⁵ Contro «ogni f
dell'essenza e dall'es
queste tre componen
unità dinamica, mai

lualismo, come in
lla storia. Hegel si
nimare la sostanza
to entro l'orizzon-

no: che cos'è la sua
o a Hegel secondo
ove proprio lottan-
oste dell'Idealismo
sembrano aver tro-
mondo.

itica all'idealismo di

smo è senz'altro la
o anzi individuabili
a la correlazione fra
me «il più alto prin-
racciabile anche in
fra noema e noesi».
la di aver privilegia-
di non aver preso in
di averla sostanzial-
onsiderare il noema
ò quindi affermare
n modo senza dub-
serl³⁴.

relazioni essenziali: 1)
nomenologia dell'og-
a cui corrisponde la
uti (II, 90). Il limite di
siderare tale relazione
o deve unilateralmente
proprio questa unilate-
icendola a segno: «Noi

Nell'ultimo periodo tale principio viene esteso oltre la sfera intenzionale fino ad assumere il senso di una «correlazione ontologica». Scheler cerca così di reinterpretare il concetto di essere come unità dinamica alla base della correlazione universale fra i tre modi fondamentali del *Sosein*, *Dasein*, *Wertsein*. Questo significa che un'essenza, un esistente, o un valore considerati in se stessi sono delle pure astrazioni irreali e che ogni essente è tale solo come concrezione unitaria di queste tre componenti. Da qui si deducono una serie di importanti conseguenze che portano Scheler a negare risolutamente l'esistenza d'un mondo di oggetti ideali «in sé». Se ogni *Sosein* è connesso necessariamente a un *Dasein* non ha senso ipotizzare una contrapposizione fra una sfera ideale di *Soseiende* e una di *Daseiende*. Non si può identificare il *Dasein* con il reale e il *Sosein* e il *Wertsein* con oggetti ideali, in quanto il *Dasein* stesso «esiste» solo nella misura in cui si concreziona con le altre due componenti; altrettanto il *Sosein* è «significativo», solo nella misura in cui è connesso agli altri due momenti: esiste cioè una «indissolubile unità strutturale fra queste tre componenti» (XI, 225). Queste componenti o esistono, e si concrezionano tutte assieme, oppure non esistono.

La legge della correlazione fra atto e contenuto viene espressa qui nel modo più rigoroso affermando che non possono esistere essenze o valori in sé, indipendentemente dagli atti che li colgono, e che ciò che risulta al di fuori della correlazione fondamentale è solo un ente *factum*. È qui implicita una messa in crisi delle idee innate, o delle *ideae ante res*: «Noi neghiamo nel modo più risoluto che esista un essere ideale come autonoma regione dell'essere» (XI, 241).

La tesi dell'«essere ideale è riconducibile all'idea cervellotica di Bolzano, che dev'è temporaneamente su d'un falso binario la filosofia tedesca» (XI, 120)³⁵, coinvolgendo anche Husserl e Hartmann. E proprio in questa ottica si evince con chiarezza che la critica di Scheler a Husserl non si limita alle *Ideen I*, ma era rivolta anche alle *LU*, dove sarebbero già presenti gli embrioni della svolta idealistica (XI, 241). Il punto nevralgico riguarda sempre la trasgressione della legge della correlatività; così, dal fatto che l'essenza è un

possiamo dettare prescrizioni [...] soltanto ai segni e ai complessi di segni (convenzioni) che utilizziamo [...] Un apriorismo nel senso di Kant non può non condurre necessariamente a scambiare i principi e i concetti a priori con i semplici segni che li indicano» (II, 91).

³⁵ Contro «ogni falsa teoria, d'una completa indipendenza dell'essere dell'atto dall'essere dell'essenza e dall'essere del *Dasein* [...] noi affermiamo l'indissolubile unità strutturale fra queste tre componenti» (XI, 225). Esse sono un essente, o l'essere, solo come concrezione e unità dinamica, mai separatamente.

oggetto indipendente della ricerca, non si può dedurre «che c'è anche un modo d'essere indipendente dell'essenza» (XI, 226): slegare l'essenza dal *Dasein* e farla aleggiare al di sopra d'esso in un mondo autonomo dell'essere ideale, significa andare molto al di là del considerare essenza e *Dasein* come entità distinguibili (XI, 226). Nello stesso senso, e questa volta criticando esplicitamente Hartmann, non esistono «valori onticamente liberi che si librano in aria» (XI, 191). Sullo sfondo rimane sempre il contrasto insanabile con Bolzano, il non credere più al mito dell'*an sich*, in quanto non esiste un qualche oggetto già predeterminato rispetto alla noesi; si tratta invece — all'inizio — di qualcosa che emerge, che si fa spazio attraverso l'atto stesso che lo coglie. Tale atto propriamente non coglie l'oggetto, ma crea lo spazio in cui esso possa ergersi e manifestarsi.

9.11. *L'ordo amoris come ordine partecipativo dell'essere*

Le analisi di Scheler riportano in continuazione ad una concezione della realtà strutturata su diversi livelli di complessità: gerarchia dei valori, teoria delle tre visioni del mondo, teoria della *Daseinsrelativität*, *ordo amoris*; altrettanto imponente è lo sforzo presente nelle analisi tese a cogliere l'aspetto dinamico del reale: vertere alla salvezza, eros e agape, sublimazione ecc.. Fin dallo scritto *Ordo Amoris* viene descritta una forza *ordinatrice* universale capace di strutturare la realtà in un regno, affermando che «dall'atomo e dal granello di sabbia fino a Dio questo regno è un unico regno» (X, 357). Tale forza poetico-ordinatrice è l'amare, essa è profondamente connessa al criterio ultimo della gerarchia dei valori: «l'amare è la tendenza o l'atto che cerca di dirigere ogni cosa nella direzione della pienezza del proprio valore», e ha un carattere universale, tanto che «l'amare dell'uomo è solo una particolare sottospecie, meglio una funzione parziale, di questa forza universale che agisce su tutti e in tutto» (X, 355). L'estasi è concepibile solo a partire da tale possibilità.

Ci sono in questo regno, frutto della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*, diversi livelli di complessità, di referenzialità e di apertura; questi livelli rappresentano le tappe di un unico cammino: «ogni fase di questa crescita interiore del valore delle cose, determinata dall'amare, è sempre soltanto una stazione [...] lungo il cammino fra il mondo e Dio» (X, 355-56). Quest'unica forza si esprime in due direzioni: una dal basso verso l'alto (eros) e una dall'alto verso il basso (agape) di modo che ogni essente è costituito e per-

meato da essa; così nell'essente la preventeda — come ossi generazione.

È il concetto di te il legame fra amto agapico-poietico niamo come esser sopra il mondo» quell'*ordo amoris* con cui Dio crea i estatica del mon immanente. È p immanenza di D *Gottes Augen*. La cui viene conosci *ordo amoris* del m la modalità della vano nell'ordine, cabilità. All'*ordo* proposito dell'*ord* mo. Esso è per lui il cristallo. Egli g guardare attraverso cui ruota ogni at ontologico, e a s *amoris*.

Se il valore è c intendere come i alla salvezza, cioè riferimento nell' siona alla sfera ass ità della *Samml* differenziazione, della sua possibil del valore è una un'estasi, ed è at proprio *ordo am*

«che c'è anche un legame l'essenza dal autonomo dell'essere senza e *Dasein* come questa volta criticandoamente liberi che si li-contrasto insanabile quanto non esiste un si tratta invece — attraverso l'atto stesso», ma crea lo spazio

na concezione della ia dei valori, teoria *ordo amoris*; altrett cogliere l'aspetto sublimazione ecc.. *linatrice* universale e «dall'atomo e dal no» (X, 357). Tale e connessa al crite- a o l'atto che cerca proprio valore», e ha olo una particolare rza universale che olo a partire da tale

fra *Geist* e *Drang*, : questi livelli rap- questa crescita inte- npre soltanto una 5-56). Quest'uni- l'alto (eros) e una è costituito e per-

meato da essa; così in Dio prevalendo l'agape si ha vera creazione, mentre nell'essente la prevalenza è data alla direzione dell'eros, e la creazione diventa — come osserva Scheler a proposito di Platone — prevalentemente generazione.

È il concetto di *partecipazione* che consente di reinterpretare radicalmente il legame fra amare e creazione: la partecipazione è partecipazione all'atto agapico-poietico, e la sua essenza è *ordine* in quanto «ciò che noi determiniamo come essenza dell'amare è l'azione strutturatrice e costruttiva nel e sopra il mondo» (X, 355). La partecipazione è allora partecipazione a quell'*ordo amoris* di Dio che costituisce il centro dell'essere. L'*ordo amoris* con cui Dio crea il mondo è il momento attraverso cui è possibile l'apertura estatica del mondo a Dio, in quanto è il momento in cui Dio si rende immanente. È proprio questa parziale coincidenza, questa parziale immanenza di Dio nel mondo, che consente all'uomo di guardare *durch Gottes Augen*. La dimensione divina può essere conosciuta nella misura in cui viene conosciuta la struttura del mondo e dell'uomo, proprio perché tale *ordo amoris* del mondo e dell'uomo è il modo di manifestarsi di Dio stesso, la modalità della sua parziale immanenza. Macrocosmo e microcosmo trovano nell'ordine, come già aveva messo in luce Cusano, la loro comunicabilità. All'*ordo amoris* assoluto si può applicare quello che Scheler dice a proposito dell'*ordo amoris* umano: «Chi ha l'*ordo amoris* d'un uomo, ha l'uomo. Esso è per lui come soggetto morale ciò che la formula del cristallo è per il cristallo. Egli guarda attraverso un uomo così tanto quanto è possibile guardare attraverso un uomo» (X, 348). L'*ordo amoris* è il fulcro attorno a cui ruota ogni atto poietico e partecipativo, sia a livello interpersonale sia ontologico, e a sua volta la partecipazione poietica si sostanzia nell'*ordo amoris*.

Se il valore è ciò che orienta il vertere all'esistenza, tale vertere non è da intendere come intenzionalità, ma come estasi, come agapismo orientato alla salvezza, cioè al massimo di *methexis*. È l'amare quindi a cui bisogna far riferimento nell'atto del *Mitvollzug* alla base della partecipazione della persona alla sfera assoluta. Il grado di partecipazione è proporzionale all'intensità della *Sammlung* di questo amare: «La pienezza, la stratificazione, la differenziazione, la forza dell'amare [dell'uomo] determina la pienezza [...] della sua possibile apertura nel contatto con l'universo» (X, 356). L'apertura del valore è una dimensione di realtà: determina i confine esistenziali di un'estasi, ed è attraverso il grado di «*Sammlung*», il grado di «durezza» del proprio *ordo amoris* che è possibile penetrare i differenti livelli della realtà

fino a trovare quello corrispondente alla propria; ogni livello di realtà ha una forma di divenire e quindi un tipo d' amare.

È in questo contesto che si sviluppa la tesi secondo cui la creazione risulta dalla compenetrazione del *Drang* e del *Geist* capace di strutturare il reale a diversi livelli di complessità. Più volte Scheler sottolinea che è il *Drang* a dare il primo impulso alla creazione, a questa spinta del *Drang* corrisponde la tendenza agapica dello spirito; si può anche supporre che i due attributi, avendo un momento d' unificazione nella sostanza, in questo andare l' uno verso l' altro, siano in qualche modo coordinati dalla sostanza stessa, comunque stiano le cose l' attrazione fra *Urdrang* e *Urgeist*, questa brama primordiale, rende possibile ad uno spirito impotente di acquisire potenza, e al *Drang* d' impregnarsi di ordine e complessità.

Creazione, sublimazione e strutturazione del reale vengono a connettersi strettamente fra loro: il *Drang* produce esistenza nella misura in cui attraverso l' influsso del *Geist* stabilizza le energie, aggregandole in una qualche forma e struttura. Sono valori elementari che consentono questa genesi, cioè questa prima forma di «salvezza» alla base del mondo inorganico. Già qui è l' eros che rende sensibile il *Drang* all' azione d' orientamento dello spirito, in quanto «il *Drang* [...] è il principio di realtà e fantasia orientato eroticamente ai valori» (XI, 193); lo spirito disinibisce o inibisce, nel *Drang*, tale pulsione erotica e con essa l' attività di fantasia, confermando all' esistenza solo una parte ridotta della brama primordiale: l' attività del *Drang* sottostà alla legge dell' eros: «L' amare eterno [...] conferma l' eros nel *Drang*, cioè la preferenza al valore più elevato, alla bellezza» (XI, 193)³⁶. In tal modo l' aspirazione del *Drang*, a porre un massimo di realtà, deve riuscire ad ingegnarsi, poiché l' energia di cui dispone è solo quella confermata dallo spirito, il che significa che il *Drang* è costretto dall' eros ad una forma d' intelligenza tecnica secondo la legge del maggior incremento di complessità col minor sforzo possibile³⁷.

Conseguenza della tesi dell' *Ohnmacht* è che «ogni forma dell' essere più alta è, nei confronti di quella inferiore, relativamente priva di forza e inoltre che essa si realizza non attraverso le proprie forze, ma attraverso le forze di quella inferiore» (IX, 52); la sublimazione allora non è solo un processo di

³⁶ Cfr. § 7.11.

³⁷ Questo per Scheler implica un principio d' intelligenza tecnica individuabile già a livello del *Lebensdrang* (XI, 245). Il *Drang* ha sviluppato diversi tipi di tecnica e uno di questi, quello della *Drangphantasie*, che serve alla concrezione dei *Bilder*, è già presente a livello inorganico.

trasferimento dell' er
neo trasferimento d'
sto: una pulsione de
non ricade nella pur

La realtà nel suo
centri reali; ogni sfe
ratterizzata da una s
dalla logica del level
determina univocar
accordo con la tesi
come una gerarchia
chiedono un orizzo
ri dimostrano nei co
tano tuttavia bisc
compenetrazione fi
(*Impuls*). Esso è qu
«soggetto d' un' atti
cioè d' una relazio
teleoclinica nell' in
parsi degli impulsi

livello di realtà ha una

cui la creazione risul-
di strutturare il reale
inea che è il *Drang* a
el *Drang* corrisponde
e che i due attributi,
questo andare l'uno
anza stessa, comun-
questa brama primor-
quisire potenza, e al

engono a connetter-
misura in cui attra-
dole in una qualche
o questa genesi, cioè
organico. Già qui è
ento dello spirito, in
entato eroticamente
Drang, tale pulsione
esistenza solo una
g sottostà alla legge
g, cioè la preferenza
lo l'aspirazione del
narsi, poiché l'ener-
l che significa che il
tecnica secondo la
forzo possibile³⁷.

ma dell'essere più
a di forza e inoltre
traverso le forze di
olo un processo di

dividuale già a livel-
cnica e uno di questi,
presente a livello inor-

trasferimento dell'energia dal basso verso l'alto, ma anche un contempora-
neo trasferimento d'orientatività dall'alto verso il basso. L'esistente è que-
sto: una pulsione del *Drang* che, «graziata» dall'orientamento dello spirito,
non ricade nella pura ripetizione.

La realtà nel suo complesso si struttura in tre sfere corrispondenti ai tre
centri reali; ogni sfera, costituita in base a determinate classi di valori, è ca-
ratterizzata da una sua logica e da una sua orientatività limitata e circoscritta
dalla logica del livello superiore, nel senso che «la funzione superiore non
determina univocamente quella inferiore, ma la limita» (XI, 219), e ciò in
accordo con la tesi del *non non fiat*; la struttura del reale si presenta così
come una gerarchia in cui i livelli inferiori fungono da campi di energia che
chiedono un orizzonte complessivo d'orientamento, mentre quelli superio-
ri dimostrano nei confronti dei primi capacità di *Lenkung* e *Leistung* e risul-
tano tuttavia bisognosi di energie. La forma più elementare della
compenetrazione fra *Drang* e spirito si manifesta nella forma dell'impulso
(*Impuls*). Esso è qualcosa di più d'un semplice «quanto di energia»: è infatti
«soggetto d'un'attività orientata (*Zieltätigkeit*)» (XI, 194), è già provvisto
cioè d'una relazione ai valori che gli conferisce una precisa direzione
teleoclinica nell'interazione con gli altri impulsi, consentendo il raggrup-
parsi degli impulsi stessi in precise gerarchie.

10.1. *La critica al re*

La posizione d
quanto per più ve
occidentale, specie
superamento di qu
ha efficacemente s
linfa rarefatta d'ur
DILTHEY, *Introd.*, 4
la rivalutazione de
era stata portata a
anzi in Scheler an
A questo proposito
lo scritto *Der His*
argomentazioni su
la persona, del pe
Formalismus non j
bene assoluto obi
Dunque è proprie
paure, e — rovesci
gere un primato d
termini contro il j
ciata dalle cose e
contrasto con la p

¹ Cfr. SIMMEL, *Das*

² Relativamente a
fatto che nel 1913 si ac
cattedra di Berlino.

10.1. *La critica al relativismo e il superamento del prospettivismo*

La posizione di Scheler nei confronti dello storicismo è complessa in quanto per più versi si trova alleato con esso nella critica alla metafisica occidentale, specialmente nella rivalutazione della fatticità storica e nel superamento di quella concezione astratta dell'uomo nelle cui vene, come ha efficacemente stigmatizzato Dilthey, non scorre sangue vero, ma solo la linfa rarefatta d'una ragione intesa come pura razionalità di pensiero (cfr. DILTHEY, *Introd.*, 4). Il contrasto non riguarda, come spesso si sostiene, quella rivalutazione del momento individuale nei confronti dell'universale che era stata portata avanti da Simmel¹ e da Troeltsch, rivalutazione che trova anzi in Scheler ampia eco nello sviluppo fecondo del concetto di persona. A questo proposito Scheler, leggendo le critiche mossegli da Troeltsch nello scritto *Der Historismus und seine Probleme*, nota contrariato: «le sue argomentazioni sulla mancanza di considerazione dell'individualità (della persona, del popolo e del momento storico) che sarebbe presente nel *Formalismus* non possono riguardare l'autore, che ha fatto del concetto di bene assoluto obiettivo "per me" una delle sue tesi principali» (II, 24)². Dunque è proprio Scheler che accetta la sfida del relativo osservato senza paure, e — rovesciando energicamente l'impostazione tendente a far emergere un primato dell'universale sull'individuale — si rivolge senza mezzi termini contro il purismo logico, critico o metacritico, della ragione sganciata dalle cose e chiusa in un universo immobile perché avalutativo. In contrasto con la posizione di Kant, tesa ad identificare l'oggettivismo con

¹ Cfr. SIMMEL, *Das individuelle Gesetz*.

² Relativamente a Troeltsch è da ricordare la profonda stima che lo legava a Scheler e il fatto che nel 1913 si adoperò, anche se invano, per proporre Scheler come suo successore sulla cattedra di Berlino.

l'universale, in Scheler è presente il tentativo di coniugare l'obiettività con l'individuale nella convinzione che «una visione etica nei valori morali puri ed assoluti di un essere e di un comportamento, nella misura in cui è più adeguata (cioè più "obiettiva"), comporta *sempre e necessariamente* il carattere di essere limitata ad individui» (II, 322). Il punto di partenza non è più, dunque, l'universale kantiano quanto il pluralismo delle prospettive individuali e personali, e quindi il tentativo di riscattare una legge dell'individuale.

Tuttavia questo non si traduce in un congedo della filosofia dalla dimensione del divino, in quanto proprio ciò che è massimamente individuale, la persona, implica in sé un moto ineludibile di trascendenza estatica, implica il radicamento in una sfera assoluta, parzialmente trascendente la dinamica storica e che «appare» e viene colta nella storia sempre da prospettive individuali e quindi parziali. Questa tesi «prospettivistica» entrerà in crisi di fronte al tema del divenire di Dio stesso, e risulta quindi infine bisognosa di un ulteriore sviluppo. Ma prima occorre considerare meglio la critica di Scheler allo storicismo.

Lo storicismo di Dilthey, nel tentativo di non ricadere nel completo relativismo, rischia alla fine di assolutizzare nuovamente l'uomo, ricadendo in quel mito illuminista secondo cui le strutture della razionalità e le categorie dell'intelletto risultano kantianamente atemporali. Scheler invece storicizza l'apriori kantiano e considera quelle stesse strutture come eventi storici, cogliendo e analizzando il nesso fra tale «assolutismo» di matrice illuministica e la relativizzazione e soggettivizzazione della sfera assoluta³. Tuttavia proprio il confronto con lo storicismo consentirà a Scheler di individuare alcuni limiti strutturali della propria posizione e lo stimolerà a ricercare una soluzione capace di emanciparsi compiutamente da ogni forma di metafisica statica.

Nella prospettiva scheleriana il limite fondamentale del relativismo etico, diffusosi all'inizio del Novecento, consiste nel confondere variazione del valore e variazione dei beni e quindi nel ricondurre la variazione dei valori a quella delle norme, inoltre nel concepire l'obiettività di valore nel senso dell'universalità, per cui, una volta constatato giustamente che i valori sono storicamente variabili e non universali, se ne deduce erroneamente che sono soggettivi. Scheler al contrario concepisce il valore come obiettività

³ In questo Scheler si rifà ad Hegel e alla «sua dottrina dello sviluppo delle categorie, in contrasto con la tesi kantiana sulla stabilità della ragione» (VIII, 37).

«individuale» («per storia è solo l'influenza dominante in un'epoca non c'è qui nessuna variabile, o che possa in quanto tale variare psicologicamente: debbono per questo arbitrariamente costruirsi»)

Se Scheler intende dell'esistenza d'un senso occuparsi di relativismo sul suo scorcio il punto etico: si tratta della ragione umana di «fulcro eliocentrico» quali a questo punto di modo più o meno schema storicizzarsi siano dominanti e presenti, apre le porte alle categorie della razionalità

Si tratta allora della conoscenza dell'uomo europeo moderno storico stesso. Dilthey invece, con il piano della *ragione storica*, ma di quella vecchia invece il fondamento elevato rispetto a tuttavia Scheler riafferma come modello ideologico sorgente inesauribile quello conoscitivo

Che i valori si

«individuale» («per me») e sostiene che quello che cambia nel corso della storia è solo l'influenza esercitata da un valore, di modo che un valore dominante in un'epoca può risultare sconosciuto in un'epoca successiva: *non c'è qui nessuna inibizione ad ammettere che i valori storicamente possano variare*, o che possano essere cartesianamente «annichiliti» da Dio stesso, in quanto tale variabilità non ha più come conseguenza una ricaduta nello psicologismo criticato da Brentano e Husserl, non implica cioè che i valori debbano per questo esser considerati alla stregua di convenzioni o dati arbitrari costruiti dalla soggettività umana.

Se Scheler intendesse opporsi al relativismo riproponendo la vecchia tesi dell'esistenza d'un piano «popolato» da oggetti e valori ideali, non avrebbe senso occuparsi di lui. Scheler risulta interessante in quanto contesta il relativismo sul suo stesso terreno, cioè smascherando e mettendo in discussione il punto di partenza «assolutista» di molte forme di relativismo etico: si tratta del presupposto illuministico che considera le categorie della ragione umana così costanti, assolute e universali da costituire una sorta di «fulcro eliocentrico» attorno al quale far ruotare il mondo dei valori, i quali a questo punto vengono ridotti a pure convenzioni alla mercé delle mode più o meno effimere del momento storico. Scheler contesta questo schema storicizzando l'apriori kantiano: il fatto che nelle varie epoche non siano dominanti sempre gli stessi valori e vengano invece colti valori differenti, apre le porte all'ipotesi che ad essere relative siano in primo luogo le categorie della razionalità egologica.

Si tratta allora di «relativizzare» il relativismo: in primo luogo le forme della conoscenza (le categorie kantiane) e le forme della razionalità dell'uomo europeo moderno (eurocentrismo filosofico), in secondo luogo l'essere storico stesso, non considerando il piano storico come quello ultimo. Dilthey invece, come si è visto assolutizza l'uomo e la storia, che diventa infatti il piano ultimo e assoluto, su cui scrivere una nuova *Critica della ragion storica*, ma, così facendo, lo storicismo rischia di diventare una forma di quella vecchia metafisica a cui voleva contrapporsi. Scheler pone invece il fondamento ultimo dei valori su d'un piano enormemente più elevato rispetto a quello dell'ethos, cioè sullo stesso piano ontologico. Tuttavia Scheler riafferma sì l'esistenza d'una sfera assoluta, intesa però non come modello ideale di perfezione quanto come propulsore dinamico, come sorgente inesauribile e radicamento sia del processo storico, come anche di quello conoscitivo.

Che i valori siano fondati sul piano sovrastorico significa solo questo:

che tale «regno» di valori non è esprimibile nella sua compiutezza da nessuna fase storica; significa che non spetta ad un singolo popolo o cultura penetrare in questo «entusiasmante segreto», ma a tutti insieme attraverso una dinamica infinita; è la famosa tesi dell'armonizzazione (*Ausgleich*), che richiede una forma di solidarietà e interazione produttiva fra vari punti di vista irriducibili e personali. La ragione universale unica e assoluta, che Kant pone alla base del proprio apriori, si rivela solo un ideale, un punto d'arrivo: nei fatti al posto di tale «ragione universale ideale» vi sono diverse razionalità, diversi apriori, diversi ethos, diverse culture, tutti validi ma nessuno assoluto e completo. Tale prospettivismo non è altro che lo sviluppo della tesi, già enunciata nel *Formalismus*, secondo cui storicamente i valori non si danno tutti insieme, ed «esiste ancora un numero infinito di valori che nessuno finora ha potuto percepire e cogliere» (II, 275).

Se si considera il piano storico come quello ultimo, il relativismo dell'ethos diventa assoluto e in tal caso non rimane altro che controbilanciarlo kantianamente assolutizzando il soggetto umano; se invece si ammette un ulteriore livello, si può ipotizzare che le variazioni dell'ethos siano il risultato del prospettivismo con cui un individuo o un'epoca storica concreziona la propria partecipazione alla sfera assoluta, e, in questo caso, «relativizzando l'assolutizzazione» della storia, si riesce a superare lo storicismo e ad aprire le porte alla tesi del prospettivismo (cfr. VIII, 153)⁴.

Ora va notato che la relazione fra piano storico e assoluto non può in nessun caso esser compresa in termini correlativi. Una correlazione è possibile solo in riferimento all'ethos, non all'assoluto, ma in tal caso si tratta d'una correlazione tutta interna alla sfera finita: non di una visione prospettica dell'assoluto. L'ethos è un insieme di valori concrezionati che si struttura secondo il principio della gerarchia assoluta, ma la cui scelta avviene secondo una propria legge autonoma, quella della funzionalizzazione, e infatti attraverso l'interazione dei modi del *Wert-nehmen* ogni individuo, ogni persona, ogni epoca storica concreziona un proprio ordine di preferenza di valori⁵. In altri termini la correlatività possibile a

⁴ La tesi del prospettivismo implica che la conoscenza debba partire sempre da un presupposto, i cui confini sono tracciati dall'apriori personale e la cui dinamica segue le leggi della funzionalizzazione. Tale prospettivismo storico è pur sempre una dinamica peculiare del finito, dell'essente in quanto tale, che presuppone un piano ultimo visto da diverse prospettive.

partire da un centro giunge la forma di ben distinta dalla quale tale essa rimarrebbe termedio ci parla come inteso come person

La tesi del prospettivismo della legge della concretezza molto più complessa che si pone di fronte a riconsiderare tutta la chiave assoluta mira, ti, ma, come s'è già avvertere, il suo fine, esiste unicamente nell'innalzamento della *Mitvollzug*. Il prospettivismo ha fatto dire a Plessner al relativismo si risolve (cfr. PLESSNER 1971). Plessner, quella de

⁵ La relatività riguarda «dalla variazione del *Prinzip* preferire dei valori e dello stesso» (II, 303).

⁶ Condivido anche senza critica la concezione semplicistica distinzioni temporali e quindi temporali (PAREYSON, *Verità e intelligenza*) ed eterna del valore inteso del valore cercano invano nella durata storica: «si dice ch'è la presenza dell'eterno esterni e presistenti tendono d'esser concepito a sua volta di per sé» (ibid., 40).

partire da un centro reale finito sarà sempre parziale e al massimo raggiunge la forma dell'ethos. Si può ammettere che esista una correlazione ben distinta dalla precedente e tutta interna al piano assoluto, ma come tale essa rimarrebbe inaccessibile all'uomo. Scheler però nel periodo intermedio ci parla di un regno di valori eterno e immutabile e di un Dio inteso come persona infinita e già compiuta fin dall'inizio della storia.

La tesi del prospettivismo può invece essere concepita solo al di fuori della legge della correlazione, ma in tal modo si tratta d'un prospettivismo molto più complesso e riferito ad un *Deus absconditus*, non ad un oggetto che si pone di fronte e si lascia osservare da lati diversi. Occorre quindi riconsiderare tutta la questione. In primo luogo il principio della gerarchia assoluta mira, attraverso la salvezza, non ad un regno di valori assoluti, ma, come s'è già detto, all'apertura all'assoluto: il ciò a cui è orientato il vertere, il suo fine, non ha nulla a che fare con un *kosmos noctos*, ma consiste unicamente nell'ampliamento della partecipazione ontologica, nell'innalzamento del grado di concreta pienezza con cui s'effettua l'atto della *Mitvollzug*. Il prospettivismo scheleriano invece finiva per riflettere «prospettivamente» un assoluto che rimane «statico», una tesi questa che ha fatto dire a Plessner, non a torto, che il tentativo scheleriano di sfuggire al relativismo si risolve in una «sinfonia di sguardi rivolti verso l'assoluto» (cfr. PLESSNER 1979, 286)⁶. Non è meglio allora fare propria la proposta di Plessner, quella del principio d'*Unergründlichkeit*, che tenta di risolvere il

⁵ La relatività riguarda il modo di valutare i valori e quindi l'ethos: tale relativismo deriva «dalla variazione del *Fühlen* e quindi della conoscenza dei valori, così come della struttura del preferire dei valori e dell'amare e odio. L'insieme combinato di queste variazioni è l'ethos stesso» (II, 303).

⁶ Condivido anche il discorso di Pareyson quando afferma: «Troppo spesso accogliamo senza critica la concezione [...] della storia come realizzazione di valori sovratemporali, e la semplicistica distinzione che ne deriva fra valori permanenti in quanto sovrastorici e fatti storici e quindi temporali [...] Bisogna ammettere che nella storia i valori sono tutti storici» (PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 38). Qui Pareyson critica giustamente una concezione statica ed eterna del valore inteso come perfezione e paradigma da realizzare. La durata e perfezione del valore cercano invano di simboleggiare qualcosa che non è esprimibile compiutamente nella durata storica: «si tratta insomma di quella presenza senza figura, ma potente e saldissima, ch'è la presenza dell'essere. Un potere di questo genere non ha bisogno di rinviare a valori esterni e preesistenti tanto è inseparabile dall'attività ch'esso stimola e guida, né ha bisogno d'esser concepito a sua volta come valore tanto vigorosa è la forza ch'esso possiede ed esercita di per sé.» (ibid., 40).

problema all'interno del prospettivismo ma senza i toni enfaticamente metafisici della proposta scheleriana? Non è sufficiente quella «doppia immanenza», quel circolo passato-presente-futuro di cui parlava Plessner, sulla scia di Misch, come d'una tensione continua tra determinazione e indeterminazione?⁷

Non assomiglia forse questo assoluto reificato, che mette in moto la storia facendosi osservare da infiniti lati diversi, al Motore immobile di Aristotele? Nonostante le difficoltà è proprio questa la risposta che Scheler dà al relativismo fino alla metà degli anni Venti. È veramente questa l'ultima parola per spiegare la dinamica cosmico-storica?⁸. Se così fosse si tratterebbe di una risposta allo storicismo piuttosto debole.

Nell'ultimo periodo si apre la strada ad un ulteriore sviluppo. In primo luogo, andando oltre la tesi del *Maestro interiore* di Agostino, Dio viene tratteggiato come questione aperta che interagisce e cresce assieme all'uomo: «non solo l'uomo apprende *in Deo*, ma anche *Deus in homine et per hominem*» (IX, 261); di conseguenza la conoscenza umana non può risultare più solo il riflesso parziale d'una conoscenza divina già in sé conclusa. Inoltre viene dinamicizzata la correlazione interna allo stesso piano assoluto: Scheler nel corso degli anni finisce col far completamente propria la tesi schellinghiana d'un Dio diveniente, per cui se Dio viene concepito come il centro agapico e autopoietico, tale carattere dinamico viene a riflettersi automaticamente anche sul termine correlato (il «regno» delle idee e dei valori), di cui ora Scheler si trova costretto a negare esplicitamente la staticità: «nemmeno lo spirito dell'*Ens a se* è il soggetto d'un mondo delle idee statico o addirittura eterno, che rimane nei confronti del processo cosmico sempre lo stesso e che lo spirito umano dovrebbe solamente riprodurre» (XI, 260).

Lo stesso Scheler alla fine diventa consapevole del fatto che il prospettivismo risolve solo una parte del problema: oltre alla relatività del manifestarsi dei valori nella storia occorre tematizzare anche il problema

⁷ Racinaro osserva con ragione che il principio dell'*Unergründlichkeit* di Plessner in realtà si fonda sull'immanenza al mondo-ambiente e non riesce quindi ad arrivare a quella radicalità che Scheler raggiunge con il tema dell'apertura al mondo (cfr. RACINARO, *Il futuro*, 302).

⁸ In questo senso mi sembra muoversi Lambertino quando di fatto «assolutizza» la tesi del prospettivismo.

della dinamicizzaz
dipende più solo d
so la *creatio contin*
ci insegna nell'illu
sole la tesi del pro
ricadere nella teor
delle idee non era j
no inadeguate e b
concetto di «cresci
sfera assoluta com
noscenza umana,
ta⁹. È un po' que
dove certo le categ
un dato rimane fe
dell'intelletto che
noscienza rimane s
dio così spesso sot
dinamicizzazione
baluardo della m

L'ultimo Sche
naria dello stesso
che il prospettivis
pure da Agostino

10.2. L'eresia del tesi delle ideae cu

Ciò che conse
dinamicizzare la
è, ancora una ve
principi in essa c

⁹ Scheler sostiene
è data, non è data in
come «crescita illim
(V, 197).

toni enfaticamente
ente quella «doppia
cui parlava Plessner,
ra determinazione e

ne mette in moto la
motore immobile di
risposta che Scheler
amente questa l'ul-
Se così fosse si trat-

sviluppo. In primo
Agostino, Dio viene
esce assieme all'uo-
us in homine et per
tana non può risul-
na già in sé conclu-
a allo stesso piano
completamente pro-
e Dio viene conce-
e dinamico viene a
o (il «regno» delle
a negare esplicita-
è il soggetto d'un
e nei confronti del
no dovrebbe sola-

e del fatto che il
e alla relatività del
anche il problema

schkeit di Plessner in
di ad arrivare a quella
cfr. RACINARO, *Il futu-*

o «assolutizza» la tesi

della dinamicizzazione del piano ontologico; la successione dell'ethos non dipende più solo dal prospettivismo, ma anche dal fatto che Dio, attraverso la *creatio continua* è esso stesso in divenire. Non solo il Maestro interiore ci insegna nell'illuminazione una verità, ma tale verità è in sviluppo. Da sole la tesi del prospettivismo e della funzionalizzazione rischiavano di ricadere nella teoria del rispecchiamento: il rispecchiamento del mondo delle idee non era perfetto e quindi la storia e la *Wesenserkenntnis* risultavano inadeguate e bisognose d'un processo continuo di crescita e proprio il concetto di «crescita illimitata» lasciava aperta la possibilità di concepire la sfera assoluta come una sfera statica che, per limiti tutti intrinseci alla conoscenza umana, non avrebbe mai potuto essere adeguatamente conosciuta⁹. È un po' questa l'ambiguità che aleggia in scritti come *Vom Ewigen*, dove certo le categorie kantiane vengono storicizzate e dinamicizzate, ma un dato rimane fermo: cresce il processo conoscitivo, crescono le categorie dell'intelletto che ne sono a fondamento, tuttavia l'essenza che viene conosciuta rimane stabile. È questo l'aspetto «statico» del periodo intermedio così spesso sottolineato dalla letteratura critica. Gradualmente però la dinamicizzazione arriva a scuotere fino alle fondamenta anche l'ultimo baluardo della metafisica statica.

L'ultimo Scheler va diritto al problema affermando una dinamica originaria dello stesso piano assoluto, tesi che mette definitivamente in crisi anche il prospettivismo. Ed è qui che Scheler è costretto a prender le distanze pure da Agostino (cfr. § 11.2.).

10.2. *L'eresia dell'Ohnmacht nei confronti della metafisica occidentale e la tesi delle ideae cum rebus*

Ciò che consente a Scheler di superare i limiti del prospettivismo e di dinamicizzare la stessa sfera assoluta, al di fuori d'ogni visione teleologica è, ancora una volta, la tesi dell'impotenza dello spirito. Vi sono diversi principi in essa che risultano eversivi nei confronti della metafisica occi-

⁹ Scheler sostiene che l'idea di Dio non è innata o data in modo immediato, e quando è data, non è data in modo adeguato. È questo il presupposto per concepire la conoscenza come «crescita illimitata», presupposto su cui si basa la teoria della funzionalizzazione (V, 197).

dentale¹⁰: per Scheler l'errore principale di tutta la metafisica occidentale è stato quello di supporre che «le forme dell'essere più alte, aumentano, quanto più sono alte, non solo in senso e valore, ma [...] anche in forza e potere» (IX, 51). La metafisica occidentale, ed hegeliana in particolare, attribuisce alle idee e alla ragione un'energia e un potere originari, mentre invece Freud ha dimostrato in modo convincente che è il *Trieb* a possedere l'energia originaria (XII, 58); la stessa cosa si potrebbe dire a proposito dei fattori ideali e reali della storia dove Scheler risulta chiaramente attratto dalla critica di Marx a Hegel.

Un secondo errore è il teleologismo: considerando le forme dell'essere più alte come perfette, eterne, immutabili e nel contempo dotate di potenza, si arriva «alla visione del mondo teleologica, cioè ad un insostenibile senza senso» (IX, 51). La critica al teleologismo è implicita anche nel rifiuto della tesi delle *ideae ante res*, in quanto, se la concezione e realizzazione d'un'idea appartengono al medesimo processo, allora «dal momento che queste idee sono prodotte solo nella misura in cui sono anche realizzate, né prima né dopo, non è più possibile alcuna previsione o piano del mondo» (XI, 190).

Con la tesi dell'impotenza Scheler nega allo spirito la facoltà poetica, nega il concetto stesso d'un *nous poietikos*: «Il potere creativo, da cui traggono origine tutti i *Bilder* e le cose di questo mondo [...] non può essere lo spirito stesso. Noi lo chiamiamo *Drang*» (XII, 37). Una volta compiuto questo passo l'impotenza dello spirito si riflette inevitabilmente sullo statuto delle idee: la relazione fra spirito e idee perde ogni carattere d'autosufficienza e d'esclusività, tanto che su di essa non può più fondarsi neppure l'atto della *Wesenserkenntnis*. Il punto essenziale è che qui si passa dalla tesi d'uno spirito che pone il regno delle idee eterne, la quiete, a quella dello spirito che si compenetra al *Drang* attraverso le idee; in questa nuova prospettiva l'idea, da riferimento esclusivo dello spirito, diventa il modo di rapportarsi dello spirito al *Drang*, diventa lo strumento dell'azione modellante-inibitrice dello spirito sul *Drang*, diventa il progetto, lo schizzo che accompagna necessariamente l'azione del *Lenken* e del *Leisten* sul *Drang*: le idee vengono prodotte dallo spirito, ma «solo per servire da guida e orientamento al processo del mondo, non per esistere e risplendere in sé stesse» (XI,

¹⁰ Brenk arriva all'importante conclusione che le tesi dell'ultimo Scheler sono completamente incompatibili con quelle della metafisica occidentale. Quando uscì la monografia di Brenk questa suonava senza dubbio, e infatti così era intesa, come una severa critica, oggi invece testimonia semmai il carattere innovativo, la distanza della posizione di Scheler rispetto al pensiero metafisico tradizionale.

260)¹¹. Si esplica allo solo confine, misura, Le idee insomma non borati sul momento,

Negando la tesi *ideae cum rebus*. Si Scheler nega l'ipotesi spettiva non può essere *Dei absoluta*, oppure di Descartes. Se le questo non compo: la tesi delle *ideae cum* mondo e di Dio all create anteriorment appunto dire «cum

In questa tesi contenimento del «il principio dell' all'ideazione possibile del reale. La spirito non può p (*gereizt*) dal *Drang* solo attraverso l'atto d'un'idea dello spirito *Drang* a sua volta diventano così gli cosmica¹². L'idea

¹¹ Lo spirito attraverso, sia in riferimento (sensibilità). Nel riferimento alla critica: preesistente o che ser determina, da subito compromessa dall'«a stente, aspirazione che discendono tutte le c

¹² «Così come lo tamenti, altrettanto il

260)¹¹. Si esplica allora il concetto d'un'idea priva di forza attiva: «l'idea [...] è solo confine, misura, negazione, esclusione di determinate possibilità» (XI, 190). Le idee insomma non possono essere nient'altro che abbozzi dello spirito, elaborati sul momento, per servire teleoclinicamente al divenire delle cose (XI, 226).

Negando la tesi del *nous poietikos* Scheler apre la strada alla tesi delle *ideae cum rebus*. Si tratta d'un problema piuttosto complesso in quanto se Scheler nega l'ipotesi platonica secondo cui le idee sono increate, la sua prospettiva non può essere inscritta neppure nell'ipotesi occamistica della *potentia Dei absoluta*, oppure in quella della creazione delle verità cosiddette eterne di Descartes. Se le idee sono create e quindi «sottomesse» all'atto creativo, questo non comporta un'accentuazione dell'onnipotenza di Dio, in quanto la tesi delle *ideae cum rebus* diventa piuttosto il segno d'una irriducibilità del mondo e di Dio all'idea e al concetto di previsione. Inoltre le idee non sono create anteriormente dal *nous poietikos*, ma assieme al *Drang*, il che vuol appunto dire «*cum rebus*».

In questa tesi tutta la realtà viene concepita come il risultato del contenimento del *Bild* della *Drangphantasie* attraverso l'idea dello spirito: «il principio dell'essere che punta alla realizzazione e quello che punta all'ideazione possono funzionare solo assieme. Ogni idea è "cum" il divenire del reale. La realtà stessa è ambedue: forza e ideale» (XI, 190). Lo spirito non può produrre autonomamente le idee, senza essere stimolato (*gereizt*) dal *Drang*; a sua volta anche la messa in atto del *Drang* è possibile solo attraverso l'azione inibitrice-disinibitrice dello spirito: «L'attuazione d'un'idea dello spirito ha luogo solo dietro impulso del *Drang*, dopo che il *Drang* a sua volta è stato [...] disinibito dallo spirito» (XI, 189). Idea e *Bild* diventano così gli strumenti attraverso cui si attua la compenetrazione cosmica¹². L'idea risulta il *contenere* e quindi il *dar forma* alla *materia* della

¹¹ Lo spirito attraverso le idee esprime la sua funzione contenente nei confronti della fantasia, sia in riferimento alla persona (*Wesenserkenntnis*) sia in riferimento alla *Triebstruktur* (sensibilità). Nel periodo intermedio il termine idea viene usato poche volte e quasi sempre in riferimento alla critica delle idee innate. Già nei primi scritti Scheler rifiuta l'ipotesi d'un'idea precistente o che serva da modello all'atto dell'amare (X, 374-375). È su questo punto che si determina, da subito, il maggior contrasto con Platone la cui teoria dell'*eidos* rischia di venir compromessa dall'«aspirazione dell'amare dell'anima a rivedere il mondo delle idee pre-esistente, aspirazione che si appaga nella reminiscenza di ciò che si vide nel luogo celeste e da cui discendono tutte le conoscenze» (VI, 86).

¹² «Così come lo spirito è la facoltà passiva di produrre idee, profetismi, valori, orientamenti, altrettanto il *Drang* è la facoltà attiva di porre il reale e il *Bild*. Ambedue sono attributi

fantasia per opera dello spirito, ma quando essa incontra il *Bild* non gli imprime aristotelicamente il calco dello spirito, perché essa non è un marchio in sé già pre-determinato; determinazione e *forma* sono piuttosto il risultato posteriore dell'interazione fra spirito e *Drang*, non un contenuto che l'idea arreca con sé dall'Iperuranio fin dall'inizio. L'idea è piuttosto solo un «progetto» che nel corso della sua realizzazione si trasforma sostanzialmente: «È nella natura del progetto di non contenere tutta la molteplicità di ciò che invece è presente nella realizzazione (correlazione non univoca), come nella natura della realizzazione di non contenere tutto ciò che era presente nel progetto. [...] Della stessa specie del progetto sono anche le idee», il che spiega perché — prosegue Scheler rifacendosi implicitamente ad una famosa osservazione di Schelling su Kant — «la natura lavora come un genio, che, come dice Kant, produce senza esempi (*Vorbilder*) e non come un artigiano che riproduce una forma [...], non esistono *ideae ante res*» (XI, 119). Insomma questo progetto orienta teleoclinicamente verso qualcosa che si determina strada facendo, inoltre per poter determinare ogni aspetto della realizzazione il progetto stesso si deve trasformare, la realizzazione stessa quindi a sua volta ri-determina il progetto, che deve adattarsi e diventare altro da quello che era inizialmente¹³.

Nella tesi delle *ideae cum rebus* Scheler vuole sottolineare che le idee «divengono assieme al divenire delle cose, onticamente [...] Così come ad ogni istante del tempo assoluto l'essente scaturisce dall'*Ens a se*, così altrettanto ad ogni istante dallo spirito produttore d'idee scaturiscono quelle strutture ideali [...] che sono necessarie per la guida del mondo in quel momento» (XI, 228). Il mondo delle idee prima della realizzazione è completamente indifferenziato e nebuloso anche in Dio stesso; non esiste un ordine ideale assoluto e costante, come non esistono eterne forme dell'essere (categorie).

Tradizionalmente s'è tentato di rendere le idee autonome dallo spirito: «sradicando le idee [*Wesenheit*] dalla creatività dello spirito», quindi dalla

dell'attività dell'Uno originario (*Ur-einen*), il cui eterno auto-ponimento rende possibile e necessaria l'unità funzionale di ambedue le attività» (XI, 189).

¹³ Le idee nei confronti della realtà mantengono sempre una loro peculiarità: rimangono «un progetto preliminare, uno schizzo del *Sosein* che il *Sosein* fattuale non riempie mai» (XI, 257) e la realizzazione come coincidenza d'idea e profenomeno risulta un duplice processo di esclusione di tutti gli aspetti che non coincidono e risultano incompatibili.

sfera dell'atto, «la mente senso e fin del processo costruttivo di esse» (XI, 226). Il processo poetico divino non è limitativo, necessariamente introdurre a quanto con questo «progetto» dello scaturimento di profenomeno, è come due appare, è come allo spirito di la direzione dell'*ma cum re*» (XI, 226). Il processo di coincidenza con i *Bild* che si sostanzia nel momento della par *Wesenserkenntnis* semplice riproduzione sovrasingolarità creativa e non formazione dell'ente (XI, 289). E lo stesso processo di coincidenza (*methexis* (cfr. IX

La questione è l'uomo, ma anche cosmico e dopo *in deo* sono tempi anche nella Divinità in rigore su questi passi in questa

¹⁴ L'essenza non è anche aristotelica in questo senso è *cum re* o ad essa è precede

a il *Bild* non gli im-
essa non è un mar-
ta sono piuttosto il
a, non un contenu-
zio. L'idea è piut-
zzazione si trasfor-
on contenere tutta
zzazione (correla-
ione di non conte-
a stessa specie del
prosegue Scheler
ne di Schelling su
ice Kant, produce
riproduce una for-
a questo progetto
ina strada facen-
lizzazione il pro-
quindi a sua volta
e altro da quello

re che le idee «di-
Così come ad ogni
se, così altrettanto
o quelle strutture
a quel momento»
è completamente
un ordine ideale
essere (categorie).
ome dallo spirito:
ito», quindi dalla

ento rende possibile

o peculiarità: riman-
attuale non riempie
enomeno risulta un
risultano incompa-

sfera dell'atto, «le si trasforma in *Ding an sich*, [...] rendendole inevitabilmente senso e fine d'ogni essente. In tal modo non sono più [...] al servizio del processo cosmico, ma al contrario il processo cosmico è posto al servizio di esse» (XI, 226-227). Scheler invece non solo le ritiene prodotti dell'atto poetico divino ma, come s'è già visto, le intende come concetti puramente limitativi, necessitati, per divenire reali, ad unirsi al *Drang*. Bisogna inoltre introdurre a questo punto la tormentata distinzione fra idea ed essenza in quanto con quest'ultimo termine è inteso qualcosa di più d'un semplice «progetto» dello spirito slegato dalla realtà¹⁴. L'essenza è definita come «coincidenza di profetico e idea. L'essenza, che nella coincidenza di ambedue appare, è creata attraverso il nostro spirito, nella forma del creare assieme allo spirito divino, che si determina a creare in continuazione attraverso la direzione dell'impulso del *Drang*, non però *ante res*, neppure *post rem* [...] ma *cum re*» (XI, 250). Si potrebbe dire che le essenze risultano le idee effettivamente coinvolte nella *creatio continua* e che si sono realizzate compenetrandosi con i *Bilder* della *Drangphantasie*; esse sono uno schema partecipativo che si sostanzia in una *Selbstgegebenheit*. È sempre attraverso questo momento della partecipazione che Scheler reinterpreta anche il concetto di *Wesenserkenntnis*: questa «non è la comprensione d'un essente, all'incirca la semplice riproduzione d'un'essenza originaria, presente *in mente*, dello spirito sovrasingolare. Essa diventa piuttosto una "formazione", cioè un'attività creativa e non imitativa o contemplativa, tuttavia solo nel senso di una conformazione delle essenze "in" e "attraverso" lo spirito sovrasingolare» (IX, 289). E lo stesso atto conoscitivo è comprensibile solo a partire da questa *methexis* (cfr. IX, 255).

La questione decisiva è che le idee e i valori non sono *ante res* solo per l'uomo, ma anche per la Divinità stessa, in quanto «prima del processo cosmico e dopo di esso non esistono idee»; questo significa che «tutte le idee *in deo* sono temporali» (XI, 208) e che «la cinetica delle idee fra loro ha luogo anche nella Divinità sotto lo stimolo del *Drang*» (XI, 246). Sopravanzando in rigore su questo punto lo stesso Schelling, che aveva già compiuto alcuni passi in questa direzione, Scheler si pone completamente al di fuori non

¹⁴ L'essenza non è né prodotto della coscienza umana, né un'astrazione (del tipo husserliano o anche aristotelico-tomista), né un oggetto ideale, essa è piuttosto una realtà empirica (in questo senso è *cum rebus*), distinta da quella sensibile (altrimenti sarebbe *in rebus*), anzi rispetto ad essa è precedente e fondante (IX, 252).

solo dell'ipotesi demiurgica, ma anche del Dio di Agostino: le idee «si determinano solo nella loro realizzazione e solo con essa (*cum rebus*), non *ante res*. Le idee vengono ad ogni istante del tempo assoluto nuovamente prodotte e si trasformano solo come sistema complessivo» (XI, 260)¹⁵.

Al piano provvidenziale si sostituisce l'aspirazione alla redenzione, la tendenza agapica intesa come moto verso la salvezza, un moto orientato dal sacro, e da intendere solo come una possibilità il cui esito non è pre-determinato¹⁶. Dio non dirige la storia e il mondo, in quanto il Dio come persona compiuta e perfetta non è *ab eterno* ma nel futuro: è un Dio che combatte e che per farsi persona ha bisogno della storia e dell'uomo; un Dio che non dà certezze ma che chiede solidarietà e invita a partecipare al processo che tende alla salvezza. *Compito di Dio non è quello di renderci onniscenti e dotti sul futuro, ma casomai attraverso questo moto di solidarietà soccorrere l'uomo nella solitudine e nel dolore, e rendere più intensi e veri i momenti di gioia.*

Dio crea dunque senza rifarsi a modelli e solo così risulta agapicamente e poieticamente libero: la *poiesis* forgia l'oggetto contemporaneamente al suo modello (XI, 228), mentre se ci fossero modelli, idee o valori *ante res* tale creazione non sarebbe *poiesis*, ma solo *mimesis*. L'idea e il valore sono ciò che lo spirito getta verso il *Drang* per salvarlo e sottrarlo così alla ricaduta nel nulla, sono ciò che egli offre, di momento in momento, per dar forma e contenere il *Drang* e in tal modo potersi compenetrare con esso.

10.3. L'*anamnesis* e la *methexis*

La tesi platonica secondo cui conoscere è ricordare risulta più complessa e ricca di quanto lascino supporre molte delle interpretazioni canoniche. Già un suggerimento in questo senso viene offerto da Schelling, il quale tende a risolvere la teoria dell'*anamnesis* in una prospettiva kantiana e mette in evidenza che la

¹⁵ Sul superamento dell'impostazione agostiniana cfr. § 11. 2.

¹⁶ In scritti non destinati al pubblico e in tono volutamente polemico Scheler nota che «ogni supposizione d'un'essenza che dispone del futuro in anticipo e indipendentemente dall'uomo, ogni supposizione d'una Provvidenza o d'una forza capace di porre idee e fini oggettivi, tutto ciò è un furto nei confronti della responsabilità, della libertà e dell'autonomia della persona umana» (XII, 211).

reminescenza platonica le porte al discorso sulla funzione della t l'uomo, non possono il risultato d'un equil libertà, ricordo e parte *l'accento dell'imposta*.

Inoltre dal fatto cl gue che ogni atto di p dal prosieguo del pro tale solo se riesce a ma il mantenimento del in discussione. In alt in qualche modo una di Dio), il problema quanto piuttosto di : sperare di mantener:

Ora va notato c ripensamento dell'2 pre prodotto della c progetta le idee [*W* pone la realtà», altre trovarsi di fronte [*ve* ma un riprodurre l' nostra conoscenza quasi che fossero "c amente prodotte e la ri-creazione» (XI) *re* idee, lo spirito un Scheler parla non a più volte sottolinea infatti precisa: «lo s

¹⁷ La natura dello dello spirito sovra-ind possibile i vari tipi di 7 idee» (XI, 91).

ostino: le idee «si
essa (*cum rebus*),
o assoluto nuova-
«complessivo» (XI,

lla redenzione, la
moto orientato dal
non è pre-determi-
Dio come persona
Dio che combatte e
in Dio che non dà
processo che ten-
miscenti e dotti sul
porre l'uomo nella
di gioia.

alta agapicamente
temporaneamente
idee o valori *ante*
L'idea e il valore
sottrarlo così alla
in momento, per
impenetrare con

più complessa e
anoniche. Già un
le tende a risolve-
n evidenza che la

co Scheler nota che
indipendentemente
di porre idee e fini
tà e dell'autonomia

reminescenza platonica può funzionare in senso trascendentale: l'*anamnesis* apre le porte al discorso sulla preistoria dell'Io, sull'inconscio, sul sapere originario, sulla funzione della tradizione ecc.. Tuttavia la vita, e in particolare la vita dell'uomo, non possono esaurirsi in questa dimensione, e si palesano piuttosto come il risultato d'un equilibrio produttivo fra tradizione e innovazione, ripetizione e libertà, ricordo e partecipazione. *La tesi delle ideae cum rebus sposta decisamente l'accento dell'impostazione platonica determinando una prevalenza della methexis.*

Inoltre dal fatto che il piano ontologico risulta esso stesso in divenire consegue che ogni atto di partecipazione viene automaticamente messo in discussione dal prosiegua del processo ontologico e che tale atto di partecipazione è inverosimile solo se riesce a mantenersi sincronizzato: esso deve essere reiterato in quanto il mantenimento del contatto nella contemporaneità è continuamente rimesso in discussione. In altri termini, se è vero che l'atto della conoscenza presuppone in qualche modo una forma di partecipazione alla *creatio continua* (o *auto-poiesis* di Dio), il problema non è più quello di rispecchiare o imitare il *kosmos noetos*, quanto piuttosto di ripetere l'atto della partecipazione, perché solo così si può sperare di mantenersi sincronizzati alla *creatio continua*.

Ora va notato che la tesi delle *ideae cum rebus* comporta un radicale ripensamento dell'atto conoscitivo. Così come «Il mondo reale è già da sempre prodotto della cooperazione dei due principi dell'*Ens a se*: lo spirito, che progetta le idee [*Wesenheiten*], e il *Drang* che nei confini di queste idee [...] pone la realtà», altrettanto l'atto conoscitivo «non è, pensando e intuendo, un trovarsi di fronte [*vorfinden*] un oggetto indipendente dai nostri atti» (XI, 120), ma un riprodurre l'oggetto, in stretta analogia con l'atto della creazione: «la nostra conoscenza delle idee è un ricreare, non un impossessarsi delle stesse quasi che fossero "oggetti" o immagini [*Abbildungen*]. Le idee sono spontaneamente prodotte e contemporaneamente comprese [...] dall'uomo attraverso la ri-creazione» (XI, 91). Se lo spirito sovra-individuale è la potenza di *produrre* idee, lo spirito umano è la potenza di *partecipare* all'atto che pone le idee¹⁷. Scheler parla non a caso di «potenza» di produrre le idee in quanto, come già più volte sottolineato, la creazione vera e propria presuppone anche il *Drang*, e infatti precisa: «lo spirito è la capacità *passiva* di produrre idee» (XI, 189).

¹⁷ La natura dello spirito umano è quindi *potenzialmente partecipativa*, laddove quella dello spirito sovra-individuale è *potenzialmente poetica*: «lo spirito umano è ciò che rende possibile i vari tipi di *Teilhabe*» (XI, 216), invece lo «spirito divino è [...] la *potenza* di creare le idee» (XI, 91).

Ed è proprio il riferimento all'impotenza dello spirito che allontana Scheler dall'*esse est percipi*: l'*esse* non consiste nell'essere percepito da Dio come mente o puro spirito, l'esistenza, al contrario dell'essenza, non è *in mente* ma rimane *extra mentem*. L'errore di Berkeley consiste nel continuare a considerare Dio attraverso il paradigma del *nous poietikos*. Per Scheler qualcosa esiste nella misura in cui non rimane irrelato e viene confermato da una *creatio continua* che involve anche il *Drang*. La posizione di Berkeley viene dunque riformulata al di là dell'idealismo e del realismo: qualcosa esiste solo in quanto partecipa a Dio come *Geist e Drang*, ed esistere significa partecipare a quel punto d'equilibrio universale che è il *kairos*.

Che cosa comporta il passaggio dalle *ideae ante res* alle *ideae cum rebus*? Innanzi tutto: dov'è il luogo di queste idee? Notoriamente Platone lo individua nell'Iperuranio. In Scheler invece il luogo delle idee viene spostato nella fucina stessa dove la *creatio continua* forgia il reale: le idee esistono solo in quel momento, né *ante* né *post*. Tramontata definitivamente l'ipotesi che conoscere significhi rispecchiare o ricordare, Scheler concepisce la conoscenza come riproduzione o partecipazione non all'essenza ideale dell'oggetto da conoscere, ma all'atto ontologico stesso che pone l'oggetto. O meglio: partecipazione ad un *Sosein* che non è più concepito come un paradigma originario immutabile, quanto come il momento di relazione fra la *creatio continua* e il creato: esso diventa infatti il depositario dei *codici genetici* capaci d'indicare il percorso ontologico attraverso cui l'oggetto è stato posto¹⁸. L'essente si porta dietro il *Sosein* come memoria di tale percorso sedimentatosi in un *habitus*. Conoscere può diventare allora un tentativo di rappresentare tale percorso mentre interagire significherebbe inserirsi nel circuito ontologico della ri-creazione stessa. Nel primo caso si ripete o imita l'atto che ha posto il *Sosein*, ripercorrendo il tragitto ontologico che esso indica in direzione del radicamento nell'assoluto; nel secondo caso avviene qualcosa di più: nella prospettiva della *creatio continua* l'oggetto e il suo *Sosein* non sono dati una volta per tutte, ma vengono appunto ri-creati in continuazione, questo consente teoricamente di partecipare all'atto che ri-sincronizza l'oggetto al resto dell'universo; l'interazione di questo tipo si basa sulla possibilità d'inserirsi ad ogni istante

¹⁸ Dire che non esistono idee e valori *ante res* significa che non esiste un oggetto di conoscenza indipendente dall'atto che lo conosce, nel senso che io posso conoscere solo qualcosa che cresce assieme (*cum*) al mio conoscere; tale processo è unico, inteso come un'attività del creatore a cui l'essente prende in varia misura parte.

nel radicamento de
consente non tanto
turalmente solo fin
questo senso Schel
atto non è in nessun
sente o d'un'essen
propria co-produzi
va muta la questio
qualcosa non signi
prender parte al pr
ste, non in quanto s
in sé, bensì nella
partecipativo, è *int*
è la gerarchia dei v
cioè nella misura i
nua, tuttavia, dal m
ma dello spirito
l'esplicitazione d'
tormentato. Tale
sottostà alle condiz
La «partecipazion
va nelle stesse con
Essa del resto non
stenza quanto il s
lotta vitale e risult

Se la *creatio* è c
nel senso che il p
un'intuizione in
rammemorazione
nel frattempo ha
ante res risulta ch
dalla possibilità d
re solo qualcosa
tale processo è ur
in varia misura
rammemorazion
alla contemporar
In Platone «l'

spirito che allontana
re percepito da Dio
ll'essenza, non è in
siste nel continuare
os. Per Scheler qual-
e confermato da una
e di Berkeley viene
mo: qualcosa esiste
sistere significa par-
ros.

le *ideae cum rebus*?
ente Platone lo in-
idee viene sposta-
le: le idee esistono
nitivamente l'ipo-
neler concepisce la
all'essenza ideale
che pone l'ogget-
ù concepito come
mento di relazio-
il depositario dei
traverso cui l'og-
come memoria di
diventare allora
ragire significa-
stessa. Nel primo
errendo il tragitto
nell'assoluto; nel
ella *creatio conti-*
utte, ma vengono
icamente di par-
o dell'universo;
si ad ogni istante

un oggetto di cono-
scere solo qualcosa
come un'attività del

nel radicamento dell'essente nell'essere: è questo il dato ontologico che consente non tanto l'imitazione, quanto piuttosto la partecipazione, naturalmente solo fin dove il proprio livello di complessità lo consente. In questo senso Scheler può affermare che «la nostra coesecuzione di questo atto non è in nessun modo un semplice rinvenimento o scoperta d'un essente o d'un'essenza indipendente da noi, quanto piuttosto una vera e propria co-produzione, una co-generazione» (IX, 40). Una tale prospettiva muta la questione ontologica in senso partecipativo, in quanto esperire qualcosa non significa entrare in contatto con un essente già formato ma prender parte al processo genetico di tale essente; altrettanto qualcosa esiste, non in quanto si configura come contenitore d'una sostanza ontologica in sé, bensì nella misura in cui partecipa. Di nuovo: l'essere è essere partecipativo, è *inter-esse*, mentre il «diaframma» di questa partecipazione è la gerarchia dei valori. Qualcosa esiste nella misura in cui viene ricreato, cioè nella misura in cui viene graziato dalla *Zulassung* della *creatio continua*, tuttavia, dal momento che tale *Zulassung* non è l'atto del *nous poietikos* ma dello spirito impotente nei confronti del *Drang*, essa non è l'esplicitazione d'un piano provvidenziale ma qualcosa di più complesso e tormentato. Tale *Zulassung* avviene infatti solo nei confronti di ciò che sottostà alle condizioni del *Drang* e si esprime nei modi della sublimazione. La «partecipazione spirituale» nella misura in cui punta ad imporsi si trova nelle stesse condizioni del Dio Krishna avvolto dalle spire del serpente. Essa del resto non ha come obiettivo primario il prolungamento dell'esistenza quanto il suo livello di intensità, la durata è invece stabilita dalla lotta vitale e risulta l'obiettivo assoluto dei valori inferiori.

Se la *creatio è continua*, allora è necessaria anche una *perceptio continua*, nel senso che il problema non si può più ridurre alla rammemorazione di un'intuizione intellettuale originaria del mondo delle idee: una tale rammemorazione somiglierebbe infatti alla foto ingiallita d'una persona che nel frattempo ha continuato a crescere. Asserendo che non esistono *ideae ante res* risulta che non può esistere un oggetto di conoscenza indipendente dalla possibilità di rinvio all'atto che lo pone, nel senso che io posso conoscere solo qualcosa che viene ri-posto e che cresce assieme al mio conoscere; tale processo è unico, inteso come un'attività cosmica a cui l'essente prende in varia misura parte. Per questo il problema diventa non tanto la rammemorazione d'una *idea ante rem* quanto la capacità di sincronizzarsi alla contemporaneità.

In Platone «l'anima è immortale ed è più volte rinata, e poiché ha veduto

tutte le cose, e quelle di questo mondo e quelle dell'Ade, non v'è nulla che non abbia imparato» (*Menone*, 81c). Proprio per questo in Platone conoscere significa ricordare, cioè far tornare alla mente qualcosa che si era già visto, ma questo «già visto» è, una volta salvaguardato il significato trascendentale, un *ante res*. Si può supporre che questa situazione sia solo quella d'un ego che usurpa il luogo «centrale» ma, risultando incapace di dischiudersi al divino, si debba accontentare di una foto sbiadita, della ripetizione di qualcosa che non ha mai vissuto direttamente. Nell'estasi dall'ego e nel passaggio al centro personale si raggiunge allora un livello di referenzialità sufficiente a determinare quell'apertura, prima impossibile, alla base dell'atto partecipativo: «l'uomo non è un imitatore d'un "mondo delle idee", o di una Provvidenza in Dio, che si pone di fronte come già esistente e determinato prima della creazione, ma è un co-produttore, co-fondatore, co-esecutore della successione ideale che diviene nel e assieme al processo cosmico» (IX, 83). La persona nell'atto dell'estrema *Sammlung* non rammemora ciò che l'anima vide nell'Iperuranio, ma coglie il proprio tormentato radicamento nell'assoluto accrescendo il proprio livello di sincronizzazione alla *creatio continua*, ma forse proprio per questo rimane incline a supporre l'esistenza di un'ulteriore istanza, nascosta dietro le pareti del proprio tormento.

La tesi delle *ideae cum rebus* offre inoltre nuovi spunti per ripensare il rapporto fra *theoria* e *praxis*. Nel concetto di *theoria* sono rintracciabili due significati principali: quello di contemplazione passiva, e quello di partecipazione alla dimensione del divino. Nel primo senso la *theoria* finisce con il diventare una pura astrazione contrapposta alla *praxis*, nel secondo si potrebbe connettere invece alla dimensione partecipativa implicita nella persona. Ora è proprio il libero atto creativo della persona, capace di porsi qualitativamente oltre la semplice ripetizione, che fonda la vera *praxis*, quella che apre nuovi orizzonti, nuovi modi di pensare, e lo stesso concetto di esperienza.

Scheler riesce a ridare nuova lucentezza al concetto di *poiesis* proprio perché trascende la concezione greca e si rifà al concetto cristiano di *agape*, e in questo riesce a superare i limiti intellettualistici che spesso hanno finito con il compromettere molte tesi del neoplatonismo. La frase di Plotino secondo cui «la produzione [*poiesis*] è contemplazione [*theoria*]; essa infatti è il risultato d'una contemplazione [*theoria*] che rimane pura contemplazione [*theoria*] senza fare null'altro, ma produce [*ποίησις*] perché è contemplazione [*theoria*]» (*Enneadi*, III 8,3), richiede, alla luce di

quanto detto, un'analisi della frase «*poiesis* è *theoretiké*» letterale di qualche atto? Se però *theos* è *horan* in quanto a prendere parte all'atto, immediatamente seguito da una *methexis* del divino. Platone non del divino sarei no (cioè brutta) e sarebbe riduttivo d'idee già create» assurgere veramente della realtà

10.4. L'assoluto se.

Dunque nella significa partecipare che pone tale dato l'atto che determinandosi, rinnova in sempre in avanti definitivamente e analoga si verificano concluso all'interno agli infiniti

¹⁹ Già Racinaro della partecipazione: in senso puramente "za", ovvero la concezione cui l'antropologia soggettivismo — qui futuro, 305).

quanto detto, un approfondimento maggiore: che senso avrebbe infatti la frase «*poiesis* è *theoria*» se poi *theoria* venisse concepita come visione intellettuale di qualcosa di già creato, o come ripetizione e reminiscenza di tale atto? Se però *theoria* viene intesa nel senso sottolineato da K. Albert, se cioè *theos-horan* implica una qualche forma del trascendere se stessi per prender parte all'attività del divino, ecco che tale frase plotiniana risulta immediatamente più convincente: l'atto creativo è possibile solo se sorretto da una *methexis* alla dimensione del divino, anzi come *methexis* alla *poiesis* del divino. Platonicamente un'*autopoiesis* umana separata dalla dimensione del divino sarebbe inconcepibile in quanto disarmonica rispetto al divino (cioè brutta) e quindi sterile. D'altronde se di *poiesis* si tratta per Scheler sarebbe riduttivo intenderla come pura ripetizione subita, cioè «visione d'idee già create»¹⁹. Nel senso qui emerso, e solo in esso, la *theoria* può assurgere veramente a fondamento della *praxis*, in quanto momento fondante della realtà e dell'azione libera.

10.4. L'assoluto senza risposte e l'indeterminatezza del processo storico

Dunque nella prospettiva delle *ideae cum rebus* l'interazione con un dato significa partecipare, nel senso di *Mitvollzug*, all'atto della *creatio continua* che pone tale dato; lo stesso atto conoscitivo è il tentativo di partecipare all'atto che determina il *Sosein* dell'oggetto conosciuto, tuttavia tale atto, ripetendosi, rinnova in continuazione il *Sosein* del dato; così quest'ultimo si sposta sempre in avanti rispetto all'atto che vuole conoscerlo e non si lascia mai definitivamente e compiutamente irrigidire in un concetto. Una situazione analoga si verifica per il processo storico: ogni fatto storico non ha un senso concluso all'interno del contesto in cui si trova, ma si precisa solo in riferimento agli infiniti contesti successivi. Per Scheler non c'è un fine della storia

¹⁹ Già Racinaro si era chiesto se la *theoria* di Scheler non debba essere intesa nel senso della partecipazione: «Ma la *theoria* di Scheler, la visione d'essenze, è veramente interpretabile in senso puramente contemplativo, o non designa piuttosto "la prossimità e l'appartenenza", ovvero la contemplazione nel senso di "prender parte autentica a ciò che accade", per cui l'antropologia metafisica di Scheler è esattamente il contrario d'ogni forma di soggettivismo — quel primato del soggetto che produce l'epoca del *Weltbild*?» (RACINARO, *Il futuro*, 305).

perché questo fine viene continuamente rimesso in discussione e rimodellato dal divenire creativo che, interagendo con lo stesso processo storico, apre in continuazione nuovi ambiti di libertà. Ne consegue che così come i limiti della conoscenza umana non derivano solo dal prospettivismo, altrettanto il relativismo storico non dipende solo dall'impossibilità di far apparire tutti i valori in un'epoca: in ambedue i casi traspare un'incompiutezza più originaria.

Ora se la conoscenza e la storia sono costrette ad una crescita continua per cercare di star dietro alla crescita continua dell'essere stesso, è chiaro che la situazione non può essere descritta nei termini di un'ermeneutica dell'interpretazione: il tema gadameriano dell'opacità del dato non può essere addebitato unicamente alla finitezza perché questo significherebbe rimanere al livello raggiunto dalla problematica scheleriana del prospettivismo. Nella nuova prospettiva l'opacità del dato viene ad esprimere un'indeterminatezza ben più radicale, quella dettata dalla dinamica dello stesso piano ontologico: il dato risulta opaco indipendentemente dall'ermeneutica in quanto è in sé instabile e questo in virtù del continuo irrompere del nuovo. *Il dato finito è opaco perché il divino che struttura e offre spazio al finito è esso stesso in sé e per sé opaco.* La visibilità del divino viene negata anche quando c'è, in quanto essa stessa appare interrogativa e inconclusa. È forse lo stesso demone socratico, che trattiene dal fare qualcosa di sbagliato, è da ripensare in questa prospettiva. L'ermeneutica dovrebbe divenire qui un'ermeneutica della finitezza meta-fisica (intesa nel senso dell'empirismo non sensibile)²⁰.

È stato un grave errore, osserva Scheler, pensare che sia difficile rispondere al grande interrogativo sul senso dell'universo a causa dei limiti dell'uomo: «Voi sbagliate di grosso nel credere che il grande punto interrogativo, il grande "???" rappresentato [...] dall'universo, dal suo senso, dal vostro senso, sia solo il vostro punto interrogativo soggettivo e che ci sia una

²⁰ Condivido senz'altro la necessità, sottolineata da Ruggenini, di tentare un ripensamento radicale dell'alterità e del divino al di là delle certezze dogmatiche raggiunte dalla teologia e dall'ateismo e ho l'impressione che questo «Dio assente» forse sembra assente proprio perché, come suggerisce Scheler, esso stesso non ha risposte conclusive da darci. Ruggenini nel sottotitolo del suo recente libro parla anche di «esperienza del divino»: ebbene io sarei tentato di sottolineare e approfondire questo concetto nel senso dell'esperienza dell'assenza e dell'esperienza *positiva* dell'alterità. La tesi fondamentale che ho cercato di sviluppare partendo da Scheler è quella di un divino che ci pare assente in quanto siamo abituati a porgli domande improprie, assente perché esso stesso un punto interrogativo, ma che tuttavia risulta «inavvertitamente» presente in quanto co-

risposta indipendente domanda è un carattere immanente. Dice non sa ancora che cosa allora che «la vicinanza dei limiti è un nodo gordiano del quale eccede la nostra percezione non è concepibile perché è libertà. Se vederle in modo che Ma il futuro non è in qualche luogo di comunicazione non *col finito ma anche che c'è da vedere, piano ontologico della conoscenza se soggettive, ma esso stesso è in di-*

La Provvidenza oppure se esiste o è più grande e mai molto più grande. prospettiva teleologica: lo *Allmensch*, la *All* contenibile in nes-

struisce e rende possibile del divino verrebbe apertura estatico-estera irriducibile ad e debba essere senz'altro finitezza senza però Ruggenini si chiede aprire la possibilità a cui il divino stesso cristiana del divino finitezza (RUGGENI

risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa! È il suo carattere immanente. Dio stesso è una domanda a se stesso» o meglio: «anche Dio non sa ancora che cosa vuole e che cosa diverrà» (XIII, 158). Questo significa allora che «la vita e la storia non si lasciano prevedere, ma non in conseguenza dei limiti del nostro spirito, bensì per cause ontiche» (XI, 233). Il nodo gordiano della filosofia è rappresentato dal fatto che la novità fattuale eccede la nostra possibile funzionalizzazione ermeneutica, inoltre che Dio non è concepibile compiutamente, non tanto perché non è nel tempo, ma perché è libertà. Se esistessero *ideae ante res* l'uomo potrebbe probabilmente vederle in modo chiaro e distinto come potrebbe vedere il «futuro» di Leibniz. Ma il futuro non è un *futuro contingente* per il fatto che non è già stato scritto in qualche luogo della trascendenza. Non si tratta del problema di una comunicazione non perfetta: *la verità definitiva in sé è inconciliabile non solo col finito ma anche con l'infinito*. In realtà l'uomo vede quasi tutto quello che c'è da vedere, ma questo risulta «opaco» e indeterminato anche perché il piano ontologico è libero e in divenire. Con le parole di Scheler: i limiti «della conoscenza umana non sono assolutamente da ricondurre solo a cause soggettive, ma invece all'incompiutezza dell'essente stesso, al fatto che esso stesso è in divenire» (XI, 261).

La Provvidenza è possibile in senso proprio solo se l'idea anticipa il reale, oppure se esiste o è già stabilito un senso ultimo, ma la storia dell'uomo è molto più grande e maestosa delle idee che l'uomo ha di essa, come quella di Dio molto più grande e maestosa delle idee divine. La storia, al di fuori di ogni prospettiva teleologica, si palesa come un processo aperto, come un *Ausgleich* verso lo *Allmensch*, la *Alleben*, e il divenir compiutamente persona di Dio. Essa non è contenibile in nessuna idea e in nessuna previsione, e ciò che l'uomo può pre-

struisce e rende possibile la nostra apertura al mondo. La *presenza* dell'aspetto immanente del divino verrebbe allora a coincidere proprio con la possibilità di incremento di tale apertura estatico-esistenziale. Tale divino rimane espressione di un'alterità che si dimostra irriducibile ad ogni autoprogettualità dell'ego, eppure in quanto si manifesta mi pare debba essere senz'altro pensato, come dice Ruggenini, nel senso di un pensiero della finitezza senza però neutralizzare il mistero che esso comporta. A questo proposito Ruggenini si chiede: «dopo la morte del Dio infinito, il pensiero dell'alterità può anche aprire la possibilità di un'esperienza del divino che non ecceda la relazione della finitezza, a cui il divino stesso appartiene? [...] si deve insistere a domandare se proprio l'esperienza cristiana del divino-che-si-rivela-nell'uomo [...] non richieda un pensiero radicale della finitezza (RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, 72).

vedere è solo ciò che si ripete e viene fissato nelle leggi della scienza, della consuetudine o della tradizione; di conseguenza sul piano ontologico le categorie della Provvidenza sono annullate. Se ci fosse previsione, se ci fossero *ideae ante res* non ci sarebbe nessuna libertà e non esisterebbe la storia, o questa «sarebbe ridotta ad un teatro di marionette» (XI, 233). Ma non ci sono *ideae ante res*, «per questo il processo cosmico è imprevedibile» (XI, 261). Questa tesi risulta connessa a quella della *creatio continua*: infatti se l'atto della creazione fosse circoscritto temporalmente in un punto remoto del passato, pensato come «inizio», allora la storia del mondo sarebbe sviluppo e deduzione di tale «inizio», sarebbe solo ripetizione. *Se così fosse propriamente non esisterebbe il tempo*. Bergson a tale proposito ci illumina osservando che l'essenza del tempo — quello vero, non del concetto «bastardo» di tempo — è di essere un «ritardante», di consentire che tutto non sia dato in una volta sola, d'impedire quindi logicamente il concetto d'inizio. Se tutto fosse dato in una volta sola, allora quello che viene dopo sarebbe solo una pura ripetizione incapace di aggiungere qualcosa di diverso, ma *l'essere è fortunatamente incompiuto* e per questo è possibile l'apparizione di qualcosa di nuovo, d'imprevisto, per questo è possibile il futuro. Così il fatto storico risulta redimibile in quanto, essendo incompiuto, può essere salvato dal futuro (cfr. V, 34)²¹.

²¹ Vi è infine da osservare che un'anticipazione di alcuni aspetti della tesi delle *ideae cum rebus* è rintracciabile in Schelling. La conciliazione di creazione e libertà avviene anche in Schelling senza far ricorso alle *ideae ante res*: «Per comprendere l'unificazione d'idea e materia provate a supporre un intelletto divino superiore che progetta le sue creazioni prima nell'ideale e successivamente produce la natura conformemente a questi ideali. Soltanto che un'essenza in cui l'idea precede l'atto, e il progetto la realizzazione, è un'essenza che non può creare, ma che si limita piuttosto a dare forma ad una materia già pre-esistente; è solo un'essenza che si limita ad imprimere nella materia, dall'esterno, l'impronta dell'intelletto e della finalità. In tal modo ciò che produce non è qualcosa in se stesso, ma solo in relazione all'intelletto dell'artista» (SCHELLING *SW* II, 44). La teoria del Demiurgo per Schelling non è accettabile in quanto prevede un mondo delle idee pre-esistente alla creazione stessa, una tesi questa per Schelling in contrasto inconciliabile con il creazionismo cristiano e il concetto stesso di libertà. Alla tesi demiurgica Schelling ne contrappone un'altra imperniata sul concetto di contemporaneità: «Consideriamo invece il ricorso alla facoltà creativa d'una Divinità da cui scaturiscano contemporaneamente gli oggetti reali e le loro idee. In questo caso è chiaro che il reale deve nascere contemporaneamente alla conformità allo scopo e la conformità allo scopo contemporaneamente al reale» (SCHELLING *SW* II, 45).

11.1. Il problema

Nella filosofia dell'agape, della del risentimento, lore, ecc. vengono o psicologico per filosofica, aprendo tentativo fu così disinteresse verso la li, tutti protesi nale. Proprio in di aver sistematic nel dualismo fra isolata sull'essere; teoria va allora i damenti dell'es: l'analisi scheler necessario andati fra *Sosein*, *Dasein* marrebbe ad es occorre far segu

¹ Questo capitolo di A. Schütz e le posizioni di Scheler sulle alcune categorie fisiche scheleriane (termine di *autopoiesi*)

CAPITOLO UNDICESIMO
AGAPE E AUTOPOIESIS¹

L'amore è una forza creatrice pre-formante, una forza che non opera secondo un ideale, ma che piuttosto lo crea. Perciò Dio è la misura assoluta, il modello originario di tutto

(Da una lettera di Jacobi a Schlosser)

11.1. *Il problema dell'essere in Max Scheler*

Nella filosofia di Scheler temi come quelli del pentimento, dell'umiltà, dell'agape, della virtù, del pudore, del valore, della persona, dell'egoismo, del risentimento, dell'amare, dell'odiare, della simpatia, della morte, del dolore, ecc. vengono strappati da un ambito puramente teologico, emozionale o psicologico per esser prepotentemente proiettati al centro dell'indagine filosofica, aprendo prospettive inaspettate all'indagine sull'essere. Questo tentativo fu così radicale che ancor oggi viene erroneamente scambiato per disinteresse verso la questione dell'essere e disorienta molti interpreti, ancora lì, tutti protesi a rintracciare le categorie d'un puro ontologismo impersonale. Proprio in questa prospettiva hanno potuto svilupparsi le note accuse di aver sistematicamente mancato l'analisi sull'essere e di esser rimasto irretito nel dualismo fra essere e valore. *In Scheler non c'è una teoria autosufficiente e isolata sull'essere per il semplice fatto che l'essere non è un concetto ultimo.* Questa teoria va allora ricostruita considerando quelli che Scheler considera i fondamenti dell'essere stesso. Ma bisogna anche evitare il pericolo di ridurre l'analisi scheleriana ad un livello astratto e statico, e proprio per questo è necessario andare anche oltre la correlazione fondamentale che Scheler pone fra *Sein*, *Dasein*, *Wertsein*, in quanto l'essere nella sua vitalità concreta rimarrebbe ad essa fundamentalmente irriducibile. A questa analisi *statica* occorre far seguire un'analisi *dinamica*.

¹ Questo capitolo, il primo a venir scritto, è stato influenzato da una riflessione sulle posizioni di A. Schütz e di N. Luhmann. Qui non mi interessa tanto dimostrare un legame fra le posizioni di Scheler e Luhmann (mediate probabilmente da Schütz e Gehlen) quanto utilizzare alcune categorie luhmanniane per meglio far luce su alcuni concetti centrali della metafisica scheleriana (*causa sui*, *creatio continua*, *agape*). Preciso subito che Scheler non usa il termine di *autopoiesis*.

Lo spunto per un'analisi di questo tipo è offerto da Theunissen quando afferma che in Scheler mancherebbe «un concetto di attività produttiva di tipo poetico», tanto che anche la teoria della partecipazione ricadrebbe nel tradizionale atteggiamento della contemplazione del mondo delle idee². In realtà è proprio la *poieticità agapica* che muove l'analisi di Scheler: l'essere stesso è creato dal moto agapico e *pertanto affrontare il problema dell'essere significa rinviare al momento costitutivo dell'essere stesso, rinviare a quel punto nevralgico che Scheler individua nella connessione fra agape e autopoiesis, momento che ha costituito la rivoluzione del pensiero cristiano nei confronti di quello greco*³.

Mi sembra allora che l'indagine scheleriana sull'essere vada riletta essenzialmente alla luce del passo di Giovanni in cui si afferma che Dio è agape. La tesi dell'essere come agape è un motivo che unifica le varie fasi del pensiero di Scheler e viene riaffermata in ogni campo: teologico (creazione come eccedenza dell'amare), fenomenologico (primato della datità del valore), antropologico (concezione dell'uomo come *ens amans* prima ancora che come *ens cogitans* o *ens volens*). L'attenzione all'aspetto poetico dell'agape spiega perché Scheler «manchi» l'analisi sull'essere: non si tratta, come alcuni interpreti hanno pensato, d'una assenza ingiustificata, ma piuttosto del fatto che Scheler è estraneo ad un ontologismo impersonale e indifferenziato. Per certi aspetti sembra muoversi già nel senso di quello che Pareyson aveva indicato come il passaggio da una «filosofia dell'essere» ad una «filosofia della libertà»⁴. Se l'essere è autopoietico, se si esprime attraverso la *creatio continua*, se l'essere stesso è cioè *originato* e non *originario*, allora si tratta di

² Cfr. THEUNISSEN, *Wettersturm*, 100-101. Una posizione diversa, capace di mettere in luce l'aspetto poetico del concetto scheleriano di «amare», è invece espressa da: WELSCH, *Mit Scheler*, 136-139.

³ Il teologo svedese protestante Nygren afferma che il «pensatore cattolico Max Scheler» è «uno di quelli che hanno compreso meglio il senso del concetto cristiano di agape» (NYGREN, 55). Nygren nel 1930 aveva ripreso con successo la tesi che il concetto dell'agape esprime l'essenza più alta del cristianesimo. Nygren concepisce l'agape come il moto originario puramente spontaneo e innovativo che nella sua libertà risulta indifferente ai valori e alle idee in quanto è esso stesso il principio creatore dei valori (cfr. NYGREN, 100 e seg.). Tuttavia Nygren al contrario di Scheler non deduce da tale concezione una messa in discussione della tesi delle *ideae ante res* e inoltre ricade in un netto dualismo, là dove invece Scheler arriva a proporre la tesi della complementarità fra eros ed agape. Questa svalutazione dell'eros presente nell'interpretazione di Nygren venne particolarmente criticata da: J. PIEPER, *Liebe*, 102-108. Per un superamento della contrapposizione tra eros e agape si esprime anche RIST.

⁴ Cfr. PAREYSON, *Ontologia*, 254.

ripensare la questione
andando l'essere, deter

11.2. Agostino e la r

V'è una stretta c
critica al cristianesimo
cristianesimo, l'aspe
care il saldo legame
cristianesimo della c
mere le sue verità p
Erkenntnis del 1915
ne sul piano filosof
[...] In questo senso
queste parole s'int
con ornamenti cris
senza stessa dell'esj
simo risulta una ri
concetto rivoluzion
voluzionario conce
nihilum (in realtà cre

In un primo te
Agostino nei confr
diventa «amare cre
te pulsione a manil
precede e determin
creazione scaturisc
nach Ideen (VI, 95)
infatti Scheler sarà
non avendo colto
primato della volo

⁵ A questo propos
riferisce al primato d
fatti «Dio nell'origin
atto divino della volo

ripensare la questione ontologica a partire dal libero atto agapico che, ricreando l'essere, determina l'individualità della sostanza.

11.2. Agostino e la rivoluzione mancata del cristianesimo

V'è una stretta connessione, in Scheler, fra critica alla metafisica platonica e critica al cristianesimo delle *ideae ante res*. Il motivo centrale e più originale del cristianesimo, l'aspetto poetico dell'agape, viene qui perso e non riesce ad intaccare il saldo legame con il conservatorismo dell'eros. Tale predominanza nel cristianesimo della componente statica su quella dinamica, tale difficoltà ad esprimere le sue verità più estreme, è già avvertita da Scheler nello scritto *Liebe und Erkenntnis* del 1915: «quasi inspiegabilmente proprio qui è mancata l'espressione sul piano filosofico di questa straordinaria rivoluzione dello spirito umano. [...] In questo senso non esiste e non è mai esistita una "filosofia cristiana", se con queste parole s'intende, come invece avviene di solito, non una filosofia greca con ornamenti cristiani, ma un sistema concettuale sorto dalle radici e dall'essenza stessa dell'esperienza originaria cristiana» (VI, 87). In tal senso il cristianesimo risulta una rivoluzione tradita o forse non ancora portata a termine: al concetto rivoluzionario di agape deve insomma corrispondere un altrettanto rivoluzionario concetto di *poiesis* agapica, capace di sostituire alla pseudo *creatio ex nihilo* (in realtà *creatio ex idea*) la *creatio ex amare*.

In un primo tempo lo sforzo di Scheler è diretto a sottolineare i meriti di Agostino nei confronti del pensiero greco. In Agostino l'idea dell'essere assoluto diventa «amare creativo fino al suo nucleo più profondo» e contemporaneamente pulsione a manifestarsi (VI, 110). Scheler nota inoltre che in Agostino l'amare precede e determina le stesse idee (è questa la grande differenza con Platone); la creazione scaturisce allora dall'amare e viene orientata dalle idee, *aus Liebe und nach Ideen* (VI, 95); lo stesso si può affermare del rapporto fra amare e volontà, e infatti Scheler sarà molto impegnato a contestare quelle interpretazioni che — non avendo colto la novità insita nelle posizioni di Agostino — parlavano di primato della volontà non solo sulla creazione, ma anche sull'amare⁵.

⁵ A questo proposito Scheler osserva che quando Agostino parla di primato della volontà si riferisce al primato della volontà sulla conoscenza, non a quello della volontà sull'amare, infatti «Dio nell'originario senso cristiano ha creato il mondo per amore» e in tal modo lo stesso atto divino della volontà di creare è fondato in un precedente atto d'amare (VI, 92).

Non v'è dubbio che la posizione di Agostino costituisca un importante passo in avanti in quanto pone le idee, in Platone concepite al di sopra del Demiurgo, sullo stesso piano di Dio: esse diventano parte del *logos* divino, ne rappresentano la struttura razionale, eppure nonostante ciò la rivoluzione di Agostino nei confronti di Platone si ferma a metà strada in quanto le idee e la volontà rimangono pur sempre precedenti l'atto poetico. E l'impostazione di *Vom Ewigen*, nella misura in cui rimane legata ad una tale concezione, dimostra di esser ancora immersa nella metafisica delle *ideae et voluntas ante res*, in cui ad es. la volontà non solo è alla base dell'esperienza della resistenza della realtà, ma anche della creazione: Dio crea e conserva il mondo attraverso la volontà nel senso di *erschaffen*, cioè di passaggio dal non-essere all'essere conformemente alla realizzazione d'un progetto *ante res* della volontà divina.

La presa di distanza da Agostino si affermerà solo gradualmente e proprio mettendo in discussione il primato delle idee e della volontà sull'atto poetico, cioè la connessione fra *creatio ex nihilo* ed *ideae et voluntas ante res*. Sostenendo che il soggetto della creazione non è più il puro spirito, Scheler è poi costretto a lasciar cadere la tesi della priorità della volontà sull'atto poetico e a negare una forza creativa alla volontà (cfr. XI, 216). Per quanto riguarda la critica alle idee la rottura è ancora più radicale: «L'antica filosofia delle idee, dominante da Agostino, supponeva, già prima della realizzazione del mondo, le "ideae ante res", una "Provvidenza" e un piano per la creazione del mondo. Ma le idee non sono "prima", e neppure "in" o "dopo", bensì "con" esse» (IX, 40). Per Scheler la dottrina delle idee è il risultato e la *summa* di tutti i principali errori dell'idealismo antico, essa «nega un movimento ontico delle idee e pensa di poter trasporre ogni movimento delle idee nella storia [...] che scorrerebbe accanto ad un ordine delle idee eterno. Non esistono però *ideae ante res*, non esiste un piano universale, indipendente e precedente il divenire del mondo e indipendente da quella storia che è il mondo» (XI, 260).

La differenza essenziale è che «lo spirito divino non si trova innanzi le idee (come nel platonismo di Agostino), ma le crea in continuazione sempre di nuovo» (XI, 256). Questa impostazione trasforma anche il senso della tesi agostiniana secondo cui gli uomini non possono comunicare direttamente fra loro in quanto non esiste una *comunicazione orizzontale* e le conversazioni trasmettono una verità non direttamente fra due interlocutori ma facendo riferimento ad un piano comune *verticale*, risvegliando in ciascuno di essi, e a livelli diversi, una illuminazione da parte di Dio. Anche in questo caso la

posizione agostiniana in quanto tale reminiscenza di Dio ma implica il riferimento a nuovi. Eppure una verità già detta. Nell'impostazione dell'atto poetico costruito rimanere infedele allo stesso» (XI, 119).

Infine Scheler, tamente la risposta dopo la *poiesis*, ne profonde del cristiano di questa implosione del tema provvidenziale metafisica che non ha sopravvissuto da Heidegger ogni ente, come radicamento dello scheleriano, un riferimento che impone Dio che invita ad qui il fondamentale invito alla solidarietà riconferma o me-

11.3. L'eccedenza

Perché il Dio prima ancora: perfetta, creare? affrontabili più a Dio? La risposta quella di Giovan

⁶ Cfr. il saggio de

posizione agostiniana rappresenta un passo in avanti nei confronti di Platone in quanto tale illuminazione non è traducibile immediatamente nella reminiscenza di qualcosa che è contenuto una volta per tutte dall'anima, ma implica il riferimento ad un dialogo capace di aggiungere elementi sempre nuovi. Eppure il riferimento finale rimane quello del disvelamento di una verità già determinata e consegnata per sempre ad una idea *ante res*. Nell'impostazione di Agostino non viene superata del tutto l'ipotesi di un atto poetico costretto a imitare le idee. Scheler arriverà a dire: «Dio deve rimanere infedele all'ordine delle idee di ieri, per rimanere oggi fedele a se stesso» (XI, 119).

Infine Scheler, con la teoria delle *ideae cum rebus*, dovrà addossarsi direttamente la responsabilità di porre le idee non solo dopo l'agape, ma anche dopo la *poiesis*, nella convinzione che tale ipotesi fosse una delle verità più profonde del cristianesimo originario. Nella percezione di questa staticità, di questa implosione storica del cristianesimo, nella messa in discussione del tema provvidenziale e delle *ideae ante res*, si profilano un Dio e una metafisica che non hanno nulla in comune con l'ontoteologia criticata successivamente da Heidegger e tutta protesa alla ricerca di ciò che è comune ad ogni ente, come di ciò che è l'ente sommo⁶. La stessa questione del radicamento dell'essente nella sfera assoluta assume, nella prospettiva scheleriana, una nuova forza persuasiva in quanto non si tratta di un fondamento che impone un progetto attraverso la propria onnipotenza, ma di un Dio che invita ad incrementare il nostro grado di apertura estatica al mondo: qui il fondamento non è altro che lo spazio partecipativo aperto da questo invito alla solidarietà, una partecipazione che decide autopoieticamente la riconferma o meno dell'essente all'esistenza.

11.3. L'eccedenza agapica e il vuoto promettente

Perché il Dio tratteggiato da Scheler ha bisogno di creare il mondo? E prima ancora: può questo Dio, che non è *ab origine* persona compiuta e perfetta, creare? Molti di questi interrogativi e altri ancora risultano affrontabili più agevolmente se si ritorna all'interrogativo centrale che è: chi è Dio? La risposta di Scheler a tale domanda è in un certo senso scontata: è quella di Giovanni quando afferma che Dio è agape. Tuttavia in Scheler tale

⁶ Cfr. il saggio del 1957 *Die ontoteologische Verfassung der Metaphysik*.

frase assume una radicalità e un impegno raramente toccati: Dio è agape e non essere, perché fra essere e agape il concetto primario è quello dell'agape; inoltre tale massima viene da Scheler intesa in tutti e due i sensi, anche in quello per cui «agape è Dio». Heidegger su questo ha ragione quando afferma che Scheler riconduce i fondamenti della filosofia alle intuizioni fondamentali del cristianesimo, ma questo non è necessariamente da considerarsi un male: vero è che spesso è avvenuto il contrario e s'è tentato di ricondurre il concetto cristiano di agape a quello aristotelico di essere, riducendone alquanto la portata rivoluzionaria. Scheler segue la via inversa e passa dall'ontologia aristotelica all'ontologia agapica.

Ma Scheler riprende anche il tema schellinghiano della natura in Dio: l'eros agapico implica un Dio che non è solo spirito, ma anche *Drang*, natura, abisso, il che significa che la sostanza eterna è impegnata a risolvere una tensione primordiale che essa contiene già in sé, significa che la sostanza «è già in divenire, anche indipendentemente dal mondo» (XI, 205); certo Dio avrebbe potuto non creare il mondo, ma se avesse fatto uso di questa libertà avrebbe condannato l'*Ens a se* all'eterna tribolazione in quanto lo scioglimento di questa tensione implica il divenire di Dio anche attraverso quello del mondo (XI, 199). Dio senza la storia del mondo sarebbe un Dio che non illumina il suo *Abgrund*, un Dio non compiutamente realizzato. Senza risolvere questa tensione primordiale «lo spirito eterno sarebbe rimasto a guardare per sempre l'immane notte d'un *Drang* infinitamente angosciato, senza alcuna speranza di poterlo illuminare. A sua volta il *Drang* sarebbe rimasto eternamente nell'attesa di realizzare, ma senza la speranza di poter seguire l'eros» (XI, 209). Il divenire del mondo e di Dio non furono gratuiti e sono gravidi di conseguenze per Dio stesso; essi furono motivati da un gesto agapico, ma a causa di esso Dio pagò l'alto prezzo di doversi «umiliare», di «inabissarsi con il *Drang* nell'avventura assoluta del processo mondano e di qui raggiungere il punto più alto del divenire dell'uomo, ma senza poter sapere in anticipo che cosa ne sarebbe derivato» (XI, 209). In questa creazione non c'è il Dio delle *ideae ante res*, qui agisce invece il Dio delle *ideae cum rebus* e il mondo non è uno specchio in cui Dio possa esaltarsi e autoglorificarsi, ma un tentativo drammatico dall'esito ancora aperto e d'importanza decisiva per il divenire di Dio stesso.

Scheler tratteggia qui un concetto di creazione come pacificazione e armonizzazione d'un dissidio interno a Dio stesso e altrimenti irrisolvibile; un concetto di creazione come decisione sofferta per poter realizzare le aspi-

razioni del moto a
ferenza nelle profi
Scheler: quello de

Il fenomeno di
rivoluzione cosmi
per l'atto agapico
del moto ascension
delineare la creazi
mente si tratta di
più alti di referen
ma anche in quar
to simmetrico de
profondamente n
si costrinse a que
206-207).

Il punto di part
finita eccedenza [
cato solo tenendo
vuoto: sullo sfonc
una valenza ontol
cibile al puro nier
cedenza il fenom
cedenza è in prim
come quella asso.
proietta sull'attua
zione che si verifi
dizioni coeve lo p
attraverso un atto
possibilità e di de
È qui implicita u
sua drastica relati
na presuppone l'
sulla necessità, di
quello che è, non
davanti a lui? Ne

⁷ Nell'uomo que
cuore». Qui sperimer

cati: Dio è agape e quello dell'agape; re i sensi, anche in agione quando affia alle intuizioni ariamente da conrio e s'è tentato di telico di essere, riegue la via inversa

ella natura in Dio: ma anche *Drang*, impegnata a risolvere, é, significa che la dal mondo» (XI, se avesse fatto uso na tribolazione in enire di Dio anche ria del mondo san compiutamente «lo spirito eterno l'un *Drang* infini illuminare. A sua di realizzare, ma venire del mondo ze per Dio stesso; di esso Dio pagò *Drang* nell'avven- e il punto più alto o che cosa ne sa- il Dio delle *ideae* mondo non è uno tentativo dram- per il divenire di

te pacificazione e nenti irrisolvibile; realizzare le aspi-

razioni del moto agapico. Il tema della sofferenza e in particolare della «sofferenza nelle profondità del cuore» rinviano a mio avviso ad un tema caro a Scheler: quello del vuoto del cuore e dell'eccedenza.

Il fenomeno dell'eccedenza, già individuato come fondamentale per la rivoluzione cosmica dell'eros, dimostra ora di essere altrettanto essenziale per l'atto agapico: *esattamente come l'eccedenza erotica scandisce i ritmi del moto ascensionale dal mondo a Dio, ora è proprio l'eccedenza agapica a delineare la creazione come processo discendente da Dio al mondo*; naturalmente si tratta di due moti correlati e il processo d'innalzamento ai livelli più alti di referenzialità è possibile non solo in quanto l'eros «mette le ali», ma anche in quanto a tale movimento dell'eros corrisponde un movimento simmetrico dell'agape. Dio soffrì già prima della creazione e «pianse profondamente nel suo cuore quando pronunciò il *non non fiat*, e quando si costrinse a questa decisione ci fu in lui una profonda beatitudine» (XI, 206-207).

Il punto di partenza per Scheler è che «Dio crea il mondo a causa d'un'infinita eccedenza [*Überfluß*] d'amare» (III, 81). Tale frase svela il suo significato solo tenendo presente la connessione fra l'eccedenza e il fenomeno del vuoto: sullo sfondo del concetto di eccedenza il fenomeno del vuoto rivela una valenza ontologica gravida di un senso assolutamente positivo e irriducibile al puro niente, in quanto il vuoto stesso è già un risultato. Senza l'eccedenza il fenomeno del vuoto verrebbe inevitabilmente banalizzato. L'eccedenza è in primo luogo un fenomeno universale che pervade la sfera finita come quella assoluta, esso — nella forma della *Triebphantasieüberschuß* — proietta sull'attualità un'ombra, marca un «vuoto», ricordando quella situazione che si verifica quando la *res nova* preme per apparire senza che le condizioni coeve lo permettano. Si percepisce allora uno scarto superabile solo attraverso un atto creativo in grado di ristrutturare il confine fra attualità e possibilità e di determinare in tal modo una nuova prospettiva per il futuro. È qui implicita una dinamicizzazione del concetto usuale di possibilità, una sua drastica relativizzazione al singolo atto poetico. La crescita della persona presuppone l'eccedenza della differenza sulla ripetizione, della libertà sulla necessità, dietro questo scarto l'uomo percepisce il fatto che, ripetendo quello che è, non riuscirebbe a riempire uno spazio che pure s'è già profilato davanti a lui⁷. Non si trova di fronte un vuoto muto e indeterminato, ma un

⁷ Nell'uomo quest'eccedenza è percepita anche a proposito dell'amare, e del «vuoto del cuore». Qui sperimentando l'infinità dell'atto agapico l'uomo fa esperienza della libertà.

vuoto che dichiara una direzione, una promessa; un «vuoto» che quindi rivela una sfasatura con il «nulla» in quanto è già spazio dell'indeterminazione poetica. L'esperienza del vuoto è l'esperienza d'un esser in una certa misura disancorati dall'attualità; è inoltre l'esperienza di qualcosa che in questo spazio non è ancora apparso e che tuttavia in qualche modo s'è già fatto annunciare. Questo spazio coincide solo in parte con il possibile e con l'orizzonte delle aspettative contemporanee all'attualità; è indice invece d'un'eccedenza verso cui occorre porsi in ascolto perché ha qualcosa da dirci indipendentemente dalle nostre aspettative. Il vuoto ontologico è la forma stessa, allo stato puro e ancora fluido, dell'eccedenza che non si è ancora concrezionata in una struttura definita. Sarebbe però inesatto asserire che questo «vuoto promettente» è puramente esterno alla persona, esso infatti è il riflesso, il segno dell'inadeguatezza della persona di fronte ad una costellazione che indica già un nuovo gradino di sviluppo. Quando s'avverte l'esperienza del vuoto, l'atto creativo è già avviato e ha già compiuto parte del suo percorso, in quanto è procedendo funzionalmente ai contorni di questo scarto che dovrà avvenire la ristrutturazione delle aspettative. L'eccedenza è l'indice d'inadeguatezza fra la mia persona attuale e lo spazio aperto dal suo *kairos*: ho la sensazione che in qualche modo questo spazio possa essere riempito, ma non con la ripetizione e neppure con i mezzi che ho attualmente a disposizione, bensì solo con un atto che proviene da una persona che ancora non sono. In questa situazione la persona o rimane così com'è, utilizzando le proprie energie per neutralizzare lo spazio in cui si muovono gli echi dell'annuncio inaspettato, oppure cerca di colmare questo «vuoto promettente» attraverso un processo di crescita, diventando cioè una persona differente.

È in questa possibilità di sostituire la ripetizione col nuovo che viene coinvolta la sofferenza. La sofferenza rimane implicita nell'incompiutezza ontologica come nell'incompiutezza storico-umana, essa è alla base dell'atto creativo. S'è già visto che l'*Erlebnis* di questa eccedenza, di questo scarto, e quindi della sofferenza, è presente, per l'ultimo Scheler, anche in Dio stesso. È in questo senso che risulta comprensibile la frase, già menzionata, secondo cui «Dio pianse nelle profondità del suo cuore quando disse il *non non fiat*»⁸. Egli è portatore d'un dissidio interno che proietta in continuazio-

⁸ Il *non non fiat* avviene per permettere allo spirito e alle idee d'impregnarsi di forza, cioè di realizzarsi. Dio è mosso a tale *Zulassung* dall'*Urleiden* o tribolazione (*Drangsale*) causata dalla *Urspannung* interna all'*Ens a se* fra spirito e vita (cfr. XI, 199).

ne nuovi scenari d in luce un vuoto di creazione. Spontaneamente *leeres Feld* occ un puro atto spont non viceversa. Dic

È proprio in r Scheler pone una nel senso che tale sofferenza siano ; onnipotente il cor gratuità non risolu mia d'una soffere un eccesso di ma un'ingiustizia gra

L'esigenza, p nel fatto che la comprensibilissir vista l'aspetto ess priori e che può c zione per un attc tiva può diventat per spingere al c renza in quanto parte di noi per

⁹ Ho qui comur Pareyson nell'analisi individuando all'in stesso al negativo: «c za, che perciò va cor zione dal negativo ; inaccessibile» (PARE

¹⁰ L'autentico p con l'opportunism di passaggio, in cu consono a se stessi (identità non è data non ci sarebbe liber

oto» che quindi ri-
l'indeterminazione
in una certa misu-
cosa che in questo
modo s'è già fatto
ssibile e con l'oriz-
ice invece d'un'ec-
qualcosa da dirci
ico è la forma stes-
e non si è ancora
esatto asserire che
sona, esso infatti è
onte ad una costel-
do s'avverte l'espe-
piuto parte del suo
ni di questo scarto
eccedenza è l'in-
zio aperto dal suo
vazio possa essere
zzi che ho attual-
e da una persona
mane così com'è,
n cui si muovono
re questo «vuoto
o cioè una perso-

nuovo che viene
ll'incompiutezza
alla base dell'at-
di questo scarto,
nche in Dio stes-
menzionata, se-
ndo disse il *non*
a in continuazio-

gnarsi di forza, cioè
(*Drangale*) causata

ne nuovi scenari di possibilità, nuove promesse: l'eccedenza agapica mette in luce un vuoto del cuore in Dio stesso e attraverso la sofferenza spinge alla creazione. Spontaneità e creatività si specchiano sulle infinite possibilità che tale *leeres Feld* occasiona. Tuttavia l'agape poetica è e rimane immotivata: un puro atto spontaneo e libero, in quanto è l'eccedenza la causa del vuoto e non viceversa. Dio avrebbe anche potuto non creare.

È proprio in riferimento al tema della «produttività del negativo» che Scheler pone una connessione essenziale fra libertà e sofferenza, non però nel senso che tale «produttività del negativo» sia la regola o che il male e la sofferenza siano giustificati. Al cospetto d'un Dio non più onnisciente e onnipotente il concetto di sofferenza tradisce inevitabilmente un residuo di gratuità non risolubile all'interno d'un disegno provvidenziale: è la fisionomia d'una sofferenza che non di rado si risolve *improduttivamente*, quindi in un eccesso di male che invece di divenire «sale per la storia», rilascia solo un'ingiustizia gravida d'ulteriori sofferenze⁹.

L'esigenza, presente nell'uomo che soffre, di trovare una consolazione nel fatto che la sofferenza servirà comunque a qualcosa, risulta comprensibilissima e umana, anzi troppo umana; tuttavia essa fa perdere di vista l'aspetto essenziale: il fatto che la sofferenza in sé non è giustificata a priori e che può diventarlo solo nella misura in cui riesce a diventare condizione per un atto di libertà. È vero: in certi casi la sofferenza da forza negativa può diventare positiva, nel senso di allentare i legami con quello che si è per spingere al cambiamento; certo ogni reale crescita è connessa alla sofferenza in quanto implica sempre una separazione, un dare morte ad una parte di noi per permettere la nascita d'un aspetto nuovo¹⁰. Ma non vale il

⁹ Ho qui comunque presente la distinzione proposta da Pareyson fra sofferenza e male. Pareyson nell'analisi del «negativo» distingue fra peccato e sofferenza, fra sofferenza e male, individuando all'interno di questo «negativo» alcuni aspetti che possano essere un antidoto stesso al negativo: «C'è un'unica forza che riesce ad aver ragione del peccato, ed è la sofferenza, che perciò va considerata come il punto di svolta della vicenda umana, il perno della rotazione dal negativo al positivo» e ancora: «senza il dolore il male rimane irredento e la gioia inaccessibile» (PAREYSON, *Ontologia*, 248-249).

¹⁰ L'autentico pentimento, relativo a un individuo o ad un popolo, non ha nulla a che fare con l'opportunismo o la debolezza, ma segna per Scheler l'inizio d'un atto di rigenerazione, di passaggio, in cui si prende distanza dai valori dominanti alla ricerca di qualcosa di più consono a se stessi (cfr. V, 52), indica cioè l'acquisizione d'un grado più alto d'identità. Questa identità non è data precedentemente a tale divenire come un fine da raggiungere, se fosse così non ci sarebbe libertà nei confronti delle aspettative e quindi del passato.

contrario. In definitiva la sofferenza risulta solo parzialmente redimibile: le conseguenze che essa genera possono in certi casi ritornare al passato e riflettersi su di essa redimendola. Tuttavia questi casi — in cui la sofferenza diventa il presupposto della libertà — sono piuttosto rari; eppure sono essenziali per un'analisi ontologica che voglia concepire l'essere a partire da un moto agapico assolutamente libero e creativo. A Scheler si deve l'analisi d'un caso in cui sofferenza e libertà s'intrecciano diventando possibile paradigma d'un tale moto ontologico: il pentimento.

11.4. *Il fenomeno del pentimento e l'incompiutezza del passato*

Il fenomeno del pentimento ha per Scheler una indiscussa centralità metafisica in quanto consente di svelare quella dimensione ontologica in cui essere, tempo e libertà si rapportano costitutivamente fra loro. *Il fenomeno del pentimento mette in luce l'esistenza d'un divenire creativo perché capace di dischiudersi al nuovo liberandosi dal passato e modificandolo fino a conferirgli una nuova connessione di senso e di valore nell'atto del rivolgersi nuovamente ad esso.* Il fenomeno dell'autentico pentimento va innanzitutto distinto dall'opportunismo: esso è propriamente *Wiedergeburt*. La modificazione del passato è anche quella più amara, quella che ci costringe a fare i conti con la nostra coerenza e che risulta accompagnata dal disagio di rivedere giudizi e prese di posizione un tempo radicate e ora non più condivise. Nell'opportunismo invece il passato viene semplicemente cancellato, in esso si assiste ad un mutamento puramente camaleontico, motivato solo da circostanze esterne e non da un'effettiva crescita interiore.

Il fenomeno fondamentale per comprendere l'atto dell'autentico pentimento è il fenomeno dell'eccedenza. S'è già messo in luce come nell'eccedenza emergano i contorni del vuoto, come inoltre in questo vuoto si annunci qualcosa d'inaspettato a cui non posso aderire nella mia attualità e che proprio l'inadeguatezza della mia persona nei suoi confronti si converta in sofferenza spingendomi a divenire una persona diversa da quella che sono. Si assiste qui ad un processo non generato univocamente dal proprio passato, in cui questa nuova persona non è la semplice risultante di tutto il suo passato; la continuità — non solo con il momento immediatamente precedente, ma con il passato nel suo complesso — viene spezzata dall'esperienza del vuoto, in virtù della quale la persona riesce a sospendersi al di sopra del proprio passato e a raggiungere, nei casi più felici, una ri-sincronizzazio-

ne con il moto agapico. Questo processo è un processo doloroso, altro da sé, ma poi si risolve in una nuova posizione appena.

Il pentimento è un atto che ho fatto, perché in quel momento ho fatto, perché in quel passato che mi ha dato il mio passato, mi accorgo di aver fatto, e in questo atto del rivolgersi al passato venuto qualcosa di nuovo, di aderire alla sua fine. È un fenomeno di ricorrenza del vuoto, un atto soggettivo di disconcerto che deriva dal fatto di aver gettando nuova luce sul passato. Nel pentimento il passato rimasto in me non lineare deve estendersi alle mie radici, come se come sorprendere pro che è possibile di fatto.

Emergono qui due cose: il dissenso che il dissenso nonostante quella considerazione (che è la considerazione di coscienza, tesi per cui il pentimento è un'attività — quindi un'attività del cono rapp

¹¹ Sull'es. del cc

mente redimibile: le
nare al passato e ri-
n cui la sofferenza
ri; eppure sono es-
essere a partire da
ler si deve l'analisi
entando possibile

ato

discussa centralità
one ontologica in
ra loro. *Il fenome-
tivo perché capace
olo fino a conferir-
olgersi nuovamen-
anzitutto distinto
modificazione del
fare i conti con la
rivedere giudizi e
se. Nell'opportu-
esso si assiste ad
circostanze ester-*

autentico penti-
come nell'ecce-
esto vuoto si an-
a mia attualità e
fronti si converta
quella che sono.
al proprio passa-
te di tutto il suo
atamente prece-
ta dall'esperien-
dersi al di sopra
sincronizzazio-

ne con il moto agapico complessivo in direzione della salvezza. È proprio questo processo a culminare spesso nel fenomeno del pentimento, un processo doloroso attraverso il quale una persona si auto-trascede diventando altro da sé, ma poi nell'atto di rivolgersi al proprio passato, da questa nuova posizione appena raggiunta, rimane smarrita.

Il pentimento scatta ogni qualvolta non mi riconosco più in quello che ho fatto, perché incomprendibilmente quello che ora sono non è deducibile, dal mio passato; anzi rivolgendomi indietro mi accorgo con sgomento che quel passato che mi insegue pur essendo *lo stesso identico passato* non è più *il mio passato*, mi accorgo che la stessa azione, in cui prima mi riconoscevo o di cui andavo fiero, ora ha per me un significato sconosciuto e sinistro. In questo atto del rivolgermi indietro mi accorgo che fra me e il mio passato è intervenuto qualcosa d'intangibile eppure di tanto profondo da non farmi più aderire alla sua fisionomia, e da rendermelo anzi fundamentalmente estraneo. È un fenomeno oggettivo, indipendente dalla mia volontà: se l'esperienza del vuoto non ha indotto una trasformazione, allora non posso, con un atto soggettivo della volontà, decidere di pentirmi. Il pentimento segue lo sconcerto che deriva dalla presa d'atto d'una ridefinizione del presente che gettando nuova luce di senso e valore sul passato si sradica dal proprio passato. Nel pentimento non mi muovo dal passato al presente, ma estendo ad un passato rimasto identico una trasformazione già avvenuta nel presente, riconosco la non linearità dello sviluppo e intuisco che lo strappo in avanti ora deve estendersi anche all'indietro ridefinendo il mio passato, trapiantando le mie radici su d'un nuovo passato. Nel far questo esperimento il presente come sorprendentemente libero nei confronti del passato, *nel pentimento scopro che è possibile redimere un passato che si palesa modificabile e quindi paradossalmente «attuale».*

Emergono qui accenti bergsoniani. D'altronde è lo stesso Scheler ad osservare che il discorso bergsoniano merita — nonostante giudizi affrettati, e nonostante quello che ci dicono i così detti spiriti raffinati — la massima considerazione (cfr. III, 324). È vero: nella stessa pagina Scheler critica severamente la concezione della *durée* bergsoniana, così avviluppata nel concetto di coscienza, ma in Bergson è rintracciabile anche il superamento della tesi per cui il presente esiste e il passato no. Identificando il presente con l'attività — quindi con ciò che lo spirito è in grado di condensare nella punta del cono rappresentata dal corpo¹¹ — allora il presente diventa sinonimo

¹¹ Sull'es. del cono cfr. Bergson, *Oeuvres*, 293 e 302.

di azione reale, ma non di esistenza: ciò che è al di fuori del presente non agisce, ma tuttavia esiste (Bergson, *Oeuvres*, 284). Il passato esiste oltre l'orizzonte dell'azione allo stesso modo in cui esistono gli oggetti che si trovano oltre il nostro campo visivo: sono oggetti che non fanno parte del nostro presente visivo, ma tuttavia si fanno sentire in un altro modo. Bergson ha cercato di mettere in luce che quello che generalmente viene chiamato «presente» è solo un aspetto della temporalità contemporanea e che esso coesiste assieme al passato. *Il passato non è un ex presente*, ma ha una sua propria modalità di coesistenza con il presente, o detto in altri termini: *il passato non è passato* e si conserva da solo. Tale tesi della coesistenza fra passato e presente viene ripresa da Scheler, che però non traccia la differenza attraverso il concetto di azione, ma insistendo sul concetto di «incompiutezza». Ciò che consente al passato di continuare ad esistere è il fatto che esso non mi è dato come qualcosa di definito una volta per tutte, non mi è dato come un che di concluso in se stesso: proprio in virtù di questa «incompiutezza» costituzionale, esso mi è dato come qualcosa che mi accompagna e mantiene un carattere fluido per seguire il mio processo di crescita¹².

Non si tratta di comprendere il passato spostandolo nel presente, ma di comprendere il presente spostandolo nel passato che coesiste. Si può notare qui uno schema comune che lega l'analisi del tempo e del problema della comprensione dell'Altro. Se il passato non è «passato» ma esiste accanto al presente, allora è possibile una percezione *immediata* del passato, cioè non mediata dal presente; altrettanto: se non è valida la tesi brentiana della superiorità dell'evidenza della percezione interna, allora la comprensione dell'Io non è quella originale e risulta posta invece accanto alla comprensione del Tu, il che vuol dire che esiste una comprensione immediata del Tu, nel senso di non dedotta necessariamente dall'Io.

11.5. *L'essere come libertà e la redimibilità della storia*

Nel processo temporale messo in luce dal fenomeno del pentimento il futuro si dischiude nella misura in cui il passato viene ridisegnato e d'altra

¹² Bergson ironizza sui tentativi di trovare un «luogo organico» dove viene conservata la memoria: per Bergson passato e presente sono due dimensioni temporali che coesistono e il cui confine è tracciato dall'azione: l'orizzonte del presente è l'orizzonte dell'azione del corpo sulla materia.

parte ogni possibili
ulteriore sul passa
è indeterminato. S
una volta per tutte
fine affonderei co
mento invece faci
prio la ristruttur
ontologico libero
proprio passato e
ce di fungere da p
Il pentimento ins
passato al mio pre
to» dal mio prese

In *Reue und V*
passato ed estenc
anche l'azione do
re, il che significa
che ci accompagn
presente è in gra
fatto meraviglios
plessivo della no
attimo della nos
anche quello del
cui il presente «sc
nei suoi confron
forma concrezio
stabilità del suo
di limitarne aut
sottrarsi a quest
ria consapevole
aspetto è consor
teoria delle *ideac*
mina nel corso s
e risulta un prog
carattere essenz
unico inizio e u

¹³ Cf. XI, 118.

ri del presente non
o esiste oltre l'oriz-
getti che si trovano
arte del nostro pre-
Bergson ha cercato
mato «presente» è
coesiste assieme al
ria modalità di co-
non è passato e si
ente viene ripresa
concetto di azione,
ente al passato di
qualcosa di defini-
cluso in se stesso:
so mi è dato come
per seguire il mio

il presente, ma di
ste. Si può notare
el problema della
esiste accanto al
passato, cioè non
staniana della su-
mprensione del-
omprensione del
del Tu, nel senso

el pentimento il
egnato e d'altra

viene conservata la
che coesistono e il
dell'azione del corpo

parte ogni possibilità aperta al futuro, se sperimentata, ha un contraccolpo ulteriore sul passato. Il futuro rimane indeterminato solo se anche il passato è indeterminato. Senza il pentimento rimarrei legato ad un passato irrigidito una volta per tutte, rimarrei schiacciato dalla sua forza gravitazionale e alla fine affonderei con esso nella pura ripetizione e nell'inesistenza; nel pentimento invece faccio esperienza della modificabilità del passato. Ma è proprio la ristrutturabilità del passato a dimostrare l'esistenza d'un divenire ontologico libero e creativo in cui ogni fase si tiene sospesa al di sopra del proprio passato e quest'ultimo, nella sua instabilità, rimane fluido e incapace di fungere da punto d'appoggio, cioè di causare direttamente il presente. Il pentimento insegna proprio questo: non v'è un rapporto univoco dal mio passato al mio presente, perché a sua volta il mio passato attuale è stato «scelto» dal mio presente.

In *Reue und Wiedergeburt* Scheler trae le conseguenze sull'esistenza del passato ed estende coerentemente ad esso il problema della responsabilità: anche l'azione del passato sul senso della nostra vita rimane in nostro potere, il che significa che noi siamo responsabili anche nei confronti del passato che ci accompagna. Il fatto da ritenere è soprattutto che ogni momento del presente è in grado di gettare una luce nuova sul passato: «Grazie a questo fatto meraviglioso, non certo la realtà, ma perlomeno il senso e il valore complessivo della nostra vita risultano ancora liberamente modificabili da ogni attimo della nostra esistenza»: non soltanto il senso del nostro futuro, ma anche quello del nostro passato è nelle nostre mani (V, 33). Nella misura in cui il presente «sceglie» senso e valore del passato che lo accompagna è libero nei suoi confronti. Il mio passato individuale — come sul piano storico la forma concrezionata della tradizione — cerca naturalmente di preservare la stabilità del suo significato, e in questo senso fa pressione sul presente, cerca di limitarne autonomia e libertà, tuttavia il divenire creativo è in grado di sottrarsi a questa morsa nella misura in cui ne diventa consapevole: «la storia consapevole ci rende liberi dal potere della storia vissuta» (V, 35). Questo aspetto è consono sia al concetto di divenire teleoclinico sia a quello della teoria delle *ideae cum rebus*. In un processo teleoclinico un abbozzo si determina nel corso stesso della realizzazione senza riferimento ad *ideae ante res* e risulta un progetto che mette continuamente in discussione le sue basi¹³. Il carattere essenziale del divenire libero e creativo è quello di non avere un unico inizio e un unico passato da cui si evinca tutto il resto, di non essere

¹³ Cfr. XI, 118.

cioè la fedele realizzazione d'un progetto già stabilito in tutti i suoi minimi dettagli; esso si sviluppa al contrario sulla base d'un passato e d'un progetto che si rinnova in continuazione per adeguarsi al processo stesso: il passato è ad ogni istante «riapribile», in quanto «ogni esperienza del nostro passato è ancora *immatura* in valore e *indeterminata* nel significato sin quando non abbia esercitato tutta la sua possibile efficacia [...] Prima della fine della nostra vita tutto il passato, almeno nel suo contenuto di significato, è soltanto il problema: *cosa dobbiamo fare di esso*» (V, 34).

Insomma il fenomeno del pentimento consente di mettere a fuoco una particolare dimensione della temporalità altrimenti celata, ed è proprio in base a questa dimensione che è possibile sviluppare l'idea d'un libero divenire creativo. *Attraverso l'analisi del fenomeno del pentimento Scheler riesce allora a cogliere l'essenza della dinamica ontologica, individuandola nel concetto di libertà.*

Scheler si richiama qui alla *Freiheitschrift* di Schelling e alla tesi secondo cui la libertà è il senso ultimo dell'essere. Proprio nel concepire la libertà non più come un'idea, ma come l'essenza ultima dell'esperienza, Scheler arriva ad un'estensione del fenomeno della libertà a tutto il reale: asserire che l'essere è in ultima analisi libertà significa che «il mondo si presenta come una struttura graduata di crescente libertà» (X, 163) e che la libertà non risulta limitata all'uomo, dal momento che l'uomo stesso si libera solo attraverso un legame di solidarietà con il resto del mondo e Dio; asserire che la libertà è il senso ultimo dell'essere significa superare la visione che contrappone la libertà alla natura¹⁴.

La libertà a cui si fa qui riferimento non è però soggettiva, ma implica una dimensione partecipativa, una dimensione trans-personale di solidarietà salvifica, una libertà quindi da conciliare con la modifica e la conferma agapica, in quanto è possibile rimanere sospesi sopra la necessità, «tagliare» il tempo continuo, solo grazie all'intervento agapico (è questo l'aspetto essenziale). Il conflitto fra libertà e non autonomia dal moto agapico non si risolve nella negazione della libertà umana perché il moto agapico, un moto teleoclinico nel senso delle *ideae cum rebus*, non s'impone con piani prestabiliti, e implica la partecipazione. Ben diversa sarebbe la situazione d'un uomo che dipendesse dal piano delle *ideae ante res*: qui l'idea d'una provvidenza onnipotente e onnisciente rende problematico il concetto di li-

¹⁴ «È completamente inaccettabile l'idea che il tutto sia determinato e che solo la volontà umana abbia libertà. L'idea d'un determinismo completo è solo un'idea limite» (X, 164).

bertà umana, sp
solipsistica¹⁵.

La libertà è, in
solo di fronte alla
ripetizione del già
che tende inesorat
la. L'esperienza è
nello spazio lascia
ci sono azioni, que
nei confronti del
danno una fisione
nuova luce sul pa
trascendenza e rei
Tale irruzione del
(*leeres Feld*) per l
dove c'è lo spazio
l'essenza della sp

La redimibilit
mento, è una co
ontologico che su
fatto che senso e
significa, come s'
incompiuto; altre
sussumibili nell'i
la salvezza: «Lo
redimibile» (V, 3
redimibilità del p
futuro e, viceversa
senso e il valore de

L'*actus* da cu
ontologico, tale a
cia dietro di sé il

¹⁵ Qui mi pare di
della relazione fra li
zione di valore non s
predeterminato, ma

¹⁶ Su tutta quest

tutti i suoi minimi
ato e d'un progetto
stesso: il passato è
del nostro passato è
to sin quando non
della fine della no-
ificato, è soltanto il

ettere a fuoco una
ta, ed è proprio in
d'un libero dive-
ento Scheler riesce
duandola nel con-

e alla tesi secondo
ncepire la libertà
perienza, Scheler
il reale: asserire
ondo si presenta
o) e che la libertà
esso si libera solo
Dio; asserire che
visione che con-

tiva, ma implica
nale di solidarie-
za e la conferma
essità, «tagliare»
esto l'aspetto es-
o agapico non si
o agapico, un moto
pone con piani
de la situazione
qui l'idea d'una
il concetto di li-

che solo la volontà
mite» (X, 164).

bertà umana, spingendo a ricercarlo nella direzione di un'autonomia solipsistica¹⁵.

La libertà è, in fondo, l'esperienza stessa: l'esperienza e l'essere sono tali solo di fronte alla novità, solo in conseguenza d'un'emancipazione dalla pura ripetizione del già esperito e del già visto. V'è però come una forza opposta che tende inesorabilmente alla ripetizione pura e semplice, e quindi al nulla. L'esperienza è solo esperienza di qualcosa che trascende tale ripetizione nello spazio lasciato aperto in continuazione dal divenire creativo. Dunque ci sono azioni, quelle libere, che si trasformano non solo in avanti, ma anche nei confronti del passato; ci sono eventi che, erompendo improvvisamente, danno una fisionomia inaspettata al presente e capaci, per questo, di gettare nuova luce sul passato e sul futuro; azioni ed eventi che aprono all'auto-trascendenza e rendono liberi nei confronti delle categorie della previsione. Tale irruzione del nuovo avviene solo in uno spazio che si fa terreno aperto (*leeres Feld*) per la natura creativa dell'amare. La libertà è possibile solo là dove c'è lo spazio per una tale irruzione, e solo in questa apertura si coglie l'essenza della spontaneità.

La redimibilità del passato, emersa a proposito del fenomeno del pentimento, è una condizione universale e può essere espressa sia sul piano ontologico che su quello storico. La modificabilità del passato personale, il fatto che senso e valore del mio passato siano ancora in mio parziale potere, significa, come s'è visto, che il mio vissuto ha essenzialmente un carattere incompiuto; altrettanto incompiuto è il dato storico: ambedue i casi sono sussumibili nell'idea d'uno sviluppo sensibile all'orientamento agapico verso la salvezza: «Lo "stato di fatto storico" è incompleto e contemporaneamente redimibile» (V, 34). *Con Scheler la storia è comprensibile solo a partire dalla redimibilità del passato, a partire da un passato che modificandosi dischiude il futuro e, viceversa, da un futuro che discostandosi dalle aspettative trasforma il senso e il valore del passato*¹⁶.

L'*actus* da cui scaturisce la storia, e che si basa sulla libertà del piano ontologico, tale atto dà forma e costituisce il nuovo nella misura in cui traccia dietro di sé il movimento della vita passata; questo *actus*, per cui la storia

¹⁵ Qui mi pare che debba risolversi anche il contrasto fra Scheler e Hartmann a proposito della relazione fra libertà e percezione di valore: la non autonomia nei confronti della percezione di valore non si trasforma in determinismo se il valore non viene concepito come un ente predeterminato, ma come lo schema partecipativo ad un moto aperto, teleoclinico.

¹⁶ Su tutta questa problematica ho presente: RACINARO, *Il futuro*, 170-171; 210-216.

diviene, «è precisamente, ad ogni istante, l'essenza della storia». Il senso del passato effettuale «è originariamente dipendente da tale *actus* nella misura in cui delimita tutto quello che in futuro deve avvenire» (VIII, 435). Questo *actus* è l'attimo eterno «in cui la storia diviene, l'attimo che determina sovranamente non solo il futuro, ma anche il [...] senso del passato storico» (VIII, 435). In tale *actus* il *Drang* preme, attraverso il *conatus perseverandi* erotico, e chiede una ripetizione e conferma del già esistente, mentre lo spirito cerca agapicamente di bloccare la ripetizione per inserire istanti di novità aprendo nuovo spazio al futuro. Il senso complessivo di questa tesi va però oltre la concezione secondo cui il futuro si apre nella misura in cui siamo in grado di concentrare nel presente tutto il nostro passato. Mi pare cioè necessario precisare che il problema della redenzione accenna qui a un ulteriore evento, ad un'azione non solo di tutto il passato, ma anche della contemporaneità.

Alla base del divenire creativo vi è un procedere temporale che non è esemplificabile nella figura d'una catena, ma che si libera dall'anello precedente e lascia sospeso quello successivo. Ogni anello della catena viene sciolto — cioè temporalizzato — nel momento in cui la sua determinazione viene percepita come revocabile e aperta anche all'intervento salvifico di qualcosa che non è il mio passato. Emerge qui l'immagine d'una *querlaufende Zeit*, d'una temporalità capace di tagliare questa catena facendo poggiare ogni attimo non su quello precedente o su quello successivo, ma riferendolo ogni volta ad un inizio che cambia lui stesso ad ogni rimando, e questa è anche la dimensione dell'atto autentico «il cui essere consiste nella sua esecuzione»: esso infatti «taglia» la pura continuità temporale in quanto soltanto nel tempo oggettivo del mondo anorganico una fase può essere concepita come conseguenza della fase precedente (XIV, 332)¹⁷. In maniera consona alla tesi delle *ideae cum rebus*, il tempo in cui si muove il processo ontologico, l'*actus* da cui sorge la storia e la crescita personale, è raffigurabile da una serie di anelli slegati, di modo che fra un anello e l'altro possa intervenire qualcosa, ed è infatti in questo spazio salvifico che può inserirsi la novità: ogni evento

¹⁷ Mi riferisco qui ad un passo, finora a mio avviso erroneamente interpretato, in cui Scheler afferma che «l'atto è in questo senso qualcosa che taglia ogni durata temporale fenomenale e che non si estende o dura mai in essa» (III, 234). Qui sarebbe fuorviante vedere nell'espressione di «durata temporale fenomenale» un riferimento a Bergson e quindi dedurre che Scheler sta proponendo una contrapposizione fra atto e durata bergsoniana, Scheler si muove qui esattamente nella direzione contraria: cerca di esplicitare l'idea d'un atto che taglia gli anelli della catena e si contrappone alla «durata» del tempo spazializzato.

non è frutto di tutto dal presente rinviato della *creatio continua* presente solo nella *continua* e quindi all'irruzione del *Sammlung* sono in salvezza. Ogni resiva del proprio personale reale prima che *tempus* e, attraverso *tempus*

11.6. Contro la metafisica

La teoria scheleriana bergsoniana: vale. V'è a proposito. Non si tratta tanto di analisi che su azione del tempo che tutto non si quella che fin di sul concetto di presenza la *metafisica*

¹⁸ Non mi pare essere più ampio di attribuita ai fattori nuovo, si rischia alla riserva da cui ha re piuttosto che la r

storia». Il senso del *actus* nella misura VIII, 435). Questo no che determina «el passato storico» *in matu perseverandi* nte, mentre lo spire istanti di novquesta tesi va però ara in cui siamo in fi pare cioè necesqui a un ulteriore ma anche della

iporale che non è dall'anello preceatena viene sciolto rminazione viene lvifico di qualcosa *querlaufende Zeit*, do poggiare ogni a riferendolo ogni questa è anche la sua esecuzione»: soltanto nel temcepita come conconsona alla tesi ntologico, l'*actus* e da una serie di rvenire qualcosa, vità: ogni evento

retato, in cui Scheler porale fenomenale e edere nell'espressio dedurre che Scheler cheler si muove qui che taglia gli anelli

non è frutto di tutto il proprio passato, in quanto se il passato non è mediato dal presente rinvia tuttavia ad un dato più originario, alla mediazione cioè della *creatio continua*, il che significa che tutto il mio passato agisce sul mio presente solo nella misura in cui è redento nella contemporaneità dalla *creatio continua* e quindi continua ad esistere; significa che la mia crescita si apre all'irruzione del nuovo nella misura in cui attraverso il livello della mia *Sammlung* sono in grado di ri-sincronizzarmi al moto agapico che verte alla salvezza. Ogni *res nova* non rinvia direttamente alla «connessione complessiva del proprio passato» e neppure all'eccedenza del possibile su ciò che era reale prima che tale *res nova* comparisse, ma rinvia proprio alla *creatio continua* e, attraverso di essa, a tutto il resto¹⁸.

11.6. Contro la metafisica del possibile: il primato ontologico del reale sul possibile

Se torniamo a dare al possibile il posto che gli spetta, allora l'evoluzione diventa qualcosa di completamente diverso dalla realizzazione d'un programma, allora i portoni del futuro si spalancano e alla libertà s'apre un campo illimitato.

(BERGSON, *Le possible et le réel*).

La teoria scheleriana delle *ideae cum rebus* riprende un importante motivo bergsoniano: il radicale ripensamento del rapporto fra il possibile e il reale. V'è a proposito un bellissimo scritto di Bergson: *Le possible et le réel*. Non si tratta tanto di come viene analizzato il rapporto fra l'essere e il nulla, analisi che su alcuni punti mi pare anzi molto problematica. Già la definizione del tempo come d'un «ritardante» che ha la funzione di far in modo che tutto non sia dato in una volta mi sembra estremamente feconda, ma quella che fin dall'inizio mi è apparsa come la cosa più rilevante è l'analisi sul concetto di possibilità. È qui che Bergson mette efficacemente in discussione la *metafisica del possibile* ancora oggi dominante.

¹⁸ Non mi pare dunque che il mondo-di-senso, come mondo delle «possibilità», possa essere più ampio del mondo storico-effettuale, in quanto se tale «sporgenza» del *Sinnwelt* attribuita ai fattori ideali, tale eccedenza del possibile sul reale, viene vista come matrice del nuovo, si rischia allora di ridurre notevolmente la portata delle *ideae cum rebus*. È tale *Sinnwelt* la riserva da cui hanno origine le novità che irrompono nella storia reale, o non si deve supporre piuttosto che la novità erompa da un livello più profondo?

Secondo Bergson occorre decidersi: o il reale crea il possibile oppure il possibile crea il reale (Bergson, *Oeuvres*, 1344). Bergson sceglie la prima alternativa. Quasi tutta la filosofia moderna e contemporanea ha invece scelto la seconda via, che può esser sintetizzata nella posizione heideggeriana secondo cui la possibilità sta più in alto della realtà, e la temporalità è la struttura stessa della trascendenza del possibile sul reale. La mia impressione è che concependo in qualche modo il reale come una *attualizzazione* del possibile si arrivi a riproporre, prima o poi, una qualche versione aggiornata della tesi delle *ideae ante res*¹⁹. Questo tuttavia non avviene a caso in quanto la tesi del primato del possibile sul reale corrisponde ai progetti della ragione strumentale, una tesi che appare per molti aspetti il frutto della deformazione dell'intelletto calcolatore teso ad assoggettare il reale ai propri desideri di dominio. In altri termini il possibile diventa lo spazio della progettualità dell'*homo faber*, e la tesi del primato del possibile sul reale corrisponde alle filosofie della volontà di potenza e della progettualità del soggetto.

Bergson rovescia la questione: il possibile si riferisce non tanto a qualcosa che deve essere ancora realizzato quanto piuttosto a qualcosa di già passato. Una volta che il reale irrompe sulla scena come fatto nuovo, solo allora proietta sul passato un'ombra di possibilità, tanto che col senno di poi possiamo dire che quello che è accaduto era possibile (BERGSON, *Oeuvres*, 1340). Il possibile non esprimerebbe allora la relazione del reale verso il futuro, bensì del reale verso il passato: «il possibile è solo il reale con l'aggiunta d'un atto spirituale che proietta questo reale, una volta che sia presente, nel passato» (BERGSON, *Oeuvres*, 1339). La forza con cui irrompe il nuovo sa rendersi autonoma dal campo gravitazionale del possibile dell'ieri, anche perché il reale dell'oggi trascende il possibile dell'ieri. Il possibile — prosegue Bergson — «è il miraggio del presente nel passato; e poiché sappiamo che il futuro finirà con il farsi presente, dal momento che l'effetto del miraggio continua a riprodursi, noi diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, è già contenuta l'immagine

¹⁹ La teoria delle verità eterne viene da Heidegger contestata in quanto «in virtù del suo essenziale modo di essere conforme al *Dasein*, ogni verità è relativa all'essere del *Dasein*» (HEIDEGGER SZ, 228). E di conseguenza «che ci siano delle "verità eterne" potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che il *Dasein* era e sarà per tutta l'eternità» (ibid.). Il problema tuttavia è che se il *Dasein* è la sua possibilità, e se il reale è una «attualizzazione» di tale possibilità, allora si rende «eterno» e «inmutabile» certo non il «mondo delle idee», ma tuttavia quel «piano» rispetto a cui si costituisce la «possibilità» del *Dasein*.

del domani, anche precisamente l'illucina il possibile dall'inizio una spazzatura; diverso quale trasfusione possibile è esatta: allo specchio: esso c'è già e inoltre v

Nella tesi del concetto di *possibilità* non si sviluppa al possibile, in quanto seguito al divenire. È il divenire che s'identifica e concetto del possibile siamo a conoscerne il contraddittorio rispetto un concetto possibile contraddittorio *res nova* fra ciò che è stato determinato di varianti ne d'una di questi stato determinato. Pensare che il possibile che rischia di ric

²⁰ Una riabilitazione stroncata sia da Einstein che nota: «Il 6 aprile. Quel giorno Henri [...] La replica di I filosofi nei campi cto dalla scienza» (I teoria einsteiniana durata, cosa che non ne fra il concetto di abbia sempre affer

possibile oppure il meglio la prima alternativa ha invece scelto la via heideggeriana: la serietà è la struttura impressione è la realizzazione del possibile aggiornata a caso in quanto i limiti della ragione della deformazione propri desideri di quella progettualità corrisponde alle sue esigenze. *«In quanto a qualcosa di già passato. Nuovo, solo allora il senso di poi BERGSON, Oeuvres, nel reale verso il reale con l'agente che sia presente cui irrompe il possibile dell'ieri. Il possibile nel passato; e nel momento che che nel nostro è l'immagine*

«in virtù del suo essere del *Dasein*» potrà essere concessa per tutta l'eternità se il reale è una certa non il «mondo» del *Dasein*.

del domani, anche se in realtà non siamo in grado di determinarla. Qui sta precisamente l'illusione» (BERGSON, *Oeuvres*, 1341). E ancora: «Se si concepisce il possibile come presupposto del reale [...] il possibile sarebbe dall'inizio una specie di spirito che attende il momento della propria realizzazione; diverrebbe in qualche modo quindi realtà attraverso una non so quale trasfusione di sangue». In realtà — osserva ancora Bergson — il possibile è esattamente come il virtuale, è come l'immagine di qualcosa allo specchio: essa c'è non prima del qualcosa, ma solo quando il qualcosa c'è già e inoltre viene posto davanti allo specchio²⁰.

Nella tesi delle *ideae cum rebus* è implicita una trasformazione del concetto di *possibilità* esattamente nel senso delineato da Bergson: qui la realtà non si sviluppa all'interno del quadro di riferimento già prestabilito dal possibile, in quanto il possibile stesso è una conseguenza del reale e muta in seguito al divenire del reale stesso. Il nuovo, irrompendo, sorprende le aspettative. È il divenire ontologico originario — alla cui base si pone l'atto agapico che s'identifica con la spontaneità — a rifondare ad ogni istante anche il concetto del possibile. Il possibile è ciò che, in base ai presupposti di cui siamo a conoscenza, può avvenire, quindi ciò il cui evento non risulta contraddittorio rispetto a tali presupposti; ma in tal modo la possibilità più che un concetto positivo risulta un concetto negativo: possibile è ciò che non è contraddittorio rispetto all'oggi. Ma l'errore consiste proprio nel cercare la *res nova* fra ciò che non contraddice il già realizzato. La possibilità è un orizzonte di varianti rispetto a qualcosa, e se la realtà è vista come la realizzazione d'una di queste direzioni, si dimentica che a sua volta tale possibile era stato determinato a partire da un reale e si cade pertanto in una *petitio principii*. Pensare che il domani è la concrezione d'una possibilità dell'oggi è una tesi che rischia di ricadere in quella concezione del tempo come catena di anelli

²⁰ Una riabilitazione delle posizioni di Bergson sul tempo, che ebbero la sfortuna di essere stroncate sia da Einstein che da Heidegger (cfr. ad es. *SZ* § 66), è portata avanti da Prigogine che nota: «Il 6 aprile 1922, alla *Société de philosophie* di Parigi, ebbe luogo una scena storica. Quel giorno Henri Bergson tentò di difender contro Einstein la molteplicità dei tempi vissuti [...]. La replica di Einstein fu senza appello: egli respingeva categoricamente «il tempo dei filosofi» nei campi dell'incompetenza. Nessuna esperienza vissuta può salvare ciò che è negato dalla scienza» (PRIGOGINE/STENGERS, 273). Prigogine osserva che se Bergson fraintese la teoria einsteiniana della relatività, Einstein dal canto suo non capì quella bergsoniana della durata, cosa che non rimase senza conseguenze. Prigogine mette infatti in luce una connessione fra il concetto di «irreversibilità» e la concezione bergsoniana del tempo e nota come Einstein abbia sempre affermato che l'irreversibilità è una mera illusione (ibid. 273).

che è già stata criticata. Nella prospettiva secondo cui il possibile eccede il reale si finisce col ricondurre al possibile anche il concetto di libertà: libertà sarebbe scegliere fra varie possibilità, mentre reale sarebbe ciò che coincide con necessario. Questa contrapposizione fra *reale-necessario* e *possibile-libertà* rischia di appiattare il concetto di libertà su quello di scelta, ma è discutibile che sia la scelta in sé a fondare la libertà, purché non si intenda libero anche un condannato a morte che possa scegliere fra la ghigliottina e l'impiccagione. Per ritornare a Bergson: la libertà non può essere ridotta ad una scelta fra differenti possibilità «come se le possibilità non fossero create dalla stessa libertà» (BERGSON, *Oeuvres*, 1343).

Risulta allora legittimo porre in discussione l'impostazione dominante e proporre un primato ontologico del reale sul possibile: è il reale nella sua imprevedibilità a costituire il punto di riferimento dinamico del concetto di libertà, non il possibile. È stata probabilmente la confusione fra *realtà* e *realtà sensibile* a determinare un drastico impoverimento del concetto di realtà, che ha finito coll'assegnare alla possibilità molti dei caratteri propri del reale: una realtà a cui viene preventivamente sottratto il carattere poetico si riduce a ripetizione, a necessità, e diventa solo una caricatura della realtà²¹.

Il concetto d'una *creatio continua* intesa come divenire creativo dinamicizza il concetto di realtà: non solo c'è una realtà in divenire, ma l'orizzonte di possibilità del reale muta con esso. L'orizzonte di possibilità e di aspettative afferente ad un atto creativo eccede sicuramente la concrezione momentanea di tale atto, ma non il suo sviluppo successivo e la concrezione di un ulteriore atto creativo. *L'irruzione del nuovo è in grado di travolgere i confini del possibile ed è indice dell'eccedenza costante del reale sul possibile*. Se nella prospettiva delle *ideae ante res* il possibile eccede il reale, in quella delle *ideae cum rebus* è il reale che sorprende il possibile costringendolo a ristrutturarsi in continuazione.

²¹ Spesso si percepisce un'eccedenza fra le possibilità d'azione e la realtà che ci circonda. Ma anche questo potrebbe essere reinterpretato in senso inverso alla tesi di un'eccedenza del possibile sul reale: potrebbe trattarsi d'un'eccedenza della datità sulla sensazione, cioè d'un livello di realtà rispetto ad un altro. È insomma il fenomeno del vuoto e dell'eccedenza già messo in luce da Scheler quando ci poniamo ad un livello della realtà troppo povero rispetto al nostro *ordo amoris*.

Scheler — già il Dio di Aristotele che ha da sempre Dio diveniente? perfezione? Già nella misura in cui è e quindi imprio nel sottrarsi che, mettendo il maggiore. Un Dio non assoluto? Scelta, allora della perfezione probabilmente è. Più che fondare la realtà meglio.

A scanso di confusione ha in Scheler un Dio biblico della *genesi* spazio-temporale indipendente dall'atemporalità delle forme del movimento è interpretabile come «numero» non è un Dio c

²² Aristotele ca sostanze oltre quel possibile [*a-cinetos*] essi quanto tale anche *divenire* di cui parlare come traslazione e nel senso di *a-cinetos*.

²³ Un termine la traduzione dei Hamburg 1985.

11.7. *Il Dio in divenire fra poiesis e genesis*

Scheler — già nel periodo intermedio — si trova impegnato a sostituire il Dio di Aristotele con un Dio non cinetico ma diveniente²². Un'idea questa che ha da sempre sollevato molte perplessità: com'è possibile concepire un Dio diveniente? Non è forse tale divenire prova inconfutabile della sua imperfezione? Già gli aristotelici sostenevano del resto che il Dio cristiano, nella misura in cui ama qualcosa di diverso da sé, risulta dipendente dall'altro e quindi imperfetto, eppure il paradosso del cristianesimo consiste proprio nel sottrarsi a questa imperfezione e nell'esaltare un atto dell'amare che, mettendo in luce la dipendenza dall'altro, raggiunge una perfezione maggiore. Un Dio amante e vivente difficilmente è un Dio statico: è anche non assoluto? Se con assoluto s'intende l'essere al di sopra d'ogni determinazione, allora è altrettanto poco assoluto un Dio determinato nel senso della perfezione, dell'immobilità o del bene, e tutte queste aporie derivano probabilmente dal voler catalogare qualcosa che sfugge ad ogni concetto. Più che fondare questa tesi risulta allora più opportuno cercare di comprenderla meglio.

A scanso di equivoci occorre precisare subito che il concetto di *divenire* ha in Scheler un senso molto preciso: è il procedere originario nel senso biblico della *genesis*²³, un atto precedente e fondante sia la dimensione spazio-temporale sia quella del divenire storico dell'uomo ma a sua volta dipendente dall'atto autopoietico. Questo significa che «in Dio esiste un divenire atemporale» (XI, 208). Si tratta di un divenire a priori rispetto a tutte le forme del movimento e del tempo configurati da Aristotele e che quindi non è interpretabile né nel senso della traslazione e neppure d'un tempo inteso come «numero del movimento secondo il prima e il poi». Il Dio diveniente non è un Dio che si muove nel tempo ma è il Dio che, in conseguenza del

²² Aristotele caratterizzando l'oggetto della metafisica, afferma: «se non ci fossero altre sostanze oltre quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima; ma se c'è una sostanza immobile [*a-cinetos*] essa sarà la sostanza prima e la filosofia che la tratta sarà la scienza prima e in quanto tale anche la più universale» (*Met.*, VI, 1, 1026a 25). E' importante precisare che il *divenire* di cui parla Scheler è qualcosa che non ha nulla a che fare con il movimento inteso come traslazione ecc., ma è ad esso precedente, è infatti *genesis*: il Dio diveniente è immobile nel senso di a-cinetico.

²³ Un termine che in tedesco, anche nel significato platonico, è reso con *Werden*, cfr. ad es. la traduzione dei passi 232c; 246c; 248a in: PLATON, *Der Sophist*, Übersetzt von O. Apelt, Hamburg 1985.

processo autopoietico, genera agapicamente in continuazione il mondo: l'*Ens a se* è un eterno *Werde-sein* auto-pontesi (XI, 207) perché è eterno *Selbst-werden* (XI, 213-214)²⁴. Soprattutto tale divenire non può essere interpretato nel senso aristotelico del passaggio dalla potenza all'atto: la *temporalizzazione* di Dio è riferita ad un *tempo assoluto* in cui il *kairos* è una pura attualità priva di potenzialità residue, travolta però dai nuovi spazi di libertà della *creatio continua*, il che significa che il *kairos* stesso risulta la funzionalizzazione di un divenire più alto identificabile con l'*autopoiesis*.

Concependo Dio nel senso del motore immobile si finisce coll'assegnare di nuovo una priorità del possibile sul reale relegando la problematica della libertà nell'ambito della potenzialità. Invece, nella prospettiva d'una priorità del reale sul possibile, tale divenire risulta interpretabile non come attualizzazione della potenza, ma come erompere del nuovo attraverso un atto poiетico assolutamente libero.

Con accenni schellinghiani che ricordano le problematiche dei *Weltalter* e della *Philosophie der Offenbarung* tale divenire atemporale risulta eterno in quanto l'*Ewigkeit* è precedente non al divenire della *genesis* ora considerato, ma solo al tempo misurabile. L'eterna generazione, in quanto *creatio continua*, trasforma così in senso dinamico l'idea di eternità e annulla l'idea di inizio. Il problema allora non è tanto negare il divenire, il tempo e la storia di Dio, quanto riconoscere la priorità fondante alla *genesis* e alla *höhere Geschichte*: è il problema della rivelazione e del rapporto fra questa e il corso storico dell'uomo.

Tale *genesis* è l'atto di eccedenza agapica del Dio cristiano, un Dio che amando riconosce di non essere perfettamente concluso in sé stesso, di trascendere i limiti di una concezione ontoteologicamente egologica e di implicare piuttosto una dimensione personale. Un Dio che è vivente. Ma anche in questo caso non nel senso astrattamente aristotelico di una vita intesa come puro pensiero, come pensiero di pensiero, come condizione perennemente felice e meravigliosamente scevra da ogni turbamento. La vita a cui Scheler si riferisce è piuttosto quella vita tormentata delineata da Schelling quando si chiedeva: «Perché la completezza non è all'origine? Non c'è altra risposta all'infuori di quella già data: perché Dio è vita e non puramente essere. Ogni forma di vita ha però un destino ed è soggetta alla sofferenza e al divenire» (SCHELLING *SW VII*, 403).

Per Scheler la sostanza pone in continuazione se stessa come *causa sui*

²⁴ Il concetto di *Selbst-werden* implica un senso referenziale già esplicitato a proposito del *Selbst-sein*: è un divenire in relazione a sé stesso. L'eternità di questo *Selbst-werden* si fonda sull'infinità degli attributi dell'*Ens a se* (XI, 207).

nell'*autopoiesis*. atemporale, intende rivolgersi agapicamente alla *genesis*, che segna il tempo. La distinzione riferita al piano del possibile è possibile solo a livello del mondo [...] configurare così l'*agape*, *autopoiesis* volta se reversibile momento temporale di complessore di complessore punto il valore creativo (e rintracciabile biologico o soggettivo (unità sociali); i

Il problema è il concetto di sostanza dalla creazione al mondo caso si può dire la creazione come sostanza in senso di *genesis* non tanto «creazione» sarebbe allora creatore (eros e a

Questo non è (quello che ragiona) perché il quadro è quello del *noumenon* soggetto d'una vita Dio agapico di discussione la di funzionalizzazione della creazione emanazionistica come sostanza mondo non è li

ne il mondo: l'Ens
né è eterno Selbst-
esser interpretato
temporalizzazione
ura attualità priva
bertà della creatio
ionalizzazione di

e coll'assegnare di
matica della libertà
a priorità del reale
alizzazione della
tico assolutamente

he dei Weltalter e
a eterno in quanto
derato, ma solo al
ntinua, trasforma
nizio. Il problema
o, quanto ricono-
il problema della
io.

in Dio che aman-
o, di trascendere i
plicare piuttosto
questo caso non
o pensiero, come
meravigliosamen-
è piuttosto quella
erché la comple-
ella già data: per-
erò un destino ed
13).

come causa sui

tato a proposito del
bst-werden si fonda

nell'autopoiesis. Da questo autoponimento deriva un divenire assoluto atemporale, inteso come traccia che tale autopoiesis lascia dietro di sé. L'atto di rivolgersi agapicamente verso il mondo si esprime invece nel divenire della genesis, che segna la differenza fra temporalità e atemporalità, cioè fonda il tempo. La distinzione è quindi fra un divenire atemporale (zeitfreies Werden) riferito al piano assoluto e un divenire temporale (zeithaftes Werden), che è possibile solo a partire dal mondo in quanto «indipendentemente e prima del mondo [...] non esiste nessun tempo» (XI, 208). Scheler intende configurare così un ordine di fondazione che si esprime come percorso ciclico: agape, autopoiesis, genesis, poi il divenire temporale (il Wechsel, il quale a sua volta se reversibile origina il movimento spaziale e se irreversibile il cambiamento temporale) e infine il tempo oggettivo o fisico che corrisponde al valore di complessità minimo, quella del livello inorganico. Giunti a questo punto il valore di complessità ricomincia a crescere: distinto dal tempo oggettivo (e rintracciabile quindi in sistemi dotati di referenzialità) è il tempo biologico o soggettivo (centri vitali ed egologici); poi quello storico-sociale (unità sociali); infine il tempo assoluto o etico (centro personale).

Il problema della creazione in Scheler si esplicita in relazione al concetto di sostanza: la creazione della sostanza ha infatti caratteri distinti dalla creazione del mondo (che per Scheler non è una sostanza); nel primo caso si può parlare di autopoiesis dell'Ens a se che si ricrea in continuazione come sostanza in quanto causa sui. V'è poi la creazione intesa nel senso di genesis del kosmos: qui Geist e Drang, compenetrandosi fra loro, non tanto «creano», ma piuttosto «procreano» il mondo. Nell'autopoiesis sarebbe allora dominante l'aspetto innovativo, nella genesis quello conservatore (eros e agape sono comunque presenti in tutti e due i momenti).

Questo non significa una ricaduta nel pensiero poetico tradizionale (quello che raggiunge il proprio apice nella tesi della creatio ex nihilo) perché il quadro di riferimento non è più quello del nous poietikos, quanto quello del nous a-poietikos: tale poeticità non ha nulla a che fare con il soggetto d'una volontà onnipotente, ma viene ricompresa all'interno del Dio agapico delle ideae cum rebus. Inoltre in tale poiesis viene messa in discussione la tesi della creatio ex nihilo in quanto implicante un processo di funzionalizzazione. Nel volume XI viene sviluppata una concezione della creazione contrapposta sia all'ipotesi demiurgica sia a quella emanazionistica, sia infine a quella d'un teismo in cui Dio crea il mondo come sostanza separata; così Scheler nota che l'impulso alla creazione del mondo non è la conseguenza d'un atto della volontà, come in N. Hartmann,

né d'un puro atto dello spirito, come nel teismo tradizionale o nel panteismo spirituale, ma il passaggio del *Drang* dal *non-fiat* al *non non-fiat*, passaggio che si realizza attraverso la disinibizione del *Drang* da parte dello spirito. La creazione diventa la *Zulassung*, il dire «non» dello spirito nei confronti della posizione originaria di «non *fiat*» propria al *Drang*, il permettere quindi al *Drang* il *fiat*.

L'espressione «*non non fiat*» risulta forse il termine più adeguato per esprimere il concetto di creazione nel senso di *genesis*: è il non ricadere nell'inesistenza, nella morte. La situazione in cui si trova il *Drang* in sé ricorda il supplizio di Sisifo: il *Drang* tende in continuazione all'esistenza, ma non appena arrivato in cima alla salita, inesorabilmente scivola all'indietro e ricade nell'indeterminazione originaria; lasciato a se stesso il *Drang* si trova in una situazione di pura improduttività, in uno stato in cui si agita caoticamente senza arrivare da nessuna parte, in cui il fare è contemporaneamente un dis-fare. Per poter arrivare all'esistenza, per poter proseguire una volta in cima alla salita senza scivolare inesorabilmente indietro nell'inesistenza, il *Drang* deve guadagnare una qualche forma d'organizzazione, in qualche modo impregnare di complessità le proprie energie, far interagire entropicamente il processo reversibile con quello irreversibile, conservare qualcosa; nel *Drang* privato dell'orientamento salvifico dello spirito tutto si riduce invece ad una improduttiva ossessione erotica, ad una indistinta ripetizione d'un processo reversibile dall'inesistenza all'esistenza e viceversa.

Relativamente a questo aspetto la creazione viene vista come superamento dello stato caotico ad opera dell'ordine introdotto da un *nous* impotente. Il *non non-fiat* si rivela come il superamento del caos ad opera del «no» cioè del verbo, tale «no» al *non-fiat* getta una luce orientativa al *Drang*: è la *Zulassung* in senso proprio, da intendere come l'atto che pervade il *Drang* attraverso il verbo, e che lo illumina e lo fa vertere attraverso il *Lenken und Leiten* alla salvezza. Nella *genesis* «il mondo come corpo di Dio è ad ogni istante nuova incorporazione dell'eterno *Drang* conformemente ai valori e alle idee dello spirito divino» (XI, 201).

11.8. *La critica al teismo della creatio ex nihilo «dimezzata»*

Nel cristianesimo è proprio il superamento della concezione conservatrice-erotica della creazione, è proprio l'emancipazione dal concetto plato-

nico di *poiesis*, che questo viene presunta tema della creazione spettive dell'ultima negazione esplicita quella del *non* *ne* «creazione dal *nous* spirito divino dissi- de allontanarsi p della preesistenza: cile pensare ad u almeno nel senso *re*. Questo non è presuppone non successivi (ad es della questione fra *creatio ex nihilo* nere che la creazione presuppone l non sia Dio non corrisponda all'.

Il problema è la tesi occamistica avviene nella più semplice tentati divenire ontologia La tesi della

²⁵ Nel famoso c in difficoltà e soggetti che determina il pretesa di dominazione visto l'essenza nichilista con ragione, aveva essere» inteso come tentazione verso la ceto cristiano di c

²⁶ Agostino pat *Bibbia*, ma sia il fr

nico di *poiesis*, che apre la strada ad un concetto autentico di creazione, ma questo viene presto risolto nella tesi della *creatio ex nihilo*²⁵. Ed è sempre il tema della creazione quello in cui si riflette meglio il cambiamento di prospettive dell'ultimo Scheler. Il pan-enteismo per Scheler in sostanza è la negazione esplicita della tesi della *creatio ex nihilo* e la sua sostituzione con quella del *non non fiat*: «Noi non riconduciamo il divenire del mondo alla "creazione dal nulla" come nel teismo, ma al *non non fiat*, attraverso cui lo spirito divino disinibisce il *Drang*» (IX, 101); con questo Scheler non intende allontanarsi però dal concetto di creazione, per riproporre magari la tesi della preesistenza della materia, quanto piuttosto mettere in luce che è difficile pensare ad una vera e propria *creatio ex nihilo*, in quanto la creazione, almeno nel senso originario del cristianesimo è piuttosto una *creatio ex amare*. Questo non è implicito neppure in Agostino, per il quale la creazione presuppone non solo l'agape, ma anche la volontà e le idee²⁶. Gli sviluppi successivi (ad es. Tommaso) si mossero non nel senso di sciogliere il nodo della questione agostiniana, ma rinsaldando ulteriormente la connessione fra *creatio ex nihilo* e tesi delle *ideae ante res*. Ma come può Tommaso sostenere che la creazione non necessita di alcun presupposto se poi l'atto creativo presuppone le idee? Affermare che tale atto non presuppone nulla che non sia Dio non elimina il sospetto che una creazione guidata dalle idee non corrisponda all'autentico atto di una libera creazione.

Il problema è quello di affrancare la teoria della creazione delle idee dalla tesi occamista della *potentia Dei absoluta*, ma questo è proprio quanto avviene nella prospettiva scheleriana dove il depotenziamento dell'idea a semplice tentativo, o abbozzo, cancella la possibilità d'una prevedibilità del divenire ontologico e con essa le tesi del teleologismo e della provvidenza.

La tesi della *creatio ex nihilo* palesa diverse aporie tanto da non apparire

²⁵ Nel famoso dialogo fra Socrate e Diotima, un dialogo insolito che presenta un Socrate in difficoltà e soggiogato dalla sapienza femminile, Diotima afferma che la *poiesis* è ogni causa che determina il passaggio dal «non essere» all'essere (*Simp.*, 205 b). Questa almeno è l'interpretazione dominante, fatta propria anche da Scheler e in cui, più recentemente, Severino ha visto l'essenza nichilista di Platone. Una interpretazione però che già Schelling, a mio avviso con ragione, aveva contestato sostenendo che qui e in altri passi Platone non parla di un «non essere» inteso come «nulla». Un Platone, quello di Schelling, ben distante quindi da ogni tentazione verso la tesi della *creatio ex nihilo*, come anche fondamentalmente estraneo al concetto cristiano di creazione.

²⁶ Agostino parla di creazione *de nihilo*. Buber ha notato come tale tesi non appartiene alla *Bibbia*, ma sia il frutto falsante della teologia successiva (BUBER, *Werke*, 388).

motivata in base ad una precisa argomentazione filosofica, o all'autentico spirito del cristianesimo, ma piuttosto dal concetto di Dio tutoriale maggiormente consono all'equilibrio psico-esistenziale dell'uomo occidentale. Nella tesi della *creatio ex nihilo* emergono infatti esigenze fra loro incongruenti: a) occorre separare Dio e natura, Dio e mondo, Dio e materia: Dio infatti deve essere il Dio incontaminato del puro spirito (quello irrigidito all'interno del concetto e già criticato da Schelling). La logica conseguenza di questa tesi sarebbe allora l'ipotesi relativa all'esistenza d'un principio materiale autonomo; b) l'uomo tende a credere in un Dio onnipotente e onnisciente e in una storia come realizzazione d'un piano Provvidenziale, ma questa tesi viene a contraddire la conseguenza della prima in quanto supponendo un Dio onnipotente che crea *ex nihilo* per realizzare *ideae ante res* ne consegue che la materia, la natura e la storia sarebbero dipendenti dal loro creatore: si arriverebbe cioè a mettere in discussione l'immagine d'un Dio rassicurante e privo di responsabilità per il male che pervade il mondo. Qui vengono accettate le tesi e negate le conseguenze e il tutto viene connesso allo scopo di preservare l'idea d'un Dio onnipotente che crea il mondo senza sopportare poi alcuna responsabilità morale di quello che in esso avviene.

La tesi della creazione dal nulla viene connessa fin dall'inizio con la negazione della *creatio de Deo*: «Tu hai creato qualche cosa, e *de nihilo*. Hai creato il cielo e la terra, non traendoli da te, perché in tal caso sarebbero una sola cosa con il tuo Unigenito e quindi con Te» (*Conf. XI, 7*). Non si finisce allora nella prospettiva scheleriana col teorizzare un atto creativo non *de nihilo* ma *de Deo*? La differenza fra la posizione di Scheler e quella dell'emanazionismo tradizionale è tutta nell'idea di un assoluto che rimane a se stesso una questione aperta e nell'idea di una creazione irriducibile alla tesi delle *ideae ante res*: nell'atto della creazione l'assoluto non trae da se stesso pezzi di idee in potenza che poi vengono realizzate rimanendo della stessa natura dell'assoluto stesso, non vengono emessi frammenti di sostanza oltre l'assoluto stesso. Nella creazione il mondo viene ricreato come altro dall'assoluto proprio perché essa è un atto libero, che non si limita a trasferire o ad eruttare parti di se stessa all'esterno. *La non sostanzialità del mondo, se implica una dipendenza assoluta, testimonia anche una irriducibilità di piani, una differenza insuperabile.*

In realtà la tesi che Dio crea non da sé ma dal nulla è un tentativo, non riuscito, di neutralizzare l'ipotesi panteista, obiettivo che si potrebbe raggiungere anche in altri modi. Dio viene a identificarsi col mondo solo nell'ipotesi che creando il mondo da sé esaurisca anche se stesso, non invece se

viene concepito e cristiano non è egdola le rinnova s

La questione relazione fra crea cristiana abbia se essa si è attardat platonica: quello motivo che impe sarebbe vero solc invece in Platone *sostanziale*, e al p di principio mat che in Platone c direzione del pri aveva riposto la del Demiurgo. I riale, bensì da q

Ciò che divic principio materi rivoluzione filos co del proprio cc sasi nella tesi de dall'ipotesi dem espressione filo: qui agivano le r rassicurante de un'espressione confronti della i contempo *post i*

Ma rimane guità non ci si Dio onnipoten disavventure a c sia il migliore c corrisponde l'ic blema del mal *causae secunda*

viene concepito come una scaturigine inesauribile. Proprio perché il Dio cristiano non è egologico, esso crea una dimensione di alterità da sé, e amandola le rinnova spazi esistenziali verso i valori più alti.

La questione essenziale relativa alla *creatio ex nihilo* è quella relativa alla relazione fra creazione e materia. È interessante osservare come la filosofia cristiana abbia sempre intuito una mancanza nella tesi demiurgica, tuttavia essa si è attardata unicamente sull'aspetto meno rilevante della questione platonica: quello del principio materiale primordiale, quasi che fosse qui il motivo che impedisce la libera espressione del concetto di creazione. Questo sarebbe vero solo se Platone concepisse la materia come sostanza, mentre invece in Platone non esiste un termine corrispondente a quello di *materia sostanziale*, e al più sono rintracciabili vari termini sussumibili nel concetto di principio materiale non sostanziale. È del tutto evidente poi che quello che in Platone ostacola la tesi della *creatio ex nihilo* non è da ricercare in direzione del principio materiale, infatti è in tutt'altra direzione che Platone aveva riposto la consistenza ontologica primordiale autonoma dall'azione del Demiurgo. Invero il reale limite è rappresentato non dal principio materiale, bensì da quello ideale.

Ciò che divide il platonismo dal cristianesimo originario non è la tesi del principio materiale, ma la tesi del *kosmos noetos*: è qui che si può parlare di rivoluzione filosofica mancata del cristianesimo, in quanto esso — dimentico del proprio concetto di creazione — ha deviato verso quella visione espressa nella tesi delle *ideae ante res*, capace di emanciparsi molto parzialmente dall'ipotesi demiurgica. È qui che il cristianesimo non è riuscito a portare ad espressione filosofica i suoi contenuti più profondi, e questo proprio perché qui agivano le resistenze più forti tese a preservare una concezione statica e rassicurante del divino. La *creatio ex nihilo* ha finito così per divenire un'espressione assolutamente contraddittoria in quanto è *ex nihilo* solo nei confronti della materia ma non del mondo delle idee. Ciò che è *ante res* e nel contempo *post ideas* allora propriamente non è *ex nihilo*, ma solo *ex idea*.

Ma rimane ancora un ulteriore passo da compiere. Infatti da tale ambiguità non ci si può aspettare che un risultato aporetico come quello d'un Dio onnipotente che crea *ex nihilo* senza tuttavia essere responsabile delle disavventure a cui va incontro il proprio creato. Si potrebbe pensare che questo sia il migliore dei mondi possibili, ma in tal caso a tale mondo difficilmente corrisponde l'idea d'un Dio compiutamente onnipotente. È proprio sul problema del male che un certo teismo ha teso a condensare, nella tesi delle *causae secundae*, un equilibrio fra onnipotenza di Dio, negazione della

preesistenza della materia ed esigenza di mantenere nettamente separato Dio dal male, un tentativo che in epoca moderna suscitò già vivaci critiche da parte di Schelling. Scheler vede proprio in questo punto d'equilibrio fra *ideae ante res, causae secundae*, e pseudo teoria della *creatio ex nihilo* l'essenza di quel teismo tradizionale verso cui non sente più d'aderire, e che in ogni caso considera incapace di fornire una spiegazione ontologica del problema del male. A questo teismo della *Providenza* Scheler sostituisce l'idea d'una direzione agapica e teleoclinica verso la salvezza. Inoltre Scheler vede riaffiorare proprio in questo teismo delle *causae secundae* quell'autonomia della materia prima osteggiata. Secondo questa tesi scolastica esiste una gerarchia di cause, al vertice delle quali si pone la causa prima identificata con Dio, mentre le *causae secundae* appartengono al creato; queste ultime presuppongono certo la prima, in quanto la *causa secunda agit in virtute causae primae*, ed hanno inoltre un effetto minore, tuttavia risultano pur sempre con-cause attraverso cui si può cercare di deresponsabilizzare Dio, e scaricare su qualcos'altro l'origine del male, la contingenza del mondo e della sua storia. Questa tesi ha sicuramente dei motivi intrinseci e infatti, se si ammette che gli enti creati sono sostanze, è implicito che queste possano risultare concause, ma è proprio questo presupposto della sostanzialità del creato che appare ad un certo punto discutibile.

11.9. *Su ciò che è sempre, senza mai divenire, e ciò che è sempre divenire, senza mai essere*

La tesi della *creatio continua*, com'è noto, non risulta estranea ad Agostino, Tommaso o Descartes. In Scheler assume tuttavia caratteri peculiari di grande importanza per il complesso della sua filosofia. La direzione verso cui muove l'ultimo Scheler è quella di negare che il creato, il mondo e l'essente siano in qualche modo sostanza²⁷. A prima vista questa tesi risulta cadere in una aporia insanabile, tanto che la critica centrale del lavoro di Brenk è rivolta proprio a questa «inconsistenza ontologica» dell'essente, ed è qui infatti che rischia di naufragare l'intero impianto metafisico di Scheler (BRENK, 144). Del resto l'interrogativo sorge spontaneo: se il creato non è una *sostanza*, separata ed autonoma, si tratta veramente di creazione? Insomma è pos-

²⁷ Nel periodo intermedio invece Scheler affermava che il mondo e la materia sono sostanze, mentre anima e persona no (cfr. V, 221).

sibile la creazione tendere la creazione all'essere?

Qui mi pare i significare la tra probabilmente ri implica nulla al più propriament assoluto è di nuc il suo creato in q completamente

Uscendo dal fronte ad un diff al di fuori delle t da alternativa. N tesi platonica es divenire, e ciò c autopoietico im

Su questo p una sostanziale che viene amr anche vero che anche nel Fedo *katharsis* che m mondo, Platon nuova visione manenza? Un' in Platone l'eri stessa idea-ess colta solo da u allora proprio quel bisogno c delle idee, qu verità immota sostanzialmen polis, ecc. e c (procreazione logico che lo s

ttamente separato
già vivaci critiche
to d'equilibrio fra
ex nihilo l'essenza
rire, e che in ogni
gica del problema
uisce l'idea d'una
ltre Scheler vede
quell'autonomia
tica esiste una ge-
a identificata con
ueste ultime pre-
in virtute causae
tano pur sempre
re Dio, e scarica-
mondo e della sua
fatti, se si ammet-
possano risultare
ità del creato che

re divenire, senza

nea ad Agostino,
eculari di gran-
zione verso cui
ondo e l'essente
risulta cadere in
o di Brenk è ri-
te, ed è qui in-
Scheler (BRENK,
on è una *sostan-*
nsomma è pos-

ateria sono sostan-

sibile la creazione di qualcosa che non è sostanza? Oppure: è possibile intendere la creazione di tale ente non sostanziale come passaggio dal non essere all'essere?

Qui mi pare implicito un equivoco di fondo, in quanto *ex nihilo* più che significare la trasformazione dell'assolutamente nulla nell'essere intende probabilmente ribadire che la creazione risulta un libero atto di Dio che non implica nulla al di fuori di Dio stesso. In questo senso dovrebbe essere detta più propriamente *ex amare*. La tesi che Dio possa creare qualcosa dal nulla assoluto è di nuovo una tesi difensiva tesa a sottolineare la distanza fra Dio e il suo creato in quanto Dio non crea traendo da sé, e rimane così qualcosa di completamente separato ed esterno alla finitezza.

Uscendo dalle ambiguità della *creatio ex nihilo* Scheler è posto però di fronte ad un difficile dilemma: o negare il concetto di *poiesis* o reinterpretarlo al di fuori delle tradizionali categorie greco-teologiche. Scheler osa la seconda alternativa. Nel concetto di un Dio diveniente è implicito un rifiuto della tesi platonica espressa nel *Timeo* secondo cui ciò che è, è sempre senza mai divenire, e ciò che è in divenire non è mai. L'idea d'un Dio diveniente e autopoietico implica una forma «aristocratica» di divenire.

Su questo punto riaffiora in Platone, nonostante il famoso parricidio, una sostanziale dipendenza dal pensiero di Parmenide, perché se è vero che viene ammessa l'esistenza del non-essere nella forma del diverso, è anche vero che al divenire è negata ogni dignità. E lo stesso limite affiora anche nel *Fedone* quando, dopo aver sviluppato la bellissima teoria della *katharsis* che mette capo alla *phronesis* come al nuovo modo di guardare il mondo, Platone stesso si preoccupa poi di irrigidire i contenuti di questa nuova visione in idee immutabili. Da dove deriva questo bisogno di permanenza? Un'ipotesi ci viene indirettamente suggerita dallo stesso Scheler: in Platone l'eros è la spinta a cogliere non solo la forma ma in definitiva la stessa idea-essenza, mentre si è visto che in Scheler l'essenza può essere colta solo da un eros agapico ammaestrato dall'humilitas: potrebbe essere allora proprio la mancanza del momento agapico a spingere Platone verso quel bisogno di permanenza che è proprio dell'eros. Quest'irrigidimento delle idee, questa divisione del mondo fra un sensibile diveniente e una verità immota risulta funzionale alla teoria dell'eros platonico: eros mira sostanzialmente alla conservazione del corpo, della vita, dell'anima, della polis, ecc. e cerca di ottenere questo attraverso la generazione nel bello (procreazione), nella giustizia (legislazione), nel bene ecc., ed è pertanto logico che lo stesso fine a cui l'eros aspira sia considerato come permanen-

te. Solo la concezione agapica avrebbe quelle potenzialità atte a mettere in discussione questo irrigidimento perché l'agape non punta alla conservazione, alla ri-generazione, ecc..

In Scheler vi è un superamento della contrapposizione fra essere e divenire, fra il piano immoto (e nel cristianesimo poetico) della perfezione, del bene, ecc. e quello mutevole della sofferenza, in quanto si cerca di ripensare il divenire come momento di unificazione e di determinazione della differenza ontologica. Pensare il divenire della sostanza oltre la tesi della *creatio ex nihilo* significa intenderlo non come un azzeramento ripetitivo, ma come un processo di funzionalizzazione autopoietica. Questo vale ancora di più per la creazione dell'ente: essa non è il passaggio dal non essere all'essere, in quanto l'esistenza dell'ente non parte dal nulla, né arriva alla sostanzialità, essa parte sempre da uno spazio agapico precedente, anzi è la sua funzionalizzazione. Tale esistenza coincide con la sua estaticità partecipativa ed è sempre radicata nel *non non fiat*.

11.10. Creatio continua e autopoiesis

Desidero ritornare su d'un argomento [...] quello della creazione continua del nuovo imprevedibile, che sembra riproporsi nell'Universo. Da parte mia ho la sensazione di poterla sperimentare in continuazione, ad ogni istante.

(BERGSON, *Le possible et le réel*)

All'interrogativo iniziale: «ha senso parlare di creazione di qualcosa che non è sostanza?» occorre aggiungerne un secondo, ora non meno essenziale: «ha senso parlare d'una sostanza che viene creata *ex nihilo*?». Scheler riprende qui un discorso iniziato da Eduard von Hartmann, un autore oggi quasi sconosciuto, ma le cui opere, a suo tempo, ebbero un discreto successo. Von Hartmann nella sua *Kategorienlehre* (1896) usando una terminologia spinoziana fa un ragionamento molto semplice: l'essente o è creato e allora non è sostanza (*causa sui*), o è sostanza e allora non è creato; di conseguenza l'idea d'una «sostanza creata» risulta in sé contraddittoria in quanto «le sostanze create non sono più sostanze, ma per l'appunto modi» (cfr. v. HARTMANN, *Kat.* III, 175). È meglio allora ritornare alla precisione terminologica di Spinoza e mettere in discussione la distinzione, usualmente propugnata dal teismo tradizionale, fra sostanza creatrice (sostanza prima) e sostanze create (sostanze

seconde), distinzioni sostenitori. La distinzione non conoscere che il concetto che com'è il tentativo di onnipotente ma.

Ma ritornando a Scheler rimane la creazione vera e propria della sostanza e di *causa sui* cui l'atto della creazione non è causa di se stesso in eterno e attributo» (XI, 210). In tal modo è risolto in quello esteso quel processo *continua*²⁸ e rigido non è sostanza che corrisponde a creazione che l'essente e creazione *ex Deo l'essente*

Il problema è che l'ente non sostanziale non si conserva nell'essere. Scheler nega la possibilità della creazione di sostanze *inerziali* ontologica», al

²⁸ Dio per Scheler è l'inizio, ri-crea la creazione (XI, 19)

²⁹ Cfr. il § 31. non cita Descartes

atte a mettere in
ta alla conserva-

fra essere e dive-
a perfezione, del
erca di ripensare
zione della diffe-
tesi della *creatio*
ettivo, ma come
le ancora di più
ere all'essere, in
lla sostanzialità,
anzi è la sua
ità partecipativa

la creazione continua
l'Universo. Da parte
tinuazione, ad ogni

(*Le possible et le réel*)

di qualcosa che
eno essenziale:
Scheler riprende
oggi quasi sco-
o successo. Von
a terminologia
è creato e allora
di conseguenza
quanto «le so-
E. V. HARTMANN,
gica di Spinoza
a dal teismo tra-
create (sostanze

seconde), distinzione d'altronde ritenuta problematica anche dai suoi stessi sostenitori. La difficoltà di tale distinzione risiede proprio nel non voler riconoscere che il concetto spinoziano di *modus* coincide perfettamente con quello che s'insiste a chiamare *sostanza secondaria* (cfr. v. HARTMANN *Kat.* III, 212), un concetto che come s'è già visto ha probabilmente come unica ragione d'essere il tentativo di spiegare l'origine del male all'interno dell'ipotesi d'un Dio onnipotente ma privo di responsabilità.

Ma ritorniamo all'interrogativo di fondo: innanzitutto la creazione in Scheler rimane creazione *nel senso forte di creazione della sostanza*, l'atto della creazione viene però diretto *autoreferenzialmente* a Dio stesso: è creazione sì della sostanza, ma solo dell'unica sostanza che è Dio. Il concetto di creazione e di *causa sui* vengono a unificarsi in quello d'un Dio autopoietico, in cui l'atto della *causa sui* viene riproposto in continuazione in quanto Dio non è causa di se stesso una volta per sempre: «la sostanza è ciò che si autopone in eterno e attraverso il suo semplice autoponimento pone anche i suoi attributi» (XI, 210). Tale dinamicizzazione si esprime nell'immagine d'un Dio diveniente. In tal modo non solo il concetto di sostanza come *causa sui* viene risolto in quello di sostanza come *auto-poesis*, ma a tale *auto-poesis* viene esteso quel processo di dinamicizzazione già implicito nel concetto di *creatio continua*²⁸ e riguardante il piano della *genesis* in cui Dio «crea» il mondo che non è sostanza ma modo; così ad ogni nuovo autoponimento di Dio viene a corrispondere una nuova *genesis*. È solo in «grazia» di una continua ri-creazione che l'essente «sussiste», in quanto — cartesianamente — conservazione e creazione vengono a coincidere²⁹. *Proprio perché la creazione avviene ex Deo l'essente non può essere sostanza.*

Il problema di Scheler non è allora quello di spiegare la creazione di un ente non sostanziale, quanto piuttosto di chiarire come tale ente possa conservarsi nell'esistenza individuale: è il problema del *conatus* di Spinoza. Scheler nega qui l'estensione del primo principio della dinamica all'atto della creazione in quanto Dio non crea un mondo che poi continua a sussistere *inerzialmente* per conto proprio. Se l'essente è privo di «massa ontologica», allora dal punto di vista della creazione per lui varrà la massima

²⁸ Dio per Scheler pone in continuazione «nuovi inizi», annullando lo stesso concetto d'inizio, ri-crea il mondo ad ogni istante, ripete all'infinito e in continuazione l'atto della creazione (XI, 193).

²⁹ Cfr. il § 31 della *Terza Meditazione* di Descartes. A proposito di tale tesi Scheler tuttavia non cita Descartes ma piuttosto von Hartmann (cfr. IX, 115).

che *cessante causa cessat effectus* (XI, 202). Se un corpo fisico si muove o è in quiete conformemente al principio d'inerzia, non per questo risulta altrettanto vero che un essente viene creato per poi continuare ad esistere «inerzialmente» fintantoché interviene una causa a lui esterna che lo estingue³⁰.

Dire che il mondo, l'essente, il creato non sono sostanze, significa sostenere che essi sussistono solo in quanto continuamente «graziati» e quindi «riconfermati» dalla *creatio continua*. Non appena viene a mancare il *verbo* dello spirito la complessità dell'essente ricade, accartocciandosi e annichilendosi, su se stessa, fino a ritornare nell'assolutamente indeterminato. Scheler proietta qui sul piano ontologico la tesi che Agostino aveva espresso quando dice: «Noi vediamo le cose, perché esse esistono, però esistono perché Dio le vede» (*Confessioni* XIII 38, 53). L'essente continua ad esistere fintantoché viene riconfermato e la stessa interazione fra essenti risulta possibile solo attraverso una mediazione «verticale»³¹. La tesi di fondo è che tale momento di mediazione risulta, al contrario di Agostino, esso stesso un punto focale dinamico in quanto Dio stesso è in divenire. Ed è proprio questa intermediazione che consente una partecipazione: se la mia connessione al *kairos* è mediata e scandita dalla *creatio continua*, se questa consente i modi stessi della contemporaneità e dell'interazione, allora *conoscere un essente significa partecipare al percorso ontologico attraverso cui la*

³⁰ L'estensione di questa tesi anche al mondo inorganico viene compiuta in base al presupposto che lo stesso mondo inorganico è parte d'un sistema più complessivo che ruota attorno al concetto di *Lebensdrang*. C'è inoltre da osservare che affermando la non sostanzialità dell'essente non muta solo il problema della *creatio ex nihilo* dell'essente, ma anche quello del suo *recidere in nihilum*, non si tratta in questo caso né di creare, né di distruggere sostanze, tuttavia nel contempo sembra di capire che la massima, secondo cui nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma, già valida solo da un punto di vista quantitativo, debba essere relativizzata all'*autopoiesis* d'un sistema, esprimendo anzi il senso in cui lavora l'*autopoiesis*. Tale massima non esprime allora un dato di partenza scontato che procede inerzialmente senza un «costo», ma è risultato d'un equilibrio ri-prodotto continuamente.

³¹ Si tratta di una prospettiva che in epoca moderna aveva trovato nuovi sviluppi in Malebranche. Scheler in un certo senso riprende questa impostazione al di fuori di una visione dualistica, affermando che la relazione fra gli enti, una volta esclusa l'opzione dell'interazione diretta (in quanto gli enti non sono sostanze), non può neppure essere spiegata nei termini dell'armonia prestabilita di Leibniz, quanto piuttosto di una *creatio continua* intesa come continua ri-sincronizzazione. La contemporaneità allora non è più un fatto scontato e ovvio.

creatio continua tenendo conto di tale percorso. S'è esistere ponendo senza implicazione ultimo d

In questa luce solo il risultato passaggio intercedendo l'essente gressivo della *res zeitfreies Werden* causale fra passato e il tempo non che s'incarica di a², il che significa passato-presente che definisce infatti si pone l

Se l'essente dell'essente è *non fiat*. L'essenza al divino: flette, non solo altri essenti; è contemporaneo cioè radicato in una successiva attraverso un' salvezza dipendente come ricomposizione di tale nell'orientamento chiara assoluta. Vi dev'essere un'implosione sa quanto più valori a cui si

creatio continua, *ri-ponendo l'essente stesso, lo ha fatto interagire con me;* tenendo conto di ciò *l'essenza d'un essente si palesa come sedimentazione di tale percorso.* S'è già detto che l'assoluto è ciò che permette all'esistente di esistere ponendosi estaticamente al di fuori di sé, cioè nell'alterità. L'esistenza implica quindi una mediazione con l'alterità e il punto di riferimento ultimo di questa mediazione è il *kairos*.

In questa luce risulta comprensibile anche perché una persona non è solo il risultato di tutto il suo passato: si tratta anche qui d'inserire quel passaggio intermedio in cui l'atto della *creatio continua*, confermando e «graziando» l'essente, lo ri-sincronizza alla contemporaneità e fa spazio all'ingresso della *res nova*. Dietro il tempo c'è la dimensione originaria d'un *zeitfreies Werden* che interviene spezzando continuamente la connessione causale fra passato, presente e futuro. La ripetizione invece si verifica quando il tempo non trova dinanzi a sé un'apertura estatica. È la *creatio continua* che s'incarica d'aprire un nuovo spazio di libertà in cui un essente a^1 diventa a^2 , il che significa anche che a^2 non è deducibile dalla semplice intersezione passato-presente-futuro che caratterizzava a^1 : cioè la costellazione temporale che definisce a^2 non è deducibile direttamente da quella di a^1 , in mezzo infatti si pone la mediazione verticale della *creatio continua*.

Se l'essente sussiste per *grazia divina* significa che ogni cambiamento dell'essente è possibile solo se riesce in qualche modo ad ottenere il *non fiat*. L'essente assume «sostanzialità» nel continuo *riflettersi* nell'apertura al divino: ogni volta che l'essente attraverso la *creatio continua* si riflette, non solo si costituisce, ma si ri-sincronizza nei confronti di tutti gli altri essenti; è in tal modo che la *creatio continua* determina i confini della contemporaneità. L'essente «ha» sostanza solo nell'attimo in cui è creato, cioè radicato nell'apertura al divino; subito dopo, se non viene salvato da una successiva creazione, se non viene posto nuovamente nell'esistenza attraverso un'estasi partecipativa, allora la sua complessità si annulla. La salvezza dipende da tale ri-sincronizzazione e radicamento, essa si esprime come riconferma e risulta tanto più completa quanto più intensa è la forma di tale partecipazione. Il senso ultimo del valore risiede proprio nell'orientare ad un incremento di tale partecipazione salvifica, e la gerarchia assoluta delle classi di valori riflette i gradi in cui questo è possibile. Vi dev'essere un'energia che tende a mantenere aperti tali spazi evitando un'implosione della libertà, ma tale pressione risulta tanto più dispendiosa quanto più è complesso il livello in cui si pone e quanto più alti sono i valori a cui si richiama.

11.11. *La bellezza platonica e la methexis come estasi esistenziale*

Il concetto di sostanza viene ripensato da Scheler, sulla scia di Schelling, al di fuori delle categorie di soggetto e di substrato, rinunciando quindi al tentativo di trovare un soggetto onnipotente o un fondamento statico, e risolvendo il tradizionale tema filosofico dell'identità in senso *autoreferenziale*. L'essenziale è ricomprendere la sostanza in senso dinamico-estatico come la *causa sui* che ripone se stessa in continuazione e in tal modo diventa non il fondamento su cui un essente sostanziale può *collocarsi*, ma la *scaturigine* inesauribile e sempre parzialmente trascendente di un essente non sostanziale. La prospettiva scheleriana costringe a ripensare il problema dell'esistenza in senso estatico-partecipativo. Concependo l'esistenza come partecipazione la non esistenza viene ad indicare una situazione di assoluta irrelatezza, e la stessa trascendenza dell'assoluto si configura come una mancanza di correlatività e una alterità irriducibile. In questa prospettiva il *principium individuationis* non è più necessariamente la caduta egologica (è questo il risultato che spinge Schelling dopo i *Weltalter* a passare dal problema della rammemorazione originaria di uno stato d'innocenza al problema dell'estasi) ma può essere anche l'atto partecipativo della persona.

Nella prospettiva delle *ideae cum rebus* e dell'impotenza dello spirito, nella prospettiva d'un divino che rimane punto interrogativo a se stesso viene superata ogni concezione ingenua o facilmente ottimista: ci sono spazi e aperture conflittuali, direzioni diverse, verità personali. La promessa e l'invito impliciti nella bellezza si affacciano sul mondo privi di una qualche pretesa di universalità, anzi in modo piuttosto casuale e fra mille false seducenze che solo un occhio sapiente sa distinguere. Qui il raggiungimento di una coerenza, di un'armonia e di un senso sembra tutto da costruire e non la ripetizione d'un piano provvidenziale prestabilito. Anzi la bellezza sembra esercitare tutta la sua gravità in modo quasi cieco e quindi capace di ferire, e se la dimensione del divino appare come un invito, essa esige però una chiave di accesso senza di cui facciamo solo l'esperienza dell'inadeguatezza, del rifiuto e della disarmonia. Il raggiungimento di tale apertura raramente è immediato e più spesso esige un lungo e doloroso processo educativo-catartico, e anche quando tale sintonia si realizza al livello desiderato essa rimane momentanea. Eppure un qualche grado di essa ci è necessario: è tale apertura e partecipazione, di cui il santo è l'esempio massimo, che ci salva dalla ricaduta nella ripetizione.

Nelle diverse estasi e modi di uscire dall'irrelatezza l'essente trova il pro-

prio livello esiste ancora lo spazio di esistenza dell'espone realmente a l'esistenza signif un nuovo tipo di descritta nel *Fed.* l'amare è creativo rende possibile i

Platone ritiene perché *participa* loro struttura fisica nella loro materia *d'eternità* che sc tale *poiesis* è po dimensione del superiore che in

Qui occorre platonica e ripete ogni teoria dell' *ideae ante res*. L verso la bellezza problematica di con un'esperienza nostro organismo, con la scienza forma immanente ziale e l'invito ; ma nella conte consiste piuttosto riferimento ultimo come *kairos*.

L'esistenza risulta una dinamica continuazione po emotivo-participativo non sono altro che la fisica contribuiri

siale
scia di Schelling,
riando quindi al
ento statico, e ri-
autoreferenziale.
-estatico come la
lo diventa non il
na la *scaturigine*
ente non sostan-
oblema dell'esi-
nza come parte-
one di assoluta
gura come una
ta prospettiva il
uta egologica (è
sare dal proble-
nza al problema
ersona.
za dello spirito,
o a se stesso vie-
ci sono spazi e
promessa e l'in-
di una qualche
fra mille false
aggiungimento
da costruire e
anzi la bellezza
quindi capace di
essa esige però
dell'inadegua-
apertura rara-
esso educativo-
desiderato essa
necessario: è tale
no, che ci salva
te trova il pro-

prio livello esistenziale. Così nel tempo della cura tale spazio è per l'uomo ancora lo spazio della proiezione egologica (estasi dell'*homo curans*). Il modo di esistenza dell'ego rimane inautentico perché in tale estasi l'ego non si pone realmente al di fuori di sé, ma proietta piuttosto se stesso sul mondo. Se l'esistenza significa estasi, allora l'estasi catartica diventa il presupposto per un nuovo tipo di esistenza, diventa il passaggio a quell'esistenza etica già descritta nel *Fedone*. In Scheler tale idea si fonde con il concetto di agape: l'amare è creativo in quanto crea spazio alla crescita verso i valori più alti e rende possibile il divenire creativo, cioè l'esperienza.

Platone ritiene che un fiore, o il viso della persona amata, siano belli perché *partecipano* dell'idea del bello e non semplicemente a causa della loro struttura fisica in sé, o meglio tale fiore o volto risultano belli in quanto nella loro materialità riflettono l'idea della bellezza. Eros è *febbre delirante d'eternità* che solo grazie alla bellezza diventa forza feconda e creatrice, e tale *poiesis* è possibile solo come *armonia*, concordanza, cioè *methexis* alla dimensione del divino: nella bellezza veniamo rapiti da una dimensione superiore che incrementa la nostra intensità e potenza esistenziale.

Qui occorre andare oltre l'interpretazione ontoteologica della *methexis* platonica e ripensare la *methexis* non solo oltre l'innatismo ma anche oltre ogni teoria dell'illuminazione intesa come reminiscenza di un mondo di *ideae ante res*. La *methexis* per Scheler diventa piuttosto l'esperienza, attraverso la bellezza, della partecipazione ad una finitezza diveniente e problematica del divino che, pur rimanendo opaca, non può venir confusa con un'esperienza sensibile finalizzata unicamente a conservare in vita il nostro organismo e neppure con l'esperienza d'un ego teso ad incrementare, con la scienza, la salute e la potenza fisiche dell'uomo. Il divino nella sua forma immanente non è altro che la forma costitutiva dell'apertura esistenziale e l'invito ad incrementarla. Così l'esperienza del divino non si consuma nella contemplazione rassicurante di una perfezione ultraterrena, essa consiste piuttosto nell'aderire ad un moto, ad una tensione verso il punto di riferimento ultimo dell'esistente, ovvero la contemporaneità stessa intesa come *kairos*.

L'esistenza come spazio partecipativo prodotto da un processo estatico risulta una dimensione che nel bene e nel male si espande e si contrae in continuazione (cfr. § 7.11). Ogni persona che interagisce con il nostro campo emotivo-partecipativo ha un effetto su tale apertura estatica, e i sentimenti non sono altro che la forma di questa apertura. Amare una persona significa contribuire ad una espansione del suo spazio partecipativo, odiarla si-

gnifica contribuire a contrarre tale spazio. Questo processo avviene spontaneamente e può essere indotto anche attraverso un semplice gesto, uno sguardo, una parola, tutti atti che nel giusto contesto sono in grado di rompere o creare un'armonia, di indicare situazioni significative, di fornire i codici per trasformare una situazione da usuale in creativa e viceversa. Certo la creatività non può essere ridotta ad una rispondenza ambientale e può anzi trarre alimento da una dimensione più profonda ma, secondo Scheler, sempre in direzione dell'alterità.

La *creatio continua* pone l'essente in un rapporto di contemporaneità con gli altri essenti, cioè determina uno spazio di rispondenza, di comprensione per esso, e, d'altra parte, l'essente esiste solo nella misura in cui partecipa: la *genesis* e la sussistenza dell'essente cadono allora sotto la legislazione della contemporaneità, o meglio, di quella legge del *kairos*, dietro a cui s'intuisce l'*autopoiesis* di un divino trascendente che diventa però scaturigine incessante del mondo solo nella misura in cui riesce a farsi un divino finito, a trasformarsi nell'*ordo amoris* su cui si regge e si organizza la complessità dell'apertura esistenziale.

- Absolutsphäre
- Anthropologie
- ANA 315 = in
Scheler conse
- Die Stellung =
- Formalismus =
Neuer Versuch
- GA = Heidegg
- GS = Husserl
1992.
- GMS = Kant,
- Hua = Husserl
- HWP = *Hist.*
von R. Eisler
- Ideen I = *Idee*
Philosophie, I
- KdpV = *Critic*
- KdrV = *Critic*
- KdUK = *Criti*
- Lehre = *Lehre*
- LU = Husserl
- Phänomenolo
- SZ = *Sein und*
- Vom Ewigen =
- Vom Wesen =
- Zur Rehabiliti

ABBREVIAZIONI

- Absolutsphäre = *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee.*
- Anthropologie = Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*
- ANA 315 = indica la numerazione che corrisponde al *Nachlaß* di Max Scheler conservato presso la *Bayerischen Staatsbibliothek.*
- Die Stellung = *Die Stellung des Menschen im Kosmos.*
- Formalismus = *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.*
- GA = Heidegger M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M..
- GS = Husserl E., *Gesammelte Schriften*, Hg. von E. Ströker, Hamburg 1992.
- GMS = Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*
- Hua = *Husserliana.*
- HWP = *Hist. Wörterbuch d. Philos.*, Bd. I-IX, hg. von J. Ritter, 2. Auf. hg. von R. Eisler, Darmstadt 1971-1995.
- Ideen I = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.*
- KdpV = *Critica della ragion pratica.*
- KdrV = *Critica della ragion pura.*
- KdUK = *Critica del Giudizio.*
- Lehre = *Lehre von den drei Tatsachen.*
- LU = Husserl, *Logische Untersuchungen*
- Phänomenologie = *Phänomenologie und Erkenntnistheorie.*
- SZ = *Sein und Zeit.*
- Vom Ewigen = *Vom Ewigen im Menschen.*
- Vom Wesen = *Vom Wesen der Philosophie.*
- Zur Rehabilitierung = *Zur Rehabilitierung der Tugend.*

I. Opere di Max S
BonnVOLUME I: *Fri*
1971.VOLUME II: *Dei*
di Maria SchVOLUME III: *Von*III, 13-32 *Zu*III, 33-148 *Da*III, 149-170 *Zu*III, 171-196 *Zu*III, 213-292 *Di*III, 311-340 *Ver*VOLUME IV: *Poi*VOLUME V: *Voi*VOLUME VI: *Sci*

ria Scheler, I

VI, 13-26 *We*VI, 27-35 *Voi*VI, 77-98 *Li*VOLUME VII: *W*

1973.

VII, 259-326 *Di*VOLUME VIII: *Di*

1980.

VIII, 15-190 *Pr*VIII, 191-382 *Es*VOLUME IX: *Sf*

1. Opere di Max Scheler pubblicate nelle *Gesammelte Werke*, Bouvier Verlag, Bonn

- VOLUME I: *Frühe Schriften*, a cura di Maria Scheler e Manfred S. Frings, 1971.
- VOLUME II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a cura di Maria Scheler, 1980.
- VOLUME III: *Vom Umsturz der Werte*, a cura di Maria Scheler, 1972.
III, 13-32 *Zur Rehabilitierung der Tugend.*
III, 33-148 *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.*
III, 149-170 *Zum Phänomen des Tragischen.*
III, 171-196 *Zur Idee des Menschen.*
III, 213-292 *Die Idole der Selbsterkenntnis*
III, 311-340 *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson.*
- VOLUME IV: *Politisch-pädagogische Schriften*, a cura di Manfred Frings, 1982.
- VOLUME V: *Vom Ewigen im Menschen*, a cura di Maria Scheler, 1968.
- VOLUME VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di Maria Scheler, 1986.
VI, 13-26 *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*
VI, 27-35 *Vom Sinn des Leides.*
VI, 77-98 *Liebe und Erkenntnis.*
- VOLUME VII: *Wesen und Formen der Sympathie*, a cura di Manfred Frings, 1973.
VII, 259-326 *Die deutsche Philosophie der Gegenwart.*
- VOLUME VIII: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a cura di Maria Scheler, 1980.
VIII, 15-190 *Probleme einer Soziologie des Wissens.*
VIII, 191-382 *Erkenntnis und Arbeit.*
- VOLUME IX: *Späte Schriften*, a cura di Manfred Frings, 1975.

- IX, 7-72 *Die Stellung des Menschen im Kosmos.*
 IX, 73-182 *Philosophische Weltanschauung.*
 IX, 183-242 *Idealismus-Realismus.*
 IX, 245-253 *Zusätze zu «Idealismus-Realismus». Teil IV: Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis.*
 VOLUME X: *Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a cura di Maria Scheler, 1957.
 X, 9-64 *Tod und Fortleben.*
 X, 65-154 *Über Scham und Schamgefühl.*
 X, 155-178 *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit.*
 X, 179-254 *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee.*
 X, 255-345 *Vorbilder und Führer.*
 X, 345-376 *Ordo Amoris.*
 X, 377-430 *Phänomenologie und Erkenntnistheorie.*
 X, 431-502 *Lehre von der Drei Tatsachen.*
 VOLUME XI: *Schriften aus dem Nachlaß. Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, a cura di Manfred Frings, 1979.
 VOLUME XII: *Schriften aus dem Nachlaß. Band III: Philosophische Anthropologie*, a cura di Manfred Frings 1987.
 VOLUME XIII: *Schriften aus dem Nachlaß. Band IV: Philosophie und Geschichte*, a cura di Manfred Frings 1990.
 VOLUME XIV: *Schriften aus dem Nachlaß. Band V: Varia I*, a cura di Manfred Frings, 1993.
 VOLUME XV: *Schriften aus dem Nachlaß. Band VI: Varia II*, a cura di Manfred Frings, 1997.

2. Manoscritti inediti di Max Scheler citati

Per una classificazione dei Manoscritti di Max Scheler cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975.

a) Sulla «techne» della riduzione

ANA 315, CB II, 2 (B I, 130) = 31 pagine (1922).

ANA 315, CB II, 38 (B I, 133) = 3 pagine (1927).

ANA 315 B I, 21 (1927).

b) Sulla metafisica

Tutto il quaderno B I, 150 risulta interessante, probabilmente si tratta del-

l'ultima cosa s
dine:

ANA 315, CB I, 2

ANA 315, CB I, 4

ANA 315, CB I, 1

ANA 315, CB I, 7

ANA 315, CB I, 1

ANA 315, CB IX

Inoltre: ANA 315

c) Vari

ANA 315, CB VI

ANA 315, CA X

ANA 315, E 1 =

ANA 315, CA X

ANA 315, CC V

ANA 315 CA XI

ANA 315, B I, 8'

3. Traduzioni dai

ARISTOTELE, *La*
poli 1978.

-, *Opere*, Laterza

PLATONE, *Opere*

PLOTINO, *Ennea*

4. Opere di altri

ALBERT K., *Das*
(Hg.), *Patho*

-, *Über Platos B*

-, *Vom philosopl*

ALLODI L., *Gue*

Max Schele

-, *Sociologia de*

Saggio intro

APEL K. O., *Il pr*

trascendent

ARENDT H., *Vo*

-, *The Human*

l'ultima cosa scritta da Scheler. A mio avviso va ricostruito in questo ordine:

- ANA 315, CB I, 3 = Introduzione (1928).
ANA 315, CB I, 4 = Le 14 questioni fondamentali (1928).
ANA 315, CB I, 15 = Sull'ordine di evidenza (1928).
ANA 315, CB I, 13 = idem (1928).
ANA 315, CB I, 16 = idem (fogli aggiunti) (1927?).
ANA 315, CB IX, 1 = Sul concetto di Wissen (1927).
Inoltre: ANA 315 CA XI, 15.

c) Vari

- ANA 315, CB VI, 58 = Su *Geist/Drang*.
ANA 315, CA XI, 17 (B I, 2) = Su Marcione.
ANA 315, E 1 = Epistolario.
ANA 315, CA XI, 31 = Sull'etica e il concetto di amore-odio.
ANA 315, CC VII, 6 = idem.
ANA 315 CA XI, 29 (B I, 17) = Sulla sublimazione.
ANA 315, B I, 87 = Sulla morte.

3. Traduzioni dal greco utilizzate

- ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, II Voll., Loffredo Editore Napoli 1978.
-, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1991.
PLATONE, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1984.
PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992.

4. Opere di altri autori

- ALBERT K., *Das Staunen als Pathos der Philosophie*, in: Craemer-Ruegenberg (Hg.), *Pathos, Affekt, Gefühl*, Freiburg/München 1981, 149-172.
-, *Über Platos Begriff der Philosophie*, St. Augustin 1989.
-, *Vom philosophischen Leben*, Würzburg 1995.
ALLODI L., *Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura*, in: Max Scheler, *L'idea di pace e il pacifismo*, Milano 1995, 25-119.
-, *Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler. Saggio introduttivo*, in: Max Scheler, *Conoscenza e lavoro*, 1997, 7-94.
APEL K. O., *Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale*, in: *Filosofia '88*, a cura di G. Vattimo, Bari 1989.
ARENDETT H., *Vom Leben des Geistes*, Bd. I: *Das Denken*, München 1989.
-, *The Human Condition*, Chicago 1958.

- AVÉ-LALLEMANT E., *Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Schelers*, in: Good 1975, 159-178.
- , *Schelers Phänomenbegriff und die Idee der Phänomenologischen Erfahrung*, in: «Phänomenologische Forschungen» IX, 1980, 90-123.
- , *Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs*, in: «Tijdschrift voor Filosofie» XLII 1980, 266-293.
- BANFI A., *Introduzione a: Max Scheler, La crisi dei valori*, Milano 1936.
- BARONE (et al.), *Metafisica. Il mondo nascosto*, Roma 1997.
- BASSENGE F., *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVII 1963, 385-418.
- BEIERWALTES W., *Identität und Differenz*, Frankfurt/aM 1980.
- , Voce: «*Erleuchtung*», in: HWP Bd. II, 712-717.
- BERGSON H., *Ecrits et paroles*, textes rassemblés par R. M. Mosse-Bastide, Paris 1957-59.
- , *Mélanges*, textes publiés et annotés par A. Robinet, avant-propos par H. Gouhier, Paris 1972.
- , *Oeuvres*, textes annotés par A. Robinet, Introduction par H. Gouhier, Edition du Centenaire, Paris 1959.
- BERMES 1998 = BERMES/HENCKMANN/LEONARDY (Hg.), *Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998. (III. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V., Universität Jena, 21-24 Mai 1997).
- BERTI E., *Una metafisica problematica e dialettica*, in: Barone (et al.), 41-68.
- BIANCO F., *Die Gegebenheit der Werte. Max Scheler Stellung in der Werturteilsdiskussion der Gegenwart*, in: Pfafferott 1997.
- BINSWANGER L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, Zürich 1942.
- BLOSSER E., *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens Ohio 1995.
- BOBBIO N., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in: «Rivista di filosofia» XXVII 1936, 227-249.
- , *La personalità di Max Scheler*, in: «Rivista di filosofia» XXIX 1938, 97-126.
- BODEI R., *Geometria delle passioni*, Milano 1991.
- BOLZANO B., *Wissenschaftslehre*, 4 Bde, Sulzbach 1837.
- BONHOEFFER D., *Widerstand und Ergebung*, DBW Bd. VIII, München 1996.
- BOSIO F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Scheler*, Roma 1976.
- , *Trascendenza e mondanità della filosofia*, Napoli 1989.
- , *Religione e filosofia in Max Scheler*, in: Bosio F. (et al.), *Azione e contemplazione*, Milano 1991, 253-272.

- , *Invito al pensiero*
- , *L'interpretazione*
in: «Annuario»
- BRAND G., *Welt, 1*
- BRENK B., *Metaphysik der metaphysik*
- BRENTANO F., *Ansicht der Lehre vom «n»*
Bologna.
- , *Ethik = Grundriss*
Bern 1952.
- , *Psychologie I =*
- , *Psychologie II =*
- , *Psychologie III =*
- , *Vom Ursprung der Wahrheit = II*
- BUBER M., *Werke*
Das Problem der Anthropologie
- BÜHL W., *Max Scheler Klassiker des Denkens*
- CARONELLO G., *La metafisica e l'etica matematica*
- CASSIRER E., *Spiegel der Menschheit*
a cura di R. G. Collingwood
und Leben in der Welt
XLI 1930, 1-10
- CIANCIO C., *Rivista di filosofia*
In: «Annuario»
- CORBET R., *Max Scheler*
1983, 363-372
- CROCE B., *Recensione*
1936, 135-136
- CUSINATO G., *Peirce e la filosofia*
filosofiche
- , *Intuizione e ragione*
1986/87, 1

n der Philosophie
ischen Erfahrung,
23.
«Tijdschrift voor
Milano 1936.
ng mit Schelers
ng», XVII 1963,
Mosse-Bastide,
-propos par H.
r H. Gouhier,
n des Ursprungs.
fänge in Jena,
Max-Scheler-
(et al.), 41-68.
ellung in der
n, Zürich 1942.
1995.
ta di filosofia»
1938, 97-126.
ünchen 1996.
Roma 1976.
e contempla-

- , *Invito al pensiero di Scheler*, Milano 1995.
-, *L'interpretazione dell'essere nel pensiero di Max Scheler: realtà, vita e spirito*,
in: «Annuario Filosofico», XIII 1997, 305-316.
BRAND G., *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955.
BRENK B., *Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung
der metaphysischen Gottesidee des späten Scheler*, Meisenheim am Glan 1975.
BRENTANO F., *Aristotele = Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine
Lehre vom «noûs poietikòs»*, Mainz 1867; tr. it., *La psicologia di Aristotele*,
Bologna.
-, *Ethik = Grundlegung und Aufbau der Ethik*. F. Mayer-Hillebrand Hg.,
Bern 1952.
-, *Psychologie I = Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg 1973.
-, *Psychologie II = Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg 1971.
-, *Psychologie III = Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, Hamburg 1974.
-, *Vom Ursprung = Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg 1969.
-, *Wahrheit = Wahrheit und Evidenz*, Hamburg 1974.
BUBER M., *Werke Bd. I*, München 1962. [Comprende: *Ich und Du* (1923);
Das Problem des Menschen (1943); *Beiträge zu einer philosophischen
Anthropologie* (1962)].
BÜHL W., *Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit*, in: Käsler D. (Hg),
Klassiker des soziologischen Denkens, Bd. II, München 1978.
CARONELLO G., *Saggio introduttivo*, in: Max Scheler, *Il formalismo nell'etica
e l'etica materiale dei valori*, (a cura di G. Caronello), Milano 1996, 5-103.
CASSIRER E., *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in: Id., *Spirito e vita*,
a cura di R. Racinaro, Salerno 1992, 101-134. Originariamente in: *Geist
und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in: «Die Neue Rundschau»,
XLI 1930, 244-264.
CIANCIO C., *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*.
In: «Annuario filosofico» II 1986, 97-117.
CORBEY R., *Max Schelers Ohnmachtsthese*, in: «Tijdschrift voor Filosofie», XLV
1983, 363-387.
CROCE B., *Recensione a: Max Scheler, La crisi dei valori*, in: «La Critica» II
1936, 135-138.
CUSINATO G., *Segno e intenzionalità: alcune note per un confronto fra C. S.
Peirce e la fenomenologia di matrice husserliana*, in: «Annali di discipline
filosofiche dell'Università di Bologna», VI 1984/85, 55-77.
-, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, in: *ibid.*, VIII
1986/87, 117-145.

- , *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in: «Verifiche», XXIV 1995, 65-100.
- , *Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers*, in: C. Hubing (Hg.), *Cognitio humana — Dynamik des Wissens und der Werte*, (Atti del XVII Congresso Tedesco di Filosofia) Leipzig 1996, Bd. I, 846-853.
- , *Il corpo e la persona. Il concetto d'esperienza e di organismo nella critica di Schelling a Kant*, in: «Il Pensiero» XXX 1996, 61-82.
- , *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in: Pfafferott 1997, 62-80.
- , *L'etica e i valori. Scheler e il rovesciamento dello schema di Brentano e Husserl*, in: «Idee» XIII 1998, 200-214.
- , *L'oggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in: Racinaro 1998, 319-349.
- , *Methode oder Techne? Ethik und Realität in der "phänomenologischen" Reduktion Max Schelers*, in: Bermes (Hg.), 83-98.
- , *Die Ekstase des Ichs und der Begriff der Idee im späten Schelling*. In: *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, (Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Università di Milano 11-14 Ottobre 1995), Stuttgart-Bad Cannstatt (in corso di stampa).
- D'ANNA V., *Mondo del lavoro e tecnica nell'antropologia fenomenologica di Max Scheler*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXIII 1984, 1-26.
- DA RE A., *Die Tyrannei der Werte. Carl Schmitt und die phänomenologische Ethik*. In: Pfafferott 1997, 238-250.
- DAVIES P./GRIBBIN J., *The Matter Myth*, New York 1992.
- DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.
- , *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano 1991.
- DESCARTES R., *Meditationes de prima Philosophia*, in: *Ouvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Vol. VII, Paris 1966.
- DIEMER A., *Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants*, «Kant-Studien» XLV 1953/54, 21-32.
- DILTHEY W., *GS V = Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart 1982.
- , *GS VII = Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS Bd. VII, Stuttgart 1979.
- , *GS X = System der Ethik*, Stuttgart 1958.
- , *GS XIX = Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, H. Johach/ F. Rodi Hgs., GS XIX, Göttingen 1982.

- , Introd. = *Intro*
- DOSTOEVSKIJ, *I fr*
- DUPUY M., *La ph*
Paris 1959.
- EHRENFELS Ch. v
1982.
- ESCHER DI STEFFA
sull'uomo, N.
- FERRETTI G., *Ma*
Milano 1972.
- , *Max Scheler. Vi*
- , *Originalità e a*
et alii, *In lott.*
cristianesimo.
- , *La filosofia di*
- FIGAL G., *M. He*
- FILIPPONE-TAULI
- FRIES H., *Die ka*
Schelers auf i
- , *Glaube und Ki*
- FRINGS (ED.), *M*
- FRINGS S. M., *i*
Thinker, Pit
- , *Der Ordo A*
Forschung»
- , *Heidegger an*
- , *Person und D*
- , *Zur Phänom*
- , *Zur Soziologi*
- , *Husserl and S*
Society for
- , *Demut und*
Maisenheit
- , *Zum Proble*
enologisch
- , *Recensione a*
in: «*The Jc*
- , *Max Scheler:*

alismo nell'ultimo
begriff im Denken
— Dynamik des
esco di Filosofia)
mo nella critica di
ken Max Schelers,
rentano e Husserl,
rung e Ausgleich,
omenologischen"
ng. In: *Das antike*
der Fachta-
ersità di Milano
i stampa).
nomenologica di
XIII 1984, 1-26.
nomenologische
S.
s. a cura di C.
Kants, «Kant-
phie des Lebens,
wissenschaften,
ler Gesellschaft
ttingen 1982.

- , Introd. = *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974.
DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 2 Voll., Milano 1992.
DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Paris 1959.
EHRENFELS Ch. von, *Philosophische Schriften*, Bd. I: *Werttheorie*, München 1982.
ESCHER DI STEFANO A., *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli 1991.
FERRETTI G., *Max Scheler. Vol 1: Fenomenologia e antropologia personalistica* Milano 1972.
-, *Max Scheler. Vol 2: Filosofia della religione*. Milano 1972.
-, *Originalità e autofondazione fenomenologica della religione*, in: C. Ciancio et alii, *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989, 286-313.
-, *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*, Torino 1995.
FIGAL G., *M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/M 1991.
FILIPPONE-TAULERO V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano 1964.
FRIES H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg 1949.
-, *Glaube und Kirche im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert*, München 1979.
FRINGS (ED.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, The Hague 1974.
FRINGS S. M., *Max Scheler. A Concise Introduction to the Work of a Great Thinker*, Pittsburgh 1965.
-, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XX 1966 57-76.
-, *Heidegger and Scheler*, in: «Philosophy Today», 1968, 21-30.
-, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, The Hague 1969.
-, *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft*, Maisenheim 1971.
-, *Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei Max Scheler*. In: «Phil. Jahr.», XCI 1974.
-, *Husserl and Scheler-Two Views on Intersubjectivity*, «Journal of the British Society for Phenomenology», IX 1978, 143-149.
-, *Demut und Existenz*, in: Huppert (Hg.), *Die Wertkriese des Menschen*, Maisenheim am Glan 1979, 3-7.
-, *Zum Problem des Ursprungs der Technik bei M. Scheler*, in: «Phänomenologische Forschungen» XV 1983, 315-330.
-, *Recensione a: E. Husserl, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in: «The Journal of the British Society for Phenomenology» 1990.
-, *Max Scheler: Geist und Drang*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen*

- Philosophen. Philosophie der Gegebenheit II*, (1. Aufl. 1973) Göttingen 1991, 9-42.
- , *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee USA 1997.
- GABEL M., *Intentionalität des Geistes*, Leipzig 1991.
- , *Ausgleich und Verzicht. Schelers später Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes*, in: Orth 1994, 204-239.
- , *Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung*. In: Pfafferott 1997, 113-128.
- GADAMER H. -G., *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Milano 1983.
- , KS = *Kleine Schriften*, 4 Voll., Tübingen 1977.
- GALLI C., *Genealogia della politica. C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996.
- GEHLEN A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1990.
- , *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in: Good 1975, 179-188.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1928.
- GOOD 1975 = Good, P. (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975.
- GOOD P., *Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis*, in: Good 1975, 111-126.
- , *Von der Ohnmacht der Geistes. Zur philosophischen Anthropologie Max Schelers*, In: Babolin A. (a cura di), *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia 1984.
- GRISWOLD C. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New York and London, 1986.
- GUARDINI R., *Il mondo religioso di Dostojewskij*, Brescia 1980.
- HABERMAS J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968.
- , *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988.
- HAMMER F., *Theonome Anthropologie? Max Scheler Menschenbild und seine Grenze*, Den Haag 1972.
- HAPP H., *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.
- HARNACK A., *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*, 2. Aufl. Leipzig 1924.
- HART J., *The Person and the Common Life*, Dordrecht/Boston/London 1992.
- , *The «Summum Bonum» and Value-Wholes: Aspects of Husserlian Axiology and Theology*, in: Hart/Embree (edited by), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht 1997, 193-230.
- HARTMANN E. v., Kat. = *Kategorienlehre* 3 Voll., Leipzig 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1896).

HARTMANN N., E
-, *Max Scheler*, or
HARTMANN W., M.
HAVELOCK E. A.,
Roma 1995.
HEGEL G. W. F.,
-, *Lezioni = Lez*
Vol. I, Perugi
HEIDEGGER M.,
GA V = *Holzwi*
GA IX = *Wegm*
GA X = *Der Sa*
GA XXVII = E
GA XXVIII = .
GA XXXIV =
GA XXIX/XX:
GA XL = *Einf*
GA XLI = *Die*
GA XLII = *Sci*
GA XLIX = E
GA LX = *Phä*
GA LXIII = C
-, *Nietzsche, 2`*
HENCKMANN V
«Phil. Jahr.»
-, *Schelers Leh*
Gewissen, V
-, *Max Scheler:*
des 20. Jahr.
-, *Das Intentio.*
91, 203-228
-, *Der Systema*
-, *Max Scheler.*
HILDEBRAND V
HERZFELD H.
Leipzig 19
HORKHEIMER
HUSSERL E., I

Göttingen 1991,
based on the Com-
ms im Licht seines
Pfafferott 1997,
etica filosofica,
pensiero politico
Milano 1990.
75, 179-188.
23.
der Philosophie,
omenologie auf
topologie Max
e filosofia del-
London, 1986.
bild und seine
erlin 1971.
ue Studien zu
London 1992.
lian Axiology
y of Values and
(1. Auf. 1896).

- HARTMANN N., *Ethik*, (1. Auf. 1925), Berlin 3. Auf. 1949.
-, *Max Scheler*, ora in: *Kleinere Schriften* Bd. III, Berlin 1958, 350-357.
HARTMANN W., *Max Scheler Bibliographie*, Stuttgart 1963.
HAVELOCK E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*,
Roma 1995.
HEGEL G. W. F., GW = *Gesammelte Werke*, Hamburg.
-, *Lezioni = Lezioni sulla storia della filosofia* tr. di E. Codignola e G. Sanna,
Vol. I, Perugia-Venezia.
HEIDEGGER M., GA = *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M..
GA V = *Holzwege*, 1977.
GA IX = *Wegmarken*, 1976.
GA X = *Der Satz vom Grund*, 1997.
GA XXVII = *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), 1996.
GA XXVIII = *Der deutsche Idealismus* (SS 1929), 1997.
GA XXXIV = *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931/32), 1988.
GA XXIX/XXX = *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 1983.
GA XL = *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), 1983.
GA XLI = *Die Frage nach dem Ding* (WS 1935/36).
GA XLII = *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 1988.
GA XLIX = *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, 1991.
GA LX = *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995.
GA LXIII = *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität) (SS 1923).
-, *Nietzsche*, 2 Voll., Pfullingen 1961.
HENCKMANN W., *Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler*, in:
«Phil. Jahr.» LXXXV 1978, 274-300.
-, *Schelers Lehre vom Apriori*, in: Baumgartner, W. (hg), *Gewißheit und
Gewissen*, Würzburg 1987, 117-140.
-, *Max Schelers phänomenologie der Werte*, in: Fleischer (Hg.), *Philosophen
des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990, 94-116.
-, *Das Intentionalitätsproblem bei Scheler*, in: «Brentano-Studien», III 1990/
91, 203-228.
-, *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie*, in: ORTH 1994, 271-312.
-, *Max Scheler*, München 1998.
HILDEBRAND VON D., *Die Menschenheit am Scheidweg*, Regensburg 1954.
HERZFELD H., *Begriff und Theorie vom Geist bei Max Scheler*, Phil. Diss.,
Leipzig 1930.
HORKHEIMER M., GS = *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1985 ff.
HUSSERL E., *Briefwechsel*, Bd. I-X, K. Schumann Hg, Dordrecht 1994.

- , *Persönliche Aufzeichnungen*, W. Biemel Hg., in: «Philosophy and Phenomenological Research», XVI 1956.
- , *GS = Gesammelte Schriften*, Hg. von E. Ströker, Hamburg 1992.
- , *GS I = Philosophie der Arithmetik*.
- , *GS II = LU. Prolegomena zur reinen Logik*.
- , *GS III = LU. [I-II-III-IV-V Ricerche]*.
- , *GS IV = LU [VI Ricerca]*
- , *GS V = Ideen I*
- , *GS VI = Erste Philosophie I*
- , *GS VII = Formale und transzendente Logik*
- , *GS VIII Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
- , *Hua II = Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*.
- , *Hua VI = Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
- , *Hua VIII = Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/24)*.
- , *Hua XV = Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1928/35)*.
- , *Hua XXVII = Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*.
- , *Hua XXVIII = Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*.
- , *Hua XXIX = Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-37)*.
- HUTCHESON F., *CW = Collected Works of Francis Hutcheson*, edizione in 7 voll. a cura di B. Fabian, Hildesheim 1971.
- *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*, Hamburg 1986.
- *Saggio sulla condotta delle passioni*, a cura di L. Turco, Bologna 1997.
- JANKÉLÉVITCH V., *Le paradoxe de la morale*, Paris 1981.
- JANSSEN P., *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblems*, in: Orth 1994, 240-270.
- JÜNGEL (et al.), *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979.
- JURITSCH M., *Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen*, Phil. Diss. Freiburg 1961.
- KELLY E., *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht 1997.
- KOYRÉ A., *M. Scheler*, in: «Reveu d'Allemagne», X 1928, 97-109.
- KRAENZLIN G., *Max Scheler phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934.
- KRÜGER G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a/M, 1963.

- LACKMANN H., *L der Spätphilosophie*
- LAMBERTINO A., *i Firenze 1977*
- LANDGREBE L., *C in: Good 197*
- LENOCI M., *Pri fenomenologi LXXX 1980*
- LEONARDY H., *L Personalismu*
- , *La philosoph d'Anthropol*
- , *Es ist schwer*, Orth 1994, 7
- LENK K., *Von de Scheler*, Tübingen
- LENZ-MEDOC P. LXI 1951, 2
- LEVINAS E., *En*
- , *Il tempo e l'Atto*
- , *Dio, la morte*
- LÖWITZ K., *SS*
- , *Bd. I = Men*
- , *Bd. VIII = F*
- , *Bd. IX = Gc*
- LUHMANN N., *I Berlin 1968*
- , *Soziale Systeme*
- LUPORINI C., *L*
- LUTHER A. R.,
- , *The articulated*
- , *Scheler's Order Today» X2*
- LUTZ H., *Der dem Kaiser*
- MACANN Ch., *von Scheler*

Philosophy and
1992.

er europäischen

e transzendente

1923/24).

er Teil (1928/35).

18-1914).

ie transzendente

(1934-37).

n. edizione in 7

heit und Tugend,

igna 1997.

n im Werke Max

ne in der Einheit

ical Philosophy

99.

ipzig 1934.

chen Denkens,

- LACKMANN H., *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie Max Schelers*, Phil. Diss., Mainz 1958.
- LAMBERTINO A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1977 (II ed. 1996).
- LANDGREBE L., *Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl*, in: Good 1975, 79-90.
- LENOCI M., *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» LXXX 1980, 397-430.
- LEONARDY H., *Liebe und Person. Max Scheler Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, The Hague 1976.
- , *La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentation*, in: «Etudes d'Anthropologie Philosophique», II 1984, 184-206.
- , *Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Zur Anthropologie des späten Scheler*, in: Orth 1994, 70-94.
- LENK K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Darstellung der Spätphilosophie Max Scheler*, Tübingen 1959.
- LENZ-MEDOC P., *Scheler und die französische Philosophie*, in: «Phil. Jahrbuch» LXI 1951, 296-303.
- LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988.
- , *Il tempo e l'Altro*, tr. di F. P. Ciglia, Genova 1993
- , *Dio, la morte e il tempo*, tr. di S. Petrosino, Milano 1997.
- LÖWITH K., *SS = Sämtliche Schriften*, Bd. I-IX, Stuttgart 1981-1988.
- , Bd. I = *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, 1981.
- , Bd. VIII = *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*, 1984
- , Bd. IX = *Gott, Mensch und Welt*, 1986.
- LUHMANN N., *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Berlin 1968.
- , *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984.
- LUPORINI C., *L'etica di Max Scheler*, in: *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947.
- LUTHER A. R., *Persons in Love*, The Hague 1972.
- , *The articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology*, in: Frings (Ed.).
- , *Scheler's Order of Evidence and Metaphysical Experiencing*, in: «Philosophy Today» XXIII 1979, 249-259.
- LUTZ H., *Demokratie im Zwielficht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik: 1914-1925*, München 1963.
- MACANN Ch., *Zu einer genetischen Ethik: eine interpretative Transformation von Schelers Wertethik*, in: Pfafferott 1997, 322-334.

- MADER W., *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1980.
- MALL R. A., *Schellers Konzept der kosmopolitischen Philosophie*, in: «Trierer Beiträge», XI 1982, 1-10.
- , *Schellers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteologie*, in: *Orth* 1994 1982, 35-69.
- , *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1996.
- MANN T., *Joseph und seine Brüder*, Bd. II: *Der junge Joseph*, Frankfurt/M. 1991.
- MARQUARD O., *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln 1987 (2. Auf.).
- MEINONG A., *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz 1894.
- , *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, Graz 1923.
- MELLE U., *Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten*, in: «Brentano-Studien» I 1988, 109-120.
- , *Schellers Motive in Husserls Freiburger Ethik*, in: Pfafferott 1997, 203-219.
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Milano 1980.
- , *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1969.
- MICHALSKI M., *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Schellers und Heideggers*, Bonn 1997.
- MORRA G., *M. Scheler. Una introduzione*, Roma 1987.
- NICOLETTI M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- NIETZSCHE F., *Werke = Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin.
- NYGREN A., *Eros und Agape*, 1930.
- ORTH 1994 = ORTH/PFAFFEROTT (Hg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg/München 1994.
- ORTH (ET AL.), *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Freiburg 1987.
- ORTH E. W., *Eine Einführung in das Problem der philosophischen Komparatistik*, in: ORTH (ET AL.), 7-27.
- OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1987.
- PACI E., *Scheler e il problema dei valori* in: *Pensiero, Esistenza, Valore*, Milano 1940.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Milano 1971.
- , *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.
- PEDROLI G., *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1952.
- PEIRCE C. S., C. P. = *Collected Papers*, 1965-1967 Cambridge Mass..
- PELLEGRINO U., *Religione, antropologia e metafisica in Max Scheler*, introduzione a: Max Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Roma 1991, 6-31.

- PFAFFEROTT 1997: *Gesellschaft*,
- , *Präferenzwahn*
- PIEPER J., *Wahrh*
- , *Lieben, Hoffen*
- PIEPER H. -J., *An*
- der transzenden
- PINTOR RAMOS I
- PIOVANI G., *Ant*
- in: *Posizioni*
- PLESSNER H., C
- Hg.), Frank
- POGGI S., *Isiste*
- PÖGGLER O., A
- Hauptwerke*
- , *Neue Wege m*
- , *Ausgleich unc*
- , *Schritte zu ei*
- , *Ressentiment*
- PRIGOGINE I./S
- RACINARO 199
- fia*, Napol:
- RACINARO R., I
- , *Esistenza e d*
- , *Interpretazio*
- ne e Moder*
- , *Tempo ed etc*
- in Eric Voe*
- , *Introduzion*
- , *Introduzion*
- REALE G., *Per*
- , *Platone. All*
- REINER H., D
- RICKERT H., F
- 1926.
- , GB = *Die*
- Auf. 1929
- , *Die Philosoc*

- PFÄFFEROTT 1997 = G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der Modernen Gesellschaft*, Bonn 1997.
- , *Präferenzwandel und sittliche Wertordnung*, in: PFÄFFEROTT 1997, 100-112.
- PIEPER J., *Wahrheit der Dinge*, München 1966.
- , *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel 1986.
- PIEPER H.-J., *Anschauung als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Hamburg 1993.
- PINTOR RAMOS A., *El humanesimo de Max Scheler*, Madrid 1978.
- PIOVANI G., *Antirelativismo, pluralità dei valori, restaurazioni universalistiche*, ora in: *Posizioni e trasposizioni etiche*, Napoli 1989, 89-116.
- PLESSNER H., *GS = Gesammelte Schriften*, (G. Dux, O. Marquard, E. Ströker Hg.), Frankfurt/M., 1983.
- POGGI S., *I sistemi dell'esperienza*, Bologna 1977.
- PÖGGLER O., *Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: AA.Vv., *Hauptwerke der Philosophie, XX Jahrhundert*, Stuttgart 1992, 144-173.
- , *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992.
- , *Ausgleich und Anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, in: Orth 1994, 166-203.
- , *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München 1994.
- , *Ressentiment und Tugend bei Max Scheler*, in: PFÄFFEROTT 1997, 7-20.
- PRIGOGINE I./STENGERS I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino 1993.
- RACINARO 1998 = R. RACINARO (a cura di), *L'oggetto della storia della Filosofia*, Napoli 1998.
- RACINARO R., *Il futuro della memoria*, Napoli 1985.
- , *Esistenza e decisione in Carl Schmitt*, in: «Il Centauro» XVI 1986, 140-173.
- , *Interpretazione e decisione in Carl Schmitt*, in: R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli-Roma 1987, 27-49.
- , *Tempo ed eternità in Eric Voegelin*, in: R. Racinaro (A cura di), *Ordine e Storia in Eric Voegelin*, Napoli 1988, 167-181.
- , *Introduzione*, in: Max Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, Napoli 1988, 5-36.
- , *Introduzione*, in: E. Cassirer, *Spirito e Vita*, Salerno 1992, 7-61.
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991.
- , *Platone. Alla ricerca della sapienza greca*, Milano 1998.
- REINER H., *Die Grundlage der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan 1974.
- RICKERT H., *KuN = Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 7. Auf. 1926.
- , *GB = Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 5. Auf. 1929.
- , *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920.

- , *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen 1934.
 -, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Tübingen 1939.
 -, *Vom Begriff der Philosophie*, «Logos» I 1910, 1-34.
 -, *Vom System der Werte*, in: «Logos» IV 1913, 295-332.
 RICONDA G., *L'etica di Max Scheler. Vol. I: Scheler e la fenomenologia*, Torino 1971.
 -, *Vol. II: Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, Torino 1972.
 -, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Milano 1986.
 RIST J. M., *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Milano 1995.
 ROBIN L., *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1964.
 ROSEN K., *Evidenz in Husserl deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim am Glan 1977.
 ROSENZWEIG F., *GS = Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, Dordrecht 1984.
 ROTHACKER E., *Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn 1949.
 ROUGEMONT D. de, *L'amore e l'occidente*, Milano 1993.
 ROYCE J., *Il problema del cristianesimo*, 2 voll., Firenze 1924-25.
 RUGGENINI M., *Il soggetto e la tecnica*, Roma 1978.
 -, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Milano 1996.
 -, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997.
 RUTISHAUSER B., *Schellers Phänomenologie des Fühlens*, Bern 1969.
 SANDER A., *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Schellers*, Bonn 1996.
 -, *Askese und Weltbejahung. Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schellers*, in: Pfaffert 1997.
 SCHELER MARIA, *Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlaß Max Schellers*, in: «Z. für phil. Forschung», II 1947, 597-602.
 SCHELLING F. W. J., *SW = Sämtliche Werke*, Hg. K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-1861.
 SCHESTOW L., *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. München 1994.
 SCHILLER F., *Über das Schöne und die Kunst. Schriften zur Ästhetik*, München 1984.
 SCHMITT C., *Tyrannie = Die Tyrannie der Werte*, in: Jüngel (et al.), *Die Tyrannie der Werte*.
 -, *Leviathan = Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (1938)*, Köln 1982.
 -, *Der Begriff des Politischen (1932)*, Berlin 1963.
 SCHOLEM G., *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970.

- SCHOPENHAUER.
 -, *GB = Gesam.*
 -, *Der handschriftl.*
 1975.
 SCHÖPS H. -J., I
 SCHUMANN K. (II, Dordrecht
 SCHÜTZ A., *Der*
 -, *GA = Gesam*
 -, *Sag. = Saggi*
 -, *Rilevanza =*
mento natu
 -, *Max Schellers*
 SEIDEL A., *Beu*
 SHIMOMISSE E.
 The Hague
 SIMMEL G., *He*
 -, *Das individu*
 -, *Kant. Sechze*
 -, *Die Problem*
 SMITH Q., *So.*
Standpoint
 SPADER P.H., I
 LI 1974, I.
 -, *Max Schele.*
Philosoph
 SPINOZA B., I
 -, *Trattato teo.*
 STEIN E., *Aus*
und Jugen
 STUMPF C., E
 -, *Über Gefüh*
der Sinne
 -, *Empfindun*
Klasse», I
 THEUNISSEN.
 -, *Wetterstur.*
Seinsdenk

- SCHOPENHAUER A., HA = *Haffmans-Ausgabe. Werke in Fünf Bänden*, Zürich 1988.
 -, GB = *Gesammelte Briefe*, A. Hübscher Hg., Bonn 1978.
 -, *Der handschriftlicher Nachlaß*, 4 Bde, A. Hübscher Hg., Frankfurt/M. 1966-1975.
- SCHÖPS H. -J., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Good 1975.
- SCHUMANN K. (Hg.), *Carteggio Husserl-Scheler*, in: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. II, Dordrecht-Boston-London 1994, 209-323.
- SCHÜTZ A., *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932.
 -, GA = *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I-II-III, Den Haag 1971.
 -, Sag. = *Saggi Sociologici*, (a cura di A. Izzo) Torino 1979.
 -, Rilevanza = *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, (a cura di G. Riconda), Torino 1975.
 -, *Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik*, in: GA III.
- SEIDEL A., *Bewußtsein als Verhängnis*, Bonn 1927.
- SHIMOMISSE E., *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*, The Hague 1971.
- SIMMEL G., *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910.
 -, *Das individuelle Gesetz*, in: «Logos» IV, 1913.
 -, *Kant. Sechzen Vorlesungen*, München/Leipzig 1913 (3. Auf.).
 -, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1905 (2. Auf.).
- SMITH Q., *Scheler's Critique of Husserl's Theory of the World of the Natural Standpoint*, in: «The Modern Schoolman», LV 1978.
- SPADER P.H., *A New Look at Scheler's Third Period*, in: «The Modern Schoolman», LI 1974, 139-158.
 -, *Max Scheler's Practical Ethics and the Model Person*, in: «American Catholic Philosophical Quarterly», LXIX 1995, 63-81.
- SPINOZA B., *Etica*, tr. it. di Sossio Giametta, Torino 1959.
 -, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto ed E. Giancotti, Torino 1972.
- STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben E. Steins: Kindheit und Jugend*, Louvain 1965.
- STUMPF C., *Erscheinung und Funktionen*, 1906.
 -, *Über Gefühlsempfindungen*, in: «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», 1907 XLIV, 1-49.
 -, *Empfindung und Vorstellung*, «Abhandlungen kön. preus. Ak. Wis., Phil. -Hist. Klasse», Berlin 1910, 1-116.
- THEUNISSEN M., *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.
 -, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in: Good 1975, 91-110.

TOPITSCH E., *Kritik der phänomenologischen Wertlehre*, ora in: *Werturteilsstreit*; H. Albert/E. Topitsch, Darmstadt 1971.

TOTARO F., *Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla restrizione weberiana della razionalità*, in: Ruggenini M. (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Venezia 1979, 141-167.

TROELTSCH E., *GS = Gesammelte Schriften*, Tübingen 1922-1922.

TUGENDHAT E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970 (2. Auf.).

- , *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/a.M 1989 (6. Auf.).

TURCO L., *Introduzione a: HUTCHESON, Saggio sulle passioni*, VII-LXXXII.

UCHIYAMA M., *Das Wertwidrige in der Ethik Max Schelers*, Phil. Diss. Bonn 1966.

VERDUCCI D., *Lavoro e filosofia in Max Scheler*, introduzione a: Max Scheler, *Lavoro ed etica*, Roma 1997, 5-50.

VOEGELIN E., *Anamnesis*, München 1966.

- , *L'essere eterno nel tempo*, in: Racinaro (A cura di), *Ordine e storia in Eric Voegelin*, Napoli 1988, 181-207.

VOLCKMANN-SCHLUCK K. H., *Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem*, In: H. L. van Breda/J. Taminioux (Hg.), *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag 1959, 230-241.

VOLPI F., *Scheler Incognitus*, in: «Verifiche» VII 1978, 85-104.

VUCHT TIJSSSEN L., *Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft*, Berlin 1989.

WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann Hg., Tübingen 3. Auf. 1968.

- , *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 7. Auf. 1976.

WEIER W., *Max Scheler These von der Ohnmacht des Geistes*, in: «Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellsch.» XIII 1978.

WELSCH W., *Mit Scheler: Auf dessen Ausgriff zu, in dieses Ausgriffs Herkunft zurück*, in: Good 1975, 127-158.

- , *Transkulturalität, Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: K. Luger / R. Renger Hg., *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Wien 1994.

WOJTYLA K., *Valutazione sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Scheler*, Roma 1980.

WOLFF K., *Gedanken zu Schelers «Erkenntnis und Arbeit»*, in: N. Stehr/V. Meja, *Wissensoziologie*, Köln 1980.

ZARONE G., *Pensiero e verità*, Napoli 1993.

agape, 7, 16, 22
 148, 150,
 282, 288,
 346, 347,
 374, 379

alterità, 12, 24, 2
 342, 371, 3

apertura al mor
 125, 130,
 251, 262, 3

armonizzazione
 assolutismo eti-
Ausgleich, 21, 2
 141, 148,
 219, 220,
 343, 350,

autopoiesis, 34
 376, 380

autoreferenzior
 147

bellezza, 16, 2/
 135, 137,
 285, 286,

catarsi, 11, 14,
 133, 134,
 277, 289

causa sui, 105, 1
 375, 378

centro reale, 28
 309, 310,

INDICE ANALITICO

Werturteilstreit;
alla restrizione
etica e il destino

Berlin 1970 (2.

Auf.).
LXXXII.
Bonn 1966.
Max Scheler,

Eric Voegelin,

Bedeutung als
Husserl und

lin 1989.
elmann Hg.,

Auf. 1976.
Mitt. Forsch.

umft zurück,

n: K. Luger/
chaft und die

sulle basi del

ehr/V. Meja,

- agape, 7, 16, 22, 29, 132, 133, 140, 141, 148, 150, 154, 179, 241, 268, 281, 282, 288, 289, 313, 320, 340, 345, 346, 347, 349, 351, 353, 367, 369, 374, 379
- alterità, 12, 24, 26, 122, 138, 147, 201, 264, 342, 371, 377, 378, 380, 389
- apertura al mondo, 5, 23, 25, 27, 57, 123, 125, 130, 134, 135, 165, 198, 250, 251, 262, 265, 330, 343
- armonizzazione, ved. *Ausgleich*
- assolutismo etico, 217, 241, 242, 247
- Ausgleich*, 21, 23, 25, 94, 116, 117, 118, 141, 148, 149, 151, 152, 155, 201, 219, 220, 221, 222, 226, 294, 328, 343, 350, 388, 390, 395
- autopoiesis, 341, 345, 346, 366, 367, 374, 376, 380
- autoredeenzione, 22, 26, 30, 145, 146, 147
- bellezza, 16, 27, 30, 51, 88, 94, 104, 134, 135, 137, 251, 252, 253, 254, 283, 285, 286, 287, 322, 378, 379
- catarsi, 11, 14, 15, 17, 26, 27, 51, 69, 71, 133, 134, 164, 167, 180, 275, 276, 277, 289
- causa sui*, 105, 106, 107, 345, 366, 367, 374, 375, 378
- centro reale, 28, 58, 68, 119, 239, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 329
- classi di valori, 210, 212, 226, 241, 242, 244, 245, 249, 257, 260, 286, 293, 310, 323, 377
- complessità, 21, 28, 44, 49, 58, 90, 99, 155, 174, 177, 254, 260, 264, 281, 284, 291, 303, 310, 311, 313, 316, 320, 322, 339, 367, 368, 376, 377, 380
- conservatorismo dell'eros, 27, 347
- contro-intenzionalità, 265
- corporeità, 12, 16, 77, 276
- correlatività, 55, 60, 187, 235, 261, 266, 289, 318, 319, 328, 378
- creatio continua*, 25, 26, 29, 148, 239, 248, 331, 335, 337, 338, 340, 341, 344, 345, 346, 361, 364, 366, 372, 375, 376, 377, 380
- creatio ex nihilo*, 25, 156, 347, 348, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 376
- cuore, 99, 112, 113, 114, 143, 149, 152, 153, 154, 156, 160, 178, 279, 280, 351, 352
- dannazione, 12, 248, 254, 255, 256, 283
- Daseinsrelativität*, 42, 122, 246, 278, 320
- Demut*, ved. *humilitas*
- dolore, 26, 27, 59, 152, 159, 162, 164, 165, 170, 181, 288, 289, 290, 336, 345, 353
- Drangphantasie*, 125, 285, 316, 322, 333, 335
- dualismo sostanziale, 18, 28, 30, 70, 294, 298, 314

- eccedenza, 29, 163, 164, 194, 250, 277,
 278, 279, 280, 281, 284, 346, 349,
 351, 352, 354, 361, 364, 366
 egocentrismo, 12, 72, 76
 egoismo, 11, 12, 71, 73, 100, 178, 181, 202,
 243, 247, 248, 254, 255, 276, 289, 345
Erlanger Vorträge, 37, 84, 178, 188, 268,
 270, 271, 272, 274, 275
 ermeneutica, 238, 342, 343, 390
 eros agapico, 204, 283, 350, 373
esse est percipi, 338
 essere assoluto, 60, 83, 105, 109, 110, 118,
 126, 156, 202, 278, 315, 347
 estasi, 11, 22, 51, 54, 71, 75, 86, 91, 99, 110,
 128, 178, 206, 262, 263, 264, 267, 268,
 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 288,
 320, 321, 340, 377, 378, 387
 evidenza noematica, 90

 festa, 104, 127, 131, 135, 147, 200, 201
 filosofia dell'evidenza, 88, 90
Fühlen, 171, 177, 219, 229, 230, 231, 232,
 233, 236, 244, 329
 funzionalizzazione, 25, 32, 117, 152, 187,
 219, 226, 232, 249, 262, 265, 328,
 331, 343, 366, 367, 374

genesis, 365, 366, 367, 368, 375, 380
Gestalt, 125, 238, 286

homo faber, 12, 45, 140, 147, 154, 164, 182,
 201, 211, 264, 362
humilitas, 23, 25, 26, 51, 70, 73, 75, 76,
 77, 86, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 102,
 104, 122, 138, 140, 146, 154, 156,
 205, 262, 267, 277, 281, 282, 373

ideae ante res, 25, 140, 196, 260, 319, 332,
 334, 338, 339, 343, 344, 346, 347,
 348, 349, 350, 357, 358, 362, 364,
 369, 370, 371, 372, 379

ideae cum rebus, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 136,
 194, 195, 331, 333, 334, 337, 338,
 340, 341, 344, 349, 350, 357, 358,
 360, 361, 363, 364, 367, 378
 ideazione, 28, 33, 56, 57, 63, 64, 65, 66,
 68, 69, 70, 85, 187, 188, 196, 294,
 309, 333
idola, 112, 113, 116, 151
 illuminazione, 91, 111, 151, 257, 331,
 348, 379
 incompiutezza, 29, 342, 343, 352, 354,
 356
 intenzionalità, 19, 38, 60, 84, 169, 194,
 239, 259, 261, 262, 264, 265, 266,
 267, 303, 321, 387
inter-esse, 39, 55, 187, 248, 339
 intuizione materiale, 115, 135, 228
 istinto, 45, 279, 280, 281, 282, 284, 285,
 286, 303

kairos, 338, 352, 366, 376, 379, 380
kosmos noetos, 13, 17, 71, 131, 132, 134,
 135, 186, 197, 241, 269, 270, 283,
 329, 337, 371

 libertà, 29, 106, 149, 160, 161, 206, 230,
 243, 268, 269, 270, 271, 273, 274,
 336, 337, 342, 343, 344, 346, 350,
 351, 353, 354, 356, 357, 358, 359,
 364, 366, 377, 394

 meraviglia, 22, 25, 26, 27, 93, 94, 95, 96,
 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 111, 126, 128, 136, 164,
 165, 189, 289
methexis, 39, 196, 248, 253, 321, 335, 336,
 337, 341, 378, 379

 noesi, 57, 60, 198, 239, 266, 318, 320
non non fiat, 248, 291, 311, 312, 316, 323,
 351, 352, 368, 369, 374, 377

nous pathetikos, 11
nous poietikos, 13
 157, 167, 28
 305, 306, 33

 obiettività dei va
 197, 199, 22
 oblio del valore,
 240
 oblio dell'essere,
 211, 212, 21
 oggettivismo, 17,
 255, 325
 ontologia, 18, 23
 215, 233, 2-
 ontoteologia, 21
 opacità, 273, 34-
 ordine di datità,
 ordine di fond
 367
ordo amoris, 2
 249, 251, :
 380

pathema, 14, 27
pathos, 27, 91, 9
 126, 128, :
 pensiero della :
 pentimento, 14
 356, 358, :
phantasia, 122,
phronesis, 13, 1
 133, 134,
poiesis, 131, 25
 347, 349,
 379
potentia Dei al
principium in
 179, 180,
 proiettivismo :
 205, 247

27, 30, 32, 136,
334, 337, 338,
350, 357, 358,
367, 378
63, 64, 65, 66,
188, 196, 294,

51, 257, 331,

43, 352, 354,

84, 169, 194,
264, 265, 266,

339
135, 228
282, 284, 285,

79, 380
31, 132, 134,
9, 270, 283,

11, 206, 230,
1, 273, 274,
2, 346, 350,
7, 358, 359,

94, 95, 96,
2, 103, 104,
1, 136, 164,

1, 335, 336,

18, 320
1, 316, 323,
377

nous pathetikos, 167
nous poietikos, 13, 22, 24, 25, 31, 91, 120,
157, 167, 289, 293, 294, 295, 299,
305, 306, 332, 333, 338, 339, 367

obiettività dei valori, 18, 184, 194, 195,
197, 199, 226
oblio del valore, 28, 192, 210, 211, 213,
240
oblio dell'essere, 28, 206, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214
oggettivismo, 17, 33, 49, 61, 207, 214, 217,
255, 325
ontologia, 18, 23, 141, 153, 205, 207, 214,
215, 233, 248, 268, 350
ontoteologia, 21, 22, 126, 296, 349
opacità, 273, 342
ordine di datità, 105, 239
ordine di fondazione, 169, 173, 234,
367
ordo amoris, 25, 174, 191, 232, 236,
249, 251, 254, 307, 320, 321, 364,
380

pathema, 14, 27, 96, 134
pathos, 27, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 107,
126, 128, 129, 291
pensiero della sintesi, 44, 122
pentimento, 148, 276, 345, 353, 354, 355,
356, 358, 359
phantasia, 122, 123, 124
phronesis, 13, 14, 15, 16, 27, 94, 96, 129,
133, 134, 135, 188, 288, 373
poiesis, 131, 252, 294, 296, 336, 337, 340,
347, 349, 365, 367, 369, 373, 375,
379
potentia Dei absoluta, 333, 369
principium individuationis, 57, 58, 174,
179, 180, 191, 232, 289, 378
proiettivismo egologico, 12, 72, 104, 109,
205, 247

redenzione, 41, 93, 146, 163, 164, 165,
336, 360
redimibilità, 356, 359
referenzialità, 82, 179, 180, 248, 250, 256,
275, 284, 320, 340, 351, 367
relativismo etico, 218, 240, 242, 326, 327
riduzione dionisiaca, 277
riduzione fenomenologica, 34, 51, 52, 54,
58, 61, 67, 315
riduzione scientifica, 47, 51, 56, 58, 82,
97

Sachverhalt, 47, 48, 82, 286, 302
salvezza, 30, 51, 76, 93, 114, 152, 164, 165,
176, 179, 247, 248, 251, 254, 255,
256, 268, 276, 277, 281, 289, 320,
321, 322, 329, 336, 355, 359, 361,
368, 372, 377
Sammlung, 247, 321, 340, 361
Selbstgegebenheit, 23, 60, 61, 69, 70, 81,
85, 86, 87, 89, 92, 93, 111, 175, 198,
245, 246, 265, 266, 335
selezione, 43, 44, 46, 48, 73, 123, 124, 170,
175, 185, 186, 187, 191, 231
sfondamento emozionale, 92, 167, 174,
176, 182, 183, 205, 239, 264, 281
sofferenza, 95, 136, 163, 164, 165, 256,
288, 289, 290, 311, 313, 351, 352,
353, 354, 366, 374, 394
solidarietà, 29, 73, 75, 137, 152, 162, 165,
179, 180, 201, 211, 254, 266, 289,
328, 336, 349, 358
Sosein, 39, 57, 58, 59, 62, 64, 68, 90, 92,
105, 114, 143, 234, 235, 236, 266,
295, 309, 314, 315, 316, 319, 334,
338, 341, 345
storicismo, 33, 117, 120, 186, 325, 326,
327, 328
sublimazione, 12, 21, 28, 51, 59, 69, 70,
71, 204, 227, 257, 268, 278, 279, 281,
282, 283, 284, 286, 287, 288, 290,

- 291, 293, 297, 299, 300, 301, 303, 304, 306, 309, 310, 320, 322, 339, 385
- technè*, 34, 66, 69, 384
- teleoclinico, 144, 176, 260, 261, 313, 357, 358, 359
- tempo assoluto, 199, 202, 334, 336, 366, 367
- thaumazein*, ved. meraviglia
- theoria*, 127, 128, 130, 135, 200, 209, 340, 341
- trascendenza estatica, 85, 245, 260, 264, 265, 268, 287, 326
- trascendenza segnica, 56, 63, 83, 85
- trascendenza strumentale, 82, 85, 260, 263, 264, 301
- Trieb*, 16, 65, 103, 175, 176, 179, 180, 228, 282, 285, 290, 296, 297, 301, 302, 304, 305, 307, 313, 314, 332
- Triebstruktur*, 71, 174, 249, 276, 277, 282, 301, 303, 333
- umiltà, 7, 22, 35, 53, 74, 75, 76, 88, 91, 93, 107, 114, 145, 148, 177, 200, 265, 275, 282, 345, ved. anche *humilitas*
- unio mystica*, 12, 179, 180, 288, 289
- valore assoluto, 243, 244, 245, 246
- valore relativo, 244, 245
- vuoto promettente, 349, 352
- Wert-Nehmen*, 129, 167, 168, 171, 173, 174, 190, 230
- Wertsein*, 186, 231, 233, 234, 235, 319, 345
- Zulassung*, 339, 352, 368

Presentazione
PREFAZIONI
CAPITOLO I

1. L'etica e la
2. Evènò di F
3. L'empirisi
4. Ragione e
5. Oltre la m
6. Il *pharmak*
7. I temi con
8. L'ultimo
9. Alcune nc
10. Nota sulle

CAPITOLO I
LA TEORIA

- 1.1. L'ontolo
- 1.2. Legittim
- 1.3. La classi
- schauunge*
- 1.4. La dispo
- 1.5. La dispo

CAPITOLO II
HUMILITA
DELLA RII

- 2.1. Gli svilu
Venti e T
- 2.2. La critic
- 2.3. Le due

INDICE

Presentazione di MANFRED S. FRINGS	5
PREFAZIONE	9
CAPITOLO INTRODUTTIVO	
1. L'etica e la dannazione esistenziale	11
2. Evèno di Paro e il gallo di Asclepio	11
3. L'empirismo personale	12
4. Ragione e sentimento	16
5. Oltre la metafisica del soggetto	18
6. Il <i>pharmakon</i> catartico e i sedativi metafisici	21
7. I temi conduttori	25
8. L'ultimo Scheler	27
9. Alcune note su Husserl, Scheler e Heidegger	29
10. Nota sulla periodizzazione della filosofia scheleriana	31
CAPITOLO I	
LA TEORIA DEL SAPERE	36
1.1. L'ontologizzazione del sapere partecipativo	
1.2. Legittimazione del sapere e questione del metodo	
1.3. La classificazione del sapere e la tesi delle tre <i>Weltanschauungen</i>	37
1.4. La disposizione naturale e la semiosi del bisogno	40
1.5. La disposizione scientifica e la scoperta del <i>Sachverhalt</i>	41
CAPITOLO II	
HUMILITAS E REALTÀ NELLA TEORIA DELLA RIDUZIONE	44
2.1. Gli sviluppi del concetto di riduzione husserliana negli anni Venti e Trenta	47
2.2. La critica di Scheler alla riduzione eidetica e trascendentale	52
2.3. Le due varianti della riduzione filosofica scheleriana	54
	63

2.4. La riduzione catartica e il problema della realtà: ideazione e derealizzazione	65	5.4. La tesi Dio della
2.5. L' <i>humilitas</i> e la messa fra parentesi dell'ego come momento costitutivo della riduzione catartica	71	5.5. S. Fran
2.6. L'etica di Spinoza e il problema della <i>Trennung</i>	77	5.6. La svol
CAPITOLO III		5.7. Il vitell della psic
TO THAUMAZEIN: PER UNA CRITICA ALLA FILOSOFIA DELL'EVIDENZA		CAPITOLO VI
3.1. Dall'intuizione alla <i>Selbstgegebenheit</i>	81	LA RAZION
3.2. Il pudore dell'essere: dall'evidenza alla <i>illuminatio</i>	88	DELLE EMC
3.3. La legittimazione dei saperi: <i>Warumfrage</i> e relazione ai valori	91	6.1. La tesi e i suoi rif
3.4. La meraviglia per la massima evidenza e l'inizio della filosofia	93	6.2. La <i>Wer</i> nale
3.5. L'eminente positività e i «barbari della filosofia»	105	6.3. Motivi relati van zionale
CAPITOLO IV		6.4. Il prob
METAFISICA ED EMPIRISMO		6.5. L'escl
4.1. Uno strano assoluto fra trascendenza e immanenza	109	essenza c
4.2. Per una critica degli <i>idola</i> metafisici: la metafisica come feticcio e tendenza puramente illusoria	111	6.6. Disinc
4.3. Oltre la metafisica delle verità assolute: <i>Allmetaphysik</i> e <i>Ausgleich</i>	116	6.7. Schele persona
4.4. L'accesso della persona all'esperienza fattuale come condizione imprescindibile della nuova metafisica	118	6.8. La filc
4.5. Gli ultimi scritti: Kant e la possibilità di una rinascita della metafisica	120	6.9. La qu
4.6. <i>Aisthesis</i> e <i>phantasia</i> : l'empirismo filosofico e il rovesciamento dello schema aristotelico	122	6.10. Il pian dell'oblic
4.7. La metafisica come filosofia positiva	125	6.11. L'etic
4.8. Critica al primato della «teoria»	127	CAPITOLO V
4.9. La critica alla metafisica platonica	129	ETICA ED
4.10. L'occhio della <i>phronesis</i> rivolto alle datità sovrasensibili	133	7.1. Il frai della me
4.11. L'assoluto come questione aperta	136	7.2. C. Sc.
CAPITOLO V		7.3. C. Sc.
LA TORMENTATA RICERCA DEL DIVINO		7.4. L'etic
5.1. La presa di distanza dalla Chiesa cattolica	139	7.5. La re
5.2. La tesi della rottura	141	<i>est aesti</i>
5.3. Antropomorfizzazione di Dio e metafisica dell'auto-redenzione?	145	

65	5.4. La tesi dell' <i>Ausgleich</i> fra il Dio della metafisica e il Dio della religione	149
71	5.5. S. Francesco: ovvero l'eresia del cuore	152
77	5.6. La svolta e il pan-enteismo: Dio e il problema del male	156
	5.7. Il vitello d'oro: la trascendenza di Dio dai bisogni della psiche umana	158
	CAPITOLO VI	
81	LA RAZIONALITÀ	
88	DELLE EMOZIONI	
91	6.1. La tesi della priorità del <i>Wert-Nehmen</i> sul <i>Wahr-Nehmen</i> e i suoi riflessi nella critica a Brentano e Husserl	167
93	6.2. La <i>Wertrichtung</i> alla base dello sfondamento emozionale	174
105	6.3. Motivi ispiratori e presupposti dell'etica di Scheler relativamente al problema dello sfondamento emozionale	176
109	6.4. Il problema della relazione al valore in Rickert e Weber	183
111	6.5. L'esclusione della filosofia in Weber: il concetto di essenza e la teoria dei tipi ideali	186
116	6.6. Disincanto del mondo e mito della <i>Wertfreiheit</i>	189
118	6.7. Scheler e Heidegger: l'obiettività e il problema della persona	193
120	6.8. La filosofia dell' <i>Angst</i> e la filosofia dell'eros	200
	6.9. La questione dei valori e l'oblio dell'essere	206
122	6.10. Il pianeta blu. L'oblio del valore come fase conclusiva dell'oblio dell'essere	210
125		
127	6.11. L'etica e l'oblio del mondo	212
129		
133	CAPITOLO VII	
136	ETICA ED INCREMENTO ESISTENZIALE	
	7.1. Il fraintendimento dell'etica scheleriana e il problema della mediazione	218
139	7.2. C. Schmitt: <i>Ausgleich</i> e autonomia del politico	220
141	7.3. C. Schmitt e la tirannia dei valori	224
	7.4. L'etica materiale dei valori	228
145	7.5. La relazione fra essere e valore e il principio <i>omne ens est aestimativum</i>	233

7.6. Per una messa in crisi del concetto tradizionale di valore	235
7.7. Il valore come primo ermeneuta: il vertere del fenomeno all'esistenza	237
7.8. L'assolutezza della gerarchia e il relativismo dei valori	239
7.9. Il sacro come principio ultimo della gerarchia	245
7.10. La gerarchia dei valori come indice del «diaframma» esistenziale	249
7.11. Il valore e la teoria platonica della bellezza	251
7.12. La dannazione egologica	254

CAPITOLO VIII

L'ESTASI E LE ALI DEL FILOSOFO

8.1. Oltre i concetti fenomenologici di intenzionalità e immanenza: la dinamica teleoclinica	259
8.2. Sul significato inautentico di «estasi» e di «trascendenza» in SZ	262
8.3. L'estasi e l'usurpazione egologica in Schelling	268
8.4. Sublimazione ed egologia	275
8.5. Sublimazione ed eccedenza pulsionale	277
8.6. La bellezza e la rivoluzione cosmica dell'eros	283
8.7. Gli equivoci della sublimazione	288
8.8. La sublimazione e le spire del serpente in cui rimase prigioniero il Dio Krishna	290

CAPITOLO IX

LA TESI DELL'IMPOTENZA DELLO SPIRITO E LA CRITICA ALLA METAFISICA DEL *NOUS POIETIKOS*

9.1. La negazione del <i>nous poietikos</i>	295
9.2. La quiete e la tempesta	298
9.3. Il nodo gordiano e la tesi dell' <i>Ohnmacht</i>	299
9.4. La tecnica dello spirito nella natura	301
9.5. Limiti e aporie delle varie interpretazioni	303
9.6. Vicendevoli sconfinamenti: l' <i>Ohnmacht</i> fra persona e spirito.	306
9.7. Persona: da espressione dello spirito a forma della compenetrazione	308
9.8. La non-onnipotenza di Dio e l'irrealtà del <i>Geist</i> e del <i>Drang</i>	311
9.9. Oltre il dualismo: l'irruzione del <i>Drang</i> nel mondo delle idee	313

9.10. Oltre critica all'i
9.11. L'ord

CAPITOLO X I LIMITI DE E LA TESI I

10.1. La cr
vismo
10.2. L'er
occidenta
10.3. L'an
10.4. L'as
cesso stori

CAPITOLO XI AGAPE E A

11.1. Il pr
11.2. Agos
11.3. L'ec
11.4. Il fer
11.5. L'es
11.6. Con
del reale
11.7. Il D
11.8. La c
11.9. Su c
sempre c
11.10. Cre
11.11. La t

Abbreviazio Elenco delle

1. Op
Wer
2. Ma
3. Tra
4. Op

Indice anali

44

valore	235	9.10. Oltre il dualismo: il principio della correlazione e la critica all'idealismo di Bolzano	318
fenomeno		9.11. L'ordo amoris come ordine partecipativo dell'essere	320
valori	237	CAPITOLO X	
	239	I LIMITI DELLO STORICISMO	
ma»	245	E LA TESI DELLE <i>IDEAE CUM REBUS</i>	
	249	10.1. La critica al relativismo e il superamento del prospettivismo	325
	251	10.2. L'eresia dell' <i>Ohnmacht</i> nei confronti della metafisica occidentale e la tesi delle <i>ideae cum rebus</i>	331
	254	10.3. L' <i>anamnesis</i> e la <i>methexis</i>	336
à e		10.4. L'assoluto senza risposte e l'indeterminatezza del processo storico	341
n-	259	CAPITOLO XI	
	262	AGAPE E AUTOPOIESIS	
	268	11.1. Il problema dell'essere in Max Scheler	345
	275	11.2. Agostino e la rivoluzione mancata del cristianesimo	347
	277	11.3. L'eccedenza agapica e il vuoto promettente	349
	283	11.4. Il fenomeno del pentimento e l'incompiutezza del passato	354
e	288	11.5. L'essere come libertà e la redimibilità della storia	356
	290	11.6. Contro la metafisica del possibile: il primato ontologico del reale sul possibile	361
		11.7. Il Dio in divenire fra <i>poiesis</i> e <i>genesis</i>	365
		11.8. La critica al teismo della <i>creatio ex nihilo</i> «dimezzata»	368
		11.9. Su ciò che è sempre, senza mai divenire, e ciò che è sempre divenire, senza mai essere	372
	295	11.10. <i>Creatio continua</i> e <i>autopoiesis</i>	374
	298	11.11. La bellezza platonica e la <i>methexis</i> come estasi esistenziale	378
	299	<i>Abbreviazioni</i>	381
	301	<i>Elenco delle opere citate</i>	
	303	1. Opere di Max Scheler pubblicate nelle <i>Gesammelte Werke</i> , Bouvier Verlag, Bonn	383
	306	2. Manoscritti inediti di Max Scheler citati	384
	308	3. Traduzioni dal greco utilizzate	385
	311	4. Opere di altri autori	385
	313	<i>Indice analitico</i>	399

Max Scheler (1874-1928) fu uno dei più brillanti intellettuali della Repubblica di Weimar e sicuramente una delle figure più significative e segretamente influenti della filosofia tedesca del Novecento. Insoddisfatto nei confronti delle ideologie che hanno caratterizzato questo secolo e insofferente verso ogni forma di ortodossia finì col diventare invisibile a tutti: ai cattolici perché rifiutò il tomismo e nel 1923 prende le distanze dalla Chiesa; ai marxisti per la critica alla dialettica, ai neopositivisti perché contesta il mito della scienza, ai nazisti perché di madre ebrea. Eppure oggi proprio la sua filosofia può parlare meglio di altre a chi è rimasto perplesso di fronte agli esiti del pensiero postmetafisico e tuttavia non se la sente di ritornare ai dogmi delle vecchie certezze. Certo Scheler pone di nuovo il divino platonico al centro della riflessione filosofica ma lo fa al di fuori di ogni metafisica idealistica e indipendentemente dai facili conformismi della teologia e dell'ateismo. Naturalmente perché ciò risulti oggi credibile è necessario individuare i limiti e le ingenuità del suo pensare: occorre senz'altro – con le parole di Welsch – «andare con Scheler oltre a Scheler stesso». Ma questo significa in primo luogo superare l'interpretazione canonica che di Scheler ci è stata consegnata.

Questo saggio non è un itinerario tutto interno al pensiero di Scheler. In esso si tenta d'individuare una linea di pensiero capace di includere i temi della catarsi platonica, dell'*humilitas* cristiana, dell'estasi di Schelling e dell'apertura al mondo di Scheler. La tesi di fondo è che l'uomo che si limita a guardare il mondo attraverso gli occhi del proprio «ventre» sia un *dannato*, ma non nel senso che verrà poi *condannato* da un qualche tribunale celeste, quanto piuttosto che già vivendo in tal modo si *danneggia* con le proprie mani. In questa prospettiva la filosofia diventa un invito ad evitare tale *danno* attraverso l'apertura verso l'altro; diventa la ricerca di una maggiore ricchezza esistenziale, ma già a partite da questa vita terrena.

Guido Cusinato insegna Storia della Filosofia all'Università di Verona. Ha conseguito un dottorato di ricerca all'Università di Salerno e svolto per vari anni attività di ricerca presso l'Università di München e la *Bayerische Akademie der Wissenschaften*. Studioso di Schelling e di Scheler ha scritto numerosi saggi in varie riviste, nazionali ed internazionali, su temi relativi alla filosofia tedesca. È nella redazione della rivista «Filosofia e Teologia», nonché membro della *Schelling-Gesellschaft* e della *Scheler-Gesellschaft*.

Questo volume, sprovvisto del tagliando a fronte, è da considerarsi copia saggio gratuita esente da IVA (art. 2, c. 3, lett. d, DPR 633/1972)

L. 44.000
€ 22,72



