

Philosophica, 39

ANGELO MAROCCO

MAX SCHELER
L'ANTROPOLOGIA INTEGRALE
DELLA PERSONA



IF PRESS

Copyright © 2024 by IF Press srl

IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-370-7

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Tutte le citazioni sono in italiano; la paginazione fa riferimento rispettivamente all'edizione in lingua originale e, tra parentesi quadre, alla pagina corrispondente dell'edizione italiana. In mancanza di quest'ultima, le traduzioni sono dell'autore. Per chiarezza, talvolta sono stati riportati termini tedeschi tra parentesi. Le inserzioni tra parentesi quadre nelle citazioni sono dell'autore.

Per comodità del lettore, si riportano qui di seguito le sigle delle opere di Max Scheler utilizzate. Si rimanda alla Bibliografia per ulteriori riferimenti.

Biologievorlesung

Biologievorlesung (1908/09); in *Gesammelte Werke*, Bd. XIV: *Schriften aus dem Nachlaß V*, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-362.

Die deutsche Philosophie der Gegenwart

Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922), in *Gesammelte Werke*, Bd. VII: *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Francke Verlag, Bern-München 1973, pp. 259-326.

Ewigen im Menschen

Vom Ewigen im Menschen (1921), in *Gesammelte Werke*, Bd. V: *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern-München 1921; tr. it. *L'eterno nell'uomo*, a cura di Ubaldo Pellegrino, Logos, Roma 1991.

Formalismus

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913), in *Gesammelte Werke*, Bd. II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bouvier Verlag, Bonn 1927³; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

Formen des Wissens

Die Formen des Wissens und die Bildung (1925); in *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern-München 1976, pp. 85-119; tr. it. *Le forme del sapere e la formazione*, in *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di Giuliana Mancuso, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 49-89.

Idealismus-Realismus

Idealismus-Realismus (1928); in *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern-München 1976, pp. 183-242; tr. it. *Idealismo-realismo*, a cura di Giuliana Mancuso, La scuola, Brescia, 2018.

Mensch und Geschichte

Mensch und Geschichte (1926); in *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern-München 1976, pp. 120-144; tr. it. *Uomo e storia*, in *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di Giuliana Mancuso, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 91-119.

Methode

Die transzendente und die psychologische Methode (1900, 1922²), in *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Frühe Schriften*, Francke Verlag, Bern 1971, pp. 197-336; tr. it. *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di Stefano Besoli, Quodlibet, Macerata 2009.

Ordo Amoris

Ordo Amoris (1914-1916); in *Gesammelte Werke*, Bd. X: *Schriften aus dem Nachlaß I*, Francke Verlag, Bern 1957, pp. 347-376; tr. it. *Ordo Amoris*, a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

Phänomenologie und Erkenntnistheorie

Phänomenologie und Erkenntnistheorie (1913-1914); in *Gesammelte Werke*, Bd. X: *Schriften aus dem Nachlaß I*, Francke Verlag, Bern 1957, pp. 379-430; tr. it. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di Vittorio d'Anna, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 55-106.

Philosophische Weltanschauung

Philosophische Weltanschauung (1928); in *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern-München 1976, pp. 73-182; trad. it.: *Concezione filosofica del mondo*, in *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di Giuliana Mancuso, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 151-161.

Sympathie

Wesen und Formen der Sympathie (1913, 1923²); in *Gesammelte Werke*, Bd. VII: *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Francke Verlag, Bern-München 1973, pp. 7-258; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Lucio Pусci, Città Nuova, Roma 1980.

Stellung

Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928); in *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern-München 1976, pp. 7-73; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2000.

Wesen der Philosophie

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (1917); in *Gesammelte Werke*, Bd. V: *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern 1954; tr. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di Claudio Amicantonio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

Zur Idee des Menschen

Zur Idee des Menschen (1913); in *Gesammelte Werke*, Bd. III, Francke Verlag, Bern-München 1955; tr. it. *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Maria Teresa Pansera, Armando Editore, Roma 1997, pp. 81-114.

PREMESSA

Il presente volume raccoglie – con dovute modifiche e opportuni aggiornamenti – testi, appunti, note e osservazioni composti in occasione del corso di lezioni e seminari dedicati, alcuni anni fa, al pensiero di Max Scheler (1874-1928) tenuti presso la Facoltà di filosofia dell’Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* di Roma.

Il lavoro non ha certo la pretesa di una trattazione esaustiva, né tantomeno l’ambizione di proporre una nuova interpretazione del pensiero di Scheler. L’obiettivo che guida questo lavoro – nel rispetto delle sue originarie finalità didattiche – è molto più modesto: cercare di offrire una guida alla lettura di alcune sue opere fondamentali e provare a individuare una chiave di lettura che renda possibile intravedere un filo rosso che attraversa l’itinerario speculativo scheleriano.

È per questo motivo che ho scelto di rivolgere l’attenzione sulla riflessione antropologica con l’obiettivo di delineare un itinerario teoretico capace di restituirci, se non proprio un pensatore “lineare” e “unitario”, quanto meno un autore lontano da quelle frammentazioni e oscillazioni che per certi versi ne sembrano caratterizzare la personalità filosofica.

Implicitamente, una domanda corre lungo le pagine che seguiranno: riguarda l’attualità o inattualità di Scheler in un contesto culturale complessivamente mutato come quello dei nostri giorni. Se si considera il complesso della sua ricerca e ci si interroga sul significato, ritengo sia diffi-

cile non riconoscere che siamo di fronte a un autore – nonostante le complessità e i limiti – che vale ancora la pena di riproporre, di studiare, di cercare di capire, perché ha ancora molto da insegnare e suggerire.

Nel chiudere questa breve premessa, desidero rinnovare la mia riconoscenza e gratitudine alle autorità accademiche – i rettori, i decani, i direttori di istituto e dipartimento – e ai colleghi tutti che in questi anni a vario titolo mi hanno sostenuto, benevolmente spronato e sempre motivato nell'attività di insegnamento.

Questo libro, scritto nell'arco di più anni, non avrebbe potuto esistere senza quello spazio vivo di ricerca che sono state per me le lezioni e i seminari della Facoltà di filosofia dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*. Per questo motivo un ringraziamento del tutto particolare intendo esprimere agli studenti che vi hanno preso parte: senza la loro curiosità e il loro desiderio di conoscere, il presente lavoro non sarebbe stato il medesimo e probabilmente non sarebbe stato scritto.

1.
MAX SCHELER,
UN FILOSOFO DELLE ESSENZE

Secondo il giudizio di molti studiosi Max Scheler può essere annoverato tra le grandi figure del pensiero del Novecento. Sebbene oggi forse poco noto, tra i suoi contemporanei egli godeva di grande stima e notorietà. Testimonianza dell'alta considerazione in cui era tenuto dagli intellettuali del suo tempo non possiamo non ricordare le parole di Martin Heidegger che di fatto consacrano Scheler come «la più grande forza filosofica [*die stärkste philosophische Kraft*] nella Germania odierna; anzi, nell'Europa odierna e persino nella filosofia attuale [*sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt*]»; per concludere che «non vi è nessuno tra coloro che oggi fanno seriamente filosofia, che non sia essenzialmente obbligato nei suoi confronti – nessuno che possa sostituire la viva possibilità filosofica che con lui se n'è andata».¹

Ciononostante, rimane il fatto che la sua opera non ha ricevuto i riconoscimenti ai quali forse avrebbe diritto e resta ancora poco conosciuta al di fuori di un ristretto circolo di specialisti.² Significativa, in tale senso, l'osservazione di Hans-Georg Gadamer secondo cui

¹ M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Morretto, il Melangolo, Genova 1990, pp. 68-70. Vale la pena ricordare che Heidegger dedicherà a Scheler il saggio *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2020⁹.

² Susan Gottlöber parla di Scheler come «one of the “great forgotten thinkers” of early twentieth century philosophy» (S. GOTTLÖBER,

può sembrare incredibile, eppure se oggi si interroga un giovane o anche un anziano, interessato alla filosofia, si scopre che non sa chi sia Max Scheler. Vi potrà dire molto vagamente che egli era un pensatore cattolico, autore di un'importante etica materiale dei valori, e apparteneva al movimento fenomenologico.³

Ciò detto, risulta inevitabile chiedersi perché la coscienza filosofica contemporanea non ha riservato a Scheler una attenzione paragonabile a quella di pensatori del calibro di Edmund Husserl o Martin Heidegger. Esiste davvero un'eredità teoretica di Scheler tale da giustificare l'attenzione della cultura filosofica, che invece finora non gli ha dedicato? Non sarebbe forse più corretto circoscrivere l'importanza del suo contributo filosofico e culturale unicamente a qualche particolare aspetto della sua riflessione?

Ora, se vogliamo tentare di comprendere il significato della lezione di Scheler, la sua eredità e, indirettamente, cercare di spiegare perché risulta oggi un autore pressoché trascurato da manuali e repertori enciclopedici, dobbiamo fare preliminarmente i conti con alcuni aspetti della sua levatura intellettuale.

Per prima cosa non va dimenticato che è difficile affrontare un qualsiasi aspetto della sua opera senza tener conto di come la sua riflessione non sia facilmente catalogabile e riconducibile a un sistema unitario. È certo, Scheler viene generalmente annoverato tra gli esponenti più autorevoli del cosiddetto realismo fenomenologico, tutta-

Introduction: Reviving the Dialogue with Max Scheler, in *Max Scheler in Dialogue*, Springer, Cham 2022, p. 1).

³ H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980, p. 56.

via la sua personalità e la sua ricca attività di ricerca non consentono affatto di inquadrare il suo impegno teoretico entro schemi o etichette che ne limitano il significato e la complessità originaria.

Dotato di capacità non comuni di creare sintesi originali di idee, di accogliere le più diverse sollecitazioni culturali e tematiche, di dialogare con i principali protagonisti della cultura, egli si colloca al di sopra di qualsiasi tentativo troppo rigido e troppo facile di classificazione del suo pensiero. Ampie e stimolanti furono le sue letture, sostenute soprattutto da un notevole lavoro di rielaborazione, e, come scrive Gadamer, «era di una vivacità intellettuale enorme. Accoglieva tutto ciò che potesse in qualche modo nutrirlo e possedeva una capacità di penetrazione che lo portava ad individuare dovunque l'essenziale».⁴

Si avverte inoltre, nelle pagine scheleriane, l'assenza di un'elaborazione filosofica sistematica, anche quando, come nella riflessione sui temi dell'etica e della religione, egli tenta il sistema. Non è, dunque, un caso se le sue opere il più delle volte sono una raccolta di saggi «messi insieme con intenzioni giustificative talvolta assai deboli».⁵

Forse, come suggerisce Gadamer, l'asistematicità nel pensiero di Scheler dipende dall'assenza di un metodo preciso e sistematico perché la sua filosofia sembra consistere nel dare degli stimoli, degli impulsi, un po' come avviene quando si tirano «dei burattini con dei fili».⁶

⁴ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁵ N. BOBBIO, *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di filosofia» XXIX (1938), p. 98. Si veda anche: ID., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, «Rivista di filosofia» XXVII (1936), pp. 227-249.

⁶ GADAMER, *Maestri e compagni*, p. 58: «La filosofia è qualcosa come il tirare dei burattini con i fili».

Ora, senza entrare nel merito della questione, mi limito a osservare che in una valutazione complessiva dell'opera di Scheler, a mio avviso, va tenuto nella dovuta considerazione ciò che scaturisce dal profondo della sua personalità intellettuale. In particolare, risulta significativo il suo inesauribile desiderio di conoscere che lo conduce a percorrere itinerari filosofici diversi e talvolta inesplorati. In una parola, riprendendo un'espressione di Heidegger, potremmo dire che l'elemento decisivo e distintivo della sua natura è stato «la totalità del domandare» (*die Totalität des Fragens*).⁷

Interessanti a tal riguardo, sono le parole di Nicolai Hartmann, che ricordando l'amico Scheler, ha fatto notare: «Chi cammina in prima linea deve necessariamente andare avanti, senza temere l'apparenza dell'inconseguita. Scheler non la temette. Per questo incappò nell'odio di coloro che stanno fermi, ma conservò la conseguenza dell'interiore continuità».⁸

È vero, continua Hartmann, egli non era un costruttore di sistemi, era piuttosto fondamentalmente un pensatore di problemi, il che non impedisce di cogliere una forma sistematica in tutto ciò che egli affrontava. Si comprende allora perché egli rifiutasse l'atteggiamento di «coloro che partendo da una tesi, sia pure ben fondata, ne traggono comodamente le conseguenze senza rivederne essi stessi continuamente i fondamenti».⁹ Nella sua ricerca di un pensiero non sistematico, egli riportò incessantemente

⁷ HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, p. 69.

⁸ N. HARTMANN, *Max Scheler*, in «Kantstudien» xxxiii (1928) 1/2, p. xv. Cf. G. FERRETTI, *Scheler*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, 4/1, La Scuola, Brescia 1978, pp. 93-120.

⁹ *Ibid.*

all'origine, «ed ogni volta che ivi gli si presentò qualcosa di nuovo egli dovette contraddire l'antico».¹⁰

Sicché, nel corso degli anni, egli ha continuamente rielaborato e spesso rettificato, anche in modo sostanziale, le proprie posizioni.

Scheler sembra avere un pregio particolare e non comune: quello di sapere mettere all'occorrenza in discussione anche le sue stesse idee, anche su alcune grandi questioni filosofiche quali l'uomo, Dio, la società. Pertanto, quando ci confrontiamo con un suo testo è necessaria sempre molta cautela ed evitare conclusioni nette e definitive, perché non è improbabile essere smentiti da alcuni suoi successivi ripensamenti.¹¹

È possibile, come molti studiosi ci hanno insegnato, distinguere diverse fasi nel pensiero e nella riflessione culturale e teoretica di un pensatore complesso come Scheler. Pur tenendo conto di questa circostanza il suo pensiero appare tutt'altro che coerente e compiuto. Pertanto, anche quando ci rivolgiamo a una singola fase della sua evoluzione intellettuale non ci troviamo di fronte a un sistema teorico armonioso.

Il fatto è che Scheler non si conoscerà mai abbastanza, e se si volesse ricostruire il suo pensiero per intero da soli alcuni aspetti del suo pensiero o da alcuni testi, occorre essere anche consapevoli della difficoltà di tale operazione, consci che la ricomposizione di tutte le tessere del mosaico teoretico scheleriano risulta senz'altro difficile, se non addirittura impossibile.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. S. LICCIOLI, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, in «Humana.Mente» 7 (2008), p. 80.

A questo riguardo, possono tornare utili le parole di José Ortega y Gasset, il quale sottolineava come uno degli aspetti più ammirevoli dell'opera scheleriana è il fatto che i suoi testi sono senza architettura e nei quali si parla di quasi tutte le cose. Ciò avviene però non per mancanza o inconcludenza di argomentazioni, semmai per raffinatezza e vastità di tematiche. Ci troviamo, così, di fronte a un autore che unisce nella sua opera la più strana coppia di qualità: chiarezza e disordine. Soprattutto, siamo dinnanzi a un pensatore delle questioni a noi più prossime: i caratteri umani, i sentimenti, i giudizi storici.¹²

Nella maggior parte dei suoi scritti appare chiaro l'emergere di una forte valenza esistenziale, sociale e politica. In essi sono riassunti sul piano teorico tutte le preoccupazioni e gli interessi di Scheler pensatore, saggista e intellettuale impegnato. Sono ricchissimi di richiami non solo ai grandi temi esistenziali, ma anche alle grandi questioni che inquietavano la coscienza del tempo alla luce dei cambiamenti profondi avvenuti nel tessuto della società non soltanto tedesca: l'universale mancanza di orientamento, la perdita del religioso, il rovesciamento dei valori, il senso della sofferenza, gli orrori del conflitto mondiale, la critica al capitalismo, ecc. Non deve dunque sorprendere, osserva Heinrich Schmidinger, che molti suoi testi riguardo a tali questioni perdano la loro astrattezza e la loro neutralità scientifica per trasformarsi «in passaggi incredibilmente concreti, passionali e addirittura evocativi».¹³

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler, un embriagado de esencias*, in *Obras Completas*, IV, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 509-510.

¹³ H. SCHMIDINGER, *Max Scheler (1874-1928) e il suo influsso sul pensiero cattolico*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di

Il suo pensiero risulta felicemente contaminato da una molteplicità di aspetti che tradizionalmente non appartengono all'ambito filosofico e hanno prodotto un pensiero ricco di suggestioni, una ricerca che apre nuove prospettive di studio e avvia originali campi di indagine, che, sebbene molto suggestivi, Scheler non seppe percorrere fino in fondo lasciando irrisolte molte questioni. Insomma, egli «seppe cogliere con vigile attenzione la molteplice e varia ricchezza del dato fenomenologico, ma non ordinarla in sistema coerente e compiuto». ¹⁴

Alla luce di queste considerazioni, possiamo affermare che l'assenza di «architettura, ordine, sistema» ¹⁵ rappresenta una delle caratteristiche che meglio descrivono la filosofia di Scheler e tutto ciò in qualche modo può – ma è tutto da dimostrare – contribuire a spiegare la ragioni che impediscono alla sua riflessione di avere una giusta considerazione da parte della critica attuale.

Se tutto questo è vero, ciò non deve far dimenticare come nell'appariscente varietà e tumultuosità dei problemi affrontati da Scheler sia individuabile una costante nello sviluppo nel suo percorso speculativo che, ad esempio, Cesare Luporini rinviene in una doppia esigenza: da un lato, gli interessi vitali del moralista e, dall'altro, la preoccupazione religiosa. ¹⁶

Credo, tuttavia, che si possa sostenere che sia possibile rintracciare al fondo del pensiero di Scheler una chiave ermeneutica che renda possibile intravedere un *trait-*

E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Città Nuova, Roma 1995, p. 124.

¹⁴ FERRETTI, *Scheler*, p. 93.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler, un embriagado de esencias*.

¹⁶ C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, I, G.C. Sansoni, Firenze 1947, p. 4.

d'union, una profonda coesione tematica all'interno della pluralità di itinerari. Del resto, in diversi luoghi della sua opera egli stesso ammette che ogni interrogare si risolve, alla fine, per lui in una sola questione: l'uomo. Prendiamo, ad esempio, una pagina del saggio *Die Stellung des Menschen im Kosmos*:

Fin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica domande come *Che cos'è l'uomo?* e *Qual è la sua posizione nell'essere?* mi hanno coinvolto più intensamente e ampiamente di qualsiasi altra questione filosofica. I lunghi anni di lavoro, dedicati a considerare questo problema sotto ogni punto di vista, si sono concretizzati in un'opera dedicata a questo argomento, ed è con gioia crescente che ho potuto constatare come in essa venissero a convergere la maggior parte dei problemi filosofici che avevo trattato.¹⁷

In tale prospettiva, è legittimo sostenere che la chiave di volta dell'intera riflessione di Scheler sia da individuare nella questione antropologica con i suoi interrogativi fondamentali: cos'è l'uomo? quali sono i suoi limiti e le sue potenzialità? qual è il suo posto nella natura? come creare una nuova "scienza dell'uomo" facendo tesoro della rivoluzione scientifica del XVII secolo? Ne segue, allora, che le diverse riflessioni filosofiche rappresentano per il nostro autore solo una continua variazione intorno a un unico e ricorrente tema: l'uomo.

Detto altrimenti, psicologia e metafisica, gnoseologia e sociologia, etica e ontologia convergono tutte su un'unica grande questione e dar ragione di questa convergenza era il programma della sua antropologia.¹⁸

¹⁷ *Stellung*, 9 [73].

¹⁸ HARTMANN, *Max Scheler*, p. xv.

L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
COME DISCIPLINA SCIENTIFICA

Possiamo definire antropologia (termine composto dal greco *άνθρωπος* = “uomo” e *λόγος* = “parola, discorso”) come scienza dell'uomo, l'esposizione sistematica delle conoscenze intorno all'uomo. L'interesse per le questioni che concernono l'uomo – origine, natura specifica, posizione nell'essere e senso della sua esistenza – ha radici profonde nella riflessione filosofica e non è azzardato dire che riveste un ruolo cruciale e di perenne attualità nel pensiero filosofico almeno a partire dalla svolta socratica in chiave antropologica e antropocentrica.

Sta di fatto, però, che si inizia solo di recente a parlare di *antropologia filosofica* in senso stretto, e più precisamente all'inizio del Novecento nell'ambito culturale di lingua tedesca. L'espressione non è senza precedenti, infatti, era già comparsa nel titolo di una delle lezioni di Immanuel Kant edita da alcuni suoi studenti: *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*.¹ C'è tuttavia un generale accordo tra gli studiosi nel far risalire la sua affermazione come disciplina alle ricerche di Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928), Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und*

¹ *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke*, Die expedition des europäischen Aufsehers, Leipzig 1831.

der Mensch, 1928)² e Arnold Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940).³ Non è dunque un caso che si sia parlato di «svolta antropologica nella filosofia [*anthropologischen Wende in der Philosophie*]», di «una scoperta dell'uomo [*Entdeckung des Menschen*]». ⁴

Per cogliere il senso e la portata di tale svolta si richiede indagare cosa implica propriamente un'antropologia filosofica e in che modo l'antropologia diventa filosofica. Per rispondere alla domanda, vale la pena riprendere un passo ben eloquente di Scheler, che nella premessa a *Die Stellung des Menschen im Kosmos* segnala con una certa soddisfazione come i problemi posti dall'antropologia filosofica siano situati «al centro della discussione filosofica, e che, anche al di fuori degli ambienti specificatamente filosofici, biologi, medici, psicologi e sociologi stanno approfondendo una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo». ⁵ Allo stesso tempo, tuttavia, il filosofo tedesco nota come «mai, nel corso di tutta la sua storia, l'uomo è stato così tanto enigmatico a se stesso come nell'epoca attuale». ⁶ A tali considerazioni gli fa eco Heidegger che in *Kant und das Problem der Metaphysik* afferma:

² H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

³ A. GEHLEN, *L'uomo delle origini e la tarda cultura: tesi e risultati filosofici*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁴ F. SEIFERT, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in «Blätter für deutsche Philosophie: Zeitschrift der Deutschen philosophischen Gesellschaft» VIII (1934/35), pp. 393-410. Si veda anche E. SIMONOTTI, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.

⁵ *Stellung*, 11 [75].

⁶ *Stellung*, 11 [75].

nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita come la nostra a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace ed affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. Eppure nessuna epoca ha conosciuto l'uomo così poco come la nostra; in nessuna epoca l'uomo è diventato così problematico come nella nostra [*keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen*]». ⁷

Queste parole, oltre ad esprimere sinteticamente la situazione dell'indagine antropologica di inizio Novecento, sono portatrici di un paradosso, perché emerge qui chiaramente come le acquisizioni dovute agli scienziati che, in diversi campi, esplorano la realtà umana diventino, da un lato, fattore decisivo per la riscoperta della centralità della questione antropologica, dall'altro, l'uomo diviene più che mai enigmatico e problematico. Il fatto è che il rapido e costante processo di sviluppo delle conoscenze scientifiche ha reso più che mai ineludibile l'esigenza di definire filosoficamente un'immagine unitaria dell'uomo. Le scienze particolari – quali, la biologia, l'anatomia, la psicologia, l'economia, la sociologia, ecc. – sono limitate nella loro natura e nel metodo. Esse possono chiarire significativi aspetti dell'uomo, ma inevitabilmente propongono una visione frammentaria e parziale dell'uomo stesso.

È a partire da questo ordine di questioni che Scheler osservava come «ci troviamo nella situazione di possedere addirittura tre antropologie – una scientifica, una filosofica e una teologica», che procedono ignorandosi a vicenda e lasciando in sospeso il problema di elaborare un'idea unitaria dell'uomo. ⁸

⁷ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, Silva, Genova 1962, pp. 275-276.

⁸ *Stellung*, 13 [77-78].

Simili preoccupazioni, del resto, avevano già trovato modo di esprimersi pochi anni addietro anche nel campo nella teologia. Nel 1925, ad esempio, era stato Romano Guardini a impostare il problema di una «filosofia del concreto vivente» dichiarando tutta la propria insoddisfazione nei confronti delle possibili soluzioni alla problematica antropologica suggerite dalle scienze positive.⁹

Qui, a mio avviso, può essere ravvisato il primo punto di svolta, la novità, della ricerca antropologica: lo sforzo di definire una concezione dell'uomo che muova da dati empirici interpretati però in una prospettiva più ampia o, per meglio dire, totalizzante. In questo senso, la peculiarità dell'antropologia filosofica sta nel fatto di occupare una posizione specifica tra teoria ed empiria nella misura in cui tende a interpretare filosoficamente il complesso e ampio panorama dei risultati dell'esperienza scientifica.¹⁰

L'antropologia filosofica, dunque, ha come proprio compito quello di utilizzare i risultati delle scienze e di trascenderli in una concezione unificante. In altri termini, essa si occupa della domanda globale circa il significato dell'esistenza umana. Se infatti occorre riconoscere che le scienze esatte hanno certamente il grande merito di informarci con esattezza su questo o quell'organo, di questa o quella funzione o attività, tuttavia queste sono nell'impossibilità di rispondere alla domanda radicale sull'essere dell'uomo preso globalmente.¹¹

⁹ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in ID., *Scritti filosofici*, Fabbri, Milano 1964, pp. 133-272.

¹⁰ Cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 11; J. HABERMAS, *Antropologia*, in *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 20.

¹¹ B. MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Roma 1997, p. 5.

Non solo, ma gli approcci settoriali non sono neppure capaci di far emergere fin dall'inizio la peculiarità della vita umana "interiore", perché l'uomo viene colto solo nella sua "esteriorità" e nella sua "continuità" con gli altri essere animati. In questa prospettiva domande quali: cos'è il linguaggio? cos'è la volontà o l'immaginazione? perché esiste una morale? non hanno alcun senso e, ovviamente, non trovano alcuna risposta proprio in quanto fin dall'inizio trascurano la specificità dell'essere umano riducendolo solo alla sua natura generica. Si impone, quindi, la necessità di affrontare il problema uomo mettendo tra parentesi tutto ciò che lo collega a qualcos'altro che non sia il suo essere tale: l'attenzione deve centrarsi esclusivamente sul soggetto umano senza prendere altri punti di confronto.

È ormai chiaro che si avverte la necessità di riproporre la riflessione antropologica su presupposti nuovi, in qualche modo indipendente dai tradizionali percorsi della logica e della metafisica. Solo lungo questa via essa sarà in grado di ritrovare centralità di fronte agli studi specialistici delle scienze esatte.

Detto questo, però, occorre tenere ben presente che – come ha osservato Jürgen Habermas – l'antropologia filosofica non si può considerare un'emanazione scientifica del corpo della filosofia, ma piuttosto «una reazione della stessa filosofia alle scienze empiriche che le contendono l'oggetto o addirittura il diritto di occuparsene [*als eine Reaktion der Philosophie auf die empirischen Wissenschaften vom Menschen, um ihnen ihren Gegenstand und Anspruch erneut philosophisch streitig zu machen*]».¹²

Come Maria Teresa Pansera ha messo in luce, nella moderna antropologia filosofica convivono in modo com-

¹² HABERMAS, *Antropologia*, pp. 19-38.

plementare due tensioni: da una parte il tentativo di «una unificazione ed interpretazione dei dati forniti dalla scienza, i quali, se restano sul piano scientifico, rimangono isolati e privi di connotazione esistenziale», dall'altra

l'esigenza di un tipo di riflessione filosofica più corposa che morda veramente la realtà concreta ma, nello stesso tempo, conquisti quel livello definito “meta biologico” e “meta culturale” nel quale sorge spontanea l'interrogazione sul senso e sul valore dell'esistenza e della vita.¹³

Qui, a mio avviso, si colloca il secondo punto di svolta. In particolare, la domanda fondamentale che pone l'antropologia filosofica non è tanto «da dove sono venuto e dove vado?, quanto piuttosto chi sono? o, meglio, che cosa sono? [*woher komme ich und wohin gehe ich?, sondern: wer oder besser noch was bin ich?*]».¹⁴ Ed è a partire da questi interrogativi fondamentali che la ricerca antropologica tende alla costruzione di una “immagine globale” dell'uomo. Tra i primi a porsi questo obiettivo è sicuramente Max Scheler definendo in maniera chiara il compito della nuova ricerca antropologica:

Intendo una scienza fondamentale dell'essenza e della costruzione essenziale dell'uomo [*Grundwissenschaft von Wesen und Wesenaufbau des Menschen*]; [...] una scienza della sua origine metafisica essenziale e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che lo muovono e che egli muove; una scienza delle tendenze e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, storico-

¹³ M.T. PANSERA, *Dalla differenza biologica alla peculiarità dell'uomo: Scheler, Plessner e Geblen*, in A. ALES BELLO (ed.), *Le figure dell'altro*, Effatà, Cantalupa 2001, p. 264.

¹⁴ B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1931, p. 5.

spirituale e sociale, tanto delle possibilità essenziali di questo sviluppo quanto delle sue effettualità». ¹⁵

Veniamo così al terzo punto di svolta: il rifiuto di muovere la ricerca antropologica a partire da una concezione metafisica già determinata e precostituita. In definitiva, all'inizio della riflessione antropologica non è possibile sapere se il risultato della ricerca possa condurre a scoprire la trascendenza dell'uomo rispetto alla natura o, piuttosto, si possa concludere che l'uomo è semplicemente una parte della natura. Quindi, per lasciare aperti tutti i possibili esiti e scenari antropologici, è necessario liberarsi da ogni premessa di ordine metafisico. Ciò, va precisato, non significa eliminare la metafisica, ma semplicemente affermare che questa non può costituire il presupposto per una riflessione sull'uomo; anzi è esattamente il contrario, è l'antropologia a costituire il presupposto della metafisica. In una battuta potremmo dire: prima viene l'antropologia e poi la metafisica.

In questa prospettiva, la metafisica cessa di essere cosmologia e metafisica dell'oggetto per diventare meta-antropologia e metafisica dell'atto. Proprio da tale condizione antropologica – segnala Guido Cusinato –, nell'ultima fase del suo pensiero, Scheler è portato a ripensare l'intera metafisica occidentale del *νοῦς ποιητικός*. Siamo di fronte al tentativo di superamento del teismo razionalistico contemporaneo a partire da idee come «il Dio diveniente» (*werdender Gott*) e coinvolto nel fluire del mondo (*ideae cum rebus*) o dalla teoria dell'«impotenza dello spirito» (*Ohnmacht des Geistes*). ¹⁶

¹⁵ *Mensch und Geschichte*, 449 [91].

¹⁶ Cf. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 47.

Da qui si spiega – siamo così al quarto punto di svolta – la centralità data all’antropologia come problema filosofico. La comprensione delle grandi questioni filosofiche porta con sé una risposta preliminare sull’uomo e sulla sua posizione metafisica entro la totalità dell’essere. Ecco perché, spiega Scheler,

molti pensatori del passato solevano fare della posizione dell’uomo nel tutto il punto di partenza di ogni problematica filosofica [*zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen*], l’orientamento cioè [...] del luogo metafisico dell’essenza dell’uomo e della sua esistenza.¹⁷

Per Scheler, è necessario riconoscere che ogni forma dell’essere – ogni essere oggettuale interno o esterno del mondo – dipende dall’essere dell’uomo. Alla base della concezione si pone – come avremo modo di vedere più avanti – la convinzione che il mondo oggettuale con i suoi modi di essere non è un «essere in sé» (*Sein-an-sich*), ma soltanto una risposta appropriata da parte dell’uomo alla intera organizzazione spirituale di questo essere in sé.¹⁸

Alla luce di ciò, si comprende dunque perché Scheler individui nell’antropologia filosofica, il cui compito è quello di delineare una immagine essenziale dell’uomo, il presupposto fondamentale per «una adeguata comprensione dei veri attributi del fondamento supremo di tutte le cose [*ein Schluß zu ziehen auf die wahren Attribute des obersten Grundes der Dinge*]».¹⁹

¹⁷ *Zur Idee des Menschen*, 273 [51]: «Ein der gesamten geistigen und leiblichen Organisation des Menschen angemessener Gegenwurf und Ausschnitt aus diesem Sein-an-sich».

¹⁸ Cf. *Philosophische Weltanschauung*, 11.

¹⁹ *Philosophische Weltanschauung*, 11.

Molti aspetti dell'antropologia filosofica di Max Scheler – e più in generale del suo pensiero – possono risultare non facilmente comprensibili se non riferiti alla fenomenologia. Nonostante le tendenze metafisiche della sua riflessione, Scheler rimane fundamentalmente un fenomenologo nei suoi lavori essenziali fino ai suoi ultimi scritti.¹ Pertanto, ogni lettura dell'opera di Scheler che trascuri questo aspetto del suo pensiero, non fa adeguatamente i conti con uno dei nodi di fondo del suo impegno filosofico.

In realtà, Scheler non volle mai essere considerato propriamente husserliano, anzi ha sempre sostenuto di non essere stato allievo di Husserl: di aver trovato il metodo fenomenologico autonomamente e di essersi ritrovato con Husserl solamente nei risultati. Certo è tuttavia un fatto, il suo incontro con Husserl e il metodo fenomenologico segnerà una svolta significativa per il suo pensiero. Basti qui considerare che tra il 1912 e il 1916 Scheler collaborò come curatore agli «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», l'organo ufficiale del movimento fenomenologico, fondato e diretto da Husserl. È proprio nelle pagine dello «Jahrbuch» che Scheler pubblicò una serie di scritti sulla fenomenologia della vita emotiva e sulla critica dell'uomo borghese – nonché il fon-

¹ Cf. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 5.

damentale lavoro di filosofia morale, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* – grazie ai quali si impose come uno dei maggiori esponenti del movimento fenomenologico. Di fatto, sebbene non ci sia mai stata una vera e propria scuola scheleriana, si raccolse intorno a Scheler un gruppo di studiosi «debordante il mondo degli specialisti»² su cui esercitò grande suggestione e finì per ottenere un successo di pubblico più di quanto non abbia – e forse poteva – riscuotere l'attività rigorosamente specialistica di Husserl.

Non dobbiamo, inoltre, passare sotto silenzio il fatto che per la cultura cattolica tedesca e per quanti intendevano contribuire alla rinascita morale e civile del paese all'indomani del primo conflitto mondiale, la figura di Scheler costituisce un punto di riferimento fondamentale.³ Egli è riuscito attraverso un approccio fenomenologico a costituire, sulla base di un rinnovato oggettivismo, una sintesi originale fra pensiero scolastico e moderno. Quindi, nella fenomenologia di Scheler la *katholische Weltanschauung* tedesca sembra riscoprire nuova vitalità e raggiungere i propri esiti più significativi – anche in termini di diffusione – soprattutto per quella capacità di rivolgersi agli uomini del tempo interpretando i loro interrogativi e inquietudini, «anzi, di offrire a un'intera epoca un'idea di futuro».⁴

Tutto ciò spiega perché molti contemporanei finirono per considerare, erroneamente, Scheler il fondatore della scuola fenomenologica. Non è dunque un caso che Edith Stein abbia avvertito la necessità di ribadire che il termine fenomenologia sia stato scelto da Husserl per designare il

² *Ibid.*, p. 10.

³ Cf. SCHMIDINGER, *Max Scheler*, pp. 119-146.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

metodo filosofico ottenuto dopo lunghi anni di duro lavoro filosofico, anche se il nome di Husserl, per le molte persone interessate di filosofia e persino i filosofi di mestiere, quasi indietreggia per fascino di fronte a quello di Scheler.⁵

Se è vero, dunque, che l'incontro con il metodo fenomenologico, ancora agli inizi della carriera, segnerà una svolta significativa per Scheler tuttavia dobbiamo constatare che quella tra Husserl e Scheler si tratta di una relazione assai problematica.

Procediamo però con ordine. Iniziamo intanto con il ricordare che Scheler incontra Husserl per la prima volta a Halle nel 1902,⁶ nell'ambito di una riunione dei collaboratori dei «Kantstudien»⁷ organizzato da Hans Vaihinger. Scheler stesso riconoscerà la vicinanza tra le proprie tesi e quelle di Husserl in quell'occasione.

⁵ E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in ID., *La ricerca della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999, p. 95. Continuando nella propria ricostruzione dei fatti, Edith Stein afferma: «Ma chi conosce i due uomini non può nutrire alcun dubbio su come stiano le cose in materia di priorità: da un lato Husserl – che va così in profondità durante le sue riflessioni filosofiche al punto di non distrarsi affatto, da poter difficilmente parlare di qualcosa d'altro, e ancora più difficilmente accogliere suggerimenti altrui – e dall'altro lato Scheler – la cui intera opera era il prodotto di impressioni, in quanto era fortemente influenzato da ciò che aveva udito e letto, e apprendeva in maniera così immediata da non notare e da non rendersi conto della fonte da cui scaturivano le sue idee».

⁶ Wolfhart Henckmann ha dimostrato che l'incontro tra Scheler e Husserl è avvenuto il 3 gennaio 1902 e non nel 1901, come invece Scheler scrive in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 308.

⁷ «Kant-Studien» è una rivista trimestrale di filosofia fondata nel 1897 e incentrata sul pensiero di Immanuel Kant.

Dunque, quando Scheler conobbe Husserl aveva già completato la sua formazione accademica e, in qualità di libero docente, insegnava etica e storia della filosofia all'Università di Jena. Qui, egli si era trasferito nel 1895 dove ebbe modo di seguire i corsi di Rudolph Eucken, una delle figure più rappresentative dello spiritualismo in Germania, diventandone a tutti gli effetti l'allievo prediletto.⁸

L'insegnamento di Eucken e, più in generale, il contesto culturale jenese eserciterà una forte influenza sul giovane Scheler e non è difficile dimostrare che, anche quando prenderà le distanze dal maestro, i suoi scritti successivi rivelano chiaramente elementi spiritualistici riconducibili al maestro. In particolare, Scheler erediterà dal maestro anzitutto l'avversione nei confronti della modernità e del positivismo per la sua riduzione della spiritualità umana a un puro processo di rappresentazione percettivo-psicologica. È bene sottolineare fin da ora che qui non vi è una chiusura pregiudiziale nei riguardi della filosofia che lavora programmaticamente a contatto con le scienze particolari, ma ciò che si critica è soprattutto le pretese riduzionistiche in senso materialistico di certo positivismo che limita l'autonomia della validità ideale contro le pretese riduzionistiche in senso materialistico di certo positivismo.

Ciò che è più significativo è la ripresa da Eucken della definizione di «spirito» (*Geist*), una parola-chiave del lessico filosofico scheleriano. Qui «spirito» va inteso come unità diveniente che permea il mondo vitale, un mondo

⁸ Per la ricostruzione delle vicende biografiche si vedano W. HENCKMANN, *Max Scheler*, Beck, München 1998 e W. MADER, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1980. Per un quadro d'insieme sugli anni della formazione e sulla filosofia giovanile di Scheler si rinvia al lavoro di G. MANCUSO, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007.

dello spirito cioè che manifesta la sua efficacia nel nostro mondo attraverso l'azione (scienza, cultura, arte) dei grandi individui.

Nel 1897 sotto la guida di Eucken, Scheler si laurea con la tesi *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, pubblicata due anni dopo.⁹ Come emerge chiaramente già dal titolo del lavoro, Scheler si prefigge di svolgere un'analisi dei rapporti tra i principi logici e del volere, tra sapere e agire, tra vero e buono nella direzione di una forte critica del cosiddetto razionalismo etico, ovvero di quelle soluzioni che hanno tentato una convergenza tra etica e logica.

Nel 1899 consegue l'abilitazione con una tesi dal titolo *Die transzendente und die psychologische Methode*, pubblicata l'anno successivo. Quest'ultimo lavoro può essere considerato a tutti gli effetti il primo impegno di un certo spessore teoretico per il giovane Scheler, che si propone di far emergere le insufficienze e unilateralità metodologiche tanto della prospettiva trascendentale di stampo neokantiano, quanto di quella psicologista. Se la prima paga il prezzo di un formalismo astratto di strutture permanenti e atemporali dello spirito, il secondo, pur fondando la concretezza dei fatti della vita spirituale nella sua totalità, finisce per ridurre la conoscenza e la vita spirituale a un divenire di eventi puramente psichici, dunque a fatti di percezione interna. In tal modo, la vita interpersonale genera universalità e formazioni superindividuali che non si possono ridurre a una mera coincidenza di un numero immenso di eventi psichici di innumerevoli individui. Ov-

⁹ M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. Manfred Frings, Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1971, pp. 9-61.

vero si presenta un mondo di significati e di oggettività che trascendono le possibilità della psicologia.

Muovendo da queste premesse, la soluzione che l'autore prospetta – che tuttavia non troverà sviluppo adeguato rimanendo solo una proposta – viene affidata a un metodo genericamente definito «noologico». In particolare si propone che il punto di partenza dell'indagine della genesi e del valore delle formazioni spirituali sia costituito dal «mondo del lavoro» (*Arbeitswelt*), cioè il campo generale di tutto l'operare umano, nelle sue varie forme ed espressioni.

Ora, dall'incontro con Husserl e soprattutto dalla conoscenza della prospettiva fenomenologica, Scheler trae una potente ispirazione per risolvere i problemi che aveva affrontato nella sua dissertazione sul metodo trascendentale e sul metodo psicologico. Colpito da quell'incontro e dalla lettura delle *Logische Untersuchungen* di Husserl, da poco pubblicate, Scheler assimila i punti salienti del metodo e la propensione ad agganciare il mondo delle essenze senza perdere il contatto con la concretezza del mondo. In particolare, il richiamo fatto da Husserl a «tornare alle cose stesse» (*zurück zu den Sachen selbst*) offriva la possibilità di studiare la realtà non più come una proiezione di fenomeni psichici o condizione trascendentale della coscienza, ma in tutta la sua concretezza ed essenzialità.

Nel 1906, costretto a lasciare Jena a seguito dello scandalo causato da una relazione con la moglie dell'editore Eugen Diederichs, Scheler grazie anche all'aiuto di Edmund Husserl si trasferisce Monaco di Baviera come *Privatdozent*. Entra così a far parte del gruppo di ricerca in psicologia fenomenologica, che si era formato tra gli studenti di Theodor Lipps (*Psychologische Verein*), tra cui

Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Moritz Geiger e Theodor Conrad e in breve tempo diventa uno dei punti di riferimento del movimento fenomeno-logico.

Diffidato dall'insegnamento nell'Università di Monaco, per lo scandalo causato dal suo divorzio (originato dalla relazione con la sua allieva Märit Furtwängler), la *Società Filosofica (Philosophische Gesellschaft)* lo invita a tenere in un caffè delle conferenze private. Così, a partire dal 1910 Scheler si reca diverse volte a Gottinga per tenere privatamente dei seminari, ai quali partecipa la maggior parte degli allievi di Husserl, tra i quali Edith Stein e Roman Ingarden.

Inizia così il secondo e più fecondo momento del proprio impegno filosofico, definito anche periodo «cattolico», «fenomenologico» o più semplicemente «secondo periodo» durante il quale vengono alla luce le opere ed i saggi che lo renderanno famoso e che gli garantirono una posizione di spicco nella Germania del primo dopoguerra.

È in questa fase che Scheler, oltre a una voluminosa pubblicazione saggistica, scrive la prima e la seconda parte de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, la prima versione di *Essenza e forme della simpatia*, e nel 1921 *L'eterno nell'uomo*, considerato uno dei più importanti testi di filosofia della religione del Novecento.¹⁰

¹⁰ Certo non mancarono forti critiche soprattutto da parte di autorevoli esponenti del neo-tomismo, quali Joseph Geysler e Heinrich Lennerz, rimane però indubbio che Scheler rappresenta il punto di partenza della filosofia della religione cattolica in Germania. Secondo Heinrich Fries, «a cominciare da Scheler esiste una filosofia della religione cattolica» (H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Kerle, Heidelberg 1949, p. 23).

Nel frattempo, dopo la pubblicazione da parte di Husserl di *La filosofia come scienza rigorosa*, ma ancor più con l'uscita del primo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* del 1913, si afferma la netta immagine di un Husserl idealista, che al ritorno alle cose stesse sostituisce un ritorno a una prospettiva che lo stesso autore indicava come «idealismo trascendentale». Una tale svolta verso la soggettività viene accolta dai giovani fenomenologi della *Philosophische Gesellschaft* come incomprensibile, una sorta di tradimento della fenomenologia. Cosicché non sorprende se Hedwig Conrad-Martius possa aver dichiarato che quella di Husserl «non è più vera fenomenologia» proprio per il suo allontanarsi «dalle cose concrete» (*von den Dingen*).¹¹

Lo scoppio della prima guerra mondiale, il trasferimento di molti membri della società (Hering, Lipps, Stein e Koyré lasciarono Gottinga), nonché il trasferimento di Husserl a Friburgo nel 1916, determinarono lo scioglimento della *Philosophische Gesellschaft* di Gottinga, ma soprattutto la rottura definitiva tra la concezione della fenomenologia dell'autore delle *Logische Untersuchungen* e quella che diventerà, in contrapposizione, la fenomenologia realista.

Negli anni Venti le direzioni prese dai membri del circolo iniziarono a differenziarsi. A tal riguardo, può essere utile riprendere il quadro tracciato da Hedwig Conrad-Martius, secondo la quale erano ormai ben delineati i tre differenti orientamenti della fenomenologia:

¹¹ H. CONRAD-MARTIUS, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in ID., *Schriften zur Philosophie*, Bd. III, Kösel Verlag, München 1965, p. 394.

a) quello “trascendentale” (*transzendental-philosophischen*) di Husserl e di alcuni suoi discepoli, quali Eugen Fink e Ludwig Landgrebe, secondo i quali solo la coscienza possiede quel carattere di assolutezza che può rendere la fenomenologia una scienza ed è quindi necessario “mettere tra parentesi” la realtà del mondo al fine di volgersi al soggetto;

b) la «fenomenologia realista» (*Realistisches Phänomenologie*) dei circoli di Monaco e Gottinga, che difendono l'indipendenza dell'essere dalla coscienza e dall'esistenza della persona umana e la possibilità di indagare l'essenza della realtà stessa;

c) la fenomenologia esistenzialista (*Existenzphilosophie*) di Heidegger, che cerca di ritrovare il mondo reale perso da Husserl nell'uomo, nel *Da-sein*, sostituendo all'Io come coscienza di Husserl, l'Io come esistenza.¹²

Da parte sua, all'inizio degli anni Venti, in concomitanza con la stesura della seconda edizione di *Wesen und Formen der Sympathie* e il rifiuto della Sacra Rota di annullare il matrimonio con la seconda moglie, Märit Furtwängler, Scheler si allontana dalla chiesa cattolica. Entrambe le separazioni segneranno profondamente la vita personale del filosofo, che continuerà comunque ad amare, frequentare e dialogare con passioni contrastanti sia l'una che l'altra. Comincia così il periodo più tragico e controverso della sua vita, conclusasi improvvisamente nel 1928, all'età di 54 anni, a causa di una crisi cardiaca.

* * *

¹² Si vedano in particolare H. CONRAD-MARTIUS, *Phänomenologie und Spekulation*, in ID., *Schriften zur Philosophie*, Bd. III, pp. 370-384 e il già citato *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, pp. 393-402.

Esaminando la questione centrale del capitolo ci chiediamo: che cosa legava Scheler alla fenomenologia? qual è l'elemento che lo porta ad avvicinarsi alla prospettiva husserliana? A questi interrogativi possiamo rispondere – almeno in prima battuta – affermando che il punto di incontro tra i due filosofi sta nella comune avversione per le costruzioni astratte e nella capacità di cogliere intuitivamente le verità delle essenze.

Per comprendere meglio l'affermazione è opportuno partire dalla concezione della filosofia così come viene intesa da Scheler, ovvero ricerca di una verità, nella quale quest'ultima «La verità è il criterio del vero e del falso [*die Wahrheit ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Falsche*]». ¹³ Si tratta di un esplicito richiamo al principio spinoziano – «come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma sia di sé che del falso [*sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*]». ¹⁴ Un principio che, tuttavia, Scheler intende come la riconduzione della ricerca filosofica a ciò che la realtà ci rivela nella sua evidenza e autodati.

In maniera ancor più esplicita in *Vom Wesen der Philosophie* Scheler definisce la filosofia come conoscenza priva di presupposti, qualificando la neutralità teoretica non solo come prima «caratteristica essenziale» (*Wesensmerkmal*) della conoscenza filosofica, ma come suo *telos* principale:

la filosofia, per sua intenzione essenziale [*Wesensintention*], deve in ogni caso produrre la conoscenza priva di presup-

¹³ *Formalismus*, 29 [40].

¹⁴ B. SPINOZA, *Etica*, a cura di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1980, p. 113 (*Ethica, ordine geometrico demonstrata*, II, 43, schol.).

posti [*voraussetzungslose Erkenntnis*] – ovvero, per non anticipare nessuna decisione filosofica come vera o falsa – la conoscenza oggettivamente quanto più possibile priva di presupposti.¹⁵

Sotto questo punto di vista, le ragioni dell'interesse di Scheler per la fenomenologia appaiono abbastanza chiare: essa viene incontro alle necessità del principio basilare del suo progetto filosofico maturato già prima dell'incontro con Husserl. Per certi versi è come se Scheler avesse trovato nella fenomenologia una chiave di lettura in grado di sciogliere quei nodi fundamentalmente irrisolti nella *Dissertazione* e superare l'opposizione tra metodo trascendentale e metodo psicologico. Si faccia attenzione: per Scheler non si tratta tanto di aver trovato nella fenomenologia husserliana, com'è stato scritto, il metodo che gli era congeniale,¹⁶ quanto piuttosto sembra dividerne l'atteggiamento gnoseologico di fondo. C'è insomma un filo sottile che lega saldamente Scheler a Husserl: la consapevolezza che il contenuto dell'intuizione sia «un dato originariamente assai più ricco di quello che in questo stesso contenuto sia assimilabile, attraverso la consistenza sensibile, alla sua derivata genetica e alle forme di unità logiche».¹⁷

Tutto ciò spiega il motivo per cui l'assimilazione di Scheler con la *Philosophische Gesellschaft* non sia mai stata totale e perché egli abbia sempre rivendicato una propria autonomia teoretica rispetto a Husserl, pur riconoscendogli un ruolo pionieristico. La fenomenologia infatti viene da lui intesa non come un corpo dottrinale più meno

¹⁵ *Wesen der Philosophie*, 63 [16].

¹⁶ M. GEIGER, *Zu Max Schelers Todes*, in «Vossische Zeitung» del 01-06-1928.

¹⁷ *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 308.

omogeneo, una dottrina speculativa, un sistema al quale si concede o si nega il proprio consenso, quanto piuttosto come disposizione, atteggiamento comune di fronte ai problemi filosofici. Esempio a questo riguardo quanto leggiamo nell'introduzione a *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: se da un lato Scheler riconosce il debito che le proprie ricerche devono ai lavori del direttore dello *Jahrbuch*, dall'altro sente la necessità di ribadire che «per quanto riguarda il modo di comprendere e di realizzare quest'atteggiamento e, a maggior ragione, l'uso che ne fa rispetto ai problemi affrontati, l'autore rivendica, in ogni singolo punto, la sua piena responsabilità e la sua esclusiva paternità».¹⁸

* * *

A questo punto ci possiamo chiedere: cosa intende Scheler per fenomenologia? È lo stesso autore in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* che scrive

la prima cosa che una filosofia fondata sulla fenomenologia deve possedere è il più vivido, il più intenso e il più immediato rapporto vissuto con il mondo stesso [*der lebendigste, intensivste und unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst*].¹⁹

A prima vista possiamo ritenere che la pagina scheleriana rifletta, sia pure con una propria intensità, l'istanza husserliana di una ricerca filosofica intesa come studio delle essenze delle cose date originariamente in una visione intuitiva e immediata della coscienza intenzionale. Ma è possibile cogliere, tuttavia, una prima e fondamentale differenza rispetto alla posizione di Husserl non appena

¹⁸ *Formalismus*, 11 [7].

¹⁹ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 380.

leggiamo che «il raggio della riflessione deve cercare di toccare solo ciò che è di “di qua” in questo contatto densissimo e vivissimo».²⁰

«La filosofia che si basa sulla fenomenologia è in tal senso un “empirismo”. I fatti e i fatti soltanto – non le costruzioni di un “intelletto” arbitrario – sono i suoi fondamenti».²¹ A tale riguardo ha scritto Josef Seifert che la fenomenologia realista di Scheler è più empirista dell’empirismo stesso.²² In termini scheleriani:

tutto ciò che è dato a priori si fonda sull’“esperienza” in generale esattamente come tutto ciò che si manifesta nell’“esperienza” intesa quale osservazione e induzione. Se si vuole, si può pure definire questa posizione come “empirismo”.²³

Non può certo sfuggire l’uso del termine «esperienza», qui utilizzato con un significato più ampio rispetto a quello tradizionale. Infatti, esso non indica ciò che è empirico in senso stretto: non si risolve con il concetto di esperienza sensibile, né i dati di fatto ai dati di fatto empirici. Per Scheler l’esperienza fenomenologica si qualifica anzitutto nell’identificare la possibilità di essere più a contatto con la vera natura delle cose. Nel fare esperienza di qualcosa siamo rinviiati a un fatto nel quale si mostra intuitivamente un senso.

È lo stesso autore a chiarire il punto in *Der Formalismus in der Ethik*, laddove afferma che «l’esperienza fenomenologica è invece quella dove non c’è più alcuna

²⁰ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 380.

²¹ *Formalismus*, 71 [123].

²² J. SEIFERT, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, prefazione e traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 49.

²³ *Formalismus*, 71 [123].

separazione tra “presunto” e “dato” [*in der keine Trennung mehr von ‚Vermeintem‘ und ‚Gegebenem‘ steckt*]», e proprio in questa coincidenza di pensato e dato, «*si rende noto il contenuto dell’esperienza fenomenologica*». ²⁴

In altri termini, nella concezione di Scheler la novità della fenomenologia consiste nella possibilità di intuire «fatti puri» (*reine Tatsachen*) indipendentemente dalle funzioni sensibili mediante le quali essi sono dati. ²⁵

In una nota del *Der Formalismus in der Ethik* che ci sembra emblematica rispetto a quello che sarà il progressivo distanziarsi dalla svolta idealistica husserliana, Scheler afferma la necessità di una chiarificazione fenomenologica per stabilire che cosa sia la percezione “interna” ed “esterna”:

Solo la “datità originale” [*Selbstgegebenheit*] conferisce unità all’esperienza fenomenologica; pensare dunque che qualcosa possa darsi originalmente, solo se si dà nella percezione interna, è solo un pregiudizio psicologista. ²⁶

Quando nelle *Logische Untersuchungen* Husserl individua il fondamento della conoscenza nella relazione intenzionale tra soggetto e oggetto, egli tuttavia non era ancora arrivato a porre un io, un soggetto trascendentale, come centro di riferimento dei fatti di coscienza. In questa fase della riflessione Husserl concepisce la coscienza, analogamente a David Hume, se non come un complesso di fatti psichici, un fascio autoreticolantesi di vissuti.

La pubblicazione del primo volume di *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philoso-*

²⁴ *Formalismus*, 70 [121].

²⁵ G. MORRA, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Armando, Roma 1987, pp. 19-20.

²⁶ *Formalismus*, 71 [123].

phie segna un chiaro cambio di prospettiva rispetto alla precedente posizione, inclinando la fenomenologia in una direzione marcatamente idealistica. Anche se solamente molti anni dopo Husserl definisce per la prima volta la propria fenomenologia come «idealismo trascendentale»;²⁷ l'indirizzo intrapreso appare ben chiaro una volta che ha riconosciuto la coscienza come il luogo della costituzione e condizione di possibilità dell'apparire del senso delle cose. Di conseguenza, la coscienza e i suoi vissuti immanenti sono la «realtà reale» (*wirkliche Wirklichkeit*) che è alla base di quella fenomenica. Ne consegue che se un oggetto mi appare in quanto unità di senso, quest'identità deve essere spiegata ricorrendo a specifiche operazioni intenzionali della coscienza. Più precisamente ora Husserl definisce la sua filosofia come «la teoria essenziale dei “fenomeni puri”, dei fenomeni della “coscienza pura” di un “io puro”». ²⁸

La novità del punto di vista non poteva non passare inosservata ai suoi numerosi allievi, aprendo di fatto una controversia sul realismo o l'idealismo della fenomenologia, che si svolse in modo particolarmente acceso e pubblico tra il 1926 e il 1932. Senza entrare nel merito della questione, ci limitiamo ad osservare che molti considerarono

²⁷ Nel § 41 delle *Meditazioni cartesiane* Husserl definisce per la prima volta la sua fenomenologia *eo ipso* un «idealismo trascendentale, seppur in un senso essenzialmente nuovo [...] La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego» (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 109).

²⁸ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, introduzione e cura di Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 2015, p. 776.

la cosiddetta «svolta trascendentale» di Husserl come un sostanzialmente un ritorno al passato, all'accettazione acritica del platonismo. Si tratta sicuramente di un punto controverso dell'interpretazione del pensiero husserliano e segna la divisione del movimento fenomenologico.

Come spiega Herbert Spiegelberg, per il gruppo di studenti del circolo la fenomenologia veniva intesa come via verso la cosa «interpretata secondo l'intera gamma dei fenomeni, e ancora di più verso quelli oggettivi, e non verso quelli soggettivi»; e ancor più «fenomenologia significava una fenomenologia delle essenze, non solamente uno studio sull'«essenza della coscienza»». ²⁹ Come testimonia Edith Stein,

le *Ricerche Logiche* avevano suscitato scalpore soprattutto perché apparivano come un distacco radicale dall'Idealismo critico di impronta kantiana e neo-kantiana. Vi si rintracciò una «nuova Scolastica», poiché lo sguardo si distoglieva dal soggetto per rivolgersi alle cose: la conoscenza apparve di nuovo un accogliere che riceve la sua legge dalle cose stesse, non – come nel criticismo – un determinare che impone alle cose la sua legge. Tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti. ³⁰

Oggi sappiamo che, già tra il 1902 e il 1905 Husserl aveva iniziato ad orientarsi progressivamente verso il tra-

²⁹ H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical introduction*, vol. I e II, M. Nijhoff, The Hague 1960; S. BESOLI - L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000; H.G. GADAMER, *Die Phanomenologische Bewegung*, in «Philosophische Rundschau» XI (1963), pp. 1-45, (tr. it., *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 2008).

³⁰ E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 291-292.

scendentalismo, attraverso lo studio del dubbio cartesiano, e la “riduzione fenomenologica”. Cosicché, quando i giovani filosofi di Monaco giunsero a Gottinga, le sue posizioni erano già sostanzialmente diverse da quelle affermate fino a tre anni prima. Tuttavia, scrive Edith Stein:

nelle *Idee*, sembrava che per certi aspetti il maestro volesse tornare all'idealismo. La spiegazione che ci diede a voce non bastò a cancellare i dubbi. Era l'inizio di quella evoluzione che condusse sempre più Husserl a vedere in ciò che egli stesso chiamava “idealismo trascendentale” (che non corrisponde all'Idealismo trascendentale delle scuole kantiane), l'autentico nocciolo della sua filosofia e ad impiegare tutte le sue energie per la sua fondazione: una strada, questa, su cui i suoi vecchi allievi di Gottinga, con loro e con suo rinvincimento, non poterono seguirlo.³¹

Sta di fatto che la maggior parte degli allievi di Husserl inizia a prendere le distanze dal maestro.³²

Anche Scheler sembra non essere estraneo alla controversia e volerne tenere conto all'interno del proprio quadro problematico. La preoccupazione principale di Scheler – come abbiamo prima sottolineato – è quella di ribadire il carattere di autodatità in ogni possibile campo dell'essere come, per esempio, il campo psichico, gli oggetti ideali, la

³¹ *Ibid.*

³² A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, p. 37: «Si può notare che il distacco dei discepoli o di coloro che ruotavano intorno a Husserl avviene gradualmente e secondo ritmi e vie personali. Se la polemica si accende quasi immediatamente, le prese di posizioni palesi non sono così esplicite e ciò per diverse ragioni, alcune connesse più che con motivi di opportunità in senso formale, come si potrebbe supporre, con il legame di ricerca intellettuale e con l'amicizia personale che si erano stabiliti con il maestro, altre riguardanti la difficoltà di trovare un cammino teorico autonomo».

natura, ecc. In quest'ottica, Scheler è attratto da Husserl proprio per il richiamo alle cose, così come questo veniva promesso dall'idea di intenzionalità elaborata nelle *Ricerche logiche*. È all'interno di questo ordine di problemi che è possibile cogliere le ragioni del rifiuto da parte di Scheler non solo dell'«idealismo trascendentale» inaugurato da Husserl, ma di qualsiasi forma di idealismo.

In definitiva, solo rifacendosi all'immediata presenza dell'essere la fenomenologia può offrire una conoscenza assoluta e priva di presupposti, in quanto essa si pone di fronte alle cose come a dati di fatto originari, dei quali apprende solo la presenza, il loro esser-dati, che è l'unico metro di conoscenza assoluto. Porre un qualsiasi criterio di verità che costituirebbe, al contrario, un presupposto e, quindi, un tradimento della radicale originalità dell'essere.

A giudizio di Scheler, la riduzione fenomenologica si presenta come una cancellazione o messa tra parentesi dei coefficienti contingenti dell'esistenza degli oggetti mondani per raggiungere la loro *essentia*.³³ Per Husserl, invece, con la “riduzione fenomenologica”, con la messa fuori circuito dell'atteggiamento naturale, rimane quale residuo la coscienza assoluta o trascendentale. In altre parole, Husserl inizia a sviluppare una nuova *epoché* fenomenologica, che prende le mosse da una “regione” ontologica primitiva, la coscienza trascendentale, e da qui tende a cogliere l'essere assoluto. In tale prospettiva il mondo viene concepito come il prodotto di una nostra «donazione di senso» (*Sinnggebung*), per cui la coscienza sarebbe la fonte ultima del “significato mondo”.

Ciò significa che primato della percezione immanente e primato del soggetto, fanno sì tutt'uno, ma in contem-

³³ *Stellung*, 63 [127].

poranea l'apparire di un senso, di un mondo come costellazione di significati, rimanda alle operazioni del soggetto. Così facendo – avverte Scheler – si fraintende e falsifica il dato fenomenologico originario, il quale ci mostra che la coscienza scopre i sensi, li trova, ci si muove e, dunque non li costituisce. La “riduzione fenomenologica” si configura così come mezzo per la *Wesensschau* che dischiude le porte al mondo delle essenze, il solo possibile «regno delle cose in sé» (*Reich des Ding an sich*).

Scheler intende, invece, mettere in discussione proprio questo primato della soggettività e della gnoseologia. Qui sta il motivo centrale della sua presa di distanza da Husserl. Com'è stato giustamente notato, ciò che più nettamente divide Scheler dall'impostazione trascendentale della fenomenologia e che permane costante nella pur profonda evoluzione del suo pensiero, risiede nel rifiuto di attribuire originarietà e primato, epistemologico e ontologico, alla percezione immanente rispetto a quella trascendente e nella tesi secondo cui lo spirito scopre i dati, i fenomeni, e non li costituisce.

* * *

Quanto finora preso in esame può essere ulteriormente chiarito e trovare significativi elementi di approfondimento se prendiamo in considerazione il concetto di “intenzionalità”, che in Scheler sembra assumere i tratti di una certa originalità. Anzitutto c'è in lui la consapevolezza di come la formulazione husserliana del principio di intenzionalità della coscienza abbia aperto la via per una comprensione nuova dell'a priori, che si presenta in termini intuitivi e contenutistici, e non più kantianamente come una forma dell'intelletto che può essere riempita solamente da contenuti empirici e relativi.

Va ricordato, poi, che Scheler ha preso le distanze dalla teoria brentaniana e husserliana dell'intenzionalità della coscienza in quanto centrata sulla coscienza rappresentazionale. Egli, infatti, ha interpretato l'intenzionalità come relazione che consente all'uomo un contatto immediato con le cose, una relazione da intendere come partecipazione.

Scheler aveva già definito lo stesso sapere come «un rapporto ontologico tra due enti, un rapporto che fa specie a sé e non è ulteriormente derivabile [*das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden*]». ³⁴ Ma in che senso intendere questo rapporto ontologico *sui generis*? È lo stesso autore a chiarire subito: «Un certo ente A “sa” di un certo ente B quando partecipa all'essenza o all'esser-così di B, senza che mediante questa partecipazione l'esser-così o l'essenza di B subisca un qualche mutamento». ³⁵ Qui, la partecipazione non si risolve in una relazione casuale o in una relazione di uguaglianza e somiglianza o in una relazione tra segno e ciò che da esso viene designato; al contrario, la partecipazione va intesa come «una relazione essenziale ultima di tipo peculiare» (*eine letzte Wesensbeziehung eigener Art*). ³⁶

Contestualmente Scheler definisce l'atto intenzionale come «quell'essere in divenire che ha luogo in A e mediante il quale A partecipa all'esser-così o all'essenza di B, o come ciò per il cui tramite tale partecipazione viene prodotta». ³⁷ E se in B ha luogo la partecipazione di A e se B appartiene all'essere oggettivabile, allora B diventerà

³⁴ *Idealismus-Realismus*, 259 [60].

³⁵ *Idealismus-Realismus*, 259 [60].

³⁶ *Idealismus-Realismus*, 259 [61].

³⁷ *Idealismus-Realismus*, 259 [61].

“oggetto”. Pertanto, precisa Scheler, confondere l’essere dell’oggetto con l’ essere oggetto di un ente è uno degli errori fondamentali dell’idealismo della coscienza.

Si vede abbastanza chiaramente, anche da questi brevi cenni, come Scheler sia distante da un modello rappresentazionalistico dell’intenzionalità. Se teniamo conto di tutto ciò, l’uomo, prima ancora di avere coscienza della relazione con le cose, è immediatamente presso le cose. È solo in questa immediatezza della relazione con le cose che si apre un orizzonte di senso, di contro all’evidenza dell’analisi riflessiva si presenta solamente come un momento successivo e secondario.³⁸

È vero, nelle *Logische Untersuchungen* Husserl sembra manifestare una posizione prudente nel definire lo statuto specifico della coscienza limitandosi di fatto a evidenziare la stretta relazione tra coscienza e «vissuti intenzionali» (*Erlebnisse*). È con le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* che egli attribuisce alla coscienza l’autonomia di una regione ontologica contraddistinta e separata rispetto a quella del mondo. In ordine a tale problema, si ricordi come in un passo ben noto delle *Ideen* Husserl affermi che la

realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di indipendenza. Essa non è in se stessa qualcosa di assoluto [...] In senso assoluto non è nulla, non ha alcuna “essenza assoluta”, ma piuttosto, l’essenzialità di qualcosa che per principio è soltanto intenzionale, soltanto dato alla coscienza.³⁹

³⁸ Cf. V. COSTA - E. FRANZINI - P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 319-320.

³⁹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 122.

Senza entrare nel merito della specificità delle questioni interpretive, mi limito semplicemente a rilevare che, se in Husserl cogliamo lo sforzo di pervenire alla definizione della struttura intenzionale a priori del soggetto muovendo dall'orientamento verso i fenomeni, ciò che caratterizza invece per Scheler l'esperienza fenomenologica è il suo riferirsi direttamente alle cose. Dunque, per Scheler immanente non si configura come ciò che si raggiunge per mezzo della percezione riflessiva, ma ciò che si presenta senza la mediazione di simboli.

A tale proposito, risultano estremamente preziose le indicazioni che ritroviamo in *Der Formalismus in der Ethik* dove si afferma che l'esperienza fenomenologica è quella

in cui viene *inteso* solo quanto è *dato* e in cui nulla è dato al di fuori dell'inteso. Solo nella *coincidenza* di "inteso" e "dato" si *rende noto* il *contenuto* dell'esperienza fenomenologica. *Nella* coincidenza, nel *punto* d'incontro della realizzazione tra l'inteso e il dato, *appare* il "fenomeno".⁴⁰

Disponiamo, a questo punto, di una chiave interpretativa per cogliere i motivi teoretici che spingono Scheler verso una prospettiva realistica della fenomenologia. Ma, il punto a mio avviso, più significativo è il seguente: per Scheler la ricerca dell'essere e delle essenze si configura in maniera diversa rispetto i canoni husserliani della purezza e trascendentalità fenomenologica. Quindi, diversamente da Husserl che propone come protagonista di questa ricerca uno spettatore disinteressato, Scheler rivendica la presenza di una componente a-razionale alla base delle funzioni cognitive.

Di qui la presa di distanza dalla tesi – sostenuta tra gli altri da René Descartes e Franz Brentano – secondo

⁴⁰ *Formalismus*, 70 [121].

la quale «*tutte* le funzioni psichiche e gli atti sarebbero accompagnati da un sapere immediato riguardante queste stesse funzioni e questi atti». ⁴¹ D'altronde, risulta agli occhi di Scheler ancor più contestabile la tesi secondo cui «il riferimento all'io sarebbe una condizione essenziale di ogni processo generatore di sapere». ⁴² Concretamente, scrive Scheler:

il sapere diviene coscienza a partire dalla sua forma originariamente estatica, consistente nel semplice possesso delle cose, senza sapere di questo possesso e di ciò mediante cui e al cui interno possiede. ⁴³

Detto altrimenti: il sapere muove dagli interessi vitali e nella partecipazione emozionale con il mondo da parte del soggetto pratico.

Una volta di più si conferma un significativo cambio di prospettiva rispetto all'atteggiamento husserliano: si assiste a un significativo passaggio dal primato della sfera cognitiva a quella emotiva. In breve, rispetto alla fenomenologia husserliana cambia il protagonista dall'esperienza ontologica: l'io trascendentale viene sostituito dalla persona.

È, pertanto, un autentico errore l'affermazione «secondo cui la coscienza sarebbe un "fatto originario" [*Urtatsache*] e non sarebbe lecito parlare di un "origine" [*Ursprung*] della coscienza». ⁴⁴ Al contrario, si affida la ricerca ontologica a un soggetto che è coinvolto in essa soprattutto dal punto di vista emotivo. La persona, quindi, attraverso l'intuizione emozionale coglie le essenze ovvero

⁴¹ *Formalismus*, 260 [63].

⁴² *Formalismus*, 260 [63].

⁴³ *Formalismus*, 260 [63].

⁴⁴ *Formalismus*, 261 [64].

i valori secondo una progressione entusiastica e interessata, che dischiude anche la possibilità di comprendere il fondamento di tutte le essenze.

Per concludere, possiamo dire che, se è vero che Scheler, nei primi anni del secolo scorso, aderisce con entusiasmo alla fenomenologia husserliana, è altrettanto vero che, sin da subito, elabora un percorso decisamente personale, non limitandosi affatto ad applicare ai campi dell'etica il metodo che Husserl aveva tratteggiato nelle *Logische Untersuchungen*, ma ne ripensa le strutture stesse nei termini di un "empirismo integrale".

La fenomenologia sin dall'inizio viene intesa dal nostro autore, a differenza di Husserl, non come un nuovo metodo filosofico bensì come atteggiamento di fronte alle cose che coinvolge la persona nella sua interezza. Si conosce perché si entra in una relazione vivente con le cose in se stesse o essenze, e non già semplicemente contemplativa.

È qui, a mio avviso, che è possibile individuare l'autentico principio ispiratore di tutte le tesi fondamentali del pensiero scheleriano: dall'idea della conoscenza come partecipazione ontologica alla considerazione dell'importanza primaria della vita emotiva; dalla priorità della conoscenza assiologica su quella ontologica al primato dell'amore sul conoscere e sul volere e alla concezione della natura prioritariamente pratica della "riduzione fenomenologica".

Alle origini della “svolta antropologica” che ha preso avvio nei primi decenni del Novecento si pone – come in precedenza abbiamo visto – l’avvertimento di un senso di smarrimento di fronte alle molteplici rappresentazioni dell’uomo a seguito dell’imponente sviluppo dei diversi ambiti specialistici delle scienze. Il problema nasce dal fatto che le cosiddette scienze empiriche dell’uomo: biologia, psicologia, sociologia, linguistica, economia hanno, sì, contribuito ad approfondire particolari aspetti della vita dell’uomo, ma allo stesso tempo hanno finito per darne una visione del tutto unilaterale e parziale.

Nel saggio *Kant und das Problem der Metaphysik* del 1929 Heidegger lamentava:

nessuna epoca ha avuto, come l’attuale, nozioni così numerose e svariate sull’uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all’uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l’uomo. Mai l’uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni.¹

Se è in questo ambito problematico che nasce la moderna antropologia filosofica con l’obiettivo non solo di gettare un ponte tra scienza e filosofia, ma soprattutto di

¹ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M.E. Reina, Milano 1963.

cogliere l'essere umano nella sua interezza, integrando, coordinando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche, a Scheler spetta indubbiamente il merito di averne definito i compiti, ambiti di ricerca e finalità.

Nella celebre conferenza tenuta il 28 aprile 1927 alla «Scuola di saggezza» (*Schule der Weisheit*) di Darmstadt, su invito di Hermann Keyserling, Scheler individua i motivi della nascita dell'antropologia filosofica nella crisi delle tre principali concezioni dell'uomo europeo: quella di origine ebraico-cristiana (l'uomo come immagine di Dio), quella greco-filosofica (l'uomo come *animal rationale*) e quella scientifico-evoluzionistica (l'uomo come vertice della scala biologica). Sono considerazioni che si ritrovano già in *Zur Idee des Menschen* (1913,) testo assai significativo per rintracciare elementi di continuità tra prima e ultima fase del pensiero scheleriano. Ma è soprattutto in una conferenza del novembre del 1926, successivamente pubblicata con il titolo *Mensch und Geschichte*, che il nostro autore sviluppa la problematica con maggiore ricchezza di argomentazioni.

È interessante notare come già all'inizio di questo breve saggio l'autore richiami la necessità di dare un nuovo impulso alla ricerca sull'uomo di fronte all'indeterminatezza delle risposte circa le questioni legate alla sua essenza e origine. Per prima cosa, però, è necessario – afferma Scheler – affrancarsi da tutte quelle concezioni antropologiche della tradizione che esercitano un forte dominio sugli uomini anche se il più delle volte non ne sono consapevoli. Sottrarsi a tale potere sarà però possibile solo con la conoscenza della loro origine storico-spirituale (*Geschichte des Selbstbewusstseins des Menschen von sich selbst, eine Geschichte der idealtypischen Grundarten*).²

² *Mensch und Geschichte*, 450 [92].

Nel tracciare la storia delle concezioni che l'uomo ha avuto di sé, egli individua cinque tipologie fondamentali presenti nella storia: *homo religiosus*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo dionysiacus* e *homo creator*.

1. La prima idea di uomo che viene presa in considerazione è quella dell'uomo religioso (*homo religiosus*) che muove dai contenuti della tradizione ebraico-cristiana: l'uomo è una creazione divina che proviene da una prima coppia che, a causa di un peccato o colpa, perde la propria condizione paradisiaca originaria. È a partire da qui che si dispiegano le diverse antropologie teologiche nella storia, anche profondamente differenti tra loro soprattutto sul significato della “caduta” e del “peccato”.

In questo quadro la domanda fondamentale non è tanto «che cos'è» (*was ist*) l'uomo, quanto piuttosto «in che modo e donde» (*auf welche Weise und woraus*) nasce l'uomo. In *Sull'idea dell'uomo* leggiamo:

Le religioni e i filosofi si sono sforzati fin qui più di spiegare in che modo e donde nascesse, anziché che cosa è l'uomo [*auf welche Weise der Mensch und woraus er entsprang, als zu sagen, was er ist*]. Raramente si sono preoccupati di definire quell'oggetto, per la cui origine avevano immaginato tante favole, in parte portentosamente belle, in parte straordinariamente insipienti.³

Se, dunque, alla radice dell'idea di *homo religiosus* si trova la dottrina del peccato originale, fonte di ogni altra colpa, condizione originaria e ineliminabile dell'essere umano, allora simile caratteristica universale – sottolinea Scheler – non può che condannare l'umanità all'infelicità e alla miseria. Viviamo in una continua nostalgia di un'ori-

³ *Zur Idee des Menschen*, 277 [96].

gine divina, una nostalgia di un bene conosciuto e poi perduto; viviamo in uno stato di peccato, oppressi da questa colpa originaria che ci rende impossibile qualunque atto giusto e buono.

Di per sé siffatta antropologia non presenta alcuna importanza «per una filosofia e una scienza autonome». Eppure, bisogna riconoscere – avverte Scheler – che «questo mito è più potente ed esercita su tutti gli uomini un'azione più insinuante di quanto si sospetti» e il conseguente senso di colpa che ne deriva, è qualcosa che ancora oggi grava pesantemente sull'intera umanità occidentale, credenti e non credenti.⁴ Un sentimento che Scheler compendia con il noto aforisma kantiano:

Da un legno storto come quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto [*aus so krummem Holze, woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden*].⁵

Sta di fatto – osserva Scheler – che ancora oggi l'uomo deve fare i conti con tale mito, anche perché non è ancora nato il grande «psicoanalista della storia» (*Psychoanalytiker der Historie*) che possa liberare e affrancare l'uomo storico da questa «paura che tormenta ciò che è terrestre».

2. La seconda idea dell'uomo (*homo sapiens* o ζῶον λόγον ἔχον nella formula aristotelica) deriva dalla cultura greca, anzi – come scrive Scheler – siamo di fronte a un'invenzione dei greci che non ha uguali in nessun'altra cultura e «si tratta di una tra le scoperte più grandiose e gravide

⁴ *Mensch und Geschichte*, 454 [95].

⁵ I. KANT, *Per la pace perpetua. La pace come destinazione etica e politica della storia dell'umanità*, Armando Armando, Roma 2007, p. 140.

di conseguenze nella storia della valutazione che l'uomo ha dato di se stesso».⁶

Questa concezione è centrata non solo sulla netta e rigida separazione tra animale e uomo, ma anche sulla consapevolezza dell'uomo della propria superiorità rispetto a qualsiasi altro essere esistente in natura. Alla domanda dove individuare il *proprium* dell'uomo, si risponde che il *λόγος* costituisce il *principium individuationis*, la sua facoltà precipua, assolutamente irriducibile e incompatibile con le altre che caratterizzano gli animali. Del resto, la ragione umana è considerata come un'espressione parziale del *Nous* divino, che agisce attraverso la potenza delle idee e non cessa mai, come principio eterno organizzatore, di produrre questo mondo e l'ordine che lo regola.

Secondo Scheler, a fondamento della concezione si trova l'immagine della realtà caratterizzata da due categorie: «forma» e «materia». Se la *forma* presenta un carattere positivo in virtù della sua forza produttiva e per il suo essere di natura ideale, la *materia* di contro subisce e ha natura negativa (*non ens*, μή ὄν). Cosicché l'autocoscienza per la prima volta si innalza oltre tutti gli altri esseri viventi.

Ora, rispetto agli agenti elementari che appartengono alle anime vegetative e sensitive, all'uomo spetta un "agente specifico", che è di sua esclusiva appartenenza, vale a dire la "ragione" (*ratio*, *λόγος*). Tramite questa ragione l'uomo deve poter conoscere autonomamente ciò che è per come è in se stesso (la divinità, il mondo, se stesso); nel *ποιεῖν* deve poter dare forma razionale alla natura, nel *πράττειν* agire bene nei confronti dei suoi simili, ossia vivere in modo tale da sviluppare nel modo più compiuto l'agente specifico del *νοῦς ποιητικός*.

⁶ *Mensch und Geschichte*, 454-455 [96].

Si potrebbe per inciso segnalare che qui la demarcazione tra uomo e il resto del mondo animale non va ricercata nelle caratteristiche organiche, morfologiche e fisiologiche, ma muove dal presupposto della presenza nell'uomo di una vera e propria scintilla divina.

In sintesi, gli elementi teorici essenziali che contraddistinguono l'idea dell'*homo sapiens* possono essere così riassunti:

– «l'uomo ha in sé un agente divino che la natura possiede solo in forma oggettiva» (*der Mensch hat ein gotthafes Agens in sich, das die Natur subjektiv nicht enthält*);⁷

– questo agente e ciò che eternamente plasma e forma il mondo facendone un mondo sono «la stessa cosa dal punto di vista ontologico» (*ist ontologisch oder doch seinem Prinzip nach dasselbe*), il che consente all'uomo di arrivare ad una autentica conoscenza del mondo;⁸

– in quanto λόγος (in Aristotele il regno delle *formae substantialis*) e in quanto ragione umana, questo agente ha la potenzialità di realizzare i propri contenuti ideali, anche senza la dimensione pulsionale e la sensibilità comuni all'uomo e all'animale (“*Macht des Geistes*”, “*Selbstmacht der Idee*”);⁹

– «dal punto di vista storico, etnico e dell'ordinamento sociale questo agente è assolutamente costante» (*dieses Agens ist geschichtlich, volkhaft und ständisch absolut konstant*).¹⁰

Ebbene, Scheler intende portare l'attenzione sul fatto che le tali caratteristiche sono pressoché presenti nelle di-

⁷ *Mensch und Geschichte*, 456 [97].

⁸ *Mensch und Geschichte*, 456 [97-98].

⁹ *Mensch und Geschichte*, 456 [98].

¹⁰ *Mensch und Geschichte*, 456 [98].

verse concezioni antropologiche dei principali pensatori della storia della filosofia da Aristotele almeno fino a Kant. In altri termini, nonostante tutte le differenze e formulazioni, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, sono concordi sui contenuti teorici.

Scheler, infine, osserva che l'ultima caratteristica dei quattro elementi chiave precedentemente elencati, è stata per alcuni versi superata dalla più grande personalità filosofica della filosofia post-kantiana: Friedrich Hegel. Peraltro, Scheler stesso riporta un testo dell'*Introduzione* alla filosofia della storia di Hegel:

L'unico pensiero che la filosofia apporta alla storia del mondo è il semplice pensiero della ragione, del fatto che la ragione governa il mondo e che quindi anche la storia del mondo si sia svolta razionalmente.¹¹

Hegel, afferma Scheler, avrebbe di fatto riconosciuto la presenza delle prime tre caratteristiche fondamentali, anzi per alcuni versi sarebbero anche potenziate nella misura in cui approdano in una forma radicale di panlogismo impersonale caratterizzato dalla piena identità tra ragione divina e ragione umana. Tuttavia – è questo forse l'aspetto relativamente nuovo – è solo in virtù di un processo storico-evolutivo che l'uomo coglie ciò che egli è, ciò che costituisce il suo essere, pervenendo alla coscienza della propria libertà posta al di sopra della natura e delle pulsioni.

Se Hegel, osserva Scheler, ammette dunque che la storia non è solo l'insieme dei prodotti della ragione, ma anche «una storia dei mondi delle forme categoriali soggettive e delle configurazioni assunte dallo spirito umano stes-

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 7 .

so», egli di fatto rifiuta la possibilità che la ragione umana resta uguale con il trascorrere della storia.¹²

L'aspetto rilevante è che tale storia dello spirito umano risulta trascende l'evoluzione biologica della natura umana. Scrive Scheler:

È la storia che vede la divinità eterna col suo eterno mondo categoriale di idee diventare consapevole di se stessa nell'uomo, è la storia del *λόγος* dei greci che viene dinamizzato nella dimensione storica.¹³

Nel panlogismo di Hegel, Scheler legge che l'uomo, «nella sua essenza più profonda, altro non sarebbe che l'autocoscienza diveniente che la divinità eterna e spirituale guadagna “in lui”». ¹⁴

In questo senso si può dire che in Hegel le pulsioni e le passioni si spiegano solo per il fatto di operare in funzione del Logos, di essere cioè strumenti dell'idea divina per il conseguimento dei propri obiettivi. In questo modo, l'uomo non ha una propria libertà personale in grado di indirizzare lo sviluppo della storia secondo il proprio intendimento. Scheler osserva:

Le figure che guidano il processo non sono nulla di più che portavoce e amministratori dello spirito del mondo [*als Wort- und Geschäftsführer des Weltgeistes*].¹⁵

Ancora una considerazione. Per Scheler la teoria dell'*homo sapiens* ha assunto la caratteristica più pericolosa tra quelle in generale che un'idea può assumere: l'ovvietà. Eppure la ragione altro non è che «un'invenzione dei greci» (*Erfindung der Griechen*).

¹² *Mensch und Geschichte*, 457 [99].

¹³ *Mensch und Geschichte*, 457 [99].

¹⁴ *Stellung*, 74 [138].

¹⁵ *Mensch und Geschichte*, 457 [99].

Qui Scheler osserva che soltanto Wilhelm Dilthey e Friedrich Nietzsche hanno compreso simile circostanza storico-teoretica. In particolare, Nietzsche aveva intuito che l'idea di verità intesa come *adaequatio rei et intellectus* «dipende dall'idea spiritualistica di Dio» (*als Konsequenz aus der spiritualistischen Gottesidee*), in ragione del suo essere una forma di quell'«ideale ascetico». In questo pensiero Scheler coglie, dunque, non solo il rifiuto dell'idea classica di verità, ma anche lo sforzo di superarla a partire da una teoria della conoscenza fondata sulla dottrina della «volontà di potenza», dottrina che sostanzialmente ruota attorno al convincimento che tutte le forme di pensiero non sono altro che strumenti della volontà di potenza nell'uomo.

A questo punto, Scheler osserva che, diversamente da coloro che sottoscrivono pacificamente la proposizione «*Gott ist tot*» («Dio è morto»), ammettendo però allo stesso tempo il valore della pura conoscenza della verità, Nietzsche ha il merito di aver posto in maniera radicale la domanda sul senso e il valore della verità.¹⁶

3. La terza idea presa in esame è quella dell'*homo faber*, che raccoglie sotto di sé la dottrina “naturalistica”, quella positivista e, in seguito, anche quella “pragmatistica”. Tratto caratteristico di tale concezione è la negazione dell'esistenza di una facoltà razionale specifica dell'uomo. Pertanto, non esiste alcuna differenza essenziale tra uomo e animale, ma sono presenti solo differenze di grado.

Su questa base, si ritiene che tanto nell'uomo quanto negli altri esseri viventi sono presenti le stesse forze e le stesse leggi sotto l'aspetto fisico, psicologico e “noetico”. Tutto ciò che è psichico e spirituale deve essere compreso

¹⁶ *Mensch und Geschichte*, 457 [99].

a partire dalle pulsioni, dalle percezioni sensibili e dai loro derivati genetici. Scrive Scheler a tale riguardo:

Il cosiddetto spirito “pensante”, la facoltà del “volere” centrale e del porre scopi, apparentemente diversa dalle pulsioni, insieme ai valori, alle valutazioni assiologiche e all’amore spirituale [...] sono solo epifenomeni aggiunti, improduttivi riflessi coscienti di quegli stessi agenti che sono attivi anche nel mondo animale subumano.¹⁷

L’uomo, dunque, non è un ζῶον λόγον ἔχον, un *homo sapiens*, bensì un «essere pulsionale». I pensieri, il volere, gli atti emozionali più elevati devono essere intesi soltanto come una specie di linguaggio che imita le proprie «tendenze pulsionali» (*Triebimpulse*) con segni corrispondenti, o con le parole di Scheler: «Un’espressione simbolica delle costellazioni pulsionali sottostanti e dei loro correlati percettivi».¹⁸

Pertanto, da questo punto di vista, l’uomo, rispetto agli altri esseri viventi, è semplicemente un essere più sviluppato. In definitiva, ciò che chiamiamo “spirito”, “ragione” non è e non può essere altro che risultato di un’evoluzione delle capacità psichiche o, per meglio dire, un potenziamento dell’“intelligenza tecnica” mossa dalla necessità di soddisfare quelle profonde pulsioni presenti tanto nell’uomo quanto negli animali. Sicché, è del tutto illegittimo cercare di individuare una qualche origine metafisica di ciò che chiamiamo “spirito” o “ragione”.

Muovendo da queste premesse, lo spirito si presenta semplicemente come un elemento della psiche e più precisamente, come scrive Scheler, «il versante interiore dei

¹⁷ *Mensch und Geschichte*, 459-460 [101].

¹⁸ *Mensch und Geschichte*, 460 [101].

processi vitali» (*der Innenseite der Lebensprozesse*).¹⁹ E ciò che chiamiamo conoscenza è solamente

una serie di immagini che si immettono tra lo stimolo e la reazione dell'organismo e si fanno sempre più numerose, ossia "segni" delle cose prodottisi da sé o, rispettivamente, collegamenti convenzionali di questi segni.²⁰

Tra le immagini e serie di segni e tra le loro forme di collegamento, quelle che provocano sull'ambiente reazioni significative, cioè efficaci e utili per la vita, si fissano in misura crescente nell'individuo e, tramite l'ereditarietà, nel genere.²¹ Conseguentemente, affermiamo come "veri" tutti quei segni e relativi collegamenti se presentano un esito utile per la vita, mentre consideriamo "falsi" se non li hanno. Analogamente definiamo le azioni "buone" o "cattive".

È dunque evidente che

se non si fraintende la conoscenza umana *in senso metafisico*, evitando di concepirla come comprensione e rispecchiamento di *ciò che è*, non c'è bisogno di un'unità del *logos* che formi il mondo stesso e che sia insieme attiva in noi come *ratio*.²²

Ricapitolando: che cos'è l'uomo? Secondo l'idea di *homo faber* è anzitutto un animale dei segni, animale degli strumenti, un essere cerebrale, cioè un essere che più di ogni altro ha sviluppato il suo cervello e, in particolare, la zona corticale. Pertanto, parole, segni e concetti devono essere intesi solamente come "strumenti psichici" raffinati. Nessun carattere morfologico, fisiologico o empirico-psicologico presente nell'uomo non si trova anche negli esseri più evoluti dei vertebrati.

¹⁹ *Mensch und Geschichte*, 460 [102].

²⁰ *Mensch und Geschichte*, 460 [102].

²¹ *Mensch und Geschichte*, 460 [102].

²² *Mensch und Geschichte*, 460 [102].

L'immagine dell'uomo come *homo faber* emerge fin dal sensismo greco di Democrito ed Epicuro e si è sviluppata nel mondo moderno con l'empirismo di Bacone e Hume, con positivismo di Comte, Mill e Spencer, con l'evoluzionismo di Darwin e Lamarck. Tale idea ha trovato sostegno grazie ai grandi psicologi delle pulsioni, tra i quali Scheler menziona Hobbes, Machiavelli, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Adler.²³

Una teoria delle pulsioni veramente approfondita supererà una volta per tutte il cosiddetto "dualismo" di corpo e anima (vitale), una teoria completamente sbagliata per il modo in cui ha fuorviato la scienza a partire da Descartes. Infatti, come ogni sensazione e ogni percezione sono condizionate dalle pulsioni, allo stesso modo lo è anche ogni processo relativo a un'unità funzionale di natura fisiologica, e sono proprio le pulsioni a costituire l'unità dell'organismo psicofisico.

4. Giungiamo così alla quarta idea dell'*homo dyonisiacus*. Questa idea muove dal presupposto che la storia dell'uomo è segnata da un lento ma inesorabile processo di decadenza in ragione del suo allontanamento dai valori fondamentali dell'esistenza e della vita. La razza umana è una razza destinata biologicamente all'estinzione, che non ha possibilità di proseguire oltre nella catena evolutiva al pari degli altri esseri viventi.

Alla luce di questa concezione, che può essere considerata un'eredità dell'irrazionalismo e del *Kulturpessimismus*, l'uomo viene considerato un «disertore della vita, dei suoi valori fondamentali, delle sue leggi», un essere cioè che «si limita a vivere di meri surrogati (linguaggio,

²³ *Mensch und Geschichte*, 460 [102].

strumenti ecc.) delle attività e qualità vitali autenticamente capaci di sviluppo, alimentando in tal modo un accrescimento patologico del sentimento di sé». ²⁴ È celebre a questo riguardo la definizione di Theodor Lessing, secondo cui l'uomo è «una specie di scimmia rapace divenuta a poco a poco megalomane per lo sviluppo del suo spirito». ²⁵ Si tratta, come è evidente, di una concezione antitetica rispetto alle precedenti antropologie sostenitrici di un progresso dell'umanità (*homo sapiens* e *homo faber*).

Ora, anche se l'immagine dell'uomo pulsionale dionisiaco non ha trovato riconoscimenti nel mondo della cultura, tuttavia essa ha trovato storicamente diversi sostenitori, tra i quali, Schopenhauer, Nietzsche e Henri-Louis Bergson, oltre che nelle moderne correnti psicoanalitiche. E Scheler muove proprio da Schopenhauer per cogliere i presupposti teorici dell'idea.

In primo luogo, osserva Scheler, l'uomo schopenhaueriano risulta “disarmato” rispetto al proprio ambiente e, comunque, ci si è reso capace di adattarsi in modo molto meno efficace rispetto ai suoi simili animali più prossimi.

In secondo luogo, non ha potenzialità per un'evoluzione organica, quindi ha sviluppato in sé la tendenza a favorire lo sviluppo di “strumenti immateriali” (tra i quali anche il linguaggio e l'origine di concetti) che rendono di fatto inconsistenti lo sviluppo e il perfezionamento funzionale degli organi di senso.

²⁴ *Mensch und Geschichte*, 466 [107].

²⁵ T. LESSING, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919), a cura di R. Bischof, Matthes & Seitz, München 1983. Qui, Scheler riporta anche la definizione di Louis Bolk, che lo vede come «una scimmia infantile con un sistema disorganizzato di secrezioni interne» (L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, in *XXV Versammlung der Anatomischen Gesellschaft zu Freiburg*, Gustav Fischer, Jena 1926).

Per certi aspetti è vero che l'uomo si è modificato, ma in senso contrario rispetto alle leggi della vita. Nell'uomo, cioè, l'energia umana non è stata utilizzata all'interno dell'organismo, ma si è indirizzata verso un processo di corticalizzazione dei processi cerebrali. L'uomo, dice Scheler, «è diventato schiavo della corteccia cerebrale».²⁶

In questa prospettiva, lo sviluppo dell'uomo altro non è che una malattia per il fatto di aver determinato l'indebolimento degli istinti vitali, con il conseguente processo di decadimento. Certamente, è vero che l'uomo ha costruito una civiltà come un aiuto a vivere meglio, ma sarà la stessa civiltà ad annullarlo lentamente. È vero che l'uomo, rispetto, all'animale può “scegliere liberamente”, rimane comunque il fatto che l'uomo non sa in che direzione va e a quale scopo, laddove l'animale, invece, sa in modo sempre immediato e univoco, per il fatto che reagiscono istintivamente, rapidamente e in maniera sicura agli stimoli che vengono dalla loro biologia. In definitiva, l'uomo è un animale costituzionalmente malato, nel quale la vita ha fatto un *faux pas* e che si è smarrito in un vicolo cieco, nel quale la vita non può più spingersi oltre in una determinata direzione evolutiva e dove, pertanto, sopraggiunge la morte delle specie.

Ora, a costituire propriamente una malattia, una fondamentale rotta patologica presa dalla vita universale stessa, è proprio il suo cosiddetto «spirito», la sua cosiddetta *ratio*, ciò che secondo Aristotele, Descartes, Kant, Hegel invece lo rende *homo sapiens* e partecipe della divinità.

Quindi, conclude Scheler, anche se il suo organismo è in sé sano, «l'uomo come tale è una malattia [*der Mensch selbst ist eine Krankheit*]».²⁷

²⁶ *Mensch und Geschichte*, 467 [108].

²⁷ *Mensch und Geschichte*, 467 [108].

In tal senso, la scienza, la *ratio*, l'arte, il progresso della civilizzazione sono soltanto una complessa deviazione dell'uomo finalizzata al mantenimento della specie, uno sforzo che – per la debolezza e impotenza biologica del genere umano e per la tua fatale insufficienza evolutiva sotto l'aspetto biologico – si fa sempre più problematico.

Senza anticipare aspetti sui quali ci soffermeremo più avanti, per ora ci limitiamo a segnalare che Scheler respinge con forza questa teoria, proprio perché muove l'idea errata di considerare lo "spirito" come «un parassita metafisico che si inocula nella vita e nell'anima per distruggerle [*wie ein metaphysischer Parasit erscheint hier der Geist, der sich in Leben und Seele einbohrt, um sie zu zerstören*]». ²⁸

Quel che si vuole qui stigmatizzare è la separazione tra «spirito e vita» intesi come due agenti metafisici ultimi, identificando la *vita* con l'anima e lo *spirito* con l'intelligenza tecnica e, al tempo stesso, considerando i valori vitali come valori supremi. In modo del tutto conseguente, allora lo spirito e la coscienza appaiono come il principio semplicemente distruttivo, persino annientatore della vita.

Come ci si potrà rendere conto, lo «spirito» si configura come una potenza che distrugge la vita e l'anima. Lo «spirito» e la «vita» non devono, quindi, essere intesi come due principi ontologici ultimi, che dipendono l'uno dall'altro: la «vita» e le pulsioni presenti nell'uomo sono i fattori che traducono in realtà le idee e i valori spirituali, mentre lo «spirito» nell'uomo è il fattore ideativo che orienta la vita e ne stabilisce gli scopi. Al contrario, «spirito» e «vita» si presentano come due potenze semplicemente antagonistiche, persino nemiche.

²⁸ *Mensch und Geschichte*, 467 [108].

5. Da ultimo arriviamo all'idea, indicata come l'idea dell'*homo creator*, perché secondo questa concezione l'uomo è creatore di se stesso. Diversamente dall'idea precedente, che considera l'uomo come "animale che si è ammalato del suo spirito", un uomo in progressiva decadenza. Questa idea, al contrario, pretende che l'uomo prenda coscienza del suo valore, di essere il "signore", il "creatore", il «senso» di questa terra e l'unica giustificazione di ciò che si chiama umanità e popolo, storia e corso del mondo, addirittura il vertice assiologico supremo dell'essere stesso.

Si tratta di un'idea che può essere considerata una sorta di estensione della teoria del «superuomo» o – come scrive lo stesso Scheler – è un'idea che trova punto di partenza emozionale nell'avvertimento da parte *Übermensch* dell'uomo come «un ghigno o una dolorosa vergogna [*Ein Gelächter oder eine schmerzhaftige Scham*]». ²⁹ In realtà, osserva Scheler, l'idea nietzscheana di superuomo è stata sviluppata e ha trovato un apporto di fondamentale importanza grazie alle riflessioni di Dietrich Heinrich Kerler e di Nicolai Hartmann. ³⁰ Qual è il fondamento rigoroso a cui si allude? Secondo Scheler, in queste opere è presente un "ateismo" di nuovo genere che viene definito dallo stesso autore «ateismo postulatorio della serietà e della responsabilità». Che cosa significa?

²⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano 1964 ss., p. 94.

³⁰ In particolare Scheler definisce l'opera come «un'opera eccellente, penetrante, che porta avanti in modo massimamente fecondo il mio impegno per un'etica materiale dei valori – rappresenta la realizzazione filosoficamente più pura e rigorosa dell'idea suddetta» (*Mensch und Geschichte*, 473 [114]).

Nelle forme precedenti di ateismo l'esistenza di Dio era considerata di per sé come qualcosa che si desidera, ma che comunque non è dimostrabile o altrimenti intelligibile. D'altra parte Kant, che riteneva di aver confutato la prova dell'esistenza di Dio, fece tuttavia dell'esistenza di un oggetto corrispondente all'idea razionale di "Dio" «un postulato universalmente valido della ragione pratica», ovvero il possibile garante della ragion pratica che, una volta postulato, assicura la "realizzazione" finale dell'agire morale. La posizione di Kant può essere considerata esemplare di un "teismo postulatorio".

È necessario, a questo punto, distinguere tra "teismo postulatorio" e "ateismo postulatorio". Mentre nel primo si tende a salvaguardare il senso finale dell'etica, nel secondo un Dio non può né deve esistere se vogliamo postulare una vera libertà e responsabilità dell'uomo.

Il nodo centrale della riflessione consiste, dunque, nel fatto che in linea teorica potrebbe forse darsi qualcosa come un fondamento del mondo, un *ens a se*. In ogni caso noi non ne sappiamo nulla. Ma, del tutto indipendentemente dal sapere o non sapere, ciò che conta in modo decisivo è quanto segue: un Dio non può e non deve esistere se si vuole tutelare la responsabilità, la libertà, il compito, il senso dell'esistenza dell'uomo. In questa prospettiva, dove c'è un Dio, dove c'è un mondo teleologicamente costruito, l'uomo non sarà mai libero di progettare il proprio il proprio destino.

Detto altrimenti: soltanto in un mondo che procede meccanicamente,³¹ o che comunque non è teleologicamen-

³¹ In particolare, «non è la determinazione causale, non è il meccanismo a spogliarlo dei suoi diritti; al contrario, il meccanismo dà all'uomo i mezzi per improntare la realtà a ciò che egli ha scorto nell'ordine oggettivo di idee e valori dell'essere ideale. Il meccanismo è nientemeno che lo strumento della sua libertà e delle decisioni che

te determinato, può darsi l'uomo in quanto ente morale e in quanto persona. In nessun modo, invece, trova spazio un sapere morale libero e una "persona" in un mondo che creato da una divinità o che comunque ci sia, oltre all'uomo, una divinità che dispone degli eventi futuri.³²

Da questo punto di vista, risultano significative le parole di Hartmann: «Si deve scegliere: o teleologia della natura o teleologia dell'uomo [*Man hat zu wählen: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt oder Teleologie des Menschen*]». ³³ In questo senso dice ancora Hartmann: «I predicati di Dio (predeterminazione e provvidenza) devono tornare a essere riferiti all'uomo». ³⁴

Già da questi brevi cenni risulta come il destino umano sia segnato da una totale solitudine di fronte a due grandi ordini di cose: da un lato, l'ordine del meccanismo reale, dall'altro, il regno dell'ordine oggettivo delle idee e dei valori, che non è stato stabilito da alcun *logos* vivente di natura spirituale. Cosicché, per dare senso e valore al corso del mondo, l'uomo non può trovare sostegno su nulla, «né su una divinità che gli comunica che cosa deve o non deve fare né su brandelli concettuali così miseri delle vecchie metafisiche teologiche come lo sono "evoluzione", "tendenza al progresso del mondo" o della storia – o persino su unità volontarie collettive di un qualche genere». ³⁵

egli prende sotto la propria responsabilità e in piena sovranità. Ogni predeterminazione del futuro istituita da un ente che sia oltre l'uomo annulla l'uomo in quanto tale» (*Mensch und Geschichte*, 474 [115]).

³² N. HARTMANN, *Etica*, a cura di V. Filippone Thaulero, vol. I, Guida Editori, Napoli 1969, p. 265.

³³ *Ibid.*, p. 266.

³⁴ *Ibid.*, p. 258 s.

³⁵ *Mensch und Geschichte*, 475 [116].

I PRIMI GRADI DELL'ESSERE PSICO-FISICO:
IMPULSO AFFETTIVO E ISTINTO

Dopo aver considerato le diverse fasi storiche dell'idea di uomo, riprendiamo la direttrice principale del discorso. È venuto, infatti, il momento di affrontare due questioni fondamentali: *che cos'è l'uomo e qual è la sua posizione nell'essere*. Per Scheler, rispondere a tali interrogativi significa, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, ricercare l'essenza e la *costruzione eidetica dell'uomo* a partire dal chiarimento dei suoi rapporti con il resto degli esseri viventi mediante una «definizione dell'intera struttura del mondo biopsichico» (*Aufbau der biopsychischen Welt*).

A una prima osservazione esterna, oggettiva o intersoggettiva, emerge chiaramente la presenza negli esseri viventi di alcune caratteristiche oggettive: le capacità autonome di movimento, la formazione, la differenziazione e la limitazione nel tempo e nello spazio. Per la verità, il nostro autore non si preoccupa di precisare meglio tali caratteristiche. Con ogni probabilità il richiamo all'«automovimento» (*Selbstbewegung*) sembra alludere alla capacità di ogni essere vivente di riprodursi a partire da una cellula originaria; mentre il riferimento all'«autoformazione», «autodifferenziazione» e «autolimitazione» (*Selbstformung, Selbstdifferenzierung, Selbstbegrenzung in zeitlicher und räumlicher Hinsicht*) sono quasi certamente riconducibili

alle proprietà attribuite da sempre alla vita, quali la nutrizione, la crescita e lo sviluppo.¹

Oltre a tali caratteristiche esteriori, gli esseri viventi presentano anche proprietà essenziali: un «essere-per-se-stessi» (*Für-sich-sein*) e un «essere-interno» (*Innesein*). Ogni essere vivente è «un centro ontico» (*ein ontisches Zentrum*) capace di riprodurre costantemente «la propria unità e individualità spazio-temporale» (*seine raumzeitliche Einheit und Individualität*). Diversamente dalle cose inorganiche, l'essere vivente rimane un'unità capace di autolimitarsi, pertanto dividerlo in parti significa semplicemente annientarlo, togliergli l'esistenza.²

Ora, se la realtà vivente è tale perché manifesta un *essere-interno* e quindi ha quella capacità di limitarsi da se stessa nei confronti dell'ambiente esterno, allora «i confini dello psichico coincidono con quelli del vivente [*was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen*]».³

L'origine di questa concezione è da ricercarsi all'interno del clima culturale in cui Scheler si trova a operare e con il quale si confronta e si pone in dialogo costante fin dagli inizi della sua attività. Ne sono un esempio le lezioni sui *Fondamenti gnoseologici della biologia* da lui tenute come *Privatdozent* all'Università di Monaco nel semestre invernale del 1908/1909.⁴ Dalla loro lettura emerge una

¹ Cf. A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978, p. 90.

² *Stellung*, 52 [115].

³ *Stellung*, 11 [79].

⁴ Le note del corso sono state pubblicate postume nel 1993 a cura di M.S. Frings nel vol. XIV della *Gesammelte Werke* scheleriana con il titolo *Biologievorlesung*, pp. 257-361. Circa questo ciclo di lezioni Martina Properzi scrive: «Il testo appartiene al novero dei

riflessione forse ancora troppo generica, quasi frammentaria, eppure si possono cogliere precise indicazioni che rinviano con chiarezza ai successivi sviluppi teoretici.⁵ Nel richiamo, ad esempio, all'idea secondo cui i fenomeni vitali sono irriducibili al concetto di «cosa» (*Ding*) e di «corpo» (*Körper*) in quanto caratterizzati dall'essere «psico-fisicamente indifferenti» (*psychophysisch indifferent*)⁶ o all'individuazione di un «fenomeno originario della vita» (*Urpänomen Leben*) diviso nelle tre tradizionalmente riconosciute «forme di vita» (*Lebensformen*) di piante, animali ed esseri umani, si delineano motivi concettuali che, sia pur imperfettamente, costituiscono significative anticipazioni di punti fermi della riflessione antropologica scheleriana.⁷

È probabile che Scheler avesse in animo di pubblicare i risultati delle sue ricerche in questo campo. Una nota della sezione sesta di *Der Formalismus in der Ethik* sembrerebbe confermare il progetto di una fondazione della fenomenologia della biologia.⁸ Ma si allude a una pub-

documenti che testimoniano il progressivo avvicinamento di Scheler al movimento fenomenologico» (M. PROPERZI, *Max Scheler e la Biologievorlesung* [1908/1909], in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 21 (2020) [pubblicato: 31/12/2020], <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/martina-properzi-03>>).

⁵ Pochi sono gli studi dedicati alla *Biologievorlesung*. Oltre al già citato studio di Martina Properzi si segnalano L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, in «Daimon: Revista Internacional de Filosofía», 57 (2012), pp. 97-115; G. MANCUSO, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza: la «Biologievorlesung» del 1908-1909*, in S. BESOLI - G. MANCUSO (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 133-158.

⁶ *Biologievorlesung*, 314.

⁷ *Biologievorlesung*, 325.

⁸ *Formalismus*, 461 Anm. [903]. Nello scritto *La sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, Scheler allude a un lavoro preparato

blicazione che non si realizzò. Resta, tuttavia, il fatto che sono frequenti nei suoi scritti i riferimenti al tema della vita in senso biologico, a testimonianza di un interesse non periferico per la biologia filosofica.

Vale la pena ricordare, a questo proposito, che uno snodo cruciale della riflessione antropologica di Scheler si ha intorno al 1913 quando si avvicina agli studi sperimentali su ambiente e comportamento (*Umweltlehre*) di Jakob Johann von Uexküll, uno dei pionieri della biologia moderna nonché fondatore dell'etologia moderna. Contrariamente al principio fondante l'ipotesi evoluzionista darwiniana, che individua nella natura l'origine dell'adattamento e di tutte le caratteristiche anatomiche, fisiologiche e comportamentali che rendono gli organismi più adatti a sfruttare le risorse ambientali, von Uexküll sostiene che a selezionare e circoscrivere il proprio ambiente sono gli organismi. Tutto ciò che un organismo percepisce diventa il proprio «mondo percettivo» (*Merkwelt*), mentre ciò che fa costituisce il suo «mondo operativo» (*Wirkwelt*) e assieme i due mondo formano una totalità chiusa: l'ambiente.⁹ Ciò che von Uexküll rimprovera alla teoria darwiniana è soprattutto il fatto di non considerare gli organismi come qualcosa di a se stante e che l'adattamento all'ambiente avviene solo in un secondo momento.

È evidente il capovolgimento dell'assunto fondamentale della dottrina darwiniana: l'ambiente esterno non è più una datità estranea alle cui caratteristiche l'organismo vivente deve adattarsi; al contrario, esso sarà la risultante

alcuni anni fa sui fondamenti fenomenologici della biologia [GW X, 225 Anm. 1].

⁹ Cf. J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909.

dell'attività selezionatrice della soggettività organica che ritiene solo gli stimoli significativi dal punto di vista vitale. «L'oggetto – leggiamo in *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* – fa parte dell'azione solo nella misura in cui questo deve possedere le proprietà necessarie per fare da supporto alle marche operative e percettive». ¹⁰

Ciò vuol dire che gli stimoli non provengono dagli oggetti dell'ambiente, ma trovano origine nell'interesse del vivente. Inoltre, animali e uomini percepiscono il mondo in maniera diversa:

«Uno spazio generico, ossia indipendente da qualunque soggetto, non esiste: e quando noi ci aggrappiamo alla finzione di uno spazio unico involgente il mondo intero, lo facciamo soltanto perché, in tal modo, ci sembra più facile intenderci l'uno con l'altro». ¹¹

Detto altrimenti, l'«ambiente» (*Umwelt*) offre al vivente solo ciò che è in funzione della domanda e, in ogni caso, rappresenta una selezione di parte dell'«intorno» (*Umgebung*), cioè dell'intero ambiente che solo l'uomo è in grado di percepire. L'*Umwelt* altro non è che il complesso insieme dei processi biologici che si svolgono per mezzo della connessione di organi recettori ed effettori, l'insieme cioè di mondo percepito (*Merkwelt*) e mondo effettuale (*Wirkwelt*).

Risulta abbastanza chiaro che, dato che agiscono all'interno di innumerevoli 'mondi vitali' tra loro indipendenti, i diversi esseri viventi non si combattono per prevalere

¹⁰ J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, p. 48.

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

nello stesso *milieu*, come invece sostiene la teoria darwiniana dello *struggle for life* (lotta per la vita).

Non è qui il caso di indugiare sulla questione. Basta semplicemente accennare come, sul piano strettamente filosofico, intorno agli anni Venti lo stesso Heidegger si confronti con gli studi di von Uexküll. Ricordiamo, molto brevemente, come nel corso di lezioni tenute nel semestre invernale del 1929-1930 all'Università di Freiburg su *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger, nell'affrontare il rapporto dell'animale con il proprio ambiente, prende in esame la teoria biologica di von Uexküll, manifestando la convinzione che «il confronto con le sue ricerche concrete è una delle cose più fruttuose che oggi la filosofia possa far propria della biologia dominante».¹²

In ogni caso, fu Scheler, ben prima di Heidegger, tra i primi a cogliere la rilevanza filosofica delle tesi del biologo tedesco e mettere subito e chiaramente in rilievo l'errore dei biologi nel considerare l'evoluzione come un crescente adattamento entro il medesimo ambiente, immobile e predefinito, quando in realtà le specie, in base alla loro organizzazione, si ritagliano *milieux* del tutto diversi.¹³

È qui che vengono gettate le basi della successiva distinzione fra *Weltoffenheit* e *Umwelt*, cioè tra apertura al mondo accessibile al centro personale e chiusura ambientale in cui rimane limitato non solo l'animale, ma anche l'uomo che vive nella prospettiva dell'io.

Significativa, a mio avviso, è la preoccupazione di Scheler di spiegare il fenomeno della vita psichica non più in termini astratti e intellettualistici, ma in concreto come

¹² M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo finitezza solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, 337.

¹³ *Formalismus*, 287 [555].

una forma di intenzionalità biologica funzionale all'interazione ambientale. Sennonché – come recenti studi hanno dimostrato – è soltanto a partire dal 1922-1923 che il nostro autore inizia a ridefinire l'essere psichico. Nella sua riflessione, di fatto, si presenta una svolta che, senza modificare l'impianto di base della sua antropologia, perviene a una importante e originale riformulazione dello psichico.

In controtendenza rispetto alla precedente posizione, nella quale egli esprimeva una concezione dello psichico come “aver coscienza di”, come *Erlebnis* di un Io, adesso l'essere psichico viene inteso in riferimento all'auto-referenzialità, cioè all'«esser-relativamente-a-sé» (*Sein-für-sich*). Si potrebbe in questo senso dire, citando Guido Cusinato, che «il riferimento al *Für-sich-sein*, e a una *Bezogenheit* che ripiega verso se stessa nella circolarità atta a determinare una chiusura sistemica, sostituisce completamente termini quali “Io” e “coscienza”». ¹⁴ Per esprimerci schematicamente, possiamo dire che, se fisico è ogni reale in quanto «esser-relativamente-a-un-altro essente» (*Sein-für-andere Seiende*), psichico indica ogni reale finito in quanto «esser-relativamente-a-sé» (*Sein-für-sich*).

Resta tutto da chiarire, comunque, come e perché a un certo punto Scheler arrivi a tale posizione. Lo stesso Cusinato, ritiene che a questo risultato Scheler arrivi sulla scorta di un avvicinamento alle posizioni di Friedrich Schelling; anzi, l'origine dell'antropologia filosofica di Scheler andrebbe fatta risalire «alle riflessioni che Schelling sviluppa a proposito delle pagine della *Critica del giudizio*

¹⁴ G. CUSINATO, *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» XII (2010), 2, p. 78. Cf. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, pp. 81-83.

in cui Kant affronta il problema dell'auto-organizzazione della natura». ¹⁵

È chiaro comunque che Scheler si è spinto ben oltre la tradizionale visione intellettualistica cartesiana; del resto, come leggiamo in una nota di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: «la teoria secondo cui lo psichico inizia solo con la “memoria associativa”, con l'animale o addirittura solo con l'uomo (Descartes) si è dimostrata errata». ¹⁶ È appunto in virtù di questa separazione tra fenomeno psichico e psicologismo della coscienza che la sfera psichica si estende a tutto il vitale, anche se «sarebbe tuttavia arbitrario estendere lo psichico anche al mondo inorganico». ¹⁷ Peraltro, non si creda che questa coincidenza comporti l'estensione a ogni essere vivente di qualche forma di coscienza; segna piuttosto il superamento del dualismo fra mente e corpo.

Impulso affettivo

Il modo di *essere per se stessi e interiore* costituisce l'originario fenomeno psichico della vita e ciò rende possibile risalire alla «graduazione» (*Stufenfolge*) degli esseri viventi ovvero ai quattro gradi crescenti di autoreferenzialità sempre più autoindividualizzante, a partire dalle cose inorganiche, «prive di interiorità» (*Selbstlosigkeit*) fino alla coscienza intesa come «ripiegamento verso se stessa» (*Zurückwendung in sich selbst*).

Il grado più elementare del mondo psichico è l'«impulso affettivo» (*Gefühlsdrang*), caratterizzato dall'essere privo

¹⁵ CUSINATO, *Schelling come precursore dell'antropologia*, p. 63.

¹⁶ *Stellung*, 16 Anm. [80].

¹⁷ *Stellung*, 16 Anm. [80].

di coscienza, di sensazione e di rappresentazione. Tale impulso presenta due soli stati: «avvicinamento a...» (*Hinzu*) e «allontanamento da...» (*Vonweg*) che si caratterizzano in un piacere o sofferenza privo di oggetto. In questo senso, l'impulso non è ancora «affetto» (*Gefühl*) o «tendenza» (*Trieb*) che invece hanno sempre una specifica direzione «“verso” qualcosa» (“*nach*” *etwas*).

Contro chi ritiene che le piante manchino di stati interiori, Scheler obietta che si tratta di una semplice sensazione causata dalla lentezza dei loro processi biologici, questa scompare del tutto dinanzi alla loro proiezione cinematografica.¹⁸ Ciò non significa affatto, precisa Scheler, attribuire alle piante una coscienza.

In questa affermazione emerge chiaramente una critica alla posizione di Gustav Theodor Fechner, fisiologo e filosofo tedesco, precursore della moderna psicologia sperimentale. Nel libro *Nanna. Über das Seelenleben der Pflanzen* del 1848, Fechner espone la propria ipotesi secondo la quale le piante sono capaci di provare o sentire emozioni, di possedere capacità psichiche. In questo modo si rifiuta la rigida gerarchia che organizza gli esseri viventi – uomini animali e piante – su una scala discendente, dai superiori agli inferiori, considerando questi ultimi al servizio dei primi. Per quale motivo non ci dovrebbero essere – si chiede Fechner –, oltre le anime che camminano, mangiano, anche anime che silenziosamente fioriscono e emanano odori? In fondo, anche le piante si nutrono degli uomini e degli animali, ovvero dell'anidride carbonica prodotta dai polmoni e degli effetti della decomposizione.¹⁹

¹⁸ *Stellung*, 18 Anm. [81].

¹⁹ Cf. G.T. FECHNER, *Nanna, o l'anima delle piante*, Adelphi, Milano 2008. Muovendo dalla concezione pansichista dell'univer-

Secondo Scheler, nulla di tutto questo. Se nelle piante è rintracciabile una prima espressione di energia biopsichica, ciò non significa che queste abbiano sensazioni o una memoria «in grado di emancipare l'immediata dipendenza dei suoi stati vitali momentanei dalla loro precedente storia complessiva». ²⁰ Al contrario, negli organismi vegetali constatiamo una totale «mancanza di un qualsiasi *riavvolgimento riatturalizzante* degli stati organici verso un centro proprio [*einer spezifischen Rückmeldung eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens an ein Zentrum*]». ²¹

A questo proposito Scheler parla di «impulso affettivo estatico» (*ekstatischem Gefühlsdrang*) per sottolineare l'assenza di quella segnalazione degli stati organici a un centro, che invece è presente negli animali. Le piante sono cioè prive di un ritorno della vita su se stessa, di una seppur primitiva *re-flexio*, condizione per il determinarsi della coscienza (*Bewußtsein wird erst in der primitiven reflexio der Empfindung*). ²² Se negli animali si assiste a una vita delle tendenze, nelle piante invece ciò si esprime in un generico impulso di crescita e di riproduzione (*Drang zu Wachstum und Fortpflanzung*).

Non solo, la pianta non possiede nessuna vera e propria «capacità di apprendimento» (*Kundgabefunktion*).

sale animazione della natura, Fechner procede attraverso osservazioni scientifiche, confutazioni logiche e, all'occasione, anche provocazioni.

²⁰ *Stellung*, 19 [83].

²¹ *Stellung*, 21 [84-85].

²² Come ha notato Cusinato, «con la sensazione un organismo dimostra di aver raggiunto un livello di autoreferenzialità tale da poter riferire a un unico centro di rilevanza tutte le proprie attività e, agendo dal punto di vista di questo centro, determinare attivamente le necessarie strategie di risposta con funzione autoregolativa» (CUSINATO, *La totalità incompiuta*, p. 87).

Cosicché, le indagini che presumevano di accertare i riflessi condizionati e la capacità di addestramento delle piante sembrano aver battuto una strada sbagliata.

Alla luce di tutto questo, Scheler ha modo di denunciare la infondatezza della concezione nicciana della volontà di potenza. In particolare sono le piante a mostrare chiaramente che la vita non può ridursi a volontà di potenza (*Wille zur Macht*), essa, al contrario, si configura come impulso verso la crescita e la riproduzione. Una pianta infatti, osserva Scheler,

non sceglie spontaneamente il proprio nutrimento, né ha un ruolo attivo nella fecondazione, ma viene piuttosto fecondata passivamente attraverso il vento, gli uccelli, o gli insetti, e dal momento che il nutrimento di cui abbisogna viene elaborato generalmente da materiale inorganico, presente in una qualche misura ovunque, essa non ha bisogno di spostarsi per procurarsi il nutrimento, come invece fanno gli animali». ²³

Prima di esaminare il secondo grado della vita psicofisica, è importante sottolineare che l'impulso dell'affezione vitale è presente anche nell'uomo. Come avremo modo di vedere, l'uomo riunisce in sé tutti i gradi essenziali dell'esistenza in generale e della vita in particolare. Non vi sono sensazioni, né percezioni, né rappresentazioni dietro alle quali non si nasconda questo «oscuro impulso» (*der dunkle Drang*): «Anche la più semplice delle sensazioni risulta sempre funzionale all'attenzione *pulsionale* [*triebhaften Aufmerksamkeit*] e mai una mera conseguenza dello stimolo». ²⁴

²³ *Stellung*, 19-20 [83].

²⁴ *Stellung*, 23 [87].

Istinto

Nella scala dei gradi dell'essere psicofisico, all'impulso affettivo segue l'«istinto» (*Instinkt*), proprio degli animali inferiori. Pur trovandosi in un gradino immediatamente superiore dell'essere psicofisico, il livello di vita vegetativa non scompare. È come se ci trovassimo dinnanzi a una sorta di costruzione piramidale nella quale gli stadi superiori dell'essere psicofisico comprendono quelli inferiori senza per questo determinare la loro scomparsa. Tutto ciò sta a confermare un punto chiave della prospettiva scheleriana, le cui conseguenze le vedremo più avanti: tra un grado e l'altro sussistono solo differenze di livello, mai qualitative.

In via di principio possiamo definire l'istinto semplicemente come un sistema complesso di reazioni esteriori determinate, ereditate, comuni agli individui di una stessa specie, tesi a una finalità, di cui il soggetto non ha coscienza. Certo è che Scheler stesso si avvede della difficoltà di dare una definizione adeguata dell'istinto, tanto da ammettere che il termine risulta alquanto oscuro e controverso (*ein sehr umstrittenes, dunkles Wort*).²⁵ Come tematizzare il comportamento istintivo senza cadere nella confusione? Come affrontare il problema evitando approssimazioni e nebulosità? La via intrapresa dal nostro autore è quella di evitare le definizioni che ricorrono a concetti psicologici (*psychophysisch indifferent*), spostando piuttosto l'attenzione sul comportamento dell'essere vivente, che può essere determinato dall'osservazione esterna e per la descrizione dei risultati (*ausschließlich vom sog. Verhalten des Lebewesens*).

²⁵ *Stellung*, 25 [88].

Muovendo da questa premessa generale, possiamo individuare cinque caratteristiche fondamentali della condotta istintiva:

- 1) «deve essere conforme a un senso»;
- 2) «deve avvenire secondo un certo ritmo»;
- 3) «reagire solo a quelle situazioni tipiche ricorrenti che possiedono una qualche rilevanza biologica per la specie in quanto tale»;
- 4) essere «innato ed ereditario»;
- 5) essere «un comportamento “concluso” fin dall’inizio».²⁶

Consideriamo ora più da vicino tali caratteristiche. *In primo luogo*, l’istinto deve essere «conforme a un senso» (*sinnmäßig*), vale dire che esso «deve risultare teleoclinico per l’insieme del sistema vitale o per l’insieme di altri sistemi vitali [*für das Ganze des Lebensträgers selbst, seine Ernährung sowie Fortpflanzung [...] teleoklin sein*]».²⁷

Qui, ci imbattiamo in un neologismo: «teleoclinico». Com’è stato suggerito,²⁸ il termine indica un processo diretto verso qualcosa che ci è dato di fronte. Siamo piuttosto di fronte a un movimento in cui non solo il percorso si presenta imprevedibile, ma anche il suo raggiungimento rimane indeterminato e aperto a più esiti.

²⁶ *Stellung*, 25-27 [89-91].

²⁷ *Stellung*, 25 [89].

²⁸ G. CUSINATO, *Glossario*, in M. SCHELER, *La posizione dell’uomo nel cosmo. Traduzione dall’edizione originale del 1928*, Franco Angeli, Milano 20095 o 2000, p. 189. Si veda anche la definizione di Franco Bosio è invece imperniata sulla positività tendenziale e l’inconsapevolezza del processo teleocline: «“teleoclinia” significa impulso non conscio orientato verso un “più” e verso “un meglio” di armonia, di successo, di compatibilità e di accordo di risultati e di effetti, ottenuti anche a prezzi di fallimenti e di insuccessi» (F. BOSIO, *Natura e vita nel pensiero di Max Scheler*, in «Babelonline/print», 5 [2008], p. 67).

In secondo luogo, l'istinto deve avvenire secondo un certo «ritmo» (*Rhythmus*). Non si tratta qui della ripetizione di gesti, di movimenti acquisiti dall'associazione e basati sul principio definito da Herbert Spencer Jennings²⁹ «del tentativo e dell'errore» (*theory of trial and error*), ma piuttosto di un naturale ritmo che segue una determinata sequenza temporale grazie alla quale i singoli momenti si richiamano vicendevolmente. Infatti, se consideriamo i meravigliosi istinti presenti nel mondo animale, dobbiamo riconoscere che talora il fattore apprendimento è del tutto assente. Vi sono dei casi in cui è impossibile ammettere l'esistenza di un processo di apprendimento o di esercizio. Ad esempio, vi sono animali che grazie al loro istinto preparano qualcosa di sensato per sopravvivere senza nutrirsi durante un arco di tempo più o meno lungo – del proprio letargo o per la cova delle uova –, anche se non hanno mai fatto esperienza individuale di qualcosa di analogo. In definitiva, vi sono animali che si comportano come gli elettroni secondo la teoria dei quanti, cioè come se (*als ob*) potessero prevedere una situazione futura.³⁰

La terza caratteristica del comportamento istintivo si riferisce alla capacità di rispondere a situazioni che hanno una qualche rilevanza biologica per la specie, ma non lo sono per la singola esperienza dell'individuo. Secondo Scheler, in altri termini, l'istinto è costantemente a servizio della propria specie o di una specie con la quale sussiste un'importante solidarietà biologica.³¹ Di conseguenza, il comportamento istintivo si distingue anzitutto «dall'auto-

²⁹ Herbert Spencer Jennings (1868-1947), zoologo, genetista ed eugenista statunitense.

³⁰ *Stellung*, 26 [89-90].

³¹ *Stellung*, 26 [90].

addestramento per prove ed errori» (von „Selbstdressur“ durch „Versuch und Irrtum“) e comunque da ogni «apprendimento» (*Lernen*); inoltre, sono distinte dall'«intelletto» (*Verstandes*). Questo, per il nostro autore, dimostra che

il comportamento istintivo non è mai una reazione a quei *contenuti particolari* del mondo-ambiente che variano da individuo ad individuo, ma è sempre e solo una reazione funzionale ad una particolare organizzazione dei possibili elementi del mondo-ambiente, che risulti *funzionale alla specie*.³²

Ebbene, questo fatto, vale a dire l'utilità a servizio della specie, comporta che l'istinto in linea generale è innato ed ereditario, non solo in quanto capacità nell'acquisire determinati modi di comportamento (l'abitudine, l'addestramento, l'assennatezza), ma in quanto attitudine specifica per un tale comportamento.

Altra caratteristica dell'istinto è quella di essere concluso fin dall'inizio (*vornhein "fertig"*). In altri termini, l'istinto è indipendente dal numero di prove che l'animale compie nell'affrontare determinate situazioni. È vero, l'istinto può essere specializzato attraverso l'esperienza e l'apprendimento, come del resto dimostrano gli animali da caccia,

tuttavia ciò che qui viene indicato come un risultato dell'esercizio e dell'esperienza può esser paragonato al massimo alla variazione di una stessa melodia e non all'apprendimento di una nuova.³³

Tirando le fila di quanto finora visto, in grado di abbozzare una definizione di «istinto»: un comportamento

³² *Stellung*, 27 [91].

³³ *Stellung*, 28 [92].

di senso innato ed ereditario teleoclinico, con un certo ritmo non frutto di autoapprendimento e, per essere nei suoi tratti essenziali innato ed ereditario, indipendente dal numero di prove che fa un animale di fronte a una determinata situazione, che si dimostrano tipiche per la specie.

La posizione richiede un chiarimento soprattutto in relazione ai rapporti tra istinto, sensazione e memoria, con cui Scheler va precisando la propria distanza rispetto alla tesi del sensismo, secondo la quale è l'esperienza sensibile esterna a determinare l'istinto. L'errore di tale tesi per il nostro autore consiste nel fatto di non aver considerato che l'impulso sensoriale libera la catena ritmica istintuale, ma in alcun modo è in grado di alterarla.

Per comprendere il punto centrale della critica di Scheler non è inutile richiamare brevemente la sua idea di «sensazione». Questa non è un mera ricezione passiva di una materia indeterminata. Siamo invece di fronte a una “relazione variabile”, cioè com'è stato efficacemente scritto:

non può essere invocata come originario e primo contenuto o materia di un'esperienza – l'errore dei sensisti e di Kant –, essa è piuttosto una “risultante” che esige, per essere individuata, di prendere in considerazione il complesso intreccio che lega tra loro “un insieme di stati corporei” e “i fenomeni del senso esterno (o interno)”.³⁴

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che Scheler abbia affermato che ciò che gli animali si possono rappresentare o sentire risulta dominato e determinato a

³⁴ M. AMORI, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al «Formalismus»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 75.

priori dalla relazione dei propri istinti innati e dalla struttura del loro ambiente-proprio.³⁵

Rimane, tuttavia, da capire se l'istinto è riconducibile a comportamenti abitudinari o intelligenti divenuti ereditari. Secondo il punto di vista di Scheler, l'istinto costituisce una forma dell'essere e del divenire psichico più primitiva rispetto alle complesse strutture psichiche determinate dalle associazioni. Cosicché risulta del tutto fuorviante il tentativo di spiegare l'istinto come trasmissione ereditaria di modi del comportamento riflesso o da comportamenti divenuti abitudinari di generazione in generazione. Secondo tale ipotesi, le capacità istintive degli animali sono date dall'interazione degli organismi individuali con l'ambiente circostante per essere col tempo acquisite dalla specie attraverso un processo ereditario. In sintesi, un'azione compiuta in maniera deliberata se viene ripetuta frequentemente diventa automatica e istintiva perdendo cioè il proprio carattere deliberato. Ma ciò è quanto dire che il processo di formazione degli istinti si spiega come una specie di «memoria organizzata», cioè il luogo dove si sedimentano a livello organico le relazioni costantemente esperite dalla specie. Questo processo, da Herbert Spencer a Edward Thorndike, veniva indicato dallo stesso Spencer come «lapsing of memory into instinct».³⁶

Per lo stesso ordine di idee Scheler considera inaccettabile la pretesa di spiegare il comportamento istintivo come una automazione di quello intellettuale. Secondo tali ipotesi, che fa capo a una teoria di Wilhelm Wundt, se

³⁵ *Stellung*, 28 [92]: «Was ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist durch den Bezug seiner angeborenen *Instinkte zur Umweltstruktur a priori* beherrscht und bestimmt».

³⁶ H. SPENCER, *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1855, p. 568.

è vero che esistono istinti fondamentali che sono comuni tanto alla specie umana come agli animali (nutrizione, riproduzione, ecc.), è altrettanto vero che istinti complessi si possono «spiegare come prodotti dell'evoluzione di impulsi originariamente semplici, i quali si sono sempre più differenziati nel corso di numerose generazioni mediante abitudini individuali che a poco a poco s'aggiungono, si consolidano e si trasmettono per eredità».³⁷

Il fatto che l'istinto non sia l'esito di un «atto ragionevole automatizzato» può essere facilmente constatato in natura prendendo in considerazione il comportamento degli animali articolati. Qui emerge subito una difficoltà: come è possibile che gli animali articolati, che posseggono anche morfologicamente un principio di organizzazione completamente differente e molto più rigido di quello degli animali superiori – *in primis* l'uomo –, abbiano istinti più raffinati di questi ultimi senza per questo mostrare traccia di comportamento ragionevole? Dietro a tutto ciò sta il equivoco che il risultato dell'esercizio di una facoltà mentale superiore possa essere spiegato facendo riferimento a una inferiore, e non invece che «i processi psichici conformi alle leggi associative sono localizzati, nel sistema nervoso, notevolmente più in alto dei modi di comportamento istintivo [*die psychischen Abläufe, die der assoziativen (gewohnheitsmäßigen) Gesetzmäßigkeit folgen, im Nervensystem erheblich höher lokalisiert, also genetische später sind als die instinktiven Verhaltensweisen*]».³⁸

Dentro la complessità di tali formulazioni emerge comunque chiaramente la convinzione di Scheler secondo

³⁷ W. WUNDT, *Compendio di psicologia*, C. Clausen, Torino 1900, p. 227.

³⁸ *Stellung*, 28-29 [92-93].

cui l'associazione o la "sintesi" di singoli elementi sono il risultato dell'emancipazione dell'individuo dal legame con la specie attraverso ciò che Scheler stesso chiama «dissociazione creativa» (*Schöpferische Dissoziation*).

Inoltre, l'istinto è inserito nella stessa genesi morfologica dell'essere vivente e agisce in strettissima connessione con quelle funzioni fisiologiche plasmatrici, che costituiscono le prime forme strutturali del corpo animale. E a questa caratterizzazione si connette strettamente l'altro tratto specifico dell'istinto, ovvero il fatto di essere una crescente specializzazione dell'impulso affettivo e delle sue qualità, poiché si rivolge verso quegli elementi ambientali (*Bestandteile der Umwelt gerichtet*), particolari e rilevanti per la specie, che ricorrono con frequenza e regolarità (*zwar bereits auf artmäßige häufig wiederkehrende, aber doch spezifische*).³⁹

Un brano di *Zur Idee der Mensch* riassume in maniera efficace le conclusioni a cui Scheler era giunto in merito all'istinto ed è quindi il caso di citarlo per esteso:

Se noi approfondissimo la natura degli istinti con quella precisione con cui l'ha penetrata, per esempio, il Fabre nei suoi *Souvenirs entomologiques*, troveremmo che l'istinto è lo spirito che si identifica, compenetrandole, con le attività organiche, con la loro organizzazione, con l'ordine rigoroso del loro succedersi. Esso consiste esclusivamente in "trovate" assolutamente "buone", le quali sono perfettamente adeguate alle situazioni tipiche della vita, e si costituiscono nella misura in cui sono necessarie e in cui possono trasformarsi immediatamente in attività. Queste trovate, dunque, non contengono nulla di più e nulla di meno di quanto non sia necessario per indirizzare sensatamente i passi successi-

³⁹ *Stellung*, 31 [94].

vi alla soluzione di un compito, posto dall'organizzazione istintiva. L'istinto dunque non è affatto “attività intellettuale meccanizzata”, ma è invece una forma speciale dello spirito; esso non è neppure un riflesso più complesso (nel senso di Loeb) qualcosa di riconducibile ai “tropismi”: esso è lo spirito che domina i più svariati movimenti verso un'azione avente un'unità significativa. Relativamente all'istinto, intelletto e pensiero possono esser definiti come un surrogato per la mancanza costitutiva “di buone trovate”, la quale aumente in concomitanza con la crescente insicurezza istintiva della specie.⁴⁰

Come avremo modo di vedere meglio nelle pagine successive, l'intelletto non è, quindi, una virtù originaria, ma solo la conseguenza di un'originaria mancanza: esso è la virtù di una mancanza!

⁴⁰ *Zur Idee der Mensch*, 293-294 [108].

I GRADI SUCCESSIVI DELL'ESSERE PSICO-FISICO:
MEMORIA ASSOCIATIVA E INTELLIGENZA PRATICA

Salendo un gradino, dopo la condotta istintiva incontriamo altre due forme di comportamento: da un lato, abbiamo il comportamento abituale o anche detto «memoria associativa» (*Assoziatives Gedächtnis*); dall'altro, troviamo il “comportamento intelligente”, proprio degli esseri superiori.

La memoria associativa

Iniziamo a prendere in considerazione la «memoria associativa» che qui traduce *mneme*, termine introdotto in biologia da Richard Semon¹ per indicare la memoria organica. In realtà, il fisiologo tedesco Ewald Hering fin dal 1870 aveva individuato nella memoria la funzione fondamentale della sostanza vivente. Una tesi che viene ripresa da Semon sviluppandola e sostenendola con un gran numero di riscontri sperimentali.

Ora, proprio prendendo le distanze da Hering e Semon, Scheler afferma che tale memoria non può essere considerata una funzione generale della materia vivente: essa, infatti, non appartiene a tutti gli esseri viventi, come

¹ R. SEMON, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Engelmann, Leipzig 1904.

ad esempio nella vita vegetativa. Questo perché, come avevamo precedentemente spiegato, la vita vegetativa non possiede alcun principio di rivolgimento riattualizzante degli stati organici momentanei nei confronti di un centro. Detto altrimenti, è priva di sensazione.

Questo comportamento, invece, è proprio degli esseri capaci di modificare il proprio modo di agire in vista di qualcosa di utile alla loro vita. Si tratta comunque di un cambiamento lento, costante, dotato di un senso e che si basa su una condotta precedente della stessa indole (*in einer lebensdienlichen, also sinnvollen Weise langsam und stetig ab(zu)ändern*).

Il comportamento abituale non deve confondersi con la tendenza innata alla ripetizione di certi atti istintivi (*Wiederholungstrieb*) che gli animali compiono indipendentemente dal fatto che essi rechino piacere o fastidio. Qui, Scheler vuole riferirsi a quel principio del «successo e dell'errore» (*Erfolg und Irrtum*) per il quale l'animale ripete solo quei movimenti nei quali ha raggiunto il successo da una soddisfazione positiva di un impulso qualsiasi. In questa maniera, si accantonano i tentativi falliti e si mantengono solo i successi, rimanendo fissi nell'animale. In questo modo si rende possibile l'esercizio e l'addestramento.

Di fronte a questo fatto, si parla di «esercizio»: a seconda dei casi, può riguardare l'«acquisizione di abitudini», l'«addestramento spontaneo» o, in caso di intervento umano, l'«addestramento indotto».

Alla base della «memoria associativa» si trova il «riflesso condizionato» o riflesso pavloviano, dal nome dello scienziato russo Ivan Pavlov che elaborò il concetto agli inizi del Novecento nell'ambito degli studi sul comporta-

mento. Questo riflesso consiste nell'associazione di un'azione a uno stimolo, di modo che quando si agisce, anche se non vi è uno stimolo, si provoca una risposta da parte dell'animale. Possiamo definire questo condizionamento di Pavlov come quell'apprendimento derivato da ripetute esperienze di associazione tra uno stimolo e una risposta per cui, dato lo stimolo, si verifica in modo condizionato anche la risposta appresa. Questo condizionamento classico viene anche chiamato condizionamento «rispondente» poiché il comportamento appreso è la risposta allo stimolo.

Nel soggetto psichico, l'equivalente del riflesso condizionato sarebbero le leggi dell'associazione.

Il «riflesso condizionato» e la «memoria associativa» non devono confondersi con la teoria dell'anamnesi, posto che questa consiste in un ricordo cosciente e libero del passato e di qualsiasi tipo di segno, fonte e documento. È lo stesso Scheler a dirci che

l'unico fenomeno analogo in ambito psichico è costituito dalla così detta *legge dell'associazione* [*assoziative Gesetzlichkeit*], secondo cui, ogni qual volta viene esperito sensorialmente o motorialmente un elemento di un complesso rappresentativo unitario già noto, tale complesso tende a riprodursi nella sua interezza completando anche le parti mancanti.²

Ora, ogni sensazione è sempre la funzione di uno stimolo e dell'attenzione pulsionale. Allo stesso modo in cui non può esistere una sensazione pura, cioè isolata e rigorosamente proporzionale allo stimolo, allo stesso modo non può esistere un'associazione pura. Quindi, «tutta la memoria associativa risulta sottomessa alla forza determi-

² *Stellung*, 33 [96].

nante delle pulsioni, o dei bisogni e compiti che essa o chi disciplina impone».³

Ma qui Scheler fa una significativa puntualizzazione in linea con la sua presa di posizione nei confronti dell'empirismo: le leggi dell'associazione – contrariamente a quanto ritengono Locke, Hume e Mill – sono il risultato di regolarità statistiche che poco hanno a che vedere con le leggi elementari della vita psichica.⁴

Che poi la capacità di collegare sia così poco elementare per Scheler è provato dal fatto che nella senescenza, in ragione della diminuzione delle forze, il corso delle rappresentazioni si avvicina sempre più allo schema associativo. Cosicché con l'avanzare dell'età la sensazione manifesta dei collegamenti sempre più conformi all'abitudine, come dimostrano – osserva Scheler – i mutamenti della grafia, del disegno, della pittura, del linguaggio, che nell'età avanzata acquistano tutti il carattere di una progressiva mancanza di “integralità” (nella debolezza mentale dei vecchi, la legge dell'associazione si fa cioè più rigorosa).

Su questa base poggia la formazione di abitudini e condotte abituali, il cui volume cresce progressivamente con l'età, fino al punto che con l'invecchiamento l'uomo tende a «farsi schiavo dell'abitudine» (*immer mehr der Sklave der Gewohnheit*).⁵

Inoltre, il collegamento associativo – altro aspetto sottolineato dal nostro pensatore – è un fenomeno tardivo nello sviluppo psichico sia del singolo individuo che dei popoli. Infatti, la fase iniziale della vita di un popolo – come del resto la vita psichica di un bambino – è caratte-

³ *Stellung*, 34 [96 nota].

⁴ *Stellung*, 34 [97 nota].

⁵ *Stellung*, 34 [97].

rizzata da una fase “mitica”, cioè segnata da fantasie suscitate spontaneamente dal desiderio e dalle tendenze. Tutto questo significa e implica che tale fase si deve considerare niente di più di un fenomeno elementare, a cui faranno seguito collegamenti sintetizzanti, in virtù del cosiddetto “pensiero relazionale” o della “psiche superiore”.

In definitiva, la memoria associativa non è mai “pura”: non vi è quasi mai un’associazione nella quale sia del tutto assente un qualche elemento intellettuale. Anzi, contrariamente a una diffusa convinzione, il passaggio da reazioni associative casuali a quelle significative non cresce in maniera proporzionale rispetto al numero dei tentativi. Si nota, in particolare, un certo anticipo nel passaggio dall’atto casuale a quello sensato rispetto alle regole della probabilità o al semplice principio «del tentativo e dell’errore». Pertanto, ciò che accade nella memoria associativa non è affatto l’attualizzazione di un processo meccanico, ma rimanda a qualcosa di più complesso, sembra quasi che il numero dei tentativi risvegli una qualche “intelligenza”.

Potremmo a questo punto legittimamente domandarci: negli animali è presente il principio della memoria associativa? Quest’ultimo è presente in tutti gli animali, anche se in modo più o meno attivo, «quale conseguenza immediata dell’apparizione dell’arco riflesso o della scissione del sistema sensoriale da quello motorio [*als unmittelbare Folge des Auftretens des Reflexbogens, der Scheidung des sensorischen vom motorischen System dar*]». ⁶

D’altra parte, da un punto di vista quantitativo la presenza di tale principio è diversa da specie a specie: se negli animali articolati tipicamente istintivi, che presentano cioè una struttura rigida e fissa, esso è marginale, risulta al con-

⁶ *Stellung*, 35 [98].

trario più sviluppato negli animali con un'organizzazione meno rigida, come ad esempio i mammiferi e i vertebrati. Nell'uomo, quindi, il principio dell'associazione e della riproduzione non può che trovare il suo massimo sviluppo.

In generale, questo principio si associa alla capacità dell'individuo di acquisire nuove conoscenze grazie all'interazione con i propri consimili e presuppone l'"imitazione" e la "copia", che si spiegano come specializzazioni di quella tendenza alla ripetizione, applicata al comportamento e all'esperienza altrui. L'unione di questi due fenomeni determina la "tradizione", la quale aggiunge all'"eredità" biologica una dimensione del tutto nuova, che determina il comportamento animale in forza del passato biologico degli esseri dello stesso genere.

Sennonché, precisa subito Scheler, quando si parla di tradizione occorre distinguerla, da un lato, da ogni forma di "ricordo" cosciente e spontaneo del passato (*anamnesi*), dall'altro, da ogni forma di trasmissione storica del sapere attraverso segni, fonti e documenti. Ora, se *anamnesi* e trasmissione culturale sono forme proprie solo dell'uomo, la tradizione appare già nei branchi e nei modi consueti delle società animali. Anche il branco "impara" ciò che i pionieri compiono per primi, per poi trasmetterlo alle generazioni future.

Considerata sotto questo profilo, la tradizione reca con sé la possibilità di un certo "progresso", anche se ogni autentico sviluppo umano si fonda essenzialmente su un progressivo «superamento» (*Abbau*) della tradizione. È una questione interessante, che offre spunti di riflessione.

In primo luogo, il "ricordo" cosciente di singoli avvenimenti vissuti una sola volta, così come quella costante identificazione di una pluralità di atti mnemonici in un

unico e identico «passato» (*Vergangene*), si presentano esclusivamente nell'uomo. La caratteristica di simili manifestazioni mnemoniche è quella di coincidere sempre con la «dissoluzione» (*Auflösung*), anzi – sottolinea Scheler – con il vero e proprio «annientamento» (*Tötung*) della tradizione. I contenuti della tradizione sono dati sempre come «presenti» (*gegenwärtig*) e «indeterminati» (*zeitlich undatiert*), ed esercitano un'influenza sull'attività presente, senza tuttavia «essere oggettivati in una distanza temporale [*ohne in einer bestimmten Zeitdistanz gegenständlich zu werden*]».⁷

In secondo luogo, il potere della tradizione tende progressivamente a indebolirsi nel corso della storia. Ciò accade perché l'attività della ragione (*ratio*) tende a oggettivare un contenuto tradizionale e contemporaneamente lo «rigetta» (*zurückwirft*) nel passato al quale appartiene. Quindi è grazie alla *ratio* che si viene a determinare un lento – ma inesorabile – indebolirsi di queste forze, che «fanno dell'abitudine la balia dell'umanità» (*die Gewohnheit zur Amme des Menschen machen*) e, conseguentemente, preparano i presupposti per invenzioni e scoperte sempre nuove.⁸

Pertanto, in conclusione, quanto più si sviluppano le «scienze storiche» (*Geschichtswissenschaft*) tanto minore sarà la pressione esercitata a nostra insaputa dalla tradizione sul nostro comportamento. Senza entrare nei dettagli di una problematica controversia che richiederebbe ben altro spazio e approfondimento, potremmo affermare che l'«azzeramento» della tradizione è il passaggio obbligato

⁷ *Stellung*, 36 [99].

⁸ *Stellung*, 36 [99].

per l'emancipazione dal passato da parte della società moderna e apre l'orizzonte del suo futuro.⁹

Quanto detto fino a qui ci ha consentito di delineare con più chiarezza come nella spiegazione dell'origine del mondo psichico l'attività del principio associativo segna, da un lato, il «declino dell'istinto e del suo significato» (*Verfall des Instinktes und seiner Art von Sinn*), e il «progresso della centralizzazione e della contemporanea meccanizzazione della vita organica» (*Fortschritt der Zentralisierung und gleichzeitigen Mechanisierung des organischen Lebens*); dall'altro, rappresenta l'inesorabile «processo di emancipazione da parte dell'individuo organico dal legame della specie e dalla rigidità dell'istinto ribelle all'adattamento [*ferner zunehmende Herauslösung des organischen Individuums aus der Artgebundenheit und der anpassungslosen Starrheit des Instinktes*]».¹⁰

Seguendo la riflessione scheleriana, risulta abbastanza chiaro come l'individuo è in grado di adattarsi a situazioni sempre nuove, non tipiche della specie, solo mediante il progresso di questo principio associativo. In altre parole, l'individuo cessa di ridursi esclusivamente a un punto di passaggio nel processo della riproduzione.

Volendo riassumerne il senso, possiamo dire che il principio di associazione si presenta come un potente strumento di emancipazione se confrontato con l'istinto. Tuttavia, come vedremo, si tratta ancora di un principio relativamente rigido e legato all'abitudine, «un principio conservatore» (*ein konservatives Prinzip*) se confrontato con l'intelligenza pratica. Se questo è vero allora il princi-

⁹ Cf. R. RACINARO, *Il futuro della memoria: Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Guida, Napoli 1985, p. 284.

¹⁰ *Stellung*, 37 [100].

pio di associazione «apre una dimensione del tutto nuova nelle possibilità di arricchimento della vita». ¹¹

Intelligenza pratica

Facciamo ora un passo ulteriore e prendiamo in esame la quarta e ultima forma essenziale della vita psichica: l'intelligenza pratica che si caratterizza per una stretta connessione con l'organico (*organisch gebundene praktische Intelligenz*). Non si tratta di "intelligenza intellettuale", ma – come ci spiega Scheler – indica «l'atto e la capacità di scegliere» (*Wahlfähigkeit und Wahlhandlung*), nonché la facoltà di preferire in riferimento ai beni (*die Vorzugsfähigkeit zwischen Gütern*) o anche di scegliere al di là dell'impulso sessuale questo o quell'individuo nel processo di riproduzione (*Vorzugsfähigkeit zwischen den Artgenossen im Prozeß der Fortpflanzung*). ¹²

Ora, se la memoria associativa si configura come strumento di liberazione dagli istinti, essa tuttavia si presenta ancora come strumento troppo rigido rispetto all'intelligenza pratica. Infatti, a differenza della memoria associativa, il comportamento intelligente ha un senso di lucidità che lo rende diverso dalla semplice dinamica «del tentativo e dell'errore».

Un essere vivente si comporta intelligentemente quando, senza tentativi preliminari o ripetuti, di fronte a situazioni nuove e atipiche per l'individuo e la specie presenta un comportamento che abbia un senso:

¹¹ *Stellung*, 37 [100].

¹² *Stellung*, 39 [101-102].

Il comportamento intelligente è inoltre compiuto improvvisamente [*plötzlich*], e soprattutto indipendentemente dal numero delle prove precedentemente compiute [*unabhängig von der Anzahl der vorher gemachten Versuch*] per risolvere il compito prefissato da una pulsione.¹³

Si tratta di intelligenza legata ai fini dell'organismo (*organisch gebundener Intelligenz*) quando «il processo interno ed esterno» (*das innere und äußere Verfahren*) seguito dall'essere vivente è al servizio di «un impulso tendenziale o all'appagamento di un'esigenza biologica» (*im Dienste einer Triebregung oder einer Bedürfnisstillung*). Si chiama inoltre di «pratica» (*praktisch*) perché poiché il «suo significato ultimo» (*ihr Endsinn*) è quello di un'azione mediante la quale l'organismo «raggiunge l'oggetto della sua tendenza» (*sein Trieb-Ziel erreicht*).¹⁴

Nell'uomo, invece, questa stessa intelligenza può essere anche posta «a servizio di fini affatto spirituali» (*in den Dienst spezifisch geistiger Ziele*) e allora essa si pone «al di sopra della furbizia e dell'astuzia» (*erhebt sie sich über Schlaubeit und List*).¹⁵ Dal punto di vista psichico, l'intelligenza si può definire come l'improvvisa visione (*Einsicht*) di una relazione oggettiva (*Sachverhalt*) e di una relazione di valore (*Wertverhalt*) all'interno del mondo-ambiente (*Umwelt*). Si tratta di una relazione non percepibile direttamente né precedentemente percepita.

In sintesi possiamo affermare che tratto fondamentale di questo pensiero produttivo consiste nell'anticipazione (*Antizipation*), ovvero la capacità di cogliere anticipatamente un dato di fatto nuovo, non ancora vissuto. È

¹³ *Stellung*, 39 [102].

¹⁴ *Stellung*, 40 [102].

¹⁵ *Stellung*, 40 [102].

una conoscenza saggia e prudente che prepara al nuovo. Nell'intelligenza pratica è l'individuo che finisce per perfezionare la sua condizione naturale come membro di una specie.

Se vogliamo confrontare questa intelligenza con la memoria associativa possiamo individuare una differenza nella *situazione*, che si presenta dinanzi all'individuo: che non è solamente nuova e atipica per la specie, ma è nuova anche per l'individuo. Nell'intelligenza pratica il conseguente comportamento si realizza *improvvisamente*, precede temporalmente i nuovi tentativi di prova ed è *indipendente* dal numero dei tentativi precedenti. Si tratta di una vera e propria comprensione improvvisa e subitanea della strategia utile per arrivare alla risposta o alla soluzione del problema o della soluzione stessa, normalmente in gergo questo è noto, come «lampo di genio» o in inglese: «Aha! Experience». A differenza della soluzione del problema raggiunta tramite una costruzione analitica e consequenziale (*problem solving*), l'*insight* avviene in un unico atto e compare inaspettatamente nella mente del solutore.

Si perviene così al nodo della questione: può un comportamento intelligente essere attribuito anche agli animali? Scheler è d'accordo con Wolfgang Köhler nel riconoscere che in alcuni casi, come nei ben noti esperimenti di quest'ultimo con le scimmie antropoidi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria intelligenza, anche se si tratta di intelligenza legata esclusivamente ai fini pratici dell'organismo. Secondo Scheler le scimmie sono intelligenti in questo senso. Questa intelligenza non è cosciente, ma piuttosto intuitiva e, comunque, non derivata dall'istinto o dall'abitudine.

Ciò detto va in ogni caso precisato che l'animale non è ancora in grado di preferire un valore a un altro: non può distinguere il valore dell'utile da quello del dilettevole, perché ciò è indipendente dalle cose particolari e concrete in cui i valori si realizzano, ed è inoltre legata a un sentire particolare proprio dell'uomo.

Quando tale intelligenza è al lavoro, l'ambiente che circonda l'essere vivente si struttura nelle sue relazioni obiettive, e le cose acquistano il carattere astratto di una relazione tra l'individuo e le cose stesse; ad esempio, una cosa diventa strumento utile a raggiungerne un altro. Questo strutturarsi dell'ambiente può dare origine all'impresione secondo cui è il mezzo che si muove verso il fine. Questo è l'iniziale emergere della relazione causa o effetto (*das Kausal- oder Wirkphänomen*) «basato sull'oggettivazione della causalità dell'azione pulsionale» (*in der Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität auf die Dinge der Umwelt*) sperimentata dall'essere vivente e coincide perfettamente con l'essere un «mezzo» (*Mittel*).¹⁶

Ciò che per Scheler risulta chiaro è che tale «ristrutturazione di senso» (*Umstrukturierung*) qui richiamata non è il risultato di un'attività cosciente, quanto «una sorta di evidente riorganizzazione materiale delle stesse datità del mondo-ambiente» (*durch eine Art anschaulicher Umstellung der Umweltgegebenheiten selbst*). «Non si tratta solo di istinto e di abitudine, ma di un vero e proprio atto di intelligenza [*es ist doch echte Intelligenz, Erfindung, und nicht nur Instinkt und Gewohnheit*]». ¹⁷

Un'altra caratteristica interessante sottolineata da Scheler è che «l'animale esercita l'azione di scelta non solo

¹⁶ *Stellung*, 43-44 [105-106].

¹⁷ *Stellung*, 43-44 [105-106].

mosso dall'impulso più forte». Ciò nonostante l'animale non ha «la facoltà di scegliere tra i valori stessi, prescindendo dai beni concreti e singolari». ¹⁸ Gli animali, afferma Scheler, non possono essere considerati alla stregua di macchine cartesiane, cioè un meccanismo di tendenze, un automatismo istintivo o meccanismo di associazioni e riflessi. L'animale può intervenire spontaneamente dal centro delle sue tendenze fin nelle costellazioni di tali tendenze; e può entro certi limiti astenersi da cercare vantaggi immediati al fine di ottenerne dei maggiori. Con questo non si vuole affermare che gli animali sono in grado di preferire un valore rispetto a un altro (*Werthen selbst*), come, ad esempio, accordare all'utile anziché al dilettevole.

Nella visione scheleriana, dunque, l'animale somiglia all'uomo molto più per l'affettività che per l'intelligenza, a tal punto che sono riscontrabili nel suo comportamento atti come donare, aiutare, riconciliarsi e altre azioni simili.

In conclusione possiamo dire che il comportamento intelligente per Scheler presenta le seguenti caratteristiche:

- a – ha un senso, una direzione e una finalità nella risoluzione di una necessità;
- b – non scaturisce né richiede prove precedenti;

¹⁸ A questo proposito, osserva Sergio Sánchez-Migallón: «La disposición de ánimo es la capacidad que el espíritu humano tiene para captar y contemplar contenidos esenciales o aprióricos, a diferencia de los hechos y circunstancias contingentes; más aún, para poder ver en estos sucesos causales leyes necesarias» (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 90). Si veda anche R. PÉREZ MONTIEL, «La disposición de ánimo (o de espíritu)» en *Max Scheler: Elementos para la orientación filosófica*, «HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada», 1 (2010), pp. 67-89.

c – risponde a situazioni nuove e non tipiche, sia per l'individuo sia per la specie;

d – può accadere improvvisamente ed è comunque indipendente dal numero di prove, successi o sconfitte.

7.
LO SPIRITO

A termine della ricognizione dei gradi dell'essere psicofisico, Scheler giunge alla conclusione che anche gli animali sono dotati di intelligenza. Ciò non può a prima vista che destare un certo stupore, soprattutto se si considera la sua ricaduta sull'intera concezione antropologica del nostro autore. Infatti, la questione che subito si pone è quella di verificare se all'uomo rimane ancora qualcosa che gli appartiene in maniera esclusiva al di là dell'intelligenza e capacità di scelta. Posto in altri termini c'è da chiedersi se esiste ancora una «differenza essenziale» (*Wesenunterschied*) tra uomo e animale.

Come si vede, ci troviamo di fronte a una riflessione affatto nuova, ma che il nostro autore affronta in maniera nuova e originale. Ora, poiché l'intelletto pratico si ritrova anche negli animali superiori, da un certo punto di vista Scheler sembra essere in linea con le teorie evoluzioniste tanto quelle non-finalistiche darwiniane quanto quelle finalistiche lamarckiane quando sostiene che tra l'uomo, inteso come *homo faber*, e l'animale esiste solo una «differenza di grado» (*Gradunterschied*). Anzi, aggiungendo in una nota che «fra uno scimpanzé intelligente ed Edison, considerato unilateralmente come tecnico, esiste solo una differenza di grado, anche se tuttavia molto grande»,¹ sembra sostenere *tout court* la validità delle posizioni evo-

¹ *Stellung*, 46 Anm. [108].

luzionistiche. Resta infatti per lui indiscusso, come dato di prima evidenza, che, sì, gli animali hanno un certo grado di intelligenza, tuttavia non può essere negata una differenza ultima tra uomo e animale. Per Scheler,

l'essenza dell'uomo, e ciò che si può caratterizzare come la sua *posizione particolare* [*Sonderstellung*], consiste in un carattere posto molto al di sopra di ciò che viene generalmente inteso con i termini di "intelligenza" e di "capacità di scelta", qualcosa che non può esser in nessun caso raggiunto neppure immaginando d'incrementare quantitativamente all'infinito l'intelligenza e la capacità di scelta.²

Ora, se diversamente dalle concezioni evoluzionistiche Scheler è convinto dell'esistenza di una «differenza essenziale» tra l'uomo e l'animale, come allora spiegare l'origine della specie umana? Per rispondere a tale questione è necessario partire dalla distinzione fra l'*homo naturalis* e «la persona spirituale» (*die geistige Person*). Come emerge soprattutto in *Zur Idee des Menschen*, l'uomo inteso come *homo naturalis* non è altro che un animale, ovvero «una piccola via secondaria che la vita ha preso nella classe dei vertebrati, e poi qui dei primati».³ Se ci si pone in quest'ottica, non è corretto affermare che l'uomo si è "sviluppato" a partire dal mondo animale; più propriamente occorrerà dire che «egli era un animale, è un animale e rimarrà eternamente un animale [*er war Tier, ist Tier und wird ewig Tier bleiben*]».⁴

In conseguenza di ciò Scheler può concludere che la teoria antropologica negativa – quella dell'*homo faber*, per intenderci – ha perfettamente ragione, quando afferma,

² *Stellung*, 45-46 [108].

³ *Zur Idee des Menschen*, 190 [115].

⁴ *Zur Idee des Menschen*, 190s [115].

come abbiamo precedentemente visto, che «l'uomo è sembra ombra di dubbio il vicolo cieco della natura [*Sackgasse der Natur*]]⁵ o «l'animale ereditariamente malato».⁶

Tuttavia, l'uomo si caratterizza anche e soprattutto per essere «un cercatore di Dio» (*ein Gottsucher*) che con i suoi predicati essenziali, scrive Scheler,

rientra con i suoi attributi sostanziali in una nuova classe eidetica oggettiva, in un regno di “persone”, che non si è affatto “evoluto”, così come i colori, i numeri, lo spazio e il tempo e altre essenze, dal mondo animale. Questo regno di “persone” si è schiuso ed è apparso in determinati punti del mondo vivente.⁷

Detto in altri termini, l'uomo è caratterizzato dalla ricerca di Dio, nella misura in cui in lui si manifesta un ordine essenzialmente diverso da tutta la natura.⁸

Accertato che esiste una differenza essenziale tra uomo e animale, in cosa consiste esattamente questa diversità?

Alla domanda Scheler risponde che per avere una prima idea di che cosa sia questo principio è possibile richiamare il concetto classico di *logos* o «ragione», anche se va profondamente ripensato. Infatti, precisa, che

a proposito di questa *x* noi vogliamo usare un termine possibilmente ancora più ampio e capace d'includere oltre al concetto di ragione, anche quello di pensiero ideativo, come quello di un tipo particolare d'intuizione (l'intuizione dei profenomeni o dei contenuti essenziali) e poi una determinata classe di atti emozionali e volitivi che, a dire il vero, non è stata ancora ben caratterizzata.⁹

⁵ *Formen des Wissens*, 95 [62].

⁶ *Zur Idee des Menschen*, 184 [65].

⁷ Cf. *Zur Idee des Menschen*, 190-191 [115].

⁸ Cf. *Zur Idee des Menschen*, 190-191 [115].

⁹ *Stellung*, 46-47 [109].

Per questo motivo, per una tale «x» Scheler preferisce utilizzare il termine «spirito»,

anche se il *centro degli atti* in cui tale spirito si manifesta concretamente nell'essere finito verrà a sua volta indicato con il termine di *persona*. Ed è tale centro personale che si contrappone a tutti i centri funzionali alla "vita", e che, considerati internamente, possono essere designati anche come centri "*psichici*".¹⁰

A Scheler interessa in primo luogo mostrare che l'elemento qualitativo che rende un uomo tale, non appartiene alla sfera della vita, né il suo studio è competenza della psicologia. Quello che fa un uomo tale risponde a un principio che non può ridursi all'evoluzione naturale della vita, ma a un principio del quale la vita risulta solamente una manifestazione parziale. Si tratta di un principio «opposto a tutta la vita nel suo complesso [*jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegesetztes Prinzip*]».¹¹

Sorgono a questo punto diversi interrogativi: cosa si intende qui quando ci si parla di spirito? di quale spirito stiamo parlando? in cosa consiste questo principio così decisivo e differenziatore tra l'uomo e l'animale?

È lo stesso Scheler a riconoscere come il termine «spirito» nasconda molte imprecisioni.¹² A tal proposito, è opportuno ricordare come in alcuni passi significativi di

¹⁰ *Stellung*, 47 [109].

¹¹ *Stellung*, 46 [109].

¹² In modo assai significativo, Guido Cusinato scrive: «In Max Scheler il concetto di spirito (*Geist*) è particolarmente instabile: come il pennino di un sismografo, è capace di registrare ogni minimo mutamento del suo pensiero. L'oscillazione più spettacolare avviene nel 1923. Il problema è che invece le diverse interpretazioni su Scheler, ancora oggi, procedono come se avessero a che fare con un termine univocamente definito» (G. CUSINATO, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in M. PAGANO [ed.],

Wesen und Formen der Sympathie, Scheler in primo luogo rifiuta interamente e decisamente il «biologismo metafisico» (*den metaphysischen Biologismus*), ovvero «la concezione del fondamento del mondo come *élan vital*, “vita universale” ecc., come hanno sostenuto Bergson, Simmel, O. Lodge, ed altri». ¹³

Per Scheler questa ipotesi risulta insostenibile per almeno due motivi. Innanzitutto perché lo spirito (*νοῦς*) né come “spirito” cosciente, intuente e pensante, né come “spirito” emozionale e volitivo può essere inteso come una «fioritura della vita» (*Blüte des Lebens*), una «sublimazione della vita» (*Sublimierung des Lebens*), questo perché

nessun tipo e nessuna forma di regolarità noetica si può “ridurre” alla regolarità biopsichica dei processi automatici e (oggettivamente) teleoclini; quella è “autonoma” [*Keine Art und Form noetischer Gesetzmäßigkeiten läßt sich auf die biopsychische Gesetzmäßigkeit der automatischen und (objektiv) teleoklinen Prozesse «zurückführen»; jede ist «autonom»*]. ¹⁴

Ma a questo bisogna aggiungere un altro motivo, e cioè i valori conoscitivi e i valori etici ed estetici non sono un sottoinsieme dei valori vitali. Infatti, tutti gli autentici atti noetici sono intenzionalmente diretti alle regioni dell’essere e alle sfere degli oggetti che «esistono tutte indipendentemente dall’essenza e dall’esistenza della vita e degli organismi viventi, solo così la vita stessa può ridiventare un oggetto della conoscenza oggettiva e dell’apprensione dei valori». ¹⁵

Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture, Mimesis, Milano-Udine 2011).

¹³ *Sympathie*, 85 [140].

¹⁴ *Sympathie*, 140-141 [GW VII, 85]

¹⁵ *Sympathie*, 141 [GW VII, 86].

Dobbiamo dunque riconoscere, osserva Scheler, che, se ogni essenza ed esistenza, o se la loro conoscenza fosse “relativa” alla “vita”, allora questa non sarebbe conoscibile:

Ma proprio la sfera dell’attualità spirituale si articola in modo rigorosamente personale, sostanziale e in se stesso individuato, fino a Dio come la persona di tutte le persone [*binauf bis zu Gott als der Person aller Personen*].¹⁶

A questo punto, si chiarisce perché Scheler consideri come il massimo fra tutti gli errori metafisici ogni dottrina che, a cominciare da Averroè, voglia intendere le “persone”, ossia i centri concreti degli atti spirituali, come “modi”, “funzioni” d’uno spirito universale, di uno spirito assolutamente inconscio (v. Hartmann), di una coscienza assoluta trascendentale (Husserl), di una ragione trascendentale (Fichte, il “panteismo razionale” di Hegel).¹⁷

Le riflessioni sul senso e significato dello spirito possono ulteriormente chiarirsi se si prendono in esame le caratteristiche fondamentali dello spirito: libertà, oggettività e la coscienza di sé.

Iniziamo a prendere in considerazione la *libertà*.

Come abbiamo più volte sottolineato, non è possibile ridurre il concetto di spirito nell’ambito della conoscenza pratica o tecnica; al contrario, ad esso gli viene attribuita in modo esclusivo una particolare funzione di conoscenza: la conoscenza ideativa. Date queste premesse, possiamo affermare che indipendenza, libertà e autonomia essenziale dinanzi al mondo organico e alla vita costituiscono le proprietà fondamentali dell’essere spirituale. Sotto questo

¹⁶ *Sympathie*, 141 [GW VII, 86].

¹⁷ *Sympathie*, 141 [GW VII, 86].

rispetto, risulta significativo il ragionamento dello stesso Scheler, secondo il quale

la determinazione fondamentale d'un essere "spirituale" consiste nella capacità esistenziale di emanciparsi, liberarsi e svincolarsi che esso, o meglio il centro della sua esistenza, possiede nei confronti del potere, della pressione e della dipendenza dall'organico, dalla "vita" e da tutto quanto essa abbraccia, un'emancipazione che deve valere anche nei confronti della propria intelligenza pulsionale¹⁸.

In base a quanto detto sinora, appare evidente come la libertà si imponga quale primo tratto di questo spirito, per il quale l'uomo si sente libero dinanzi al mondo, quindi l'uomo è un essere «aperto al mondo» (*weltoffen*): «Un tale essere ha il "mondo" (*ein solches Wesen hat "Welt"*)».¹⁹

Questo discorso ci conduce a sottolineare una seconda caratteristica dello spirito: la «capacità di oggettivare» (*Sachlichkeit*). Partiamo da una constatazione: all'uomo, al pari degli animali, sono dati originariamente dei semplici centri di reazione e di resistenza nei confronti del proprio mondo-ambiente, tuttavia egli è capace di elevare ad oggetti quei centri, laddove invece l'animale vi è ancora estaticamente immerso. In linea di principio, l'uomo è in grado di comprendere l'essenza stessa di questi oggetti, ovvero comprendere mettendo fra parentesi quella limitazione di rilevanza a cui è necessariamente sottoposto questo mondo di oggetti e la sua datità ad opera del sistema pulsionale-vitale e delle funzioni e organi sensibili che ne rappresentano il prolungamento.

¹⁸ *Stellung*, 47 [110].

¹⁹ *Stellung*, 47 [110].

Quindi, lo spirito è capacità di oggettivazione, di determinazione, attraverso l'essenza delle cose stesse.²⁰

«L'uomo – scrive Scheler – è allora quel “portatore” dello spirito [*Träger des Geistes*] il cui rapporto principale con la realtà, al di fuori di sé, si è *addirittura* dinamicamente *rovesciato* [*umgekehrt*] rispetto a quello dell'animale».²¹

«In che cosa consiste tale “rovesciamento”? (*Was ist diese “Umkehrung”?*)». Osservando la condotta, «azione e reazione» (stimolo e risposta) nell'animale, anche nei casi di intelligenza pratica, si constata che il comportamento procede dalla percezione sensibile e dallo stimolo. L'animale opera in accordo a uno stato fisiologico del suo sistema nervoso. Allo stesso modo, se lo stimolo non interessa all'animale, non lo porta ad agire, non lo percepisce, per lui è uno stimolo che non esiste. In definitiva:

Tutto ciò che l'*animale* può cogliere e notare del proprio *mondo-ambiente* [*Umwelt*] risulta già rigorosamente contenuto entro gli *argini e i confini della struttura di rilevanza del suo mondo-ambiente* [*Grenzen seiner Umweltstruktur*].²²

Il secondo atto del dramma del comportamento animale è rappresentato da alcune modificazioni reali dell'animale, determinate da una reazione dell'animale stesso, nella direzione imposta dall'oggetto della tendenza. Il terzo atto è rappresentato dallo stato psico-fisiologico, determinato da tali modificazioni.²³ A questo proposito, è lo stesso Scheler a riportare come esemplificazione il seguente schema:

Animale \rightleftharpoons Mondo-ambiente

²⁰ *Stellung*, 47 [110].

²¹ *Stellung*, 48 [110].

²² *Stellung*, 48 [110].

²³ *Stellung*, 49 [111].

Il comportamento dell'essere spirituale, cioè l'uomo, ha, invece, una direzione esattamente opposta. In primo luogo, l'uomo è capace di conoscere la cosa che si presenta come un oggetto, prescindendo dallo stato dell'organismo umano, dagli impulsi e dalle parti esterne sensibili dell'ambiente. Il secondo atto della condotta dell'uomo lo possiamo denominare la «repressione libera». In altri termini, la conoscenza oggettiva motiva un'azione, e questa consiste precisamente nella repressione libera di un impulso, ovvero, nel liberare un impulso represso in un principio. Infine il terzo atto della condotta dell'uomo consiste in una modificazione dell'oggettività di una cosa, che vive come un valore in sé definitivo. In sintesi, si tratta dell'«apertura al mondo» e del rovesciamento del potere dell'ambiente. Con uno schema simile a quello che abbiamo tracciato per la condotta animale, possiamo esprimere l'apertura dell'uomo al mondo in questo modo:

$$\text{Uomo} \rightleftharpoons \text{Mondo} \rightarrow \rightarrow \dots$$

Ovunque questo comportamento compaia, esso risulta, per sua natura, capace di un ampliamento illimitato (*unbegrenzt erweiterungsfähig*), vasto quanto l'estensione del “mondo” delle cose esistenti.

Quindi, conclude Scheler, l'uomo è «quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente “aperto al mondo” [*der Mensch ist das X, das sich in unbegrenrtem Maße “weltoffen” verhalten kann*]». ²⁴ In altri termini, «diventare uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino a po-

²⁴ *Stellung*, 49 [112].

tersi aprire al mondo (*Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes*)».

In questa distinzione tra animale-uomo, mezzo-mondo, risuonano ogni volta più chiaramente le dottrine dell'antropologia biologica che lo ha preceduto in von Uexküll, ed Helmuth Plessner, secondo la quale, per l'animale non ci sono oggetti, ma che l'animale vive immerso estaticamente in un mezzo-ambiente proprio (*Umwelt*) [von Uexküll], un mezzo-ambiente che egli stesso «si porta dietro il proprio mondo-ambiente come una struttura di rilevanza, allo stesso modo in cui una lumaca si porta in giro il proprio guscio». ²⁵ In altri termini, l'animale non ha la capacità di convertire il mezzo-ambiente in un mondo, ma che è essenzialmente incrostato e sottomesso nella realtà ²⁶.

Certamente Scheler puntualizza che l'animale non vive nel proprio ambiente in maniera del tutto *extatica* (*absolut ekstatisch*), com'è il caso della pianta, in quanto priva di sensazione, rappresentazione e coscienza. L'animale ha fatto un passo avanti, è salito un gradino nel separare la sensazione del sistema motrice «grazie al costante rivolgimento riattualizzante dei propri schemi corporei e dei propri contenuti sensibili». ²⁷ Senza dubbio, non ha ancora la capacità della riflessione su sé, nemmeno nei casi dell'intelligenza pratica. La riflessione su sé è propria di un altro livello, precisamente del livello dello spirito.

Possiamo dire che l'atto spirituale è atto riflesso, è l'atto che permette all'uomo di ritornare su se stesso che Scheler chiama «coscienza che il centro spirituale degli atti ha di

²⁵ *Stellung*, 49 [113].

²⁶ *Stellung*, 49-50 [113].

²⁷ *Stellung*, 50 [113].

se stesso» (*Bewußtsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst*) e che ha come fine arrivare alla «coscienza di sé».²⁸

L'animale, dunque, ha un certo tipo di coscienza, non così la pianta e il resto del mondo vegetale. Indubbiamente, questa coscienza non è in nessuna maniera coscienza di se stesso. L'animale, pertanto, non ha coscienza di sé, dato che non si conosce in se stesso, né è padrone di sé. Solamente nell'uomo si dà questa struttura per la quale dinanzi all'impulso, può rispondere liberamente oggettivando la resistenza all'impulso e prendendo coscienza di sé:

Con questo divenir autocosciente, con questo *ulteriore* livello di ripiegamento e centralizzazione della sua esistenza, resi possibili dallo spirito, è data anche la *seconda* caratteristica dell'uomo: l'uomo non soltanto risulta in grado di trasformare il "mondo-ambiente" nella dimensione dell'essere "mondo", trasformando altresì ciò che viene percepito come mera resistenza in un oggetto, ma egli è pure capace, e questa è la cosa più singolare, di considerare obiettivamente la *propria costituzione fisiologica e psichica* e ogni proprio singolo vissuto psichico».²⁹

Solo così, avverte Scheler, è possibile elevare liberamente la propria vita oltre se stessa.

Non si vuole con questo dire che l'animale non abbia «coscienza» (*Bewußtsein*), quanto piuttosto che non ha «autocoscienza» (*Selbstbewußtsein*), che è atto proprio dello spirito. Come scrive Scheler, la psiche dell'animale funziona e vive, ma l'animale non ha la possibilità di essere uno psicologo o un fisiologo! L'animale vive estaticamente nel suo ambiente, ma per questo non vive i suoi impulsi come propri, ma come trazioni e repulsioni dinamiche che

²⁸ *Stellung*, 50 [113].

²⁹ *Stellung*, 51 [114].

muovono dalle cose stesse dell'ambiente.³⁰ In altri termini l'animale non si muove ma è mosso. L'animale non ha nemmeno impulsi propri, e pertanto non ha volontà. Continuamente cambia di volere. Non è capace di mantenere il suo volere senza sottometterlo al continuo cambio dei suoi stati psicofisici:

L'animale non ha un "volere" capace di durare oltre la mutevolezza della sua tendenza pulsionale e capace di conservare una *continuità* nella trasformazione dei suoi stati psicofisici».³¹

Sicché, un animale non arriva mai ove "voleva" inizialmente, ma, per così dire, sempre altrove. E qui Scheler riprende il detto di Nietzsche secondo cui l'uomo non sarebbe altro che «quell'animale capace di promettere [*der Mensch ist das Tier, das Versprechen kann*]».³²

Effettivamente troviamo un elemento maggiore dello spirito che accentua la distinzione tra l'uomo e l'animale, senza cancellare con ciò la base animale sulla quale si alza e si erge l'uomo.

Per un ulteriore chiarimento della distinzione tra l'uomo e l'animale, Scheler prende in esame «alcune particolarità umane» (*eine Reihe menschlicher Besonderheiten*). La prima che possiamo evidenziare è che solo l'uomo ha

³⁰ *Stellung*, 51 [114].

³¹ *Stellung*, 52 [115].

³² *Stellung*, 52 [115]. In realtà, Scheler non riporta correttamente la citazione. Infatti Nietzsche aveva scritto: «Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? non è questo il vero e proprio problema dell'uomo?» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in ID., *Opere complete*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1972, p. 255).

«la categoria di *cosa* e di *sostanza*» (*Ding- und Substanskategorie*) pienamente espressa e concreta.³³

Gli esperimenti dei biologi confermano che nemmeno gli animali superiori possiedono tale particolarità. A prova della propria posizione, Scheler riporta i risultati delle ricerche di Uexküll sul comportamento animale. La stessa linea intellettuale fu ripresa da Arnold Gehlen, che fornì esempi del comportamento negli animali più grandi. Comunque lo stesso Scheler riporta l'esempio della scimmia che, ricevuta una banana sbucciata per metà, fugge; mentre la mangia se è completamente sbucciata, e, se è ancora da sbucciare, la sbuccia da sé e poi la mangia: «In tutti questi casi – osserva Scheler – l'animale non pensa di aver a che fare con una stessa cosa che viene di volta in volta “modificata”, bensì con qualcosa che si è trasformata in *qualcos'altro*».³⁴

Questo avviene perché l'animale è privo di un centro a partire dal quale poter rapportare un identico punto della realtà, le funzioni psico-fisiche (visive, olfattive, prensili e tattili), nonché quelle cose che, per tali funzioni, appaiono visibili, udibili, gustabili, fiutabili e palpabili.

La terza caratteristica particolare dello spirito è che l'uomo possiede una propria *visione dello spazio*. Soltanto l'uomo ha la *coscienza di sé*, la facoltà dell'autoconcentrazione, che gli permette di riferire le proprie percezioni con i relativi impulsi a un mondo ordinato. Solamente l'uomo possiede le forme vuote di spazio e di tempo nelle quali può cambiare quelle percezioni visive, auditive, tattili, ecc. e cambiarle nel tempo.

³³ *Stellung*, 53 [117].

³⁴ *Stellung*, 53-54 [117].

Evidentemente nell'animale non avviene lo stesso: manca di forme vuote di spazio e di tempo. Infatti, l'animale vive sottomesso estaticamente, come abbiamo detto, alla realtà concreta del suo attuale presente *hic et nunc*. All'animale manca lo spazio del mondo:

Un cane può vivere per anni in un giardino, andando spesso in ogni suo angolo, ma senza tuttavia per questo riuscire a farsi mai un'immagine complessiva del giardino stesso, grande o piccolo che sia, un'immagine complessiva dell'ordine dei suoi alberi, cespugli, ecc., che risulti indipendente dalla posizione del suo corpo.³⁵

Ciò si spiega con l'incapacità degli animali di *oggettivare* il suo corpo-vivente (*Leib*) e il suo movimento, ovvero, nelle parole di Scheler,

d'inserire all'interno della propria visione spaziale la posizione del proprio corpo come momento variabile, imparando in tal modo a regolarsi istintivamente sulla contingenza della propria posizione, così come invece è in grado di fare l'uomo anche *senza* ausilio della scienza.³⁶

È qui che per Scheler si presenta una «differenza di grado» (*Gradunterschied*) tra l'uomo e l'animale. Questa capacità di astrazione che possiede l'uomo nell'oggettivare i propri movimenti fisico-psichici gli permette di fare scienza, cercando le cause a fondamento delle cose:

Solo l'uomo, nella misura in cui è *persona*, è in grado di compiere uno slancio *oltre se stesso* come essere vitale, e dal punto di vista di questo nuovo centro, che trascende il mondo meramente spazio-temporale, risulta poi capace di

³⁵ *Stellung*, 56-57 [120].

³⁶ *Stellung*, 57 [120].

oggettivare, attraverso la propria conoscenza, tutto, compreso se stesso.³⁷

Questo centro può risiedere solo in un fondamento supremo dell'essere stesso. Per questo l'uomo è l'unico essere capace di porsi oltre se stesso e il mondo (*das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen*).³⁸

Un'ultima considerazione riguarda la considerazione dello spirito come «pura attualità» (*reine, pure Aktualität*). Lo spirito, secondo la descrizione di Scheler, è attualità pura perché non può essere oggetto e «il cui essere consiste esclusivamente in una libera esecuzione dei suoi atti».³⁹ Pertanto,

il centro dello spirito, la *persona*, non è né un essere reificabile né un essere oggettivabile, quanto piuttosto la determinazione essenziale di una *struttura ordinatrice di atti capace di autoeseguirsi* continuamente in se stessa.⁴⁰

In altri termini, ciò che è psichico non è in grado di autoeseguirsi, ma piuttosto consiste in una serie di eventi nel tempo. Ebbene, secondo Scheler, «l'uomo è in grado di considerare questa serie di eventi e di *oggettivarla* nella percezione interna e nell'osservazione solo perché si pone a livello superiore rappresentato dal suo centro spirituale»,⁴¹ ossia dalla persona. Ma questo comporta che non siamo in grado di oggettivare l'essere della nostra per-

³⁷ *Stellung*, 57 [121].

³⁸ *Stellung*, 58 [121].

³⁹ *Stellung*, 58 [122].

⁴⁰ *Stellung*, 58 [122].

⁴¹ *Stellung*, 59 [122].

sona, ma possiamo solo raccoglierci e concentrarci in esso e ciò vale anche per la persona dell'altro.⁴²

A questo punto nella riflessione l'antropologia filosofica lascia il posto alla metafisica. È questa la configurazione ultima della teoria dell'«impotenza dello spirito» (*Ohnmacht des Geistes*) che pervade da cima a fondo il pensiero dell'ultimo Scheler, della sua “antropologia filosofica”.

Una volta che si è individuata la caratteristica dell'uomo come capacità di aprirsi al mondo, il problema diventa quello di studiare l'origine e il significato di tale apertura. L'osservazione del nostro autore è che noi siamo in grado – in quanto spirito – di partecipare anche «agli atti dello spirito soprasingolare» (*den Akten eines übersingulären Geistes*) «solo attraverso un atto di co-esecuzione (*nur durch Mitvollzug*)».⁴³

Ora, simile spirito soprasingolare va necessariamente affermato:

a) in base all'unità essenziale tra atto e idea;

b) e se comunque ammettiamo in generale l'esistenza di un ordine eidetico, che si afferma nel mondo indipendentemente dalla coscienza umana.

Come lo stesso Scheler non manca di sottolineare, la filosofia delle idee dominante fin dai tempi di Agostino aveva riconosciuto le *ideae ante res* e una *providentia*, cioè un piano della creazione anteriore alla realtà del mondo. Tuttavia, precisa Scheler, le idee rispetto alle cose non

⁴² *Stellung*, 59 [122]. La formula che propone ha importanti conseguenze sulla natura, non solo nella gradazione dell'essere psicofisico, ma anche per l'idea e il posto della divinità nella sua filosofia. Allo spirito Scheler concede l'attualità pura, mentre la tradizione della *philosophia perennis*, identifica l'attualità pura con lo *Ipse esse subsistens*.

⁴³ *Stellung*, 59 [123].

sono né prima (*vor*), né dentro (*in*), né dopo (*nach*), bensì con (*mit*) esse. Abbiamo, quindi, che le idee vengono generate solo nello spirito eterno nell'atto di un compimento costante del mondo (*creatio continua*). Ciò spinge il nostro autore a sostenere che,

la nostra co-esecuzione di questi atti, nella misura in cui noi pensiamo le “idee”, non può essere ridotta ad un semplice trovarsi di fronte, o scoprire, un essere o un'essenza completamente indipendenti da noi come persone, essa piuttosto è concepibile solo come vera e propria *partecipazione* a questo atto della *creazione* e *generazione* delle idee, e dei valori correlati all'atto dell'amare eterno, *partendo dalla fonte delle cose stesse (Ursprung der Dinge selbst)*.⁴⁴

In definitiva, potremmo dire che l'uomo e la sua storia, insieme con la stessa storia del cosmo celeste e terrestre, costituisce una parte del divenire stesso della “divinità” e della sua *creatio continua* in cui essa “fa” e “produce” se stessa e il mondo nella sua totalità.

⁴⁴ *Stellung*, 60 [123].

Il concetto di ideazione può essere considerato a tutti gli effetti il fulcro attorno a cui ruota la riflessione gnoseologica di Scheler. La capacità di cogliere le essenze, infatti, appartiene esclusivamente alla conoscenza ideativa, vale a dire a quella conoscenza che avviene per intuizione nella quale qualcosa si presenta allo spirito come *Selbstgegebenheit*, ovvero come «autodatià».

A questo proposito va osservato che nella conoscenza ideativa – diversamente dalla teoria idealistica dello spirito creatore della natura – le essenze ideali non vengono prodotte dall'Io, ma intuite mediante il contatto diretto con l'oggetto. Allo stesso tempo, le essenze – contrariamente alle dottrine soggettivistiche dell'empirismo sull'origine induttiva delle idee – non sono solamente somme quantitative di esperienze in quanto l'esperienza è possibile solo in riferimento a quelle essenze.

In sintesi, la conoscenza delle essenze non avviene per produzione né per astrazione, ma in virtù dell'atto spirituale per eccellenza: l'«atto di ideazione» (*Akt der Ideierung*). Quest'ultimo in alcun modo deve essere confuso con l'atto dell'intelligenza pratica o tecnica, presente – come abbiamo già visto – anche negli animali superiori. Infatti, se l'intelligenza pratica affronta un qualsiasi problema andando alla ricerca delle cause che ne sono all'origine per elaborare una soluzione in ordine al bene utile o gra-

devole, l'atto di ideazione, invece, tende a fare della realtà oggetto di riflessione e di contemplazione allo scopo di coglierne piuttosto le strutture eidetiche costitutive. Per comprendere meglio questa distinzione vediamo l'esempio presentato dallo stesso Scheler:

Un problema proprio dell'intelligenza sarebbe ad es. questo: "Adesso sento un dolore qui al braccio: come è sorto? Come può essere eliminato?" Il compito di rispondere a simili questioni è stato da sempre il compito proprio delle scienze positive. Tuttavia io posso riguardare questo stesso dolore come *esempio* di quella condizione *essenziale*, estremamente strana e stupefacente, secondo cui il mondo in generale è contaminato dal dolore, dal male e dalla sofferenza. In questa prospettiva io mi verrei a porre una domanda ben diversa: "Che cos'è propriamente *il dolore stesso*, prescindendo dal fatto puramente contingente che io *ora e* qui sento questo determinato dolore? Inoltre come sarà costituito il principio di tutte le cose affinché sia possibile l'esistenza del *dolore in generale*?"¹

La storia offre vari esempi di ideazione. Prima di tutti la nota storia della conversione di Buddha, il quale, principe ereditario, nonostante fosse stato tenuto per lunghi anni nel palazzo paterno, lontano dalla realtà dolorosa del mondo, ebbe per la prima volta esperienza del negativo, dopo aver incontrato per la prima un povero, un malato, un vecchio. Egli coglie attraverso tre fatti accidentali, *hic et nunc*, la «struttura essenziale del mondo» (*essentielle Weltbeschaffenheit*).²

Quell'unica esperienza consentì a Buddha l'intuizione ideativa di quel principio, che costituisce il fondamento del

¹ *Stellung*, 59 [124].

² Cf. *Stellung*, 50 [124-125].

buddhismo: la coincidenza di essere e male. La *Wesenheit* del *Weltschmerz* era chiara – la conversione una ovvia necessità, dato che qualcosa si era rivelato, che aveva cambiato *radicitus* la persona che, con una *receptio*, aveva accolto un disvelamento.³

Altro esempio concreto di ideazione portato da Scheler è la matematica, la quale per mezzo dell'astrazione dei numeri si realizzano numerose operazioni che l'animale mai sarebbe capace di realizzare.⁴ Ecco allora in che senso l'ideazione viene definita come

la capacità di afferrare le forme *essenziali* della struttura del mondo partendo da un semplice esempio delle regioni essenziali considerate, e questo indipendentemente dal *numero delle osservazioni* e delle conclusioni induttive che noi compiamo⁵.

L'ideazione è, dunque, un atto che corrisponde specificatamente all'uomo. Una capacità non presente nei diversi esseri inferiori all'uomo. Da questa conoscenza ideativa procede una conoscenza universale, che ha un valore indipendente al numero di casi precedenti. Questa conoscenza ideatoria prescinde dall'eccitabilità degli organi sensoriali. Anche all'ideazione si deve questa capacità di astrazione dell'essenza (*Wesen*) dall'esistenza (*Dasein*). In questa prospettiva Scheler sembra configurare l'attualità dello spirito come vera e propria apertura alle essenze.⁶

³ G. MORRA, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987, 17-18.

⁴ Cf. *Stellung*, 50 [125].

⁵ *Stellung*, 51 [125].

⁶ Cf. M. SERRETTI, *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, CSEO, Bologna 1984, 46.

Alla luce di queste considerazioni credo acquistino maggior peso le parole dello stesso Scheler:

*Sifatta capacità di scindere l'esistenza dall'essenza [der Trennung von Wesen und Dasein] rappresenta la caratteristica principale dello spirito umano ed è alla base di tutte le altre. Ciò che risulta essenziale nell'uomo non è tanto il fatto che egli possieda il sapere, come ha già detto Leibniz, ma il fatto che egli possieda o risulti in grado di acquisire delle essenze a priori.*⁷

Ed è proprio nell'ambito appena descritto che Scheler rivolge una stringente critica a Kant in merito all'organizzazione della ragione di tipo costante, laddove al contrario si dimostra coinvolta in modo essenziale nel processo storico.

Costante – sempre secondo Scheler – è soltanto la ragione stessa, intesa come struttura e facoltà di creare e formare, attraverso la *funzionalizzazione* di tali visioni d'essenza [*durch Funktionalisierung neuer Wesenseinsichte*], forme del pensiero e dell'intuizione sempre nuove.⁸

Quel che per ora ci interessa, tuttavia, è sottolineare che, se gli animali vivono immersi nel proprio ambiente, segnato dalle coordinate spazio-temporali, un ambiente dal quale non è possibile sfuggire e che in qualche modo li definiscono e li rendono concreti nel loro essere e nel loro agire, l'uomo invece è in grado di separarsi dalla sua realtà costituendola nel mondo aperto in tutte le direzioni, cioè «consciamente o inconsciamente l'uomo esegue una tecnica che si può caratterizzare come il tentativo volto a *sospendere il carattere di realtà* [*als versuchsweise Aufhe-*

⁷ *Stellung*, 52 [126].

⁸ *Stellung*, 52 [126].

bung des Wirklichkeitscharakters der Dinge]»⁹. Da questo punto di vista, essere uomo significa invece «pronunciare un energico “No” nei confronti della *realtà sensibile*»¹⁰.

È un passo su cui non può non cadere l'attenzione, perché in esso si fa esplicito riferimento all'*epoché*, alla riduzione fenomenologica. In realtà, afferma Scheler, si tratta di tecnica conosciuta da Platone quando faceva dipendere la visione delle idee dal distacco dell'anima al contenuto sensibile delle cose e dal ritorno a se stessa, per ritrovarvi le cose originarie. Ma, qual che è per noi più interessante è quel richiamo alla riduzione fenomenologica di Husserl, intesa come «una cancellazione o messa tra parentesi dei coefficienti (contingenti) dell'esistenza degli oggetti mondati per raggiungere la loro *essentia*».¹¹

Si tratta di un aspetto decisivo, sul quale è opportuno fermare l'attenzione. L'uomo, sin dal momento in cui viene al mondo, si trova immerso in una molteplicità di cose, che possiamo chiamare mondo, realtà sensibile o mondo delle esistenze. Ora, secondo il nostro autore, non esiste alcuna specifica sensazione capace di dare all'uomo l'impressione della realtà, né la percezione, il ricordo, il pensiero e tutti i possibili atti percettivi sono in grado di racchiudere la conoscenza della realtà o dell'*esistenza*, al massimo ci danno il *modo di essere* delle cose.

⁹ *Stellung*, 52 [126].

¹⁰ *Stellung*, 52 [126-127].

¹¹ *Stellung*, 53 [127]. Tuttavia, Scheler mette subito in chiaro la propria distanza rispetto alla riduzione fenomenologica di Husserl, nonostante in essa vi sia implicito l'atto che caratterizza propriamente lo spirito umano. Per Scheler, infatti, «Husserl non ha mai esaminato approfonditamente tale questione essendosi egli piuttosto occupato della vaga, e inoltre errata, affermazione secondo la quale essere reale equivarrebbe ad “avere una collocazione nel tempo”» (*Ibidem*).

Come possiamo conoscere l'esistenza della realtà nella quale viviamo? Secondo Scheler, «ciò che ci dà l'esistenza è solo *l'esperienza della resistenza* [*erlebte Widerstandseindruck*] di una sfera mondana già accessibile, ma tale resistenza si dà solo a partire dalla nostra vita *desiderativa e pulsionale*, solo nei confronti del nostro *impulso vitale* più centrale». ¹² Ma a questo punto è chiaro che l'esperienza interiore della realtà «*precede* dunque ogni coscienza, ogni rappresentazione, ogni percezione [*Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis des Widerstandes der Welt geht also allem Be-wußtsein, geht aller Vorstellung, aller Wahr-nehmung vorher*]». ¹³ Detto in altri termini, nonostante l'uomo sia in grado di opporre una resistenza all'impulso provocato dagli stimoli e dai processi normali del sistema nervoso, quel che è certo è che deve esistere dapprima sempre un movimento impulsivo (appetenza o rifiuto) che suscita tale resistenza, quell'opposizione alla realtà.

Abbiamo già detto che l'uomo è quell'essere capace di lanciare un energico "No", resta da chiarire cosa vuole dire quel "No", o se si vuole cosa significa «de-realizzare» (*entwirklichen*) o «ideificare» (*ideieren*) il mondo. Scheler considera completamente erroneo intendere quel "No" come il «sospendere il giudizio di esistenza» (*Existenzurteil zurückhalten*) come invece intendeva Husserl. In Scheler invece de-realizzare il mondo significa piuttosto

tentare di sospendere e annichilire il *momento stesso della realtà* [*Realitätsmoment selbst aufheben*], cioè tentare di sospendere e annichilire l'impressione totale, indivisa e

¹² *Stellung*, 53 [127].

¹³ *Stellung*, 54 [127].

possente della realtà, assieme a tutti i correlati affettivi che l'accompagnano.¹⁴

E infatti Scheler, per chiarire meglio il proprio concetto, aggiunge che se è vero che l'esistenza è resistenza, quest'atto fondamentale ascetico di derealizzazione può consistere solo nell'abolire e neutralizzare, appunto, quell'impulso vitale in rapporto al quale il mondo appare anzitutto come resistenza; quell'impulso che è altresì la condizione per percepire sensibilmente quell'essere «ora-qui-così» (*Jetzt-Hier-So*) della realtà contingente. E poiché le tendenze e i sensi vanno insieme, come dice Platone nel *Fedone*, la filosofia può essere considerata come una «preparazione alla morte» (*μελέτη θανάτου*),¹⁵ nel senso di una mortificazione della sfera pulsionale e della corrispondente sfera sensibile.

Per Scheler, l'atto di derealizzazione può esser compiuto solo da ciò che chiamiamo spirito. Infatti, solo lo spirito può impedire con un atto di inibizione l'attualizzarsi di quel centro dell'impulso affettivo, nel quale abbiamo riconosciuto la via d'accesso alla realtà effettiva come tale. Il che significa che l'uomo è

«l'essere vitale che reprimendo e inibendo le proprie tendenze pulsionali [...] *risulta capace* di comportarsi in modo *essenzialmente ascetico* nei confronti della propria vita, una vita che altrimenti lo soggioga con la violenza dell'angoscia».¹⁶

Alla luce di questo schema interpretativo l'animale si configura come l'essere che dice sempre «Sì», immerso nella realtà e incapace di separarsene; vive per quella e per questa con determinata e inconsapevole esattezza. Al con-

¹⁴ *Stellung*, 54 [127].

¹⁵ *Phaed.* 67d7-e6, 80e1-81a2.

¹⁶ *Stellung*, 55 [129-130].

trario, «l'uomo – asceta della vita – è capace di dire “No”» (*der Nein-sagenkönner, der Asket des Lebens*). È capace di reprimere e sottomettere i propri impulsi, «l'eterno *protestante* nei confronti di ogni realtà *meramente* effettuale [*der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit*]». ¹⁷ Questo però non sarebbe realizzabile se non fosse dotato di spirito, che gli consente di separarsi dai limiti stretti della realtà che lo circonda *hic et nunc*, sublimando l'energia dei suoi impulsi nelle attività spirituali.

Detto ciò, sembra legittimo chiedersi dove nasce lo spirito? dalla repressione, dalla sublimazione oppure riceve da esse la sua energia?

Secondo Scheler, lo spirito non nasce dall'ascesi. Piuttosto, questa capacità di dire “No” (*Neinsagenkönner*), per la quale l'uomo si converte in un asceta della vita, permette la manifestazione dello spirito. Come scrive il nostro autore:

lo spirito è solo un attributo dell'essere stesso, e tale attributo si realizza nell'uomo in una particolare unità concentrata: la *persona* che si “raccolge” in se stessa. *Però* lo spirito in quanto tale e nella forma “*pura*” è originariamente, e fin dall'inizio, *sprovvisto* di qualsiasi “*potere*”, “*forza*” o “*attività*”. Affinché lo spirito possa permettersi un qualsiasi livello, seppur minimo, di attività deve *intervenire* quella *ascesi*, quella rimozione dell'impulso che contemporaneamente è anche la sublimazione di cui abbiamo parlato. ¹⁸

A ciò bisogna, tuttavia, aggiungere che dire quel “No” detto alla realtà o quella sospensione dei centri tendenziali

¹⁷ *Stellung*, 55 [130].

¹⁸ *Stellung*, 56-57 [131]. Si tratta della nota tesi dell'impotenza dello spirito, che segnerà profondamente la filosofia dell'ultimo Scheler.

generatori di immagini influiscono sull'energia dell'essere dello spirito (quindi, sulla sua possibilità di manifestarsi), ma non possono in alcun modo condizionarlo.

Non v'è dubbio che nel corso della storia non sempre è stato visto in questo modo. Scheler si rivolge a due importanti concezioni dello spirito affermatesi nella storia del pensiero.

La prima corrisponde a quelli che mantengono lo spirito che nasce dal "No" detto agli impulsi, che Scheler chiama la «teoria negativa dell'uomo» (*negative Theorie des Menschen*).¹⁹ Si tratta di una concezione che è stata ripresa da varie correnti di pensiero dalla dottrina della liberazione di Buddha alla tesi della *noluntas* o autonegazione della volontà di vivere di Schopenhauer, dalla teoria sull'origine dell'uomo e della tecnica di Paul Alsborg²⁰ alla teorie dell'ultimo Freud contenute in *Al di là del principio di piacere*.²¹

Non ci interessa qui esaminare nel dettaglio le considerazioni di Scheler. Ci limitiamo ad osservare che per il nostro autore nessuna di queste prospettive risponde a chi o che cosa realizza pronuncia o esercita quel "No" o gli impulsi, supponendo sempre ciò che in realtà si vuole spiegare.

A questo punto si pone, però, un'ulteriore domanda: com'è possibile la specie umana, così poco sviluppata nei suoi organi, non si sia estinta come tante altre specie? In

¹⁹ La trattazione di tale teoria e relativa critica di Scheler è stata sviluppata già più sopra, nel quinto capitolo: *I primi gradi dell'essere psicofisico* (pp. 69-88).

²⁰ P. ALSBERG, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, Inschibboleth, Roma 2020.

²¹ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Boringhieri, Torino 1975.

altre parole, come si piega che questo essere pressoché condannato a morte, questo animale malato e sofferente, abbia potuto trovare la sua salvezza nel «principio di umanità», nella civiltà e nella cultura?

A ben vedere, nota Scheler, la teoria negativa finisce per presupporre quel che dovrebbe spiegare: e cioè lo spirito, la ragione e l'identità dei suoi principi con quelli dell'essere. Quel che, invece, avviene è che è proprio lo spirito ad orientare la rimozione pulsionale, e ciò avviene quando la "volontà spirituale" sulla base delle idee e dei valori, da un lato, rifiuta tutti quegli impulsi propri della vita istintiva che si dimostrano contrari alle une e agli altri, e, dall'altro, privilegia quelle tendenze, le cui rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore. In questo modo gli impulsi istintivi tendono a realizzare il progetto della volontà dello spirito.²²

È qui che Scheler introduce i concetti di «conduzione» (*Lenkung*) e di «direzione» (*Leitung*). Se con il primo, *conduzione*, Scheler indica quel processo di *inibizione* (*non fiat*) e di *liberazione* (*non non fiat*) degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale, con il concetto di *direzione* si intende indicare quel *disegno* di quelle idee e di quei valori che si realizzano solo mediante spinte istintive.²³

Ciò detto, Scheler aggiunge un'importante precisazione. Lo spirito non può generare, sopprimere, aumentare o diminuire una qualsiasi forza istintiva: può solamente produrre nuove forme tendenziali, che siano in grado di far compiere all'organismo ciò che esso vuole. E quel che è certo agli occhi di Scheler è che simile rimozione delle rappresentazioni e delle tendenze è un elemento positivo

²² *Stellung*, 71-72 [137].

²³ *Stellung*, 72 [137].

com'è altresì positiva la conquista della potenza e dell'attività dello spirito, la liberazione e l'autonomia interiore, «la vivificazione dello spirito (*die Verlebendigung des Geistes*), fine ultimo di tutto il processo.²⁴

* * *

Scheler però, ricorda anche come ci si debba guardare dall'errore opposto della cosiddetta teoria negativa, ossia da assegnare allo spirito non solo forza e attività, ma addirittura la misura massima di potere e di forza.

Questa seconda concezione dello spirito, che Scheler rifiuta ha la sua origine nel concetto greco dello spirito e delle idee, per questo la denomina «teoria classica». Anzi, Scheler considera questa teoria più pericolosa della prima per il forte influsso che ha esercitato nella storia, permeando il pensiero della filosofia occidentale. Il tratto di fondo di tale dottrina risiede nel concetto di spirito e di idea e postula una potenza insita nell'idea stessa, con proprie energie, attività originarie e capacità di agire (*die Lehre von der Selbstmacht der Idee, ihrer ursprünglichen Kraft und Tätigkeit, ihrer Wirkfähigkeit*).²⁵

Questa teoria si sviluppa in due modi di concepire l'uomo. Da un lato, la dottrina che definisce l'anima umana come sostanziale e spirituale, che nasce dalla distinzione di ordine fisico delle categorie di «materia» e di «forma», e dalla loro applicazione al rapporto tra corpo e anima (Tommaso d'Aquino). Dall'altro, Scheler mette in luce una seconda dottrina classica dell'uomo che corrisponde all'insieme di teorie che postulano l'esistenza di uno spirito unico, centro di attività e modello di tutti gli altri spiriti

²⁴ *Stellung*, 73 [137].

²⁵ *Stellung*, 73-74 [138].

(che sarebbero solo meri modi dello spirito unico). Espo-
nenti di questo secondo filone di pensiero sono Averroè,
Spinoza e Hegel.

Innanzitutto, osserva Scheler, l'errore di fondo è che
tali dottrine classiche considerano il centro degli atti spiri-
tuali, la persona umana, come sostanza, laddove deve es-
sere considerato solamente come un ordine monarchico di
atti. Tra questi uno soltanto ha di volta in volta la guida e
la direzione, e su di esso convergono quel valore e quell'i-
dea con i quali l'uomo di volta in volta si «identifica».

A questo errore ne va aggiunto un altro. La teoria clas-
sica è viziata nel suo insieme da un grave errore di princi-
pio, connesso all'idea cosmologica. Il vero problema con-
siste nell'affermare che il mondo nel quale viviamo è di sua
natura ordinato in modo che le forme superiori dell'essere
sono tanto più ricche non solo di significato e di valore,
ma altresì – e qui comincia l'abbaglio – di forza e di poten-
za, quanto più sono elevate.

Scheler conclude il ragionamento affermando come
sia un gravissimo errore pensare che le forme più elevate
dell'essere – per esempio la vita nei confronti di ciò che è
inorganico, la coscienza nei confronti della vita incoscien-
te, lo spirito nei confronti di quelle forme di coscienza
subumane presenti anche nell'uomo e fuori di lui – sca-
turiscano geneticamente dai processi delle forme inferiori
dell'essere stesso (materialismo e naturalismo). Come è un
errore quando si ammette, al contrario, che le forme più
elevate dell'essere causino quelle inferiori; oppure che c'è,
per esempio, una forza vitale, un'attività della coscienza,
e uno spirito per sua natura potente e attivo (vitalismo e
idealismo).

Alla luce di queste considerazioni, Scheler può concludere che, se la teoria negativa conduce a una fallace spiegazione meccanicistica dell'universo, quella classica porta a sua volta all'insostenibile assurdità di una concezione del mondo che possiamo chiamare «teologica», concezione che domina tutta la filosofia teistica dell'Occidente. E con questi argomenti Scheler può concludere, riprendendo Nicolai Hartmann, che «le categorie più elevate dell'essere e del valore sono per loro natura le più deboli [*Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren*]». ²⁶

* * *

A conclusione di questa ricognizione sullo spirito, credo sia importante sottolineare come l'antropologia di Scheler rifiuta ogni schema diadico del meccanicismo moderno (corpo-anima).

Scheler riprende il suo interesse a definire la natura umana e per questo si lancia in una critica delle antropologie materialiste e naturaliste. In primo luogo addebita a Descartes i quattro errori che avrebbe propagato la teoria materialista:

- a) negare la natura psichica delle piante e degli animali;
- b) negare l'anima vegetale e animale;
- c) meccanicismo di tutto ciò che non è pensiero umano;
- d) affermare l'esistenza di un luogo nel quale risiede l'anima sostanziale.

La posizione di Scheler è chiara: «Il processo vitale fisiologico e psichico risultano rigorosamente indentici da un punta di vista ontologico [*der physiologische*

²⁶ *Stellung*, 65 [140].

*und der physische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch]».*²⁷

In definitiva, quando ci riferiamo a fisiologico e a psichico, stiamo semplicemente considerando «un unico e medesimo processo vitale» (*eines und desselben Lebensvorganges*) sebbene visto da due punti di vista.²⁸ Sicché, possiamo dire, parafransando Scheler, che il vecchio parallelismo psico-meccanico di anima e corpo è oggi desueto, come la teoria lotziana dell'interazione (*Wechselwirkungslehre*) o la dottrina scolastica dell'anima come *forma corporeitatis*.

Se Descartes ha scavato un abisso tra corpo e anima, questo va colmato con l'«unità della vita» (*Einheit des Lebens*). L'errore principale del filosofo francese è stato quello di trascurare quel sistema di tendenze che fa da intermediario tra ogni vero e proprio moto vitale e i contenuti della coscienza.

Descartes rimane ancorato a una vecchia concezione fisiologica secondo cui l'unità fisiologica delle funzioni è un fatto meramente meccanico, la cui azione per contiguità è prodotta da alcune parti rigide del corpo già perfettamente definite dal punto di vista morfologico.

Invece per Scheler la funzione fisiologica è una forma autonoma di svolgimento ritmico, una forma temporale dinamica che, per sua natura, non è affatto rigidamente localizzata, ma che anzi può in larga misura scegliere e formare negli strati cellulari disponibili il proprio campo funzionale.

Pertanto, la vita psicofisica è una, si tratta di un dato di fatto valido per tutti gli esseri viventi, anche per l'uomo.

²⁷ *Stellung*, 74 [151].

²⁸ *Stellung*, 74 [151].

Non solo non c'è ragione di porre una distinzione tra la vita psichica dell'uomo rispetto a quella dell'animale, ma non c'è motivo di attribuire all'anima dell'uomo una provenienza e un destino particolari.

Quindi, non esiste alcuna opposizione ontologica tra corpo e anima. L'opposizione che constatiamo e che viene sperimentata è di ordine assai più elevato e profondo: essa è l'opposizione tra vita e spirito, che si dovrebbe ricercare molto più in profondità nel principio di tutte le cose e non nell'opposizione tra vita e mondo inorganico.²⁹

Ritorna qui di nuova la domanda che si era già posta: dove dobbiamo dunque trovare quell'X che pone la differenza? Secondo Scheler questa X è lo spirito che tutto oggettivizza e mai diviene oggetto. Se la vita, pur avendo una forma spaziale, è nondimeno ancora iscritta nel tempo, ciò che noi chiamiamo spirito non è soltanto sovraspaziale, ma anche sovratemporale. Per quanto vita e spirito siano essenzialmente distinti nella loro essenza, nell'uomo questi due principi sono interdipendenti: lo spirito ideifica la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito.

Queste osservazioni suggeriscono un significativo – e forse poco esplorato – accostamento alla distinzione di san Paolo tra *σῶμα ψυχικόν* («corpo psichico») e *σῶμα πνευματικόν* («corpo spirituale»). Da un lato, il «corpo psichico» è l'uomo chiuso nella sua creaturelità di essere vivente limitato, finito e colpevole; d'altro lato, il «corpo spirituale» è la persona aperta all'irruzione dello Spirito di Dio, che trasfigura la povertà della nostra condizione umana e ci introduce nella gloria e nell'eternità.

²⁹ Cf. *Stellung*, 80 [157].

In pratica, è la piena manifestazione del nostro essere «immagine di Dio», come aveva insegnato Gen 1,27, che l'apostolo così sviluppa e parafrasa: «E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1Cor 15,49).³⁰

³⁰ 1Cor 15,49.

Alla luce di quanto finora detto credo risulti ineludibile una considerazione – seppur breve – sul concetto di persona e, più in generale, sul personalismo di Scheler che, a detta di Franco Bosio, è «molto più articolato, più penetrante e molto molto meno postulatorio» rispetto ad altri personalismi elaborati dal pensiero contemporaneo e in particolare quello elaborato dalla filosofia francese.¹ Su tale giudizio si può essere più o meno d'accordo; è comunque significativo che nella seconda edizione di *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* lo stesso Scheler abbia voluto aggiungere il sottotitolo: «Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico (*Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*)», in ragione dell'importanza fondamentale del principio «secondo il quale tutti i valori, compresi quelli reali, e quelli delle comunità e delle organizzazioni impersonali, devono essere subordinati ai valori della persona».²

Non bisogna inoltre dimenticare come Heidegger abbia riconosciuto a Scheler il grande merito di avere concepito la persona non più come cosa o sostanza, come una realtà «retrostante ed esteriore all'immediatamente vissuto», quanto piuttosto come «l'unità immediatamente

¹ F. BOSIO, *Invito al pensiero di Scheler*, Mursia, Milano 1995, p. 84. Si veda anche: ID., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976.

² *Formalismus*, 14 [13].

convissuta delle esperienze vissute».³ Oltre a ciò, Heidegger riconosce a Scheler un altro merito: la puntualità della critica alla pretesa kantiana di risolvere la persona nell'essere soggetto di atti razionali di una determinata legalità, precisando che un atto non è mai anche oggetto in quanto appartiene all'essenza dell'essere dell'atto di essere esperito solo nel suo essere vissuto e di essere dato solo nella riflessione.⁴

Ciò detto, va subito chiarito che Heidegger non risparmia una dura critica all'impostazione generale della filosofia della persona di Scheler, perché a suo avviso rimane ancorata a una visione antropologica antica e cristiana.⁵ Così facendo, però, osserva Heidegger, il problema dell'essere della persona non può essere posto in tutta la sua autenticità, perché l'uomo viene concepito come qualcosa che tende al di là di sé, come qualcosa di più di un essere intelligente, senza però dare «una risposta precisa e ontologicamente fondata al problema del modo di essere di quell'ente che noi stessi siamo».⁶

Ma allora, ci chiediamo, come stanno le cose? o meglio, cosa intende davvero Scheler per persona? Diciamo subito che la risposta a tali interrogativi è tutt'altro che semplice, non solo per la problematicità della questione, ma anche perché nel corso degli anni l'idea di persona avrà da parte di Scheler diverse definizioni frutto di un ripensamento delle proprie posizioni filosofiche. Credo comunque che un buon punto di partenza sia *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* nelle

³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 70.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*. Va sottolineato come la critica di Heidegger sia indirizzata anche a Husserl.

⁶ *Ibid.*, 73.

cui pagine l'autore sviluppa e precisa la propria riflessione sulla persona muovendo in buona parte da un confronto critico con il pensiero morale di Kant.

In primo luogo, per Scheler la persona umana non è una cosa soltanto pensata dietro e al di fuori di ciò che è immediatamente esperito, un *quid* che sta dietro gli atti vissuti, ma «è piuttosto l'unità dell'esperire quale è direttamente data con le esperienze». ⁷ Si tratta di una posizione critica di tutte quelle concezioni sostanzialistiche che pretendono di ridurre la persona a “cosa” o “sostanza” che compie atti nel senso di una causalità sostanziale. ⁸ Quindi, non viene criticata solamente la metafisica classica, che ha identificato la persona con *anima*, ma anche la forma della filosofia moderna che ha concepito la persona come *noumeno*. Se allora la persona non è una “sostanza”, cos'è? Come leggiamo in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* essa è «un ordine monarchico di atti, e fra questi *uno* soltanto ha di volta in volta la guida e l'orientamento [*Das geistige Aktzentrum, die Person des Mensch monarchische je einer die Führung und Leitung besitzt und auf denjenigen Wert und die Idee gerichtet ist, mit denen der Mensch sich je “identifiziert”*]». ⁹

In secondo luogo, la persona non può essere identificata con l'“io”. Sebbene nella persona sia presente l'io, ma quando utilizziamo il termine «persona» intendiamo una forma di unità che non ha nulla a che fare con la forma di unità dell'oggetto coscienziale della percezione interna, il che vuol dire nemmeno con l'«io».

⁷ *Formalismus*, 371 [723].

⁸ *Formalismus*, 384 [749].

⁹ *Stellung*, 59 [139].

Interessanti sono le riflessioni di Scheler a questo proposito. La parola «io» – a differenza del nome «persona» – rimanda, da una parte, a un «tu» e, dall'altra, a un «mondo esterno». Già questo, osserva il nostro autore, ci fa capire che con «persona» intendiamo una realtà del tutto indifferente alle distinzioni «io-tu», «psichico-fisico», «io-mondo esterno», termini che richiamano un qualcosa di relativo. La «persona», al contrario, è un nome assoluto e ciò che intendiamo con «persona» ha, rispetto all'io, un significato di totalità sufficiente a se stesso. Così, ne consegue che la psicologia – intesa come scienza di fenomeni che si manifestano nella percezione interna e suscettibili di essere osservati, descritti e spiegati – trova nell'io il proprio campo di indagine, ma risulta del tutto inefficace di fronte a un “atto” e alla “persona” stessa perché queste trascendono completamente il suo raggio di azione.

In terzo luogo, la persona non può neppure identificarsi con la ragione. Infatti, essa si ridurrebbe, in fondo, all'indifferente soggetto logico di un'attività razionale che obbedisce a leggi ideali *a priori*, ma questo sarebbe un controsenso. Infatti, se la persona non è altro che il luogo di una qualche attività di ragione, allora «ogni concretarsi dell'idea di persona in una determinata persona coincide già di per sé con una spersonalizzazione». Cosa infatti distinguerebbe una persona dall'altra se la sua concreta specificità consisterebbe in un'attività di ragione non solamente presente in tutti gli esseri umani in egual misura, ma anche come una realtà identica in tutti? Non si dovrebbe allora concludere che gli esseri umani, quanto al loro essere persona, non si distinguerebbero tra loro? Anzi, dal momento che gli atti di ragione sono di per sé extra-individuali, la stessa idea di “persona individuale” diventa

a rigore, sottolinea Scheler, una *contradictio in adjecto*.¹⁰ Il che conduce, com'è avvenuto con l'idealismo tedesco, alla riduzione della persona all'indifferente punto di passaggio verso un'attività di ragione impersonale.¹¹

In quarto luogo, la persona non si identifica con il corpo. Se è vero che non c'è persona senza corpo, tuttavia è vero anche il contrario, cioè il corpo è lo strumento della persona. Si può dire, pertanto, che è il corpo dentro l'anima e non viceversa. Riecheggiano qui alcune posizioni agostiniane che possiamo sintetizzare con l'espressione: *sentire non est corporis sed animae per corpus*; la sensazione è un'esperienza che l'anima compie attraverso il corpo, utilizzando il corpo come suo strumento.¹² In pratica, la sensazione ha luogo da una modificazione degli organi di senso, ma non appartiene al corpo.

Sarebbe perciò errato e infruttuoso cercare il più autentico significato della persona umana nel corpo perché, in ultima analisi, "appartiene" solamente alla persona, e può essere distinto da tutti gli altri possibili corpi come il campo del suo più immediato dominio.¹³

In quinto luogo, la persona non è neanche il mondo; vive nel mondo, ma non è una sua parte. Qui con il termine «mondo» si intende il correlato reale della persona

¹⁰ *Formalismus*, 371 [723].

¹¹ *Formalismus*, 372 [725].

¹² Agostino è stato per Scheler una figura importante. Non è possibile in questa sede approfondire il tema, si rinvia allo studio di L. IANNASCOLI, *Scheler e Agostino*, FrancoAngeli, Milano 2012. Si veda anche l'interessante studio di G. FERRETTI, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2000; cf. Á.D. ROMÁN ORTIZ, *La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler*, «Carthaginensia» 57 (2014), pp. 19-36.

¹³ Cf. *Sympathie*, 85-87 [140-143].

in generale. A ogni persona individuale corrisponde un mondo individuale. Ma va specificato che la persona non è mai una «parte», ma sempre il correlato (*Korrelat*) di un «mondo».¹⁴ Ora, se è vero che ogni persona ha il suo mondo, tuttavia non si vuol affermare il solipsismo. Secondo Scheler, infatti, i tanti microcosmi comunicano tra loro all'interno di un macrocosmo sulla base della «Persona delle persone» che l'ha creato e che rende possibile la comunicazione. Per Scheler sarebbe, quindi, un vero controsenso filosofico sostenere l'unità del mondo – dunque ogni forma di monismo e panteismo – senza «una regressione eidetica» (*ohne einen Wesensregreß*) che consenta di risalire a un Dio personale.¹⁵ In ogni caso, non è mai la filosofia a porre come reale l'idea di Dio; questa può essere indicata soltanto da una persona concreta che si trovi direttamente in relazione con quanto corrisponde all'idea in questione. In altri termini, «la realtà di “Dio” si fonda esclusivamente nella possibile rivelazione positiva di Dio in una persona concreta».¹⁶

Ora, la persona, fermo restando che in senso stretto non è definibile, viene a configurarsi nella concezione di Scheler come «*la concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa*, che in se stessa [...] precede ogni essenziale differenza di atti», cioè «*l'essere della persona “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi*».¹⁷

Si può, inoltre, affermare la coincidenza tra la sfera della persona e quella dello spirito: non può esistere una persona che non sia anche spirito e viceversa. Non è possibile

¹⁴ *Formalismus*, 392 [765].

¹⁵ *Formalismus*, 395 [771].

¹⁶ *Formalismus*, 396 [773].

¹⁷ *Formalismus*, 382 [745].

uno spirito se non come spirito-personale o, come scrive Scheler con tutta chiarezza: «Ogni spirito, per una necessità essenziale, è “*personale*”, e che l’idea di uno “spirito impersonale” è un “controsenso”». ¹⁸ Aggiungendo, che

all’essenza dello spirito, però, non inerisce affatto un “*io*”; di conseguenza, non gli appartiene nemmeno la distinzione di “*io e mondo esterno*”. Trattandosi di spirito concreto, anzi, l’unica forma d’esistenza essenzialmente necessaria dello spirito è la *persona*. ¹⁹

In sesto luogo, c’è un altro punto importante da rilevare. Oltre ad essere indefinibile e non oggettivabile, la persona è anche autonoma. In Scheler simile autonomia si esplicita per *intuizione* e *intenzione*. La persona è autonoma per la sua capacità di cogliere *intuitivamente* i valori e nel contempo *intenzionalmente* e con libera decisione è capace di realizzare tali valori nella storia. Il che comporta l’irriducibilità della persona alle forme sociali in cui vive. Si potrebbe sintetizzare il tutto affermando che la

¹⁸ *Formalismus*, 388 [759].

¹⁹ *Formalismus*, 388 [759]. Qui, Giovanni Ferretti sostiene che se con «spirito» Scheler «intende la sfera sopravvitalità originaria in genere, colta come tale nella sua essenza e correlazioni essenziali, per persona egli intende la forma unitaria in cui tale sfera unicamente può concretizzarsi» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, p. 143). «In nessun modo lo spirito e la persona potranno allora essere intesi come cose fra cose, oggetti fra oggetti» (*Ibid.*, p. 152). «Il centro dello spirito, la persona, non è né un essere-oggetto, né un essere-cosa» (*Ibid.*, p. 15). Per Pintor Ramos invece i due termini vanno considerati come sinonimi: «La forma concreta en que existe el espíritu en el hombre es la persona; persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo» (p. 286). Su questo punto anche Delfor H. Mandrioni, cf. D.H. MANDRIONI, *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismo” scheleriano*, Itinerarium, Buenos Aires 1965 p. 294.

storia e la società esistono per la persona e si risolvono nella persona. In questo senso Scheler sottolinea che, anche se su posizioni decisamente diverse, Kant e Nietzsche hanno, da un lato, considerato «il valore di una comunità o di una società, oppure quello di un processo storico, in base alla loro capacità di garantire il più adeguato fondamento dell'esistenza e dell'azione efficace *all'essere delle persone*»²⁰ e, dall'altro, rifiutato la presenza di un «portatore di valori sovraperonale e supremo» (*überpersonalen höchsten Werträger*) come, ad esempio, la comunità, lo sviluppo culturale, un ordine morale del mondo, lo Stato e così via.²¹

Questo significa che se la persona è, sì, in relazione con gli altri, rimane tuttavia sempre e comunque prioritaria rispetto agli altri. Sicché lo scopo della vita è posto nella salvezza personale, che consiste nell'intuire quale sia il «bene in sé per me» (*An-sich-Gutes für mich*) nella cui realizzazione mi qualifico, con la presa di coscienza del mio unico e irripetibile luogo assiologico, con l'amore di me stesso in quanto prodotto dell'amore di Dio, da intendersi sia come “un amore da Dio” sia come “un amore verso Dio” nella misura in cui Dio è la “Persona delle persone”. Cosicché, nessun amare, contemplare, cogitare, volere può essere intenzionalmente legato ad *un mondo concreto*, se non è anzitutto un amare, contemplare, cogitare e volere *in Deo*.

Se si pensa a Dio come ad una persona, la conoscenza intorno a questa persona non è affatto pensabile come conoscenza oggettiva [*ebensowenig als gegenständliches denkbar*], ma solamente come un *cogitare, velle, amare “in Deo”*, os-

²⁰ *Formalismus*, 494 [969].

²¹ *Formalismus*, 494 [969].

sia come una co-attuazione [*Mitvollzug*] della vita divina e un “sentire” [*Vernehmen*] la sua parola, mediante la quale egli dà innanzi tutto testimonianza della sua esistenza come persona [*durch das er sein Dasein als Person allererst selbst bezeugt*].²²

Da questo punto di vista la persona non va intesa come *ens cogitans* né come *ens volens*, ma come *ens amans* (*Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans*).²³ Qui l’amore va inteso come «la madre e risvegliatrice» (*die Mutter und Weckerin*) di ogni conoscenza e di ogni volere: l’atto spirituale fondamentale, un movimento irriducibile e spirituale, «l’atto originario per eccellenza» (*der eigentliche Urakt*).²⁴ Quindi, la persona dovrà intendersi non solo come «centro d’atti» (*Aktzentrum*) ma anche e soprattutto come «centro di ricezione» *Rezeptionszentrum*, e quindi dipendente e senza spontaneità propria rispetto alla realtà personale di Dio-Amore.

La persona, pertanto, non si dà il proprio valore specifico nel senso di pura autonomia, ma trova sé come valore. In pratica, esiste un regno di valori indipendentemente dall’uomo e oggettivo e che è immediatamente accessibile attraverso il sentire intenzionale. Scrive a questo riguardo Scheler:

L’essenza dell’amore è allora l’azione che forma ed *edifica* nel e sopra il mondo [*die erbauende und aufbauende Aktion in und über der Welt*] [...] Inoltre l’amore è sempre stato da noi interpretato in senso dinamico, come un divenire, un

²² *Sympathie*, 220 Anm. [320].

²³ *Ordo amoris*, 356 [71].

²⁴ Cf. H. LEONARDY, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 25.

crescere, un salire delle cose nella direzione del loro archetipo [*in die Richtung des Urbildes*], che è riposto in Dio.²⁵

Ogni amore, per quanto ancora incompiuto è, quindi, sempre amore per Dio. Pertanto, possiamo dire con Scheler che

l'uomo può amare una cosa, un valore come quello della conoscenza, può amare questa o quell'altra immagine della natura, può amare un uomo come amico, o in qualsiasi altro modo: tutto ciò significa sempre che egli nel suo centro personale esce da sé come unità corporea [*als Leibeinheit heraustrete*] e che tramite e in tale azione egli coopera ad affermare la tendenza di un oggetto altro da sé verso una perfezione ad esso appropriata; coopera inoltre a realizzare tale tendenza, a sostenerla e a benedirlo [*diese Tendenz im fremden Gegenstande zu einer eigentümlichen Vollkommenheit zu bejahen, sie mitzutun, sie zu fördern, sie zu segnen*].²⁶

Da quanto detto appare in tutta la sua evidenza la stretta relazione tra filosofia della persona ed esperienza cristiana. Anche se l'impostazione scheleriana della persona in un certo contesto appare diversa anche dalle prospettive della filosofia di Boezio e Riccardo di San Vittorino.²⁷ Non sorprende, quindi, la critica di Peter Wust che da un punto di vista scolastico ha mostrato come la concezione scheleriana della persona si discosta ampiamente dalla concezione pneumatico-sostanzialistica dell'anima, prigioniera a suo modo di vedere, della concezione at-

²⁵ *Ordo amoris*, 355 [69].

²⁶ *Ordo amoris*, 356 [69].

²⁷ B. SIPINSKI, *Max Scheler all'origine del personalismo di K. Wojtyła*, in «Prospettiva persona» XI (2012) 78-79, p. 10.

tualistica della vita psichica e personale che caratterizza il pensiero moderno da Hume in poi.²⁸

Su posizioni decisamente diverse troviamo, invece, Schmidinger, secondo il quale Scheler può essere considerato «uno dei padri del cosiddetto personalismo teologico o cristiano»,²⁹ nella misura in cui attraverso la fenomenologia delle sfere emozionali la sua antropologia supera le distorsioni dell'immagine razionalistica dell'uomo. Non è allora un caso se egli «immette anche nella filosofia posizioni decisive delle asserzioni neotestamentarie sull'uomo come interlocutore di Dio».³⁰

Ciò detto, è però necessario rilevare che nell'ultima fase della riflessione scheleriana quella caratterizzazione sostanzialmente teistico-personalistica dell'uomo, al centro delle finissime analisi fenomenologiche che avevano caratterizzato opere come *Vom Ewigen im Menschen* o *Der Formalismus in der Ethik* comincia a inclinarsi fino a scomparire del tutto per lasciare il posto ad una metafisica dell'uomo, di una metantropologia.

Il rapporto che Scheler pone tra Dio, come fondamento assoluto del mondo e dell'essere, e l'uomo è un rapporto di identificazione parziale, per il quale il principio originario si attua nell'uomo e, nella misura in cui lo intuisce fondato in se stesso, vede Dio come uno sviluppo del proprio essere. In questa fase per Scheler la formazione umana e quella divina sono correlative (*Mensch- und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen*) e come l'uomo non può compiere il proprio destino senza la consapevolezza

²⁸ P. WUST, *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in «Das Neue Reich» 11 (1928-1929), p. 120.

²⁹ SCHMIDINGER, *Max Scheler (1874-1928)*, p. 136.

³⁰ *Ibidem*.

di essere partecipe dei due attributi dell'essere supremo – ovvero spirito e impulso primordiale –, altrettanto l'*ens a se* può compiere il proprio «senza la cooperazione dell'uomo» (*ohne Mitwirkung des Menschen*).³¹

Se in *Vom Ewigen im Menschen* egli affermava la superiorità di Dio rispetto alla storia,³² in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, invece, la stessa realtà di Dio è costitutivamente implicata nel processo storico.³³ L'idea di Dio creatore, Persona per eccellenza, viene sostituito da una *deitas*, che si realizza solo in un rapporto di cooperazione e collaborazione con l'uomo. È, dunque, lo stesso concetto teistico di creazione ad essere messo in discussione. Scrive Scheler:

Se noi poniamo nello stesso essere, che è “attraverso se stesso”, questa *tensione originaria* fra *spirito* ed *impulso primordiale* [*Urspannung von Geist und Drang*], allora la relazione dell'essere assoluto con il mondo dev'essere di tipo diverso.³⁴

³¹ *Stellung*, 92 [173].

³² *Ewigen im Menschen*, 92 [207]: «Dio non è potenza che debba poi realizzarsi in primo luogo temporalmente nella storia o che si debba esplicitare in essa, bensì essere assolutamente attuale».

³³ Nell'ultimo Scheler «il rapporto col divino è così capovolto: Dio non è più per l'uomo, per sorreggerlo, ma l'uomo è per Dio, è il luogo del suo farsi concreto sulla terra. La norma, il valore, non sono più riposti in Dio, ma nell'io stesso, nella coscienza della sua collocazione nel cosmo. La nuova concezione di Dio porta dunque ad una nuova concezione del mondo. Il mondo diventa la storia di Dio, il luogo dove si manifesta la sua razionalità e irrazionalità. Il Dio onnisciente, onnipotente, infinitamente buono del teismo, sta alla fine del divenire divino, non all'inizio della storia del mondo: esso costituisce un fine ideale, che viene raggiunto, come abbiamo già visto, nella misura in cui il mondo diventa il corpo di Dio» (A. ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Morano, Napoli 1991, pp. 280-281).

³⁴ *Stellung*, 70 [146].

In questo modo la stessa distinzione fra persona umana e persona divina si presenta decisamente più incerta: l'uomo non è più creatura di Dio, che ne è la causa, bensì una sua manifestazione.

Sui motivi che hanno portato Scheler a un tale cambio di prospettiva si è molto discusso e si sono date svariate interpretazioni. A questo riguardo occorre ricordare quanto ha scritto Dietrich von Hildebrand.³⁵ Rispondendo a quanti accusavano Scheler di non essere mai stato un filosofo cattolico, egli sostiene non solo che Scheler dovesse essere considerato un filosofo cattolico, ma che diede oggettivamente uno dei maggiori impulsi alla rinascita del pensiero cattolico di quegli anni. Come spiegare questo, senza supporre una rottura nella sua filosofia, una rottura ingiustificata che può essere compresa soltanto «a partire dall'uomo Scheler, dalla tragicità complessiva della sua natura e del suo destino di vita»?³⁶

Questo tipo di lettura influenzò vari commenti successivi. Sicché molti critici non fecero che riprendere,

³⁵ D. VON HILDEBRAND, *Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt*, in «Der Katholische Gedanke» 1 (1928), pp. 445-459.

³⁶ *Ibid.*, p. 609. Ricordiamo brevemente che nel 1921 Scheler cerca di ottenere un ulteriore divorzio dalla sua seconda moglie Märit Furtwängler (nipote del noto direttore d'orchestra) e sposa, sempre in matrimonio civile, una propria allieva, Maria Scheu. A partire dal 1922 iniziano ad apparire nei suoi scritti i segni espliciti di un allontanamento teorico dal cattolicesimo, ma è col 1925 che la sua rottura col teismo confessionale diviene esplicita, con la pubblicazione di *Le forme del sapere e l'educazione*. La pubblicazione nel 1926 de *Le forme del sapere e la società* rende evidente lo spostamento iniziato a maturare già dal 1922, verso un'immanentizzazione del divino nella storia e un'accentuazione in senso dualistico dell'opposizione tra spirito e vita. Questa "svolta" nel pensiero di Scheler trova il suo manifesto nel denso saggio, apparso nel 1927, su *La posizione dell'uomo nel cosmo*, che doveva costituire la prima parte di un'antropologia filosofica mai portata a compimento.

sviluppare, precisare, correggere marginalmente l'impostazione di von Hildebrand. Su questa linea di lettura che riconduce il cambiamento di posizione principalmente in fattori extrateoretici troviamo, tra gli altri, studiosi come Peter Wust,³⁷ Heinrich Fries³⁸ e Maurice Dupuy.³⁹

Una diversa lettura data alla crisi del personalismo etico-religioso del primo Scheler è quella di Nicolai Hartmann. In particolare, egli spiega la «svolta del '22» come una conseguenza filosofica determinata dalla gravità del problema della realtà. È il problema dell'ontologia a costringere Scheler a un cambiamento di direzione, il peso delle potenze ontologiche inferiori e non spirituali richiedeva espressione e riconoscimento che trovano soluzione nella forma di un volontarismo che in alcuni tratti ricordano Schopenhauer.⁴⁰

Non meno suggestivo quanto scrive Hans Urs von Balthasar. La crisi del personalismo etico-religioso del primo Scheler viene interpretata come un aspetto dirompente della forza dell'apocalisse del male nella storia. In questo modo, l'armonia della realtà, sperimentata in Dio, nella fase teistica si tramuta nella dialettica tra lo spirito e l'istinto, tra la ragione e irrazionale nella fase finale. La storia è entrata con tutta la sua carica di contraddizioni al centro dell'interesse del filosofo.⁴¹

³⁷ Cf. WUST, *Max Schelers Lehre vom Menschen*.

³⁸ Cf. H. FRIES, *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, F.H. Kerle, Heidelberg 1949, 111 s.

³⁹ Cf. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1959.

⁴⁰ Cf. HARTMANN, *Max Scheler*, pp. IX-XVI.

⁴¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. III: Die Vergöttlichung des Todes*, Pustet, Salzburg 1939.

Tra i contributi più recenti si possono segnalare quello di Giovanni Ferretti e Guido Cusinato. Per Ferretti è stata l'urgenza dei nuovi problemi affrontanti, soprattutto quello della storia, assieme alla debolezza dell'intero impianto metafisico scheleriano a rendere possibile un vero e proprio capovolgimento della sua visione dell'assoluto. Per Cusinato, invece, quella del Dio in divenire – che segna la rottura nei confronti degli ambienti cattolici tedeschi – rimane una concezione difficilmente catalogabile e per molti aspetti simile a «un affresco *in fieri*, che forse la prematura morte ha impedito a Scheler di portare a termine»; un costante sforzo di ricomporre la frattura fra trascendenza e personalità del divino: da un lato un *Ens a se* trascendente, una sostanza assoluta che non è persona bensì «sovrapersonale» (*überpersonlich*), dall'altro un Dio che è Persona assoluta, ma che proprio per questo risulta necessariamente coinvolto nella storia del mondo e nella rinascita dell'uomo.⁴²

Quanto fin qui si è detto è già sufficiente a far comprendere la complessità della questione. Resta per noi comunque una significativa indicazione quanto lo stesso Scheler afferma nella premessa alla terza edizione del 1926 di *Der Formalismus in der Ethik* dove dichiara di avere «assunto una posizione completamente diversa, al punto tale che egli non può più definirsi “teista” (nell’accezione classica del termine)». ⁴³ Subito dopo, però, aggiunge di non avere mai pensato che una fondazione dell’etica presupponesse in qualche modo l’essenza e l’esistenza, l’idea

⁴² Cf. G. CUSINATO, *Rettificazione e Bildung*, in G. MANCUSO (a cura di), *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 13-14.

⁴³ *Formalismus*, 17 [19].

e la volontà di Dio: «Oggi – scrive il nostro autore – come ieri l’etica [...] sembra importante anche per ogni metafisica dell’essere assoluto, ma non la metafisica per la fondazione dell’etica». ⁴⁴

In ogni caso, nel contesto del pensiero scheleriano anche questa ammissione non è meno sorprendente. Qui ricordiamo quanto scrive Vincenzo Filippone-Thaulero:

Vi è come una disparità profonda di convincimento rispetto a questo problema tra Scheler stesso ed i suoi commentatori. Scheler è convinto di muoversi sempre nello stesso cerchio di soluzioni: i suoi commentatori vi vedono invece la contraddizione. ⁴⁵

Al di là di tutto, però, possiamo concludere affermando che la nuova prospettiva metafisica di Scheler sembra non dipendere da una diversa concezione della filosofia dello spirito e dei correlati oggettuali degli atti spirituali, quanto piuttosto da una serie di cambiamenti e approfondimenti nel modo di concepire l’antropologia e la filosofia della natura.

⁴⁴ *Formalismus*, 17 [19].

⁴⁵ V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1964, p. 71. Anche in *Max Scheler. Fenomenologia della persona*, Studium, Roma 2018.

CONCLUSIONI

Nonostante la frammentarietà dell'opera che Scheler ci ha lasciato, credo che si possa rintracciare al fondo del suo impegno una sostanziale coesione tematica. Come egli stesso ha ammesso, ogni interrogare si risolve alla fine in un unico interrogativo: che cos'è l'uomo? quale posto trova nella totalità dell'essere?

In fondo, la comprensione delle grandi questioni filosofiche porta con sé una risposta preliminare sull'uomo e sulla sua posizione metafisica entro la totalità dell'essere. Ecco perché, spiega Scheler, molti pensatori hanno posto come punto di partenza di ogni problematica filosofica la determinazione del luogo metafisico dell'essenza dell'uomo e della sua esistenza.

Fin qui forse non c'è nulla di nuovo. La novità risiede piuttosto in quello sforzo di definire una concezione dell'uomo che muova da dati empirici ma interpretati in una prospettiva più ampia o, per meglio dire, *integrale*. In questo senso, la peculiarità della riflessione antropologica di Scheler sta nel fatto di occupare una posizione specifica tra teoria e empiria nella misura in cui tende a interpretare filosoficamente il complesso e ampio panorama dei risultati dell'esperienza scientifica. Ciò spiega perché alla sua ricerca antropologica viene da molti riconosciuto il merito, se non di avere dato inizio, quanto meno di avere dato certamente un contributo decisivo alla nascita di una nuova disciplina: l'antropologia filosofica.

Ora, la risposta circa l'essenza dell'uomo è possibile solo se lo si intende non più idealisticamente come intelletto anonimo o cartesianamente come *res cogitans*, quanto piuttosto come un essere immerso nella natura e in tutta la complessità intellettuale, psichica ed emotiva, nonché corporea, sociale, storica, ma soprattutto personale. Infatti, se inteso come *homo naturalis* o *homo faber*, l'uomo non presenta alcuna differenza essenziale rispetto agli animali e se esiste una differenza, questa è solo di grado. Una distanza essenziale sorge quando invece l'uomo coglie l'idea di una persona infinita e perfetta, l'idea di Dio. Infatti, rispetto alla vita, l'uomo non può essere semplicemente una tappa né un grado perché rappresenta il gesto di trascendenza in quanto capace di pregare e cercare Dio. A caratterizzare l'uomo è il fatto di essere un *Gottsucher*.

Si vede chiaramente, dunque, la vicinanza di tale prospettiva a una concezione metafisico-antropologica che può esser senz'altro definita come teistica e le ragioni che portano a vedere in Scheler come uno dei padri del cosiddetto personalismo teologico o cristiano.

Non va ignorato però il fatto che a partire dal 1922 quella caratterizzazione sostanzialmente teistico-personalistica dell'uomo, al centro delle finissime analisi fenomenologiche che avevano caratterizzato opere come *Vom Ewigen im Menschen* e *Der Formalismus in der Ethik* comincia a inclinarsi fino a scomparire del tutto per lasciare il posto ad una metafisica dell'uomo, di una metantropologia. Al Dio del teismo tradizionale Scheler ora sostituisce il divino immanente e in divenire del vecchio panteismo. L'essere assoluto non può venire in aiuto dell'uomo per sollevarlo a sé come invece accadeva con il Dio di amore che sostiene la propria creatura.

Quella del Dio in divenire rimane ancora oggi una concezione difficilmente catalogabile e per molti aspetti ancora inesperto; sembra dunque di confrontarsi con un progetto in fase di svolgimento e prematuramente interrotto per la morte dell'autore.

Comunque si interpreti la cosiddetta “svolta del 1922”, si dovrà comunque riconoscere che in ciascun momento del proprio itinerario speculativo Scheler ha sempre cercato di elaborare e proporre, al di là di ogni forma di astratto teoreticismo, una riflessione antropologica fondata sulla concreta situazione emozionale ed esistenziale della vita umana il cui riferimento imprescindibile è la persona.

Da qui la spiegazione del sottotitolo del presente lavoro – *Antropologia integrale della persona* – con il quale ho voluto sottolineare come in Scheler l'impegno di una riflessione antropologica globale non può prescindere dal ridefinire la rilevanza e centralità della persona. Se dunque si vuole cogliere la novità dell'opera di Scheler – e il motivo della sua singolare fortuna nella prima metà del secolo –, bisogna rivolgersi a questo aspetto della propria riflessione.

Si tratta di una riflessione che non ha mancato di ricevere più critiche che consensi. Note sono le considerazioni di Heidegger circa i limiti del “personalismo” di Scheler nella misura in cui l'essere della persona non viene colto nella sua portata ontologica, ma considerato solo come modi d'essere particolari.

Al di là di tutto, a Scheler va comunque riconosciuto il merito di essere un pensatore che si muove di concerto con alcune importanti tendenze della cultura filosofica di inizio Novecento e si potrebbe dire, anzi, che addirittura

anticipa molti aspetti.¹ Non è quindi un caso se il suo lavoro viene ripreso – pur con tutte le cautele e distanze – nel secondo dopoguerra da Karol Wojtyła, nella sua veste di docente di etica all’Università Jagellonica di Cracovia e all’Università Cattolica di Lublino, allo scopo di aggiornare l’antropologia cattolica in opposizione a quella liberale e marxista.

Non è facile, in fin dei conti, decidere se la filosofia di Scheler sia diventata ormai inattuale nel presente contesto speculativo caratterizzato da un primato delle scienze sperimentali e da rinnovate forme di naturalismo. Non c’è dubbio che siamo di fronte a un pensiero la cui lettura è un esercizio tutt’altro che facile: un pensiero difficile da inquadrare e non sempre coerente e sistematico. È però altrettanto vero che Scheler nel riproporre con ancora più radicalità il celebre interrogativo kantiano – *was ist der Mensch?* – ha di fatto aperto nuove prospettive di studio e originali campi di indagine. E questo costituisce il suo contributo più significativo al pensiero filosofico del Novecento.

¹ È di grande interesse, per fare l’esempio più pertinente ma scelto tra i tanti, ricordare come il movimento personalista che fa riferimento a Emmanuel Mounier e che ebbe nella rivista *Esprit* un suo luogo privilegiato si sviluppa negli anni Trenta e Quaranta. Inoltre, non è privo di significato il fatto che attraverso Paul Louis Landsberg – un allievo di Scheler –, Mounier irrobustiva il suo personalismo, integrando con la fenomenologia tedesca un quadro di pensiero inizialmente legato più strettamente alla tradizione francese, e soprattutto a Péguy, Bergson, Marcel.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MAX SCHELER

Le opere complete di Max Scheler, pubblicate inizialmente dalla casa editrice Francke e, dal 1986, dalla casa editrice Bouvier, sono state curate fino alla sua morte nel 1969 da Maria Scheler e successivamente da M. S. Frings.

Gesammelte Werke I (1971)

Frühe Schriften

1. *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899);
2. *Arbeit und Ethik* (1899);
3. *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900, 1922²);
4. *Drei kleinere Veröffentlichungen* (1903/1904);
5. *R. Euckens Religionsbegriff*;
6. *Kultur und Religion* (1903);
7. *I. Kant und die moderne Kultur* (1904);
8. *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914).

Gesammelte Werke II (1954, 2009⁸)

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus

Gesammelte Werke III (1955, 2007⁶)

Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze

1. *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913);
2. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912)*;
3. *Zum Phänomen des Tragischen* (1914);
4. *Zur Idee des Menschen* (1914);
5. *Zum Sinn der Frauenbewegung* (Originaltitel: *Frauenbewegung und Fruchtbarkeit, 1913/1914*);
6. *Die Idole der Selbsterkenntnis (Über Selbsttäuschungen, 1912)*;
7. *Zur Psychologie der sogenannten Renten hysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* (1913);

8. *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913);
9. *Der Bourgeois* (1914);
10. *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* (1914);
11. *Die Zukunft des Kapitalismus* (1914).

Gesammelte Werke IV (1982, 2008²)

Politisch-pädagogische Schriften

1. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915);
2. *Europa und der Krieg* (1915);
3. *Der Krieg als Gesamterlebnis* (1916);
4. *Die Ursachen des Deutschen Hasses* (1917);
5. *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (1916);
6. *Innere Widersprüche der deutschen Universitäten* (1919);
7. *Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung* (1919);
8. *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke* (1918);
9. *Besprechungen:*
 1. *Vom Kommenden Dingen* (1917);
 2. *Recht, Staat und Gesellschaft* (1917);
 3. «1789 und 1914» (1917);
 4. *Internationalismus oder Europäismus* (1914);
 5. *Antibarbarus* (1915);
 6. *Die christliche Persönlichkeit* (1917);
 7. *Der orientalische Mensch* (1917);
 8. *Zur russische Geschichts – und Religionsphilosophie* (1914);
 9. *Zusätze:*
 10. *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* (1919);
 11. *Christliche Demokratie* (1919).

Gesammelte Werke V (1954, 2000⁶)

Vom Ewigen im Menschen (1921)

1. *Reue und Wiedergeburt* (1917);
2. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917);
3. *Probleme der Religion* (1921);
4. *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917);
5. *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918).

Gesammelte Werke VI (1963, 2008⁴)

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre

1. *Moralia* (1923):
 1. *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922);
 2. *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)* (1921);
 3. *Vom Sinn des Leidens* (1916; aber 1922 würde wesentlich erweitert);
 4. *Vom Verrat der Freude* (1922);
 5. *Liebe und Erkenntnis* (1915);
 6. *Über östliches und westliches Christentum* (1915);
2. *Nation und Weltanschauung* (1923):
 1. *Über die Nationalideen der großen Nationen* (1916);
 2. *Das Nationale im Denken Frankreichs* (1915);
 3. *Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen* (1916);
 4. *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus* (1916);
 5. *Von zwei deutschen Krankheiten* (1919);
3. *Christentum und Gesellschaft* (1924):
 1. *Der Friede unter den Konfessionen* (1920/1921)
 2. *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919);
 3. *Arbeit und Weltanschauung* (1920/1921);
 4. *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* (1921);
4. *Zusätze:*
 1. «Zu Wilhelm Jerusalems, Bemerkungen»;
 2. *Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden*;
 3. *Der allgemeine Begriff von «Nation» und die konkreten Nationalideen*;
 4. *Zur Frage nach dem «Ursprung» der nationalen Gruppenform*;
 5. *Schlußabschnitt der Erstveröffentlichung von «Das Nationale im Denken Frankreichs»*;
 6. «Zur Psychologie der Nationen» (Zu zwei Büchern von W. Wundt und K. Joel);
 7. «Die deutsche Wissenschaft» (Zu einer gleichnamigen Schrift von P. Dubem);
5. *Kleinere Veröffentlichungen aus der Zeit der «Schriften»:*
 1. *Walther Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedäch* (1922);

2. *Ernst Troeltsch als Soziologe* (1923);
3. *Jugendbewegung*.

Gesammelte Werke VII (1973, 2005⁷)

Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart

1. *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Auflage 1913; 2. vermehrte Auflage 1923);
2. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922).

Gesammelte Werke VIII (1960, 2008⁴)

Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926)

1. *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926);
2. *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926);
3. *Universität und Volkshochschule* (1921);
4. *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*:
 1. *Zu «Probleme einer Soziologie des Wissens»*: *Soziologie des Wissens und Erkenntnistheorie; Recht und Unrecht des Soziologismus; Zur soziologistischen und materialistischen Auffassung des Erlösungswissens; Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart)* (1921/1923); *Anmerkung über den soziologischen Ursprung der Hochkulturen und den Ursprung der Wissenschaft; Aus Notizen zur Soziologie der positiven Wissenschaft (Wissenschaft und Technik, Wirtschaft, Staatsverfassung)*;
 2. *Zu «Erkenntnis und Arbeit»*: *Der «Geist» des Pragmatismus und der philosophische Wesensbegriff des Menschen; Pragmatismus und neuere Naturwissenschaft; Gleichzeitige Begründung der Theorie der Wahrnehmung und der Theorie der formalmechanischen Naturwissenschaft; «Pragmatist, Idealist- und der Weise»*;
 3. *Zu «Universität und Volkshochschule»*: *Gefahren der deutschen Wissenschaft; Deutsche Bildungsmängel*.

Gesammelte Werke IX (1979, 20083)

Späte Schriften

1. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928);
2. *Philosophische Weltanschauung*:

1. *Philosophische Weltanschauung* (1928);
2. *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925);
3. *Mensch und Geschichte* (1926);
4. *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927);
5. *Spinoza*;
6. *Idealismus-Realismus* (1928);
3. *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*:
 1. Zu «*Idealismus-Realismus*» – Aus Teil IV: *Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre*;
 2. Zu «*Idealismus-Realismus*» - Aus Teil V: *Das emotionale Realitätsproblem; Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit» (1927); Rand- und Textbemerkungen in «Sein und Zeit» (1927).*

Gesammelte Werke X (1957, 20004)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre

1. *Tod und Fortleben* (1911-1914);
2. *Über Scham und Schamgefühl* (1913);
3. *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-14);
4. *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16);
5. *Vorbilder und Führer* (1911-1921);
6. *Ordo Amoris* (1914-1916);
7. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-1914);
8. *Lehre von den drei Tatsachen* (1911-1912).

Gesammelte Werke XI (1979)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik

1. *Erster Teil* (1926-1928):
 1. *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)*;
 2. *Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit Gegnern)*;
 3. *Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis*;
2. *Zweiter Teil* (1926-1928):
 1. *Manuskripte zu den Metaszienzen*;
 2. *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*;

3. *Zusätze:*

1. *Zusammenhang* (1927);
2. *Das Sein und seine Grundarten* (1926);
3. *Formal-Ontologische Prinzipien* (1926);
4. [*Über vitales und atomares Prinzip*] (1926/27);
5. *Ficta und ideales Sein und reales Sein* (1926);
6. *Liebe* (1926);
7. *Vom Λόγος* (1926);
8. *Zum Denken* (1926);
9. *Zur Metalogik* (1926);
10. *Schöpferische Negation* (1927);
11. *Wesen* (undatiert);
12. [*Bildung*] (1926);
13. *Die drei Reduktionen* (1927);
14. *Metaphysik der Wahrnehmung* (1926);
15. *Gegen Husserl* (1927);
16. *Ideae non "in rebus"* (1927);
17. [*Ideae*] non "ante res" (1927);
18. *Philosophische Erkenntnis* (1927);
19. *Person und Zeit [und Gedanken zur Metaphysik des Wdtgrundes]* (1924);
20. [*Möglichkeit der Metaphysik*] (1926);
21. [*Unsere Metaphysik*] (1926).

Gesammelte Werke XII (1987, 19972)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie

1. *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit* (1925-1927);
2. *Jüdisch-christlich theistische Lehre: Homo peccans et redivivus* (1926-1927);
3. *Naturalistische Theorien des Menschen. Manuskripte und Fragmente* (1925-1928);
4. *Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung* (1925-1927);
5. *Zur Konstitution des Menschen* (1922-1927);
6. *Monopole des Menschen* (1925-1927);
7. *Zur Metaphysik des Menschen* (1924-1927);
8. *Altern und Tod* (Vorlesung 1923/24: Das Wesen des Todes);
9. *Weitere Aufzeichnungen zu Altern und Tod.*

Gesammelte Werke XIII (1990)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 4: Philosophie und Geschichte

1. *Politik und Moral* (1926-1928);
2. *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-1928);
3. *Zusätze:*
 1. *Manuskripte (Fragmente) zu Philosophie und Geschichte: Die Erde* (1924); *Probleme der Ontologie und Erkenntnislehre der Geisteswissenschaft* (ca. 1921); *Drei Perioden (nach 1919)*; *Antagonistische Triebe* (1921-1924); *Triebe und vier Epochen* (1921-1924); *Triebursprünglichkeit und historische Kausalität* (1921-1924); [Über die Beziehung der Geistlehre zur Geschichte] (1921-1924); *Ziel der Entwicklung* (1921-1924); *Phasenordnungen* (1921-1924); *Einheit und Vielheit der Entwicklungsströme nach dem Phasenordnungsgesetz* (1921-1924); *Einheit und Vielheit der Entwicklungsströme nach dem Phasenordnungsgesetz* (1921-1924); [Kultur, Ausgleich, göttlicher Geist und «der» Mensch] (undatiert); *Metaphysischer «Ort» der Geschichte* (undatiert); *Historische Gewordenheit und historisches Leben. Wissen und Geschichte* (undatiert); *Mensch: Meister der Geschichte* (undatiert); *Meta-Historia* (ca. 1923/24);
 2. *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (1909).

Gesammelte Werke XIV (1993)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I

1. *Logik I* (1905-1906);
2. *Biologievorlesung* (1908/09);
3. *Vorlesung Sozialphilosophie* (1921/22);
4. *Zusatz: Rand- und Textbemerkungen in Edmund Husserls «Ideen»* (1913).

Gesammelte Werke XV (1997)

Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6: Varia II

1. *Vorlesung Allgemeine Psychologie* (1922);
2. *Vorlesung Philosophie des 19. Jahrhunderts* (1920);
3. *Französisch-Englisch positivische Bewegung* [Auguste Comte. John Stuart Mill. Herbert Spencer];
4. *Fortsetzung deutscher Philosophie*;

5. *Zwei ergänzungstexte zu den «Gesammelte Werke»;*
6. *Aus kleineren Manuskripten I;*
7. *Aus kleineren Manuskripten II;*
8. *Aphorismen aus der Spätlehre. Zur Metaphysik und philosophischen Anthropologie;*
9. *Zusatz: Die vitalen Werte (1915/1916).*

OPERE CONSULTATE

- ALES BELLO, Angela, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma: Città Nuova, 1992.
- ALSBERG, Paul, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, Roma: Inshibboleth, 2020.
- AMORI, Matteo, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al «Formalismus»*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- BOBBIO, Norberto, *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in «Rivista di filosofia» XXVII (1936), 227-249.
- BOBBIO, Norberto, *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di filosofia» XXIX (1938), 27-96.
- BOLK, Louis, *Das Problem der Menschwerdung*, in *XXV Versammlung der Anatomischen Gesellschaft zu Freiburg*, Gustav Fischer, Jena, 1926.
- BOSIO, Franco, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano: Mursia, 1995.
- BOSIO, Franco, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976.
- BOSIO, Franco, *Natura e vita nel pensiero di Max Scheler*, in «B@belonline», 5 (2008), 53-70.
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Schriften zur Philosophie*, Bd. III, 394-402, München: Kösel Verlag, 1965.
- CORETH, Emerich, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978.
- COSTA, Vincenzo - FRANZINI, Elio - SPINICCI, Paolo, *La fenomenologia*, Torino: Einaudi, 2002.
- CUSINATO, Guido, *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» XII (2010), 61-81.

CUSINATO, Guido, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano: FrancoAngeli, 2008.

CUSINATO, Guido, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in M. PAGANO (ed.), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano-Udine: Mimesis, 2011.

CUSINATO, Guido, *Rettificazione e Bildung*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo : scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, guida alla lettura, traduzione, note e glossario a cura di Giuliana Mancuso, Milano: FrancoAngeli, 2009.

DUPUY, Maurice. *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols., Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

ESCHER DI STEFANO, Anna, *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli: Morano, 1991.

FECHNER, Gustav Theodor, *Nanna o L'anima delle piante*, a cura di Giampiero Moretti, tr. it. Giuseppe Rensi, Milano: Adelphi, 2008.

FERRETTI, Giovanni, *Scheler*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di Adriano Bausola, Brescia: La Scuola, 1978.

FERRETTI, Giovanni, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano: Vita e pensiero, 1972

FILIPPONE-THAUERO, Vincenzo, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. I, Milano: Giuffré, 1964.

FREUD, Sigmund, *Al di là del principio di piacere*, tr. it. Anna Maria Marietti, Torino: Boringhieri, 1975.

FRIES, Heinrich. *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg: F.H. Kerle, 1949.

GADAMER, Hans-Georg, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia: Queriniana, 1980.

- GEHLEN, Arnold, *L'uomo delle origini e la tarda cultura: tesi e risultati filosofici*, a cura di V. Rasini, Milano-Udine: Mimesis, 2016.
- GOTTLÖBER, Susan, *Introduction: Reviving the Dialogue with Max Scheler*, in ID. (ed.), *Max Scheler in Dialogue*, Cham: Springer, 2022.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Philosophische Anthropologie*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1931.
- GUARDINI, Romano, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in ID., *Scritti filosofici*, Milano: Fabbri, 1964.
- HABERMAS, Jürgen, *Antropologia*, in G. PRETI (ed.), *Filosofia*, Milano: Feltrinelli Fischer, 1966.
- HARTMANN, Nicolai, *Max Scheler*, in «Kantstudien» XXXIII (1928), 1.
- HARTMANN, Nicolai, *Etica*, a cura di V. Filippone Thaulero, vol. I, Napoli: Guida Editori, 1969.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero e C. Fatta, Firenze: La Nuova Italia, 1972.
- HEIDEGGER, Martin, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo finitezza solitudine*, Genova: Il Melangolo, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, Genova: Silva, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Principi metafisici della logica*, Genova: Il Melangolo, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 1976.
- GEIGER, Moritz, *Zu Max Schelers Todes*, in «Vossische Zeitung» (01-06-1928).
- HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. di F. Costa, Milano: Bompiani, 1989.
- HUSSERL, Edmund, *Ricerche logiche*, introduzione e cura di Giovanni Piana, Milano: il Saggiatore, 2015.

IANNASCOLI, Loretta, *Scheler e Agostino*, Milano: FrancoAngeli, 2012.

KANT, Immanuel, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke, Die expedition des europäischen Aufsehers*, Leipzig 1831.

KANT, Immanuel, *Per la pace perpetua. La pace come destinazione etica e politica della storia dell'umanità*, Roma: Armando Armando, 2007.

LEONARDY, Hans, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

LESSING, Theodor, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, mit einem Nachwort von Rita Bischof, München: Matthes & Seitz, 1983.

LICCIOLI, Stefano, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, in «Humana.Mente» 7 (2008).

LUPORINI, Cesare, *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, vol. I, Firenze: G.C. Sansoni, 1947.

MANDRIONI, Delfor H., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismo" scheleriano*, Buenos Aires: Itinerarium, 1965.

MONDIN, Battista, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Roma: Massimo, 1997.

MORRA, Gianfranco, *Max Scheler. Una introduzione*, Roma: Armando Armando, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia della morale*, in *Opere complete*, vol. VI, tomo II, Milano: Adelphi, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José, *Max Scheler, un embriagado de esencias*, in *Id., Obras Completas*, IV, Madrid: Revista de Occidente, 1966.

PANSERA, Maria Teresa, *Dalla differenza biologica alla peculiarità dell'umano: Scheler, Plessner e Geblen*, in A. ALES BELLO (ed.), *Le figure dell'altro*, Cantalupa: Effatà, 2001.

PÉREZ MONTEIL, René, *La disposición de ánimo (o de espíritu) en Max Scheler: Elementos para la orientación filosófica*, in «HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada» 1 (2010), 67-89.

PINTOR RAMOS, Antonio, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

PLESSNER, Helmuth, *I gradi dell'organico e l'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

RACINARO, R., *Il futuro della memoria: Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli: Guida, 1985.

ROMAN ORTIZ, Ángel Damián, *La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler*, in «Carthaginensia» 57 (2014), 19-36.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona: EUNSA, 2006.

SCHMIDINGER, Heinrich, *Max Scheler (1874-1928) e il suo influsso sul pensiero cattolico*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Roma: Città Nuova, 1995.

SEIFERT, Josef, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in «Blätter für deutsche Philosophie: Zeitschrift der Deutschen philosophischen Gesellschaft» VIII (1934/35).

SEIFERT, Josef, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, prefazione e traduzione di G. Girgenti, Milano: Vita e Pensiero, 2000.

SEMON, Richard, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig: Engelmann, 1904.

- SERRETTI, Mauro, *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, Bologna: CSEO, 1984.
- SIMONOTTI, Edoardo, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa: ETS, 2006.
- SIPINSKI, B., *Max Scheler all'origine del personalismo di K. Wojtyła*, in «Prospettiva persona» XI (2012), 9-10.
- SPENCER, Herbert, *The Principles of Psychology*, London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. I-II, The Hague: M. Nijhoff, 1960.
- SPINOZA, Baruch, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, a cura di S. Giametta. Torino: Bollati Boringhieri, 1980.
- STEIN, Edith. *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Roma: Città Nuova, 2007.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. III: Die Vergöttlichung des Todes*. Salzburg: Pustet, 1939.
- HILDEBRAND, Dietrich von, *Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt*, in «Der Katholische Gedanke» 1 (1928), 445-459.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di Marco Mazzeo, Macerata: Quodlibet, 2010.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Springer, 1909.
- WUNDT, Wilhelm, *Compendio di psicologia*, traduzione sulla 3. ed. tedesca di Luigi Agliardi, Torino: C. Clausen, 1900.
- WUST, Peter, *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in «Das Neue Reich» 11 (1928-1929), 102-3, 119-121, 137-8, 160-2, 181-3, 200-201.

INDICE DEI NOMI


- Adler, Alfred, 62
Ales Bello, Angela, 24, 29, 43
Alici, Luigi, 141
Alsberg, Paul, 129
Amicantonio, Claudio, 7
Amori, Matteo, 84
Aristotele, 56–57, 64
Averroè, 108, 132
- Bacone, Francesco, 62
Balthasar, Hans Urs von, 150
Bausola, Adriano, 14
Bergson, Henri, 63, 107, 156
Bischof, Rita, 63
Bobbio, Norberto, 13
Boezio, 146
Bolk, Louis, 63
Bosio, Franco, 81, 137
Brentano, Franz, 48
Buddha, 122, 129
- Calogero, Guido, 57
Colli, Giorgio, 66
Comte, Auguste, 62
Conrad, Theodor, 33–35
Conrad-Martius, Hedwig, 34–35
Coreth, Emerich, 17, 22
Costa, Filippo, 41
Costa, Vincenzo, 47
Cusinato, Guido, 7, 25, 75–76,
78, 81, 106, 151
- D'Anna, Vittorio, 6
Darwin, Charles, 62
Daubert, Johannes, 33
- Democrito, 62
Descates, René, 48, 57, 62, 64,
76, 133–134
Diederichs, Eugen, 32
Dilthey, Wilhelm, 59
Dupuy, Maurice, 150
- Edison, Thomas, 103
Epicuro, 62
Escher Di Stefano, Anna, 148
Eucken, Rudolph, 30–31
- Fabre, Jean-Henri, 87
Fatta, Corrado, 57, 75
Fechner, Gustav Theodor, 77–78
Ferretti, Giovanni, 14, 17, 141,
143, 151
Fichte, Johann Gottlieb, 17, 108
Filippone-Thaulero, Vincenzo,
152
Fink, Eugen, 35
Franzini, Elio, 47
Freud, Sigmund, 62, 129
Fries, Heinrich, 33, 150
Frings, Manfred, 31, 70
Furtwängler, Märit, 33, 35, 149
- Gadamer, Hans-Georg, 11–13,
42
Gehlen, Arnold, 20, 24, 115
Geiger, Moritz, 33, 37
Geyser, Joseph, 33
Giametta, Sossio, 36
Girgenti, Giuseppe, 39
Gottlöber, Susan, 11

- Groethuysen, Bernhard, 24
 Guardini, Romano, 22
 Guccinelli, Roberta, 5
 Guidetti, Luca, 42
- Habermas, Jürgen, 22–23
 Hartmann, Nicolai, 14, 18, 66,
 68, 108, 133, 150
 Hegel, Friedrich, 17, 57–58, 64,
 96, 108, 132
 Heidegger, Martin, 11–12, 14,
 20–21, 35, 51, 74, 137–138,
 155
 Hering, Ewald, 89
 Hering, Johannes, 34
 Hobbes, Thomas, 62
 Hume, David, 40, 62, 92, 147
 Husserl, Edmund, 12, 27–30,
 32–35, 37–38, 40–45, 47–48,
 50, 108, 123, 125–126, 138
- Iannascoli, Loretta, 141
 Ingarden, Roman, 33, 123
- Jennings, Herbert Spencer, 82
- Kant, Immanuel, 11, 17, 19–21,
 29, 51, 54, 57, 64, 67, 76, 84,
 124, 139, 144
 Kerler, Dietrich Heinrich, 66
 Keyserling, Hermann, 52
 Köhler, Wolfgang, 99
 Koyré, Alexander, 34
- Lamarck, Jean-Baptiste, 62
 Landgrebe, Ludwig, 35
 Landsberg, Paul Louis, 156
 Leibniz, 57, 124
 Lennerz, Heinrich, 33
- Leonardy, Heinz, 145
 Lessing, Theodor, 63
 Liccioli, Stefano, 15
 Lipps, Theodor, 32, 34
 Locke, John, 92
 Loeb, Jacques, 88
 Luporini, Cesare, 17
- Machiavelli, Niccolò, 62
 Mader, Wilhelm, 30
 Mancuso, Giuliana, 6–7, 30, 71,
 151
 Mandrioni, Delfor H, 143
 Marcel, Gabriel, 156
 Mazzeo, Marco, 73
 Mill, John Stuart, 62, 92
 Mondin, Battista, 22
 Montinari, Mazzino, 66
 Moretto, Giovanni, 11–12
 Morra, Gianfranco, 40, 123
 Mounier, Emmanuel, 156
- Neidl, Walter M, 17
 Nietzsche, Friedrich, 20, 59,
 62–63, 66, 114, 144
- Ortega y Gasset, José, 16–17
- Pansera, Maria Teresa, 7, 23–24
 Paolo (San Paolo), 135
 Pavlov, Ivan, 90–91
 Péguy, Charles, 156
 Pellegrino, Ubaldo, 5
 Pérez Montiel, René, 101
 Pfänder, Alexander, 33
 Pfligersdorffer, Georg, 17
 Piana, Giovanni, 41
 Piccolomini, Remo, 141
 Pieretti, Antonio, 141

- Pintor Ramos, Antonio, 70, 143
 Plessner, Helmuth, 19–20, 24,
 27, 112
 Properzi, Martina, 70–71
 Pucci, Lucio, 7
- Racinaro, Roberto, 96
 Rasini, Vallori, 20, 27
 Reina, Maria Elena, 21, 51
 Riccardo di San Vittore, 146
 Rodríguez Duplá, Leonardo, 71
 Román Ortiz, Ángel Damián,
 141
- Sanchez-Migallon, Sergio, 101
 Scheler, Maria, 5, 9, 11–21,
 24–33, 35–40, 43–50, 52–60,
 62–66, 69–72, 74–82, 84–87,
 89–92, 94–97, 99–101,
 103–118, 121–135, 137–156
 Scheu, Maria, vedi Maria Scheler
 Schmidinger, Heinrich, 16, 28,
 147
 Schopenhauer, Arthur, 62–63,
 129, 150
- Seifert, Friedrich, 20
 Seifert, Josef, 39
 Semon, Richard, 89
 Serretti, Massimo, 123
 Simonotti, Edoardo, 6, 20
 Sipinski, Bartłomiej, 146
 Spencer, Herbert, 62, 82, 85
 Spiegelberg, Herbert, 42
 Spinicci, Paolo, 47
 Spinoza, Baruch, 36, 57, 132
 Stein, Edith, 28–29, 33–34,
 42–43
- Thorndike, Edward, 85
- Tommaso d'Aquino, 57, 131
- Uexküll, Jakob Johann von,
 72–74, 112, 115
- Vaihinger, Hans, 29
- Wojtyła, Karol, 123, 156
 Wundt, Wilhelm, 85–86
 Wust, Peter, 146–147, 150

INDICE

Sigle e abbreviazioni	5
Premessa	9
1. Max Scheler, un filosofo delle essenze	11
2. L'antropologia filosofica come disciplina scientifica. .	19
3. Scheler e la fenomenologia	27
4. L'idea dell'uomo nella storia	51
5. I primi gradi dell'essere psico-fisico: impulso affettivo e istinto	69
<i>Impulso affettivo</i>	76
<i>Istinto</i>	80
6. I gradi successivi dell'essere psico-fisico: Memoria associativa e intelligenza pratica	89
<i>La memoria associativa</i>	89
<i>Intelligenza pratica</i>	97
7. Lo spirito	103
8. La conoscenza essenziale ideativa	121
9. Personalismo	137
Conclusioni	153
Bibliografia	157
<i>Opere di Max Scheler</i>	157
<i>Opere consultate</i>	165
Indice dei nomi	171

Finito di stampare nel mese di luglio 2024
da  IF Press srl

Stampato in Italia / Printed in Italy