

Guido Cusinato

MAX SCHELER : DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
DEL *GEIST* ALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DELLA
BILDUNG

MAX SCHELER : DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DEL *GEIST* ALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DELLA *BILDUNG*

di Guido Cusinato

1. *L'asinello Balthazar e la liquidità postmoderna*

Au Hasard Balthazar è un film di Robert Bresson del 1966. Il protagonista, l'asinello Balthazar, rappresenta la vittima, il sofferente che alla fine rimane ucciso. In una scena viene definito dalla madre di Maria come "santo". L'impersonare la dimensione della santità in un animale ne sottolinea la prevalente estraneità all'umanità – con l'eccezione di pochi momenti, fra cui quello dell'infanzia, come sembra suggerire la scena iniziale dove l'asinello viene "battezzato" dai bambini – dimensione ulteriormente emarginata da quel processo di desacralizzazione che conobbe, proprio a partire dagli anni in cui uscì il film, una brusca accelerazione. Vi sono poi i vari personaggi umani, da quelli che popolano un mondo che sta tramontando: il giovane Jacques, la cui situazione privilegiata lo rende sempre più distaccato dalla realtà di Maria e infine "noioso", il padre di Maria, chiuso in un rigido moralismo orgoglioso e assolutamente privo di carisma; e quelli che invece popolano il mondo che avanza, rappresentati in primo luogo da Gérard, il giovane audace e spregiudicato che non crede in nulla, se non in se stesso. In mezzo la figura di Maria, attratta un po' da tutte e tre le dimensioni, ma soprattutto in crescita e alla ricerca di se stessa. Tutt'intorno una società di massa che sta sostituendo il calesse con l'automobile.

Fa impressione guardare a distanza la metafora rappresentata da questo film, che è innanzitutto la metafora di una società che sta per abbandonare la morale criticata da Nietzsche senza esser ancora approdata al nuovo conformismo della liquidità postmoderna. È un fatto che negli ultimi decenni del Novecento i tentativi di cercare un percorso diverso, volto a trascendere l'autoreferenzialità umana, siano spesso rimasti privi di parole, proprio come quell'asinello, o abbiano finito per suonare sgraziati come il suo raglio. Fra questi non è peregrino citare il caso di Max Scheler (1874-1928).

È arduo valutare l'ultimo periodo della filosofia di Scheler in quanto essa è difficilmente riconducibile agli schemi ancora oggi dominanti: critica il progetto della modernità, ma senza approdare al nuovo credo postmoderno dell'"anything goes"; prende sul

serio l'annuncio della morte di Dio di Nietzsche, ma come sfida per sperimentare con ostinazione nuove vie di riflessione su Dio; accetta fino in fondo la sfida dello storicismo, riconoscendo fra i primi la necessità di superare l'etnocentrismo della filosofia europea (l'"europeismo" filosofico), ma rifiutando al contempo la prospettiva del relativismo etico. In questo intervento mi limiterò a esplorare alcuni aspetti del pensiero di Scheler con il proposito di far emergere dietro a essi un'antropologia filosofica ruotante non più attorno al concetto di Geist, bensì a quello di Bildung¹.

Joachim Fischer, in un recente lavoro degno della massima attenzione, ha tentato di rintracciare un «Identitätskern trotz Differenz» fra i principali protagonisti dell'antropologia filosofica del Novecento prendendo come punto di riferimento, per quanto riguarda Scheler, proprio il concetto di Geist. Di particolare rilievo sono le pagine in cui vengono confrontate direttamente le coppie Geist e Drang (Scheler) ed Exzentricität e Positionalität (Plessner)². In Scheler il Geist si rapporterebbe alla vita così come in Plessner l'eccentricità alla posizionalità: l'eccentricità di Plessner rappresenta un punto di vista esterno alla posizionalità senza poter prescindere da essa, come il Geist di Scheler si pone al di fuori della vita senza tuttavia, nella sua impotenza costitutiva, poterne fare a meno. Si tratta quindi di un tentativo di sfuggire al riduzionismo naturalistico senza ricadere nell'idealismo, in quanto il Geist non può esistere senza vita, come l'eccentricità senza la posizionalità. In ambedue i casi non c'è l'incapacità di confrontarsi con l'esperienza – anche il riso e il pianto, che Plessner concepisce come moto espressivo tipico dell'uomo, sono sul piano empirico, pur essendo eccentrici alla logica puramente biologica – ma piuttosto il tentativo di distinguere all'interno dell'esperienza diversi ambiti, esercitando lo sguardo a cogliere l'esperienza da un punto di vista non abitudinario.

Condivido in larga misura questa tesi interpretativa, che si emancipa dalla logorata tesi di un Geist dualisticamente contrapposto alla vita³. Questo non significa tuttavia che il Geist possa continuare a svolgere la funzione di fulcro dell'antropologia filosofica di Scheler. Anzi l'eccessiva focalizzazione sul concetto scheleriano di Geist, che ha caratterizzato finora indistintamente tutte le interpretazioni sull'antropologia filosofica, finisce a mio avviso con il determinare una fatale distorsione. La compenetrazione (Durchdringung) fra Geist e Drang è alla base di quella teoria della Stufenfolge della centri-

¹ Il punto di riferimento classico dell'antropologia filosofica del *Geist* rimane il testo di M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, (a cura di G. Cusinato) Milano 2000. I lavori che si muovono invece in direzione di un'antropologia filosofica della *Bildung* sono raccolti in: M. Scheler, *Formare l'uomo*, (a cura di G. Mancuso) Milano 2009 e inoltre M. Scheler, *Modelli e capi*, (a cura di E. Caminada) Milano 2010. Questo non toglie che il primo testo possa essere riletto anche in altre direzioni. Ho tentato di aprire una diversa prospettiva mediante un confronto con la teoria della *Stufenfolge* della centricità in Schelling e con il concetto di *autopoiesis* nella nuova teoria dei sistemi in: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008.

² J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008, 552-554.

³ Cfr. G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in: «Verifiche», XXIV 1995, 65-100.

cità che troviamo sviluppata in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, essa tuttavia assume un senso per l'antropologia filosofica di Scheler solo quando venga sviluppata in direzione del concetto di persona⁴ e di *Bildung*⁵. Lo stesso mi pare si possa dire anche per l'interessante parallelismo stabilito da Fischer fra Scheler e Plessner: l'eccentricità, teorizzata da Plessner⁶ nei confronti della chiusura ambientale di von Uexküll, nell'ultimo Scheler va riferita più che al Geist alla persona⁷. Ho già dimostrato in lavori precedenti che il Geist in Scheler è eccentrico nei confronti del *Leben*, ma solo fino al 1923, in seguito si estende invece schellinghianamente a tutta la natura. Tanto meno è ostile alla vita: «non lo spirito, ma solo l'intelletto ipersublimato, che Klages confonde con lo spirito, è in un certo senso ostile alla vita» (IX, 150)⁸.

Proprio seguendo l'intento di Fischer – volto a individuare un punto di convergenza fra i principali esponenti dell'antropologia filosofica – mi sembrerebbe allora più produttivo riferirsi non al concetto scheleriano di Geist – propriamente al centro della metafisica e non dell'antropologia filosofica – ma a quello di una *Bildung* che svela l'uomo come l'essere che non ha un'essenza predefinita da realizzare. È la *Bildung* della persona che, nel concreto, coincide con la forma dell'ex-centricità.

⁴ Persona ha un'origine etimologica piuttosto complessa: deriva dal greco “*pros-ophon*” nel senso di “volto” (un composto di “di fronte” o “al cospetto di” e di “occhio”, “vista” o “sguardo”). In un ulteriore significato designa anche la “maschera da teatro”, l’“attore”, il “carattere”. Al primo senso di *prosopon* sono probabilmente riconducibili anche i termini latini “*prospicio*” (guardare avanti, prevedere, provvedere) ma anche “*prospecto*”, “*prospectus*”. Al secondo significato è riconducibile il termine latino “*persona*”, cioè “maschera”. Tuttavia il termine latino “*persona*” assume, nella tradizione cristiana, un senso peculiare nella discussione sul mistero trinitario: sia Tertulliano che Agostino lo utilizzano per tradurre il greco *hypostasis*: «una sostanza (*ousia*), tre persone (*hypostaseis*)». La persona qui funge da espressione individuale della natura divina e sembra ritornare così all'originario significato greco di “*prosopon*” nel senso di “volto”. Agostino rileva inoltre la natura costitutivamente relazionale del concetto di persona: «ogni persona è detta relativamente all'altra» (*Confessioni*, VII, 4,6).

⁵ Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 68-103.

⁶ Tuttavia corre l'obbligo di precisare che l'eccentricità è originariamente un termine dell'antropologia filosofica di Schelling, prima ancora che di Scheler o Plessner. Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 220-222.

⁷ Nell'attuale dibattito filosofico il termine persona risulta sicuramente ambiguo e non è infrequente il caso in cui sia confuso con l’“Io”, la “coscienza” o il “soggetto”. Se però si assume la definizione di Locke, che la identifica con essere pensante intelligente, dotato di ragione e di coscienza, bisogna poi ammettere con Peter Singer che uno scimpanzé adulto sarà persona a maggior titolo di un neonato (cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, Milano 2003). Con persona Scheler designa qualcosa di diverso: la persona non nasce già completa e autosufficiente, essa è piuttosto il centro creativo che potenzialmente può promuovere un processo di *Bildung* grazie all'esecuzione dell'atto. La persona è un ente che non possedendo un'essenza già data, come invece l'animale all'interno della chiusura ambientale, si assume il compito di darsi una forma esistenziale. Questo compito viene orientato dall'*ordo amoris* attraverso l'esecuzione di atti. Ogni atto corrisponde a un gesto ex-centrico con cui la persona trascende il piano della rilevanza vitale (la posizionalità di Plessner), ma senza prescindere dal riferimento al proprio corpo-vivente (*Leib*).

⁸ Nella citazione delle opere di Max Scheler indico con il numero romano il volume dell'edizione dei *Gesammelte Werke* (Bd. I-XV a cura di Maria Scheler e Manfred S. Frings, Bonn 1957-1998) seguito dalla virgola e dal numero della pagina.

Ma vi è un ulteriore motivo che mi spinge a sostituire la centralità del Geist con quella della Bildung: un'antropologia filosofica focalizzata sul Geist rischia di diventare rapidamente una “metafisica del Geist” che annulla la dimensione della persona, mentre un'antropologia filosofica della Bildung è in grado di recuperare e ridare credibilità all'istanza antiriduzionistica presente nel concetto scheleriano di Geist. Ma lo fa nella misura in cui rende possibile un modo diverso di fare filosofia non più ossessionato dal sistema, ma attento anche alle ragioni del cuore e della sfera affettiva, un filosofare che possa trovare convergenze sia in autori prossimi a Scheler – penso al tema del risveglio e dell'aurora in María Zambrano – sia in riferimento alla filosofia dell'epimeleia heautou di Pierre Hadot o delle “tecnologie del sé” dell'ultimo Foucault.

Le varie tematiche che prenderò in considerazione (dalla tesi delle *idea cum rebus* al concetto di funzionalizzazione fino all'*Ausgleich*) assumono tuttavia nuova luce non appena escano dalla prospettiva del Geist per venir sviluppate in direzione della Bildung. Questo perché vengono a toccare un punto nevralgico: quello del meta-orientamento valoriale che non solo Scheler, ma anche un Ernst Troeltsch (1865-1923) e più recentemente un Charles Taylor hanno dimostrato essere determinante per la costituzione dell'identità personale.

Sul problema del meta-orientamento il pensiero postmoderno rischia di pagare un grave ritardo culturale: l'illusione che l'esigenza di punti di riferimento non autoreferenziali sia solo il residuo di una “mentalità primitiva”, il non rendersi conto che il relativismo della liquidità moderna non è l'“apertura” ma la nuova frontiera di conquista per il neuromarketing, tanto che ormai nella discussione sull'etica il vero confronto non è più quello con le varie forme di “relativismo”, sempre più ininfluenti, ma quello con il “neurodeterminismo”.

Forse, per ridare parola alla “trascendenza senza parola” dell'asinello Balthazar, bisognerà guardare proprio in direzione della Bildung della persona.

2. *La tesi dell'impotenza del Geist come negazione della metafisica del nous poietikos*⁹

Nel tentativo di tratteggiare un passaggio dalla metafisica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung è inevitabile partire dall'impotenza del Geist. In questa tesi la *pars destruens* è quella più convincente, mentre nella *pars construens* sono rilevabili di-

⁹ Una prima analisi della critica di Scheler alla metafisica del *nous poietikos* è rintracciabile in: G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, 295-332.

verse significative aporie. Nel 1927, a conclusione di un percorso iniziato nel 1923¹⁰, Scheler sostiene che il peccato originale di tutta la metafisica occidentale consiste nel supporre che «le forme dell'essere più alte, aumentano, quanto più sono alte, non solo in senso e valore, ma [...] anche in forza e potere» (IX, 51). La metafisica occidentale attribuisce alle idee e alla ragione un'energia e un potere originari, mentre Freud ha dimostrato in modo convincente che è la pulsione (Trieb) a possedere le energie (XII, 58); la stessa cosa si potrebbe dire a proposito dei fattori ideali e reali della storia dove Scheler risulta chiaramente attratto dalla critica di Marx a Hegel e cerca di trovare una soluzione intermedia.

Un secondo errore è rappresentato dalla teleologia: considerando le forme dell'essere più alte come perfette, eterne, immutabili e, nel contempo, dotate di potenza, si arriva «alla visione del mondo teleologica, cioè a un insostenibile senza senso» (IX, 51). La critica alla teleologia è implicita anche nel rifiuto della tesi delle *ideae ante res* in quanto se la concezione e realizzazione d'un'idea appartengono al medesimo processo, allora «dal momento che queste idee sono prodotte solo nella misura in cui sono anche realizzate, né prima né dopo, non è più possibile alcuna previsione o piano del mondo» (XI, 190).

Con la tesi dell'impotenza del Geist Scheler negando al Geist la facoltà poetica, rifiuta il concetto stesso d'un *nous poietikos*: «Il potere creativo, da cui traggono origine tutte le immagini [Bilder] e le cose di questo mondo [...] non può risiedere nel Geist stesso. Noi lo chiamiamo l'impulso primordiale [Drang]» (XII, 37). Una volta trasferita la facoltà immaginativo-proiettiva dalla sfera spirituale a quella pulsionale, l'impotenza del Geist si riflette inevitabilmente sullo statuto delle idee: la relazione fra Geist e idee perde ogni carattere d'autosufficienza e d'esclusività, tanto che su di essa non può più fondarsi neppure l'atto della conoscenza essenziale (*Wesenserkenntnis*). In tal modo si passa dalla tesi di un Geist che pone da solo e in assoluta autonomia un regno d'idee eterne e immutabili (la quiete della metafisica) a quella di un Geist che attraverso l'idea determina l'immagine (*Bild*) compenetrandosi in modo tumultuoso al Drang (la tempesta del mondo). In questa nuova prospettiva l'idea, da prodotto autoreferenziale del Geist, diventa lo strumento dell'azione modellante-inibitrice del Geist sul Drang, diventa il progetto, lo schizzo che accompagna necessariamente l'azione del *Lenken* e del *Leiten* sul Drang. Il Geist attraverso le idee esprime la sua funzione contenente nei confronti della fantasia del Drang che pone le immagini sia in riferimento all'esperienza della persona (*Wesenserkenntnis*) sia in riferimento all'esperienza dell'organismo (sensibilità).

L'aporia consiste nel fatto che un Geist impotente non può svolgere neppure un'azione contenente, né tanto meno diventare il soggetto della sublimazione e nella

¹⁰ Ancora nel *Sympathiebuch*, rielaborato nel 1922, Scheler negava un processo di sublimazione delle energie dal basso verso l'alto: «ogni livello della nostra vita psichica [...] ha una quantità autonoma di energia psichica che non deriva assolutamente dall'energia pulsionale della libido» (VII, 207).

misura in cui lo fa si dimostra già in qualche modo contagiato dal Drang. Ma se è così allora sarebbe stato meglio delegare tale compito direttamente al centro reale della persona.

3. *La metafisica delle ideae cum rebus*¹¹

Negando la tesi del nous poietikos cade l'ipotesi di un kosmos noetos autosufficiente e si apre la strada a quella delle ideae cum rebus. L'idea diventa un concetto privo di forza attiva: l'«idea [...] è solo confine, misura, negazione, esclusione di determinate possibilità» (XI, 190). Le idee insomma non possono essere nient'altro che abbozzi (Entwürfe) elaborati sul momento per servire teleoclinamente al divenire delle cose (cfr. XI, 226). Diventano semplici schemi di contenimento all'interno del processo di compenetrazione (Durchdringung) fra i due attributi spinoziani del Geist e Drang: «il principio dell'essere che punta alla realizzazione e quello che punta all'ideazione possono funzionare solo assieme. Ogni idea è “cum” il divenire del reale. La realtà stessa è ambedue: forza e ideale» (XI, 190). L'idea assume una funzione passiva di contenimento dell'immagine (Bild) posta dalla Drangphantasie, cioè diventa lo strumento del non fiat del Geist¹². «L'attuazione d'un'idea del Geist ha luogo solo dietro impulso del Drang, dopo che il Drang a sua volta è stato [...] disinibito dal Geist» (cfr. XI, 189). Limita il Bild, ma senza imprimere aristotelicamente un calco originario del Geist: determinazione e forma sono dati nell'interazione fra Geist e Drang, non in un marchio che l'idea arrechi con sé dall'iperuranio. L'idea è piuttosto un'intenzione aperta che nel corso della sua realizzazione si ridetermina retroattivamente in continuazione diventando altro da quello che era originariamente¹³.

Scheler critica dunque la metafisica delle ideae ante res, in cui le idee venivano trasformate «in Ding an sich, [...] rendendole inevitabilmente senso e fine d'ogni essente. Ma in tal modo non sono più [...] al servizio del processo cosmico, ma al contrario il processo cosmico è posto al loro servizio» (XI, 226-227). Qui il fenomeno è posto al servizio dell'idea, in Scheler invece è l'idea che viene posta al servizio del moto espressivo del fenomeno. Secondo Scheler, infatti, le idee sono prodotte dal Geist, ma «solo per servire da guida e orientamento al processo del mondo, non per esistere e risplendere in se stesse» (XI, 260).

¹¹ Sulla teoria delle *ideae cum rebus* cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, 1999, op. cit., 333-341.

¹² «Così come lo spirito è la facoltà passiva di produrre idee, profenomeni, valori, orientamenti, altrettanto il Drang è la facoltà attiva di porre il reale e il Bild. Ambedue sono attributi dell'attività dell'Uno originario (*Ur-einen*), il cui eterno auto-ponimento rende possibile e necessario l'unità funzionale di ambedue le attività» (XI, 189).

¹³ Le idee nei confronti della realtà mantengono sempre una loro peculiarità: rimangono «uno schizzo del *Sosein* che il *Sosein* fattuale non riempie mai» (XI, 257).

L'aporia è quella già segnalata: se l'idea possedesse una capacità d'orientamento derivante dal Geist, quest'ultimo, più che da un assoluto Ohnmacht, risulterebbe caratterizzato da una qualche forma di potenza passiva, o esemplare, cioè si distinguerebbe non dal Macht, quanto solo dal nous poietikos. Bisognerebbe ammettere inoltre che il Geist pone le idee non prima ma solo dopo essere stato contagiato dal Drang, e quindi concepire il «non non fiat» del Geist come reazione a un'iniziativa proveniente dal Drang.

L'essenza (Wesen) è proprio l'idea che si determina nel contenimento del protofenomeno¹⁴. Scheler interpreta l'essenza in modo distinto da Husserl, facendola coincidere con la struttura individuale dell'autorivelazione del fenomeno. Essa rappresenta la cosa più preziosa del fenomeno, ma non è depositata dietro il fenomeno stesso, nel Ding an sich, in quanto coincide con la capacità di manifestarsi "alle proprie condizioni": l'auto-datià (Selbstgegebenheit). Autorivelazione che si distingue da ciò che viene colto con evidenza alle condizioni dell'intenzionalità del oggetto: in questo senso Scheler teorizza implicitamente un passaggio dalla fenomenologia dell'evidenza alla fenomenologia della Selbstgegebenheit¹⁵.

Un percorso espressivo che si dà alle proprie condizioni è la fenomenologia stessa. Inoltre l'autorivelazione è possibile solo in una dimensione partecipativa, sconosciuta al piano fattuale. L'essenza diventa così lo schema "partecipativo" che si sostanzia nella forma della Selbstgegebenheit in cui qualcosa si manifesta secondo la propria intenzionalità piuttosto che quella del soggetto oggettivante, ma proprio per questo la sua funzione non è di anticipare ciò che è calcolabile, quanto di far partecipare, di rendersi accessibile. Anche in questo caso il riferimento concreto non è però il Geist, ma solo la persona: è la persona che può fare esperienza di un'essenza.

È sempre all'interno del movimento partecipativo che Scheler reinterpreta pure il concetto di conoscenza essenziale (Wesenserkenntnis): questa «non è la comprensione di un essente, all'incirca la semplice riproduzione di un'essenza originaria presente in mente del Geist sovrasingolare, diventa piuttosto una "formazione", cioè un'attività creativa e non imitativa o contemplativa, nel senso di una formazione partecipativa» (IX, 289). Di conseguenza lo stesso atto conoscitivo è comprensibile solo a partire da quello di methexis (cfr. IX, 255).

4. Oltre il prospettivismo

Non deve sfuggire che con la tesi delle *ideae cum rebus* Scheler radicalizza la risposta data nel periodo intermedio al relativismo, quel prospettivismo secondo cui la diversità dei diversi punti di vista individuali e culturali deriverebbe appunto dall'osservare

¹⁴ L'essenza (Wesen) viene definita come «coincidenza di *Urphänomen* e idea» (XI, 250).

¹⁵ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, op. cit., 81-93.

un unico piano assoluto statico da prospettive diverse, anche se in un processo ermeneutico infinito. Qui è difficile non dare ragione a Plessner, quando paragonava questo primo tentativo di Scheler a un'improbabile «sinfonia di sguardi rivolti all'Assoluto»¹⁶.

Ebbene l'ipotesi di un punto di riferimento ultimo e concluso cade proprio con la tesi delle *ideae cum rebus*. Ne consegue che così come i limiti della conoscenza umana non derivano solo dal prospettivismo, altrettanto il relativismo storico non dipende solo dall'impossibilità di far apparire contemporaneamente tutti i valori in un'epoca: in ambedue i casi si dovrà presupporre un'incompiutezza più originaria. Ora se la conoscenza e la storia non si limitano a riflettere da diverse prospettive l'essere, ma rincorrono il divenire di quella che Bergson chiamava una durata creatrice, è chiaro che l'opacità gadameriana non dipende unicamente dall'ermeneutica dell'interpretante ma deriva anche dal dinamismo della stessa durata creatrice.

È stato quindi un grave errore pensare che sia impossibile rispondere al grande interrogativo sul senso dell'universo unicamente a causa dei limiti conoscitivi dell'uomo: «Voi sbagliate di grosso nel credere che il grande punto interrogativo, il grande “?” rappresentato [...] dall'universo, dal suo senso, dal vostro senso, sia solo il vostro punto interrogativo soggettivo e che ci sia una risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa! È il suo carattere immanente. Dio stesso è una domanda a se stesso» (XIII, 158). Questo significa che «i limiti della conoscenza umana non si fondano assolutamente solo su motivi soggettivi, ma si basano piuttosto sul carattere incompiuto, sul carattere diveniente dell'essente stesso» (XI, 261). Il punto di riferimento ultimo non è l'essere statico ma quella durata creatrice che introducendo sempre nuovi inizi di libertà impedisce al futuro di ridursi a una semplice ripetizione, risolvendo così il corso degli eventi dai suoi continui arresti.

Pensare che il futuro sia imprevedibile solo a causa dei limiti della potenza di calcolo a disposizione dell'uomo significherebbe rappresentarsi l'esistenza come l'esecuzione di un algoritmo volto a risolvere un'equazione particolarmente complessa. In realtà l'uomo, grazie alle capacità previsionali della scienza e della tecnologia, vede ormai quasi tutto quello che c'è da vedere. Ciò che risulta invisibile rimarrebbe in gran parte tale anche di fronte a una capacità di calcolo illimitata. La storia si palesa così per Scheler come un processo aperto che non è completamente contenibile in nessuna idea e in nessuna previsione: rimane un futuro incognito. Se ci fossero *ideae ante res* non ci sarebbe nessuna libertà e non esisterebbe la storia, giacché questa «verrebbe ridotta ad un teatro di marionette» (XI, 233). Ma non ci sono *ideae ante res*, «per questo il processo cosmico rimane imprevedibile» (XI, 261).

¹⁶ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 2003, Bd. V, 135-235.

In questo contesto la tesi scheleriana del Dio in divenire (*werdender Gott*) non rischia di riproporre surrettiziamente un nuovo finalismo (il fine ultimo della storia è la realizzazione di Dio)? Il fatto che il processo cosmico sia imprevedibile non esclude che in esso sia rintracciabile una direzione o una tensione. Più che il finalismo mi sembra che l'idea del *werdender Gott* implichi un'escatologia cristiana ricompresa non a partire dalle *ideae ante res* ma dalla concreta rinascita della persona. Qui l'imprevedibilità rinvia alla creatività.

Scheler è interessato dunque a ripensare l'atto creativo emancipandolo da quella prospettiva teleologica volta ancora all'operosa realizzazione di un'essenza già data nel senso delle *ideae ante res*. Un vero atto creativo non può basarsi sull'orizzonte di possibilità da cui parte, ma implica la capacità di mettere in discussione e rielaborare creativamente gli stessi presupposti da cui parte. A questo proposito Scheler parla di prospettiva "teleocline", concetto che non va confuso con quello di "teleonomico", poi affermatosi nelle scienze biologiche. In che cosa consiste la differenza? La differenza fra teleonomico e teleocline potrebbe essere ricondotta a quella tracciata da Morin fra programma e strategia: il programma è un procedimento predeterminato che ha a che fare con una logica aprioristica, invece la strategia è un processo aperto in grado di innovare retroattivamente il proprio programma e di mutare gli obiettivi imparando dai propri errori¹⁷. Andando oltre si potrebbe affermare che una strategia creativa, o teleocline, non è traducibile in un algoritmo dal momento che è in grado di autoprogrammarsi e di imparare dall'esperienza. È questa la tesi alla base della funzionalizzazione dell'*ordo amoris*: la struttura che orienta l'esistenza umana non esegue una logica deterministica, ma è una struttura dinamica capace di auto-programmarsi interagendo con l'esperienza.

La funzionalizzazione teleocline dell'*ordo amoris* non produce tuttavia relativismo, bensì una totalità individuale. È una funzionalizzazione che avviene a livello della sfera affettiva, ma immaginare la possibilità di uno spazio creativo precedente il momento della decisione del soggetto razionale della coscienza permette, forse, di trovare una concreta alternativa all'incombente neurodeterminismo.

5. *Europeismo e funzionalizzazione dell'a priori kantiano*¹⁸

Il primo aspetto che colpisce nella teoria della funzionalizzazione teleocline è la capacità di rappresentare un'alternativa al relativismo, ma rispondendo alle sfide dello storicismo sul suo stesso terreno, e cioè approfondendo quella storicizzazione delle categorie kantiane che era già stata inaugurata da Dilthey. Vi è un prospettivismo che riguarda

¹⁷ Cfr. M. Morin, *La méthode. III. La connaissance de la connaissance*, Paris 1986.

¹⁸ Sul concetto scheleriano di "europeismo", come pregiudizio filosofico etnocentrico, mi ero già soffermato in: G. Cusinato, *L'oggetto della filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in: R. Racinaro (a cura di), *L'oggetto della storia della Filosofia*, Napoli 1998, 319-349.

ogni epoca storica, ogni popolo, ogni individuo. Con un esempio che anticipa un tema caro dell'ermeneutica di Gadamer, quello della funzione positiva del pregiudizio, Scheler afferma che ogni individuo procede sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, con un "paraocchi" (Scheuklappen) (cfr. II, 308; III, 320), inteso come una struttura individuale e non universale, capace di evolversi e auto-programmarsi, che funzionalizza la prospettiva e l'orizzonte entro cui hanno luogo non solo l'attività ermeneutica e conoscitiva, ma l'intera esistenza di quell'individuo. Ogni singolo e irripetibile "paraocchi" è l'ordo amoris che funzionalizza dinamicamente l'esistenza di una singola totalità individuale. Di conseguenza il proprio orizzonte va integrato, in un processo storico infinito, con quello delle altre totalità individuali.

È particolarmente indicativo che Scheler già all'inizio del Novecento sviluppi una precisa critica al limite etnocentrico della filosofia europea, individuato nella tendenza ad assolutizzare il proprio punto di vista e a eleggerlo a unico e indiscusso criterio per valutare e giudicare le altre culture. Con alcune evidenti semplificazioni – che però mi pare non intacchino la validità complessiva dell'argomentazione – Scheler rintraccia tale limite in Kant stesso. Per Scheler l'a priori kantiano non è un punto di partenza, ma solo di arrivo: esso, infatti, «non è originario, ma originato» (V, 208).

Una volta ammesso che sia "originato", rimane ancora valido l'assunto kantiano per cui l'a priori è indipendente dall'esperienza? Se è originato, allora dietro di sé ha un'origine, un presupposto: un ulteriore a priori; se è originato, allora le sue categorie sono il risultato di un processo storico: sono categorie storicizzate. La loro uniformità, il fatto che siano uguali per tutti gli esseri umani, lungi dall'essere un punto di partenza, diventa per Scheler il punto d'arrivo di quel particolare processo di razionalizzazione che ha investito l'Europa moderna. Così se nel 1900 Scheler sostiene che «Kant assolutizza una particolare fase storica dell'esperienza» (I, 219), nello scritto del 1914 *Der Genius des Krises und der Deutsche Krieg* arriva a dire, in modo simile a Spengler, che la tavola delle categorie kantiane è solo la tavola delle categorie del pensiero europeo: «la tavola delle categorie kantiane, che Kant stesso considerava "condizione d'ogni possibile esperienza", [...] corrisponde a mala pena a ciò che si potrebbe chiamare l'esperienza possibile dell'europeo o del mondo europeo»¹⁹.

Kant viene criticato in quanto «pone alla base della sua teoria della conoscenza l'idea d'un'organizzazione intellettuale unitaria dell'uomo» (IV, 157) che ha come punto di riferimento assoluto la scienza di Newton, sebbene questa secondo Scheler si sia formata in base a uno specifico telos della mentalità europea, volto a dominare la natura esterna, e non ad es. secondo la visione indiana, che possiede una struttura e una logica completamente diverse (cfr. IV, 171). Il mondo europeo aveva assolutizzato i parametri di razionalità attraverso cui aveva compiuto le proprie rivoluzioni industriali. E questi parametri, questa mentalità "europeista" funziona veramente, per l'uomo europeo, come una struttura apriorica: «è veramente qualcosa che non potremmo mai superare, nem-

¹⁹ IV, 171, ma cfr. anche VIII, 62; VII 197.

meno se andassimo fin sulla luna. Essa infatti continuerà a inseguirci come le nostre ombre, ovunque andremo e ovunque rivolgeremo il nostro sguardo» (IV, 173).

Per Scheler «dobbiamo imparare che sul mondo reale non esiste solo un punto di vista “europeo”» (IV, 175). Tanto più impareremo ad «innalzarci dalla civilizzazione dell’utile alla vera cultura [...] tanto più la presupposta unità della realtà del mondo – a cui i nostri padri dell’epoca “umanistica” così strenuamente credettero – si rivelerà una superficiale fable convenue» (IV, 173). Per questo «dovremo considerare, ciò che chiamiamo dal tempo degli antichi greci “universum” o “cosmos”, sempre di più solo un mondo fra altri. Al posto di “universum” risulterebbe più adatto ciò che W. James chiama “multiversum”. Infatti questo “universo” dei nostri padri era solo il mondo europeo» (IV, 172-173). Così Scheler individua uno specifico errore filosofico consistente nell’assolutizzare le categorie della mentalità europea: l’«europeismo» (cfr. V, 201; V, 353). Questa critica non è diretta solo a Kant, ma viene estesa fino a comprendere quanti, come Hegel, Comte, Marx e Troeltsch hanno assolutizzato, secondo Scheler, la storia europea (cfr. VIII, 26; VIII, 144).

6. Individualità e storicismo: Troeltsch e Scheler

Nonostante alcune reciproche incomprensione e accuse, vi è una interessante, quanto poco indagata, convergenza di prospettive fra Troeltsch e Scheler sul problema dell’individualità²⁰. Scheler distingue fra il relativismo delle manifestazioni storiche dei valori e l’assolutismo della gerarchia dei valori: ciò che varia è la *Daseinsrelativität* (relatività di ciò che si manifesta nella storia) dei valori, non la logica in base a cui si costituisce la gerarchia dei valori²¹. Una precisazione che permette di distinguere fra il piano della gerarchia dei valori e quello dell’ethos, tentando di rispondere al problema del “politeismo dei valori” sollevato da Max Weber: distinguendo fra gerarchia assoluta dei valori ed ethos è possibile prevedere un politeismo di diversi sistemi di valori senza per questo cadere nel relativismo. In definitiva è proprio il prospettivismo, e quindi la relatività del punto di vista con cui ci si rapporta ai valori, a costituire il momento unico e irripetibile in base a cui si costituisce quella individualità lì.

Altrettanto importante è il tentativo compiuto da Troeltsch volto a organizzare un Wertganzes in una individuelle Totalität. Secondo Troeltsch non c’è più una filosofia

²⁰ Troeltsch e Scheler si citano spesso reciprocamente. In particolare Troeltsch, che definì Scheler il “Nietzsche cattolico”, offre una sintesi del pensiero di Scheler notevole per quell’epoca (anche se non priva di numerosi fraintendimenti) in: *Lo storicismo e suoi problemi*, (a cura di G. Cantillo) Napoli 1991, 371-384.

²¹ Ho richiamato l’attenzione sull’importanza del concetto scheleriano di *Daseinsrelativität* in: G. Cusinato, *Absolute Rangordnung und relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in: G. Pfaffert (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, in particolare alle pagine 70-71.

della storia hegeliana impegnata a risolvere la molteplicità accidentale delle individualità in un'unica sintesi universale, ma al contrario sono le individualità che, sviluppando produttivamente le differenze, creano totalità storiche irriducibili allo psicologismo, per cui nella costituzione dell'oggetto storico «decisivo è il concetto di individualità e di totalità di senso»²². Alla nozione strategica di individualità viene dunque riconosciuta la capacità di mediare fra finito e infinito, storia ed eternità, realtà e dover essere²³. In tal modo gli effetti relativistici prodotti dalla storicizzazione delle categorie kantiane sono neutralizzati risolvendo lo schematismo trascendentale del soggetto nella funzione trascendentale dell'individualità personale.

Per Troeltsch la “relatività dei valori” non va confusa con il relativismo in quanto è piuttosto il prezioso momento che definisce l'individualità: «il concetto d'individualità coincide con quello della relatività per principio dei valori. Ma la relatività dei valori non significa relativismo, anarchia, caso, arbitrio, bensì significa compenetrazione del fattuale e del dover essere, compenetrazione che è sempre mobile e originalmente creativa, e perciò mai determinabile in modo intemporale e universale»²⁴. Ogni totalità individuale realizza creativamente una “relatività dei valori” unica e irriproducibile, e la germinazione di queste totalità individuali è a loro volta espressione del divenire creativo dell'Assoluto: «la relatività dei valori ha un senso soltanto se in questo relativo diviene, in modo vivente e creativo, un Assoluto. Altrimenti essa sarebbe soltanto relatività [Relativität], ma non relatività dei valori [Wertrelativität]. Essa presuppone un processo vivente dell'Assoluto, in cui quest'ultimo possa essere colto e configurato da ogni punto di vista in una figura corrispondente a questo determinato punto. Esso dev'essere dovunque colto e soprattutto configurato. Giacché l'Assoluto è una volontà di creare e dar forma, che negli spiriti finiti si trasforma nella configurazione di sé in base a un impulso e a un fondamento divini. E questi diversi punti devono connettersi e succedersi secondo una regola determinata, che costituisce l'essenza del divenire dello spirito divino e si realizza nonostante tutte le circostanze e tutti gli erramenti e i rifiuti della volontà»²⁵.

Troeltsch stesso, riconoscendo i limiti intellettualistici della filosofia dei valori che prende le mosse da Kant e Lotze, afferma che «il problema ultimo, più caratteristico e generale della dottrina dei valori consiste nel continuo mutarsi dell'essere in aspirazione e dovere, e dell'aspirazione e del dovere di nuovo in essere [...]. Tale problema, se mantenuto sul piano della logica astratta della riflessione, conduce sempre a impossibilità e antinomie, a semplici accostamenti di essere e dover essere, di causalità e teleologia, di determinismo e di libertà, di immutabilità e di movimento, di rappresentazione e volontà, in breve al più intollerabile dualismo, dove finisce col restare soltanto l'essere

²² E. Troeltsch, *Lo storicismo e suoi problemi*, op. cit., 115.

²³ E. Troeltsch, *Lo storicismo e suoi problemi*, op. cit., 266.

²⁴ E. Troeltsch, *Lo storicismo e suoi problemi*, op. cit., 236.

²⁵ E. Troeltsch, *Lo storicismo e suoi problemi*, op. cit., 277-78.

come l'elemento più facilmente rappresentabile ed elaborabile»²⁶. È probabile che il rinvio (sempre nella medesima nota) al Formalismus di Scheler si riferisca proprio alla decisa presa di distanza scheleriana dal dover essere kantiano. Tuttavia Troeltsch nel passo citato esprime anche l'esigenza di passare dal piano formale astratto, che caratterizzava il dover essere della filosofia dei valori di Rickert e Windelband, a quello più concreto della formazione dell'individuo. Qui c'è una possibile convergenza in quanto Scheler propone di superare il dover essere proprio in un'etica materiale volta alla formazione della persona.

7. Funzionalizzazione e Bildung

In Scheler la totalità individuale che realizza creativamente una "relatività dei valori" trova il proprio corrispettivo in un ordo amoris. L'apriori che dirige il processo conoscitivo non è costituito da categorie formali, ma dai contenuti essenziali colti da un determinato individuo. Diventa inoltre una struttura dinamica, e il modo di questa dinamica è la funzionalizzazione. Il dato essenziale fa parte di una sfera dell'esperienza che non coincide con quella sensibile (la datità fattuale) ma neppure con quella degli oggetti ideali: rimane cioè un dato empirico che si caratterizza nel senso dell'auto-datità. Nella misura in cui si funzionalizzano nuove essenze, si verifica una crescita e uno sviluppo della struttura apriorica stessa, cioè una sua ristrutturazione retroattiva. La funzionalizzazione dà luogo in tal modo al divenire di strutture uniche e irripetibili materializzate in uno specifico ordo amoris, nel caso della persona individuale, o in uno specifico ethos, nel caso delle diverse epoche e culture.

Il concetto di funzionalizzazione viene delineato da Scheler già a partire dal saggio *Ordo amoris* (cfr. X, 350; 352). L'ordo amoris è un apriori emozionale individuale – inteso come una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni, assolutamente inconfondibile come l'espressione e la fisionomia di un volto – teso a funzionalizzare la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, cioè a "predeterminare dinamicamente" i confini di possibilità della sua esperienza. Tale struttura non opera come in Kant sinteticamente, ma preordinando un'apertura sulla datità attraverso un fascio di rilevanza capace di selezionare i contenuti d'esperienza essenziali per quella determinata persona; tali esperienze essenziali entrano a far parte dell'ordo amoris, diventando esse stesse matrici di nuove possibilità d'esperienza, ma in tal modo ne modificano il timbro e l'espressione.

Successivamente, in *Vom Ewigen* (1921), il problema della funzionalizzazione sembra limitarsi all'atto dell'ideazione (*Wesenserkenntnis*), ma anche qui implica una capacità interattiva con l'esperienza: ciò che è pensato diventa forma del pensare, ciò che è amato forma dell'amare, il desiderato forma del desiderare (cfr. V, 208), e ogni nuovo contenuto essenziale di cui si fa esperienza entra a far parte della struttura personale in-

²⁶ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, op. cit. 269, nota 39.

fondendole un nuovo timbro e rendendola capace di funzionalizzare ulteriori esperienze essenziali. Con funzionalizzazione s'intende pertanto «il processo che trasforma l'esperienza d'un determinato oggetto attraverso la messa fra parentesi di tutti gli aspetti non essenziali, innalzandola così a forma della comprensione, cioè a principio selettivo apriori d'ogni possibile altro oggetto della stessa essenza» (XII, 146).

In tal modo l'apriori storicizzato di Scheler, che origina le proprie categorie dall'esperienza mettendo fra parenti gli aspetti non essenziali, non ha più nulla a che fare con l'"a priori" kantiano, che rimane assolutamente indipendente dall'esperienza («unabhängig von aller Erfahrung»). La mia impressione è che qui piuttosto si abbia a che fare con una rielaborazione della teoria freudiana del trauma infantile. Secondo Freud i traumi rimossi nell'infanzia possono essere rivissuti nel ricordo e risultare fortemente condizionanti quando l'individuo supera la soglia della maturità sessuale. Scheler reinterpreta il tutto al di fuori di una prospettiva patologica: esistono determinate esperienze essenziali che segnano, in modo positivo o negativo, l'esistenza di un individuo. L'insieme di queste esperienze essenziali, che l'individuo compie nel corso della propria esistenza, interagisce con il proprio ordo amoris funzionalizzando l'esperienza successiva di quell'individuo. In tal modo per Scheler il dato essenziale non è contrapposto all'esperienza, bensì è ciò che viene ricavato dall'esperienza, ma con la capacità di condizionare il proprio ordo amoris²⁷.

Tale relazione con l'esperienza sussiste anche nel caso dei valori, che non sono oggetti ideali contrapposti all'esperienza, bensì pre-datità (Vorgegebenheit) (VIII, 109). Ora tale Vor-Gegebenheit va intesa nel senso che tale "Vor" è la struttura che dà forma alla Gegebenheit permettendole di manifestarsi. In questo senso ho già richiamato l'attenzione sull'importanza di quella definizione che a mio avviso rimane il punto di partenza per comprendere ciò che aveva in mente Scheler con il concetto di valore: il valore è il «primo messaggero della particolare natura» del fenomeno (II, 40)²⁸.

Le ambiguità inerenti al concetto di funzionalizzazione derivano dal fatto che in essa è implicito un duplice aspetto: non è solo il modo in cui la persona conosce qualcosa, ma anche il modo in cui la persona cresce e si sviluppa nel mondo: mentre Vom Ewigen è più sbilanciato sul primo significato²⁹, Ordo amoris è già rivolto al secondo, quello che trova poi espressione nella teoria del Vorbild. Successivamente, in Erkenntnis und

²⁷ La relazione fra apriori materiale e funzionalizzazione scheleriana continua a essere fraintesa anche nell'articolo di Gerhard Ehrl, *Zum Charakter vom Schelers Wertphilosophie*, in: «Phänomenologische Forschungen», 2000, 90-115, dove si ripropone la contrapposizione fra valori ed esperienza, senza accorgersi che Scheler nel *Formalismus* aveva scritto che i «Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart» (II, 195). Confusionario risulta di conseguenza il tentativo di Ehrl volto ad applicare a Scheler la contrapposizione kantiana fra a priori ed empirico: per Scheler la funzione apriorica materiale viene a coincidere con la stessa funzionalizzazione e questa, per autoprogrammarsi, interagisce retroattivamente con l'esperienza laddove in Kant il condizionamento è solo dall'a priori all'esperienza.

²⁸ Cfr. G. Cusinato, *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, op. cit.

²⁹ Già in *Vom Ewigen* la funzionalizzazione è comunque qualcosa di più di un mero atto conoscitivo, tanto che la funzionalizzazione della conoscenza di Dio non è un semplice processo conoscitivo, ma implica un «tipo di vera crescita dello spirito umano» (V, 198).

Arbeit, la funzionalizzazione diventa la forma di sviluppo della storia, della cultura e del sapere (Wissen). Infine negli scritti *Die Formen des Wissens und die Bildung e Philosophische Weltanschauung* il concetto di funzionalizzazione è applicato al divenire della persona, a cui corrispondono tre forme di Bildung e di Wissen.

Negli ultimi scritti la funzionalizzazione si avvale di un concetto, Wissen, che non indica una relazione conoscitiva rispecchiante la realtà, bensì una relazione ontologica (Seinsrelation) nel senso di una modalità partecipativa fra due o più essenti, partecipazione che comporta una trasformazione degli enti coinvolti. Poiché Scheler individua tre possibili propulsori del divenire ontologico, esisteranno anche tre diverse forme del sapere, volte rispettivamente alla trasformazione del mondo attraverso il lavoro (sapere tecnico-scientifico), alla formazione della persona (sapere filosofico) e al divenire di Dio portatore di salvezza (sapere metafisico).

L'originario schema presente in *Vom Ewigen*, limitato alla funzionalizzazione della conoscenza di Dio, non si esaurisce tuttavia nella tesi del *werdender Gott*. A partire da *Erkenntnis und Arbeit* si assiste, con l'irruzione dei fattori ideali, al tentativo di applicare il concetto di funzionalizzazione anche al divenire dello *Alleben* (vita-globale). Affermando che «lo *Alleben* è un'auto-funzionalizzazione in divenire e in crescita» (VIII, 361) si determina una definitiva rottura della originaria connessione posta in *Vom Ewigen* fra funzionalizzazione e atti spirituali e una sua estensione al territorio biologico: la stessa struttura pulsionale (Triebstruktur) funzionalizza l'esperienza sensibile in base a proprie "categorie" biologiche indipendenti dall'intelletto e prodotte dallo "schema corporeo". In questo senso la corporeità diventa in Scheler il vero apriori materiale della percezione sensibile, anche se una sensazione rilevante non funzionalizza le ulteriori sensazioni nella stessa maniera in cui una datità essenziale (Selbstgegebenheit) funzionalizza le ulteriori esperienze del centro personale: quella del Trieb, al contrario dell'*ordo amoris*, rimane infatti a livello del singolo una struttura rigida, simile in tutti i sistemi organici d'una determinata specie.

La questione essenziale è che la funzionalizzazione del sapere rivolto alla formazione della persona (Bildungswissen) non è interessata all'oggettivazione e all'utilizzazione del dato, quanto piuttosto alla partecipazione: non mira a ricondurre il nuovo al conosciuto, ma ad aprirsi al nuovo e per assumere questa apertura è disposta anche a trasformarsi. Solo la funzionalizzazione personale sa distinguere le differenze qualitative e, grazie a esse, promuovere un rafforzamento del processo di individualizzazione.

8. *L'uomo nell'epoca dell'Ausgleich*³⁰

Se dovessi scrivere un nome sul portale d'ingresso della nuova era mondiale in cui stiamo vivendo – afferma Scheler nella celebre conferenza del 5 novembre 1927 tenuta alla Deutsche Hochschule für Politik di Berlino – ebbene solo un termine sarebbe adeguato: *Ausgleich*. È stata la prima guerra mondiale secondo Scheler a unificare per sempre, in un destino corale, le sorti dell'umanità. Questa nuova era è caratterizzata da una situazione comunicativa sconosciuta nelle epoche passate, una situazione che porta l'umanità, nel suo complesso, a vivere in un unico circuito, in un'unica storia mondiale, e dove ogni identità di cultura, razza, o nazione è continuamente messa in discussione, suscitando occasioni di conflitto sempre più frequenti e violente.

È difficile tradurre il termine scheleriano “*Ausgleich*” in italiano: in pratica designa quel processo che oggi designiamo, con un termine inflazionato, “globalizzazione”. Per Scheler far finta di non vedere o cercare di contrastare la globalizzazione non ha senso: si tratta piuttosto di comprenderne le leggi fondamentali e i processi che la dirigono, in modo da prevederne e anticiparne nel limite del possibile i momenti di crisi e i mutamenti tragici che inevitabilmente comporta. Quando la globalizzazione non si muove nel solco di una sinergia creativa delle diversità, allora s'accumulano tensioni che prima o poi esploderanno con violenza determinando un brutale livellamento verso il basso³¹. Ma esiste anche un tipo di globalizzazione che si muove nel senso opposto al livellamento: una “armonizzazione creativa” o integrazione³² che prende le forme di «un poderoso rafforzamento delle differenze spirituali, individuali e sovra-individuali (ad es. differenze nazionali)» (IX, 152), e che produce una «crescente differenziazione dell'individuo spirituale» (IX, 152). Finora le interpretazioni sul concetto di *Ausgleich* hanno finito con il privilegiare il primo momento, quello del livellamento, senza analiz-

³⁰ Ho esposto originariamente queste tesi sul concetto di *Ausgleich* in: G. Cusinato, *L'oggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, op. cit.

³¹ «Le epoche più pericolose per l'umanità, quelle più piene di morte e di lacrime, non sono le epoche del ristagno crescente delle tensioni, e quelle della particolarizzazione delle forze, bensì le epoche dell'integrazione. Ogni processo nella natura e nella storia che noi definiamo esplosione, catastrofe, è un processo di integrazione non guidato o non guidabile sensatamente da parte dello spirito e della volontà» (IX, 153). Löwith deve aver letto molto frettolosamente queste pagine, se coglie nel concetto scheleriano di *Ausgleich* solo uno dei due momenti, tanto da affermare che «ciò che Scheler nel 1927 intendeva ancora positivamente come una tendenza alla “integrazione”, poco tempo dopo Carl Schmitt [...] l'ha caratterizzata come semplice “neutralizzazione” contrapponendole una distinzione e una decisione politica totale» (K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, In: «Theologische Rundschau», VII 1935, 362-363).

³² È stato G. Ferretti a proporre di tradurre *Ausgleich* con “integrazione” e non con “livellamento” (cfr. G. Ferretti, *Max Scheler*. Vol. II: *Filosofia della religione*. Milano 1972, 361). Anche W. Welsch critica l'interpretazione dell'*Ausgleich* in termini di “livellamento”: «Scheler con questo *Ausgleich* non aveva certo in mente un livellamento, bensì una compenetrazione delle culture» (W. Welsch, *Transkulturalität, Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: K. Luger - R. Renger Hg., *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Wien 1994, 169). Sull'argomento sono da segnalare anche i lavori di R. A. Mall (*Schellers Konzept der kosmopolitischen Philosophie. Grenzen der Vergleichbarkeit verschiedener Weltanschauungen*, in: «Trier Beiträge», 1982, 1-10), e di R. Racinaro (*Il futuro della memoria*, Napoli 1985, 285-290).

zare il secondo, basato sul concetto di solidarismo, su cui ritornerò nel prossimo paragrafo.

Il concetto di *Ausgleich* è originariamente concepito da Scheler all'interno di una riflessione sull'antropologia filosofica³³. Perché nella succitata conferenza viene scomodata l'antropologia filosofica per sviluppare un'analisi sulla situazione politica del momento? Dietro il concetto di *Ausgleich* si registra innanzitutto un profondo mutamento di prospettive rispetto al periodo intermedio: di fronte alla catastrofe bellica e alla tragedia del primo dopoguerra tedesco, Scheler si rende improvvisamente conto che così come nell'antropologia filosofica non è più possibile sintetizzare in un'unica idea di uomo le molteplici manifestazioni dell'essere umano, altrettanto non è più possibile riunificare l'Europa rifacendosi a un unico blocco omogeneo di tradizioni, nazioni e ideali politici³⁴. L'autocritica è evidente dal momento che fino al 1914 Scheler aveva sperato in una riunificazione dell'Europa in nome dell'unità cristiana medioevale e all'insegna di una lotta contro la modernità e le conseguenze della rivoluzione francese, tanto da vedere nell'imminente guerra un'occasione offerta ai popoli europei per liberarsi, con l'aiuto della Germania, dalle maglie di quel cancro inguaribile che è il capitalismo. Ma già a pochi mesi dall'inizio della guerra Scheler si rende conto che la rinascita di un'Europa cristiana potrà avvenire solo grazie a una rinascita del cristianesimo stesso, proiettando sul piano della coscienza collettiva lo schema del "pentimento e rinascita" già operante a livello individuale. Un cristianesimo chiamato a confrontarsi con le sfide che erano emerse dalla prima guerra mondiale (il socialismo, il pacifismo, il nuovo peso dell'America e quindi del pragmatismo, della democrazia parlamentare, dell'emancipazione femminile, e infine il confronto con le culture orientali), ma anche a ripensare i rapporti con quel nazionalismo tedesco che era stato considerato fino a quel momento, in maniera un po' troppo affrettata, come suo imprescindibile alleato.

Il cristianesimo all'altezza dell'era dell'*Ausgleich* diventa, dunque, quello che accetta la sfida di farsi interprete del futuro dell'Europa, non quello che si limita a riproporre nostalgicamente l'ideale politico delle classi dominanti travolte dal disastro della Prima guerra mondiale. Così in *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919) Scheler mette in luce la validità di molte questioni sollevate nell'ambito sociale dal socialismo non violento, mentre nello scritto *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-28) individua autocriticamente i veri "nemici" della Germania nel militarismo, nel nazionalismo e nella "metafisica della guerra", a cui contrappone l'ideale kantiano della pace perpetua, quale "valore incondizionato".

³³ Confrontando il *Nachlaß* si può vedere che le pagine della conferenza sull'*Ausgleich* sono la rielaborazione di alcune pagine originariamente presenti nel quaderno manoscritto sull'antropologia filosofica.

³⁴ Uno scritto che riassume molto bene il risultato delle prime riflessioni di Scheler dopo la catastrofe della prima guerra mondiale è *Ernst Troeltsch sociologo* del 1923, dove il discorso è già impostato in termini di *Ausgleich* (cfr. VI, 387) e dove traspare una diversa consapevolezza nei confronti dei fattori reali: «i fattori sociologici reali [...] limitano l'azione delle idee» (VI, 384).

L' Ausgleich con cui si trova a che fare l'uomo europeo degli anni Venti è soprattutto quello di un'armonizzazione dell'unilaterale repressione degli istinti causata dalla moderna rivoluzione industriale. La celebrazione del canone razionalista in base al quale l'Europa compì le sue rivoluzioni industriali, l'unilaterale esaltazione di ciò che c'è di calcolabile e quantificabile, dell'apollineo sul dionisiaco, dell'intelletto sulla vita si era rovesciata nella modernità in un irrazionalismo che «nei fatti ha formato un tipo d'uomo altamente unilaterale ponendo in estremo pericolo l'equilibrio delle energie umane» (IX, 156). Ed è proprio l'unilaterale processo di razionalizzazione a essere la vera causa, e non l'effetto, di quella grande catastrofe che fu la prima guerra mondiale (IX, 157). Anticipando le tesi poi riprese con più successo da Adorno e Horkheimer nella *Dialektik der Aufklärung*, Scheler denuncia che proprio l'iper-razionalismo, cieco nei confronti della sfera affettiva, finisce con il rovesciarsi nell'irrazionalismo, scatenando così «la rivolta della natura nell'uomo»³⁵.

La forma politica all'altezza della nuova era dell' Ausgleich è per Scheler la democrazia parlamentare. Tuttavia per Scheler l'avvento delle masse al potere, verificatosi a partire dalla prima guerra mondiale, non significa che le masse siano in grado di autogovernarsi. Il pessimismo di Scheler nei confronti delle masse è simile a quello che traspare dalle pagine di Ortega y Gasset in *La ribellione delle masse*³⁶. Una democrazia unilateralmente focalizzata sul tema dell'uguaglianza ricade, secondo Scheler, nella demagogia e nel populismo e va dunque corretta con una particolare attenzione al tema della formazione delle classi dirigenti. La questione fondamentale rimane quella di un equilibrio fra eguaglianza dei diritti e riconoscimento delle differenze, di una convergenza fra democrazia ed élite, concetto quest'ultimo espressamente ripreso da Pareto³⁷. Al capo carismatico, espressione diretta della volontà del popolo, Scheler contrappone una democrazia mediata dalle élites. Questa "accettazione con riserve" della democrazia è del resto pienamente congruente al quadro d'insieme della prospettiva scheleriana, che sposta, anche nel caso della filosofia politica, il proprio baricentro sul tema della Bildung dell'uomo-massa. La possibilità di formare e selezionare in modo trasparente e

³⁵ Scheler descrive una «sistematica rivolta delle pulsioni nell'uomo della nuova epoca contro la sublimazione unilaterale, contro l'eccessiva intellettualità dei nostri padri e l'ascetismo da loro praticato per secoli e la tecnica di sublimazione (già divenuta inconsapevole) in cui si è formato finora l'uomo occidentale» (IX, 156).

³⁶ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna 1984.

³⁷ L'accusa di Carl Schmitt (espressa purtroppo solo dopo la caduta del nazismo) secondo cui, teorizzando una contrapposizione fra democrazia ed élites, Scheler favorì culturalmente l'avvento del nazismo, viene smentita *ante litteram* da Scheler stesso: «non v'è errore più grande che porre in contrapposizione élites e democrazia [...] come purtroppo vogliono fare gli aspiranti d'una qualche forma di regime dittatoriale» (IX, 145), infatti le coordinate all'interno delle quali le nuove élites devono cercare d'orientare i conflitti sono quelle della democrazia e della pace (cfr. IX, 165). Ogni compito politico «assegnato in maniera formalmente corretta, consiste oggi, di fatto, nel guidare e dirigere in qualche sede questa integrazione in maniera tale che possa procedere con un minimo di distruzione, di esplosione, di sangue e di lacrime» (IX, 153).

meritocratico le proprie élites diventa pertanto per Scheler il principale problema della democrazia.

In questo senso nel 1927 Scheler profetizza che la Repubblica di Weimar «potrà affermare se stessa contro le tendenze dittatoriali di destra e di sinistra soltanto se [...] sarà in grado di far emergere e di ammettere un'élite ben selezionata, mobile, attiva che dia alla nazione l'unità di cultura e di potere» (IX, 145). In particolare la nuova élite politica, che nelle intenzioni di Scheler dovrebbe sostituire quella che aveva condotto alla catastrofe della prima guerra, «non potrà essere una élite basata sul sangue e sulla tradizione, come la vecchia nobiltà prussiana e la burocrazia a essa ispirata» (IX, 146). La nuova élite politica dirigerà il processo di *Ausgleich* solo nella misura in cui disporrà di una nuova visione dell'uomo: l'élite capace di dirigere il processo di *Ausgleich* sarà esclusivamente quella capace d'anticipare esemplarmente e sperimentare su se stessa un *Ausgleich* antropologico, riuscendo a raggiungere «nel suo Geist e nel suo cuore un *Ausgleich* interiore» (IX, 166)³⁸.

9. Democrazia e formazione della persona

A questo punto si comprende perché Scheler abbia posto al centro di questa conferenza, di carattere squisitamente politico, proprio il problema dell'antropologia filosofica: l'élite, come la Germania o l'Europa, svolge una funzione esemplare solo nella misura in cui anticipa su di sé il processo di rinascita dell'uomo, ma nel far questo deve già possedere una nuova forma di consapevolezza sull'uomo, cioè una nuova antropologia filosofica. In definitiva l'*Ausgleich* rinvia all'antropologia filosofica in quanto «è in primo luogo un mutamento dell'uomo stesso» (IX, 147).

Se la democrazia va connessa al problema della formazione di nuove élites, queste sono tali nella misura in cui anticipano e danno spazio alla formazione dell'uomo nuovo. Il rapporto fra democrazia ed élite si radica dunque nell'antropologia filosofica, cioè ad un livello che precede quello politico. Saranno possibili diverse forme di democrazia a seconda del tipo di consapevolezza che l'uomo ha di se stesso, e a seconda degli spazi che verranno assicurati ai diversi tipi di *Bildung* e quindi ai diversi processi di costituzione dell'identità individuale. A partire dallo scritto *Pentimento e rinascita*, Scheler si

³⁸ A chi vedeva nel mito di una razza pura il motivo ispiratore della futura *élite* germanica, Scheler replicava: «immancabilmente andrà avanti l'integrazione delle razze e la fusione del sangue. Già Kant ha previsto come destino l'integrazione delle tensioni razziali. Chi invece scorge la salvezza del mondo nella conservazione d'una razza "pura" e a suo avviso "nobile", faccia pure come i "sette fedeli" del conte Gobineau: si ritiri su di un'isola, insieme ai suoi esemplari di razza nobile, e si disperi!» (IX, 153). Malgrado ciò la teoria scheleriana dell'*Ausgleich* va contestualizzata e non può essere semplicisticamente riproposta nel dibattito attuale senza alcune precisazioni. Scheler ad es. è favorevole a promuovere il mescolamento delle razze (in questo senso non esistono razze superiori o inferiori), tuttavia lascia perplessi la sua tesi secondo cui le razze sarebbero portatrici anche di caratteristiche "psicologiche" e quindi capaci di svolgere un ruolo decisivo nella storia.

rende conto che ciò che caratterizza l'uomo è il suo venire alla luce come un essere incompiuto, aperto alla possibilità di una seconda nascita. Eppure questi temi, nella conferenza del 1927, rimangono sullo sfondo. Il limite del progetto scheleriano non mi sembra allora risiedere nel concetto di *Ausgleich*, quanto nel non essere riuscito a sviluppare la teoria delle élites sul piano delle analisi svolte a proposito dei concetti di *Bildung* e *Vorbild*³⁹. La capacità di selezionare élites in modo trasparente e meritocratico è una questione che non può essere imposta alla democrazia dall'alto in quanto è a monte della politica stessa. È inoltre inattuabile in una democrazia di massa che assolutizza il concetto di uguaglianza e che risulta accumulata dall'odio risentito nei confronti di qualsiasi élites.

A quale democrazia pensava allora Scheler? E soprattutto a che cosa pensava realmente Scheler con il concetto di formazione delle élites? Il problema della formazione delle élites non è risolvibile con una decisione politica, ma va ricondotto al livello più profondo dell'antropologia filosofica della *Bildung*, questa tuttavia rinvia a sua volta al tema della rinascita della persona: il problema della democrazia va posto in riferimento al problema della formazione della persona. È qui che sarebbe interessante recuperare le insuperate analisi sul concetto di persona svolte da Scheler nel *Formalismus*.

In questa prospettiva emergono rilevanti convergenze non solo con i temi della cura sui di Pierre Hadot o delle tecnologie della formazione del sé di Foucault, ma pure con una filosofia come quella di Zambrano. È Zambrano che, in un testo come *Persona e democrazia*, raccoglie sotterraneamente i risultati dell'antropologia filosofica di Scheler – centrata sulla *Bildung* della persona come essere costitutivamente incompiuto e pertanto necessitato a una seconda nascita – per individuare con sicurezza il problema della democrazia nell'epoca dell'uomo di massa: «Se dovessimo dare una definizione di democrazia, potremmo dire che è la società in cui non solo è permesso, ma è addirittura richiesto essere persona»⁴⁰. Da qui anche l'evidente interesse per tutti quegli spazi che favoriscono la *Bildung* della persona e che Zambrano individua in un concetto di “guida” che – oltre alle Confessioni di Sant'Agostino e le Epistole di Seneca – ricorda anche il tema del *Vorbild* (modello, guida, maestro) su cui aveva insistito Scheler proprio negli ultimi anni di vita. Ma in Zambrano riemergono pure le riserve di Scheler e Ortega nei confronti di una fiducia incondizionata nella democrazia: la democrazia di massa non è, di per sé, la fine della storia sacrificale, ma ne può rappresentare al contrario un nuovo e più avvilente stadio. Solo ripensando una connessione fra democrazia e persona

³⁹ Cfr. in particolare Scheler, *Modelli e capi*, op. cit. Si può notare che il concetto di esemplarità è stato finora sviluppato prevalentemente in ambito estetico, cfr. ad es. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano 1991. La peculiarità del testo di Scheler è quella di offrire una teoria del modello esemplare (*Vorbild*) in ambito sociale e politico, e relativamente alla formazione della persona. Nel concetto scheleriano di *Vorbild* non è tuttavia ancora teorizzata una precisa distinzione fra esemplarità e modello. Su questa distinzione cfr. G. Cusinato, *L'atto come cellula della persona*, in: «Dialegesthai», 2009 (<http://mondodomani.org/dialegesthai/gcu02.htm>).

⁴⁰ M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano 2000, 156.

è possibile sperare in un altro inizio rispetto alla storia sacrificale: «È la parola “persona” a integrare oggi la costellazione della parola “democrazia”».

Ma come la integra? Il motto nato con la rivoluzione francese era: Liberté, Égalité, Fraternité. Ognuno di questi tre termini, preso isolatamente e assolutizzato, porta inevitabilmente a una degenerazione della democrazia. La Bildung della persona può diventare il fulcro di una nuova relazione, di una nuova democrazia. Nei fatti rappresenta probabilmente l'ultimo momento eversivo nei confronti della dilagante democrazia dell'allevamento mediatico di massa.

10. *Ausgleich come solidarismo: oltre il relativismo*

Dei tre termini del motto, quello oggi più disatteso è sicuramente l'ultimo, la fraternità, ma è proprio quest'ultimo che può trovare nuovo slancio dal tema della Bildung della persona. Nella prospettiva della persona “fraternità” è prima di tutto “solidarietà”. È possibile concepire, nell'epoca della liquidità postmoderna, una qualche forma non banale di solidarismo?

A sostegno di tratti di continuità fra il periodo intermedio e l'antropologia filosofica dell'ultimo periodo di Scheler va sottolineato che così come la teoria della Bildung affonda le proprie radici in quella dell'Ordo amoris, altrettanto quella dell'Ausgleich è debitrice nei confronti di quel “principio di solidarietà” enunciato da Scheler fra il 1915 e il 1916 in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (cfr. X, 235)⁴¹. Il “principio di solidarietà” permette di capire come sia possibile una forma di Ausgleich che non miri al livellamento, ma al contrario al rafforzamento delle differenze qualitative e alla formazione dell'identità personale. Nel solidarismo è presente una forma di incremento delle differenze qualitative che paradossalmente rafforza anche il concetto di fraternità, salvandolo dalle sue interpretazioni più banali.

Il presupposto è implicito nella tesi esplicitata nel Formalismus secondo cui «i valori sono tanto più “elevati” quanto meno “divisibili”, cioè quanto meno debbano essere suddivisi fra coloro che ne partecipano» (II, 110). In questo senso das Heilige (ciò che salva), quale vertice della gerarchia dei valori, è «la modalità di valore più in-divisibile in quanto è la più con-divisibile» (II, 542). Al contrario i valori meno elevati, come quelli del piacevole-spiacevole o dell'utile-dannoso, risultano massimamente divisibili e pertanto minimamente con-divisibili.

Si tratta di un'intuizione che merita di essere sviluppata. I portatori di un valore piacevole (per esempio il pane) o di un valore utile (una risorsa materiale come il petrolio) possono essere goduti solo se spartiti, e quindi contesi; al contrario il valore soterico del sacro (che distingo da quello sacrificale di Girard) può essere con-diviso in uno sforzo

⁴¹ Sull'importanza della connessione fra solidarietà e *Ausgleich* ho già insistito in G. Cusinato, *Katharsis*, op. cit., 328; su *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* cfr., *idem*, 109-120.

solidaristico comune senza essere suddiviso. Utilizzando l'idea di una con-divisione senza suddivisione, propria dei valori personali, è possibile ipotizzare un rovesciamento della logica oppositiva della vita, in quella che propongo di chiamare una "polarizzazione delle differenze".

Normalmente con polarizzazione s'intende un processo di uniformizzazione in cui tutte le differenze sono ricondotte a due poli opposti, ma in realtà con polarizzazione è possibile intendere ogni processo in cui si verifichi una concentrazione di proprietà verso un numero a piacere di punti, detti appunto poli. In questo senso il processo di formazione personale è un processo grazie al quale una individualità si polarizza, cioè si distingue, si differenzia ed emerge acquisendo una orientatività privilegiata. La con-divisione di un valore superiore polarizza, cioè individualizza ulteriormente chi prende parte a quella condivisione. Questo perché l'atto della con-divisione dell'in-divisibile coincide con il processo di formazione della propria identità. Raggiungendo una forma di esistenza esemplare una persona la rende automaticamente con-divisibile, nel senso che più partecipa e perfeziona quell'esemplarità, più la rende disponibile alla con-divisione.

Più una nazione consuma petrolio, meno petrolio sarà disponibile per le altre nazioni, maggiore sarà la lotta per la sua contesa, maggiore sarà l'uniformizzazione. Più condivido un valore superiore, più la mia singolarità prende forma, più divento esemplare, più promuovo l'ulteriore con-divisione di quel valore. Più San Francesco esperisce il valore del sacro, più il valore del sacro diventa accessibile e con-divisibile per l'umanità. A ben vedere le varie forme di fanatismo religioso sono lotte per contendersi non un valore infinito-indivisibile come il sacro soterico, bensì beni limitati che si possono usufruire solo in senso distributivo, come lo sono i simboli oggettivati di un sacro ridotto a idola. Non mirano a con-dividere il sacro, ma a stendere il proprio stendardo sui simboli del potere.

L'equivoco è quello di scambiare l'identità personale con l'identità noicentrica dell'Io. Peculiare all'identità personale è la capacità di oltrepassare la prospettiva solipsistica e, attraverso l'esemplarità della realizzazione esistenziale, rettificare il proprio *désordre du cœur*. Questo momento rettificante, presente nel principio solidaristico, è il principio cercato alla base della globalizzazione positiva. In quest'ultima non si tratta di ammucchiare diversi punti di vista e nemmeno di distillarne una sintesi hegeliana, ma piuttosto di farli interagire con un duplice effetto: la rettificazione del proprio disordine solipsistico e un processo solidaristico volto a promuovere un progressivo e sempre più approfondito svelamento del mondo valoriale. Il confronto produttivo capace di incrementare le differenze qualitative ha in sé ambedue i momenti: contro ogni forma di relativismo viene confermato il valore del punto di vista personale, questo tuttavia, contro ogni forma di soggettivismo, può assurgere a un'esemplarità universale solo nella misura in cui viene rettificato e svuotato dal proprio solipsismo. Qui l'universalità coincide con l'esemplarità della propria rettificazione. Un esempio icastico di questo processo è stato raffigurato da Giotto, nella Basilica superiore di Assisi, nella scena in cui France-

sco dona il proprio mantello a un povero. San Francesco si veste d'esemplarità (l'aura), spogliandosi del proprio mantello.

Perché solidarismo? L'impostazione kantiana cercava di guadagnare un punto di vista universalmente valido presupponendo un'unica ragione eternamente costante, finché, a partire da Dilthey, si è scoperto che le categorie di questa ragione assomigliavano pericolosamente alle categorie culturali dell'uomo europeo, con il conseguente rischio di ricadere in una qualche forma di etnocentrismo. La sfida consiste nel concepire un mondo valoriale infinito che non può darsi in modo apodittico, e il cui progressivo svelamento richiede la cooperazione e la convergenza solidaristica di tutte le infinite "verità personali".

Il punto di svolta si verifica solo distinguendo la prospettiva individuale dal soggettivismo. È quello che fa Scheler in *L'eterno dell'uomo* quando esplicita la teoria dell'insostituibilità (*Unersetzlichkeit*): «ogni punto del flusso concreto degli eventi del mondo può di per sé trasformarsi nel trampolino di lancio per cogliere essenze che nessun altro punto [...] sarebbe in grado di cogliere» (V, 202). Queste "puntualità polarizzate" sono le individualità storiche e culturali ma se ognuna di esse è l'unico trampolino di lancio verso determinati dati essenziali, ne consegue che esse risultano insostituibili. Anche riconoscendo l'esistenza fra di esse di diversi gradi di rilevanza e valore, nessuna "puntualità polarizzata" può essere pregiudizialmente negata e pertanto l'incremento del sapere essenziale è possibile solo attraverso la cooperazione (*Kooperation*) di tutti gli uomini e l'accordo (*Miteinander*) delle differenti conoscenze⁴². Una globalizzazione come ricerca e integrazione dei nuovi dati essenziali si sviluppa nella forma di un solidarismo capace di valorizzare le differenze qualitative.

Ne consegue inoltre che non è nelle disponibilità del soggetto decidere quali valori cogliere o per quale *Weltanschauung* optare⁴³, piuttosto è l'individuo a venir scelto dai valori che si materializzano nell'orientamento del suo *ordo amoris*: l'individuo costituisce la propria identità proprio nello sforzo solidaristico di offrire esemplarmente quelle sfumature di valore o quei valori che solo il suo punto di vista assiologico rende inizialmente accessibili. Se un insieme di dati essenziali è inizialmente accessibile solo da una determinata prospettiva assiologica individuale, allora il prospettivismo personale non è una costruzione soggettiva, ma al contrario la risorsa su cui si fonda l'identità personale.

Tuttavia come sincronizzare e integrare questi frammenti di verità personale per ottenere un'immagine complessiva sempre più approfondita? Insistere sul cosmopolitismo multiculturale rischia di ricondurre a un nuovo percorso autoreferenziale. Piuttosto, una volta riconosciuta dignità alla prospettiva personale, va posto il problema di una liberazione dai fenomeni di distorsione che la caratterizzano: l'individuo cessa di proiettare

⁴² «Relativamente alla sfera dei dati essenziali l'insostituibilità dell'uomo con l'uomo è principio assoluto e perciò collaborazione e completamento diventano un obbligo oggettivo puro e assoluto, inscritto nella natura di questa forma fondamentale di conoscenza» (V, 202).

⁴³ Su questo si veda la nota polemica di Scheler nei confronti di Max Weber: «non è affatto vero che si possa scegliere liberamente la propria *Weltanschauung*, come suppone Max Weber» (VI, 22).

tutt'intorno l'immagine falsante degli idola del proprio egocentrismo, e quindi riesce a cogliere qualcosa oltre il se stesso, solo attraverso un processo kathartico di svuotamento dalle proprie ideologie. In questa prospettiva il dialogo ecumenico interreligioso dovrebbe da un lato mirare a rafforzare le differenze essenziali fra le varie religioni e dall'altro tendere ad annullare le distinzioni più legate alla logica mondana, etnocentrica.

Questo processo di riposizionamento esistenziale può essere fatto con una tale precisione e assolutezza da raggiungere la perfezione di un'esemplarità valida universalmente. Alla base c'è una sincronizzazione, una rettificazione, nel senso di Agostino, che trasforma il *désordre du cœur* in *ordo amoris*. Per questo è possibile un doppio movimento: l'avanzamento nel disvelamento del mondo valoriale e l'avanzamento nel processo di *Bildung* del proprio *ordo amoris*. Di conseguenza l'esemplarità può assurgere a una validità interpersonale proprio nella misura in cui promuove in modo pluralistico la singolarizzazione delle persone che contagia. Questa rettificazione è *Ausgleich*, cioè un riequilibrio che produce nell'individuo differenze qualitative: la logica oppositiva della prima globalizzazione si rovescia nella logica solidaristica della seconda globalizzazione, in grado di produrre un accrescimento delle differenze qualitative, nella misura in cui dà spazio e promuove la *Bildung* della persona.

11. Il problema dell'orientamento e l'antropologia filosofica nell'epoca della liquidità postmoderna

Vorrei concludere questo contributo andando oltre Scheler stesso, con alcune considerazioni sulle attuali prospettive aperte dall'antropologia filosofica della *Bildung*⁴⁴. Nell'epoca della liquidità moderna, in cui la liquidità (proprio perché liquida) risulta massimamente incanalabile dai vari spin doctors nelle logiche dell'allevamento mediatico di massa, il tema della formazione dell'identità personale è probabilmente l'ultimo momento autenticamente eversivo nei confronti di un processo uniformante sempre più pervasivo e agguerrito.

Il problema centrale rimane quello del rapporto fra meta-orientamento e formazione dell'identità. Di solito quando si parla di globalizzazione e livellamento si pensa a una minaccia proveniente dall'esterno, dallo straniero, da paesi lontani ed esotici. Anche in questo caso si pone il problema dell'identità nell'ottica oppositiva e si sottovaluta profondamente il problema della produzione di orientamento: l'attuale crisi d'identità proviene innanzitutto da un cattivo funzionamento della produzione di orientamento. È prima di tutto un problema interno al funzionamento del sistema stesso: il processo di

⁴⁴ Anticipo qui alcuni temi tratti da G. Cusinato, *Germinazioni. Rinascita della persona e pratiche di trasformazione*, (in corso di stampa).

livellamento globale è possibile solo perché c'è un processo di svuotamento sotterraneo che procede dall'interno dei vari sistemi sociali.

Certo a livello geopolitico ci sono innumerevoli e preoccupanti crisi che sono sempre sull'orlo di degenerare in nuove drammatiche catastrofi. Certo i rapporti di forza a livello economico sono ormai inevitabilmente destinati a ridisegnarsi a favore di Cina, India, Brasile, Indonesia e di un'avanguardia di pochi altri paesi emergenti. Eppure questo non dovrebbe far sottovalutare la minaccia "interna": la possibilità di una catastrofica implosione dell'"Occidente" dall'interno. Una minaccia che riguarda la possibilità stessa dello sviluppo culturale e spirituale di un paese. È sul fronte interno che oggi stiamo sperimentando una stupefacente liquefazione dell'identità e quindi un brutale livellamento delle differenze verso il basso. Di che cosa si tratta?

Guardiamo a quello che si è verificato nell'opinione pubblica. Come misero in luce Tocqueville prima e Ortega y Gasset poi, la democrazia non è affatto un sistema immune da gravi patologie. Nel corso del XX secolo l'opinione pubblica è stata sostituita da qualcosa di diverso: un'opinione di massa composta da un insieme di individui passivi e atomizzati. L'identità dell'individuo "liquido" non si forma più attraverso l'orientamento dell'ethos puritano della primamodernità, teso alla produzione materiale ed ermeneutica, ma attraverso l'orientamento mediatico della tardomodernità, volto al consumo ludico dell'immagine. La postmodernità non si è accorta che la liquefazione non ha riguardato i sistemi di produzione di orientamento mediatico, ma solo le identità dei consumatori.

A questo proposito è molto significativo quanto è avvenuto nella sfera intima. È nella sfera intima che sarebbe possibile sperare in un recupero della funzione rettificante dell'esemplarità personale. In realtà dagli anni Sessanta, con la caduta della morale autoritaria (l'ideale ascetico criticato da Nietzsche) la sfera intima non ha più trovato, a livello di massa, alternative di orientamento che non fossero il divieto dell'orientamento stesso. Anche dando un giudizio negativo sulla vecchia morale, è difficile negare che la sua caduta abbia determinato un vistoso bisogno inappagato di punti di riferimento e di alfabetizzazione affettiva basilare. È questo bisogno primario di orientamento che è probabilmente all'origine di quel fenomeno che, dagli anni Novanta, ha comportato il successo dei reality shows. Questi sono venuti incontro a una domanda di massa di "orientatività quotidiana" che la sfera intima del telespettatore medio non era più in grado di esprimere in modo adeguato.

Il problema non risiede nei mass media in sé: questi si sono limitati a portare fino alle estreme conseguenze la logica insita nel processo dell'opposizione psichica, volto alla ricerca di conferme e di riconoscimento. Il periodo dei reality show ha costituito tuttavia un ulteriore passo in avanti in quanto, rappresentando e riproducendo la sfera intima degli individui che sincronizzano su di esso la propria vita quotidiana, la rende usufruibile in modo pubblico e ha inaugurato una forma di "meta-consumo esistenziale". Qui il circolo funzional-mediatico propone immagini standardizzate che, esonerando la fatica ermeneutica del vivere quotidianamente la propria sfera intima, la rendono virtuale. In

tal modo la logica della sfera intima viene colonizzata ed eterodiretta mentre gli spazi di formazione dell'identità personale, che erano possibili nella forma dell'esemplarità, si riducono sempre di più a vantaggio di una generica identità noicentrica.

Il risultato è che tutte le sinergie del sistema sociale rischiano di essere finalizzate univocamente alla realizzazione standardizzata dei modelli mimetici di successo sociale, secondo una logica già analizzata da René Girard. Non è un caso che oggi un individuo abbia a portata di mano tutte le possibili informazioni sulle più svariate abilità e prestazioni dell'Io, una ricchezza a cui si contrappone la disarmante povertà di spazi preposti alla realizzazione della propria identità personale.

La famiglia (nella misura in cui pone al centro il problema della formazione della persona) può diventare un decisivo punto di orientamento sui temi fondamentali della realizzazione del sé e della ricerca di un senso alla propria esistenza. Questa funzione, già di per se carente, viene ulteriormente indebolita dal teorema postmoderno che ha spesso tragicamente liquidato come "fabulazione" ogni discorso sul meta-orientamento. In realtà l'azzeramento dell'orientamento proveniente dagli strati affettivi del centro personale ha prodotto una moltitudine di individui sempre più bisognosa di modelli di comportamento immediatamente fruibili. L'identità – che nella liquidità postmoderna si costituisce nel consumo, anche quello elitario di tipo ludico-estetico – è soggetta al bisogno di riconoscimento sociale e quindi a un potente strumento di controllo e di uniformizzazione: per essere riconosciuto devo adeguarmi al modo di consumare altrui. Inoltre la ricerca inappagata di senso, che nonostante tutto permane, viene deviata a livello noicentrico con il risultato di trasferire sull'opinione di massa anche il gravoso carico di rispondere a quelle aspirazioni che propriamente spettano solo all'identità personale, e questo nell'unico modo in cui ne è capace: incoraggiando sul piano politico pericolose derive populistiche.

La negazione delle aspirazioni tradizionalmente riconducibili alla sfera religiosa ha rischiato di rendere tragicamente cieche e acritiche intere generazioni di intellettuali postmoderni proprio nei confronti di quella trasformazione "laica" del bisogno inappagato di sacro che si è improvvisamente materializzata nella virtualizzazione di massa della realtà operata dal mezzo televisivo⁴⁵. In pratica il pensiero postmoderno, almeno quello più ortodosso, non si è reso conto per tempo che la desacralizzazione del mondo stava rapidamente approdando a forme di pensiero "mitologico" che, da un punto di vista tecnico, erano infinitamente più manipolabili, e quindi efficaci, di quelle che voleva superare.

Ma neppure le posizioni neoconservatrici, magari ispirate da un Leo Strauss, mi sembrano dare una risposta all'altezza dei tempi e anzi spesso finiscono con il ricordare grottescamente un film come *Network* – diretto da Sidney Lumet nel 1975 e proposto in

⁴⁵ Diverso è il discorso di Jean Baudrillard. Anche se verso le sue riflessioni ho spesso provato l'impressione di trovarmi di fronte a un'estremizzazione provocatoria, a una semplificazione paradossale, devo ammettere che mi sembrano fra quelle più stimolanti in questa direzione.

italiano con il titolo “Quinto potere” – dove l’ambiziosa dirigente Diana Christensen (interpretata da Faye Dunaway) s’ingegnava con successo in vari giochetti per aumentare gli indici d’ascolto della propria trasmissione.

Il risultato è quello di un individuo e di una democrazia disorientati e quindi desiderosi di facili certezze. D’altra parte tutti i tentativi volti a risolvere il problema riproponendo una serie credibile di norme morali sembrano stancamente cadere dolorosamente nel vuoto, come parole ormai definitivamente consumate e ripetute troppe volte.

Si tratta allora d’individuare una soluzione più radicale: è ingenuo pensare che la diffusa sensazione d’insensatezza e la liquidità dell’attuale quadro di orientamento complessivo siano dovute all’incapacità di trovare una nuova “teoria” più convincente, in questo la postmodernità aveva perfettamente ragione. L’insensatezza deriva piuttosto da una disattivazione, a livello di massa, degli strati affettivi più profondi della persona; da una carenza di sapere e di esperienze circa le tecniche atte a riattivarli e a portarli a maturazione fino a far risplendere la preziosa orientatività di cui sarebbero capaci, la sola che potrebbe dar forma e realizzare l’eccedenza distintiva dell’uomo. Il problema non è quello d’inventare una nuova teoria in grado di dare un nuovo senso al mondo, ma quello più modesto di promuovere le tecniche “terapeutiche” più efficaci a formare gli strati affettivi più profondi: una volta risvegliati saranno loro stessi a “produrre senso” e a lavorare per favorire maieuticamente un percorso di realizzazione personale⁴⁶. Non si tratta tuttavia né di un percorso intimistico né della vecchia morale carica di certezze apodittiche.

Senza questa orientatività qualitativa, che si determina a livello affettivo nel confronto esemplare, l’identità individuale e sociale si uniformizza, rimane priva del volto della persona. Nella paura di esser diventato trasparente l’individuo, o la società, pensa di esistere solo esibendo violenza e aggregandosi in aggressivi gruppi anonimi. Più si sente invisibile più rivendica l’imposizione formale e autoritaria di simboli capaci per lo meno di presidiare gli spazi vuoti della propria impersonalità. Senza Bildung, senza aver formato se stessi, senza cura sui, senza un impegnativo percorso di formazione dell’identità a livello personale e sociale, non è possibile impostare un dialogo o un confronto costruttivo con il differente da sé.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informa-

⁴⁶ Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 118-119.

zioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.