

itinerari

1/2
2003

itinerati (seconda serie)

quadrimestrale

anno XLII (numero uno-due)

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro

Direzione: Bernardo Razzotti (*resp.*), Mario Agrimi, Raffaele Ciafardone, Piergiorgio Grassi, Vittorio Stella

Comitato di direzione: Giovanni Brancaccio, Nicola D'Antuono, Giuseppe De Matteis, Alfonso De Petris, Paola Desideri, Luigi Gentile, Aldo Marroni, Gerardo Massimi, Giampiero Moretti, Ezio Sciarra

Redazione: Giselda Antonelli, Maristella Fortunato, Silvia Lucianetti

Direzione e redazione:

Dipartimento di studi filosofici, storici e sociali

(Università degli Studi - Chieti)

Viale Pindaro, 42

65127 PESCARA - Tel. 085/453.7753, 453.7755, 453.7770

Amministrazione:

Editrice Itinerari, Via A. De Riseis, n. 12, Lanciano

Tel. 0872/45434 - C/C Postale n. 13616669 - Cas. Postale 243

Tutti i diritti sono riservati

Si collabora alla rivista su invito della direzione

Abbonamento annuo per l'Italia, € 31,00

Abbonamento per l'estero, \$ 60

Un fascicolo, € 15,00

Un fascicolo doppio, € 20,00

1

SAGGI

Antimo Negri, *Scaravelli, Gentile e l'essere di Parmenide: solo alcuni appunti*, p. 3

Alfonso De Petris, *Del vero e del falso nel Sofista di Platone*, p. 21

NOTE

Paola Pasquini, *Giovanni Pascoli, Res Romanae: un originale caso di assimilazione autore-personaggi*, p. 47

Mario Gabrieli, *Una voce fuori del coro*, p. 67

Valeria Di Clemente, *Contributo allo studio del Prüller Kräuterbuch. L'erbario cod. vindob. 1118 ff. 80v-81v*, p. 71

Clara Mucci, *Del sentire: Aldo Marroni e il soggetto estetico tra antichità e postmodernità*, p. 91

RECENSIONI

1) Francesco Marroni and Alan Shelston, eds., *Elizabeth Gaskell: Text and Context*, Pescara, Tracce, 1999 (Antonio Manserra). 2) Alfonso Palomba, *La scuola che non c'è*, Edizioni del Rosone, Foggia, 1999 (Giuseppe De Matteis). 3) Carlo Migliaccio, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, CUEM, Milano, 2000 (Roberto Musacco). 4) *Continente Irlanda*, a cura di Carla De Petris e Maria Stella, Carocci Editore, Roma, 2001 (Simonetta De Filippis). 5) *Miserabili in poesia. Criminali, marginali e vittime in versi contemporanei*, a cura di Giovanni Greco e Davide Monda, Carocci, Roma, 2002 (Loredana Pellegrino). 6) Bernardo Razzotti, *Theillard de Chardin. Introduzione al suo pensiero*, Gabrielli Editori, Negarine, 2002 (Giuliana Di Biase).

I sensi della sofferenza

- 127 *Presentazione* di Federico Vercellone
- 129 Rinaldo Fabris, *La sofferenza. Aspetti biblico-teologici*
- 149 Maria E. Palumbo, *La sofferenza dello spirito da Paascal a Foucault*
- 155 Claudio Ciancio, *La sofferenza: solitudine e comunicazione*
- 167 Fabrizio Desideri, *Algos. Il dolore del senso e la radice del bene*
- 177 Gianluca Garelli, *Enttäuschung, Rorty, Jonas e la verità come disillusione estetica*
- 189 Francesco Moiso, *L'albero della malattia. Motivi della medicina in età romantica*
- 199 Chiara Giuntini, *"When we are born, we cry". Charles Bell e l'anatomia della sofferenza*
- 219 Veniero Venier, *Max Scheler e l'ontologia della sofferenza*
- 229 Gian Franco Frigo, *Hegel: il dolore come contraddizione vivente e come manifestazione dello spirito*
- 239 Mauro Bozzetti, *La grammatica del dolore. Sul senso affermativo della negatività in Hegel*

VENIERO VENIER

MAX SCHELER
E L'ONTOLOGIA DELLA SOFFERENZA

1. Si può parlare del dolore e della sofferenza in innumerevoli modi e possiamo ovviamente articolare il nostro discorso sulla sofferenza secondo le consuete partizioni che incasellano la sofferenza nell'ambito neurofisiologico, clinico, psicoanalitico, teologico, sociologico, insomma attraverso tutte quelle partizioni specialistiche che costituiscono usualmente l'approccio interdisciplinare del nostro sapere. Ma tutte queste forme di sapere non fuoriescono dalla loro asetticità e dalla loro ristrettezza disciplinare se non lasciano trasparire quello che a noi sembra essere il loro presupposto fondamentale: vale a dire quella familiarità con il dolore, quella consuetudine con la sofferenza che in modo sia diretto sia indiretto costituisce il nostro vissuto e che sta alla base della nostra esperienza umana come esperienza di finitezza¹. Le nostre considerazioni su Scheler cercheranno di sfiorare, seppure in un modo del tutto parziale, alcune delle questioni cruciali che si pongono all'interno dell'orizzonte delimitato da tale presupposto.

In un frammento di Nietzsche si legge: "noi dobbiamo accettare tutto il dolore che è stato sofferto da uomini e animali, e avere un fine nel quale QUESTO DOLORE riceva una ragione"². L'accettazione del dolore implica immediatamente quella del suo senso, una *teleologia* del dolore richiede per sé che si elabori il dolore in significato. Nella richiesta di senso nicciana riecheggia quello che è il paradosso tipico dell'esperienza del dolore. Quel paradosso secondo cui nel *vissuto* della sofferenza emerge la contraddizione tipica del vivente: l'arrestarsi dell'affermazione vitalistica in tutta la sua pienezza per lasciar spazio all'esperienza del limite, della privazione sino a giungere a quella possibilità estrema rappresentata dalla morte come il disgregarsi totale della vita stessa. Altrettanto paradossale è uno dei luoghi tipici della sofferenza umana, il racconto biblico del libro di Giobbe.

¹ Sullo sfondo delle considerazioni che seguono va tenuto presente lo stimolante lavoro di S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1986.

² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, VII.1, Adelphi, Milano 1982, p. 195.

Il dolore di Giobbe acquisisce un valore che oltrepassa il contesto stesso della tradizione veterotestamentaria. L'enigma universale in cui si dibatte Giobbe è la caduta nel male nella assenza totale di qualsiasi ragione che la possa giustificare. Il paradosso di Giobbe è rappresentato dal fatto che comunque vi debba essere una giustificazione del senso anche di fronte all'abisso dischiuso dall'esperienza del dolore e al silenzio di Dio. È dunque la fede nel senso, la volontà che la sofferenza debba avere un senso che dà voce sia all'invocazione divina di Giobbe che alla esigenza nicciana di dare una ragione al dolore. E il paradosso sembrerebbe consistere in questo: proprio là dove si spalanca l'abisso della caduta totale del senso, scaturisce anche la domanda radicale che ne rilegittima l'esistenza. Ci sembra che anche l'ontologia della sofferenza di Scheler possa ruotare attorno alla messa in questione di tale paradosso.

2. Per Scheler il problema si pone nei termini in cui è il darsi stesso, il costituirsi della sofferenza come realtà del tutto imprescindibile dalla fattualità della vita, a rendere possibile, in una sorta di rovesciamento, la libertà dall'aspetto privativo, annichilente del dolore. "Se da una parte è vero che la dimensione puramente sensoriale e statica del dolore e della sofferenza è un fatto e un ineludibile destino di ogni vivente, non è meno vero che oltre questa fattualità cieca c'è una sfera di *sensu* e una sfera della *libertà*, su cui fanno leva le grandi dottrine di salvezza"³. L'esempio a cui viene immediatamente da pensare è ovviamente quello del pensiero buddista il cui fine supremo consiste nella liberazione dal dolore smascherato come illusoria realtà, pura apparenza cosmica.

Ma per Scheler il sentimento del dolore si iscrive concretamente e pienamente nella ricchezza della vita emozionale che è tutt'altro che una cieca realtà di stati psichici o neurologici che si succedono secondo regole e meccanismi causali. Al contrario la vita emozionale va intesa come un enorme e articolato sistema di manifestazione di segni naturali attraverso cui ci dischiudiamo a noi stessi. È da tale contesto che emerge qualcosa come un senso, un significato nel nostro vissuto, tramite cui il sentimento riproduce le reali differenze di valore di ciò in cui siamo coinvolti sia nel nostro

³ M. SCHELER, *Vom Sinn des Leides*, in *Gesammelte Werke*, VI, Bouvier, Bonn 1986, p. 38; trad. it. di A. Rizzi, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, editrice elle di ci, Torino 1983, p. 37.

agire e patire e sia nel voler prefigurare o anticipare quel che ci accade. Vi è alla base di tale vissuto un "oscuro impulso del vivente ad andare oltre se stesso verso una vita sempre più grande e più alta"⁴, ed è propriamente questo impulso a creare il presupposto ontologico del dolore. Sullo sfondo di tali considerazioni sta l'approdo *metafisico* dell'ultimo Scheler⁵, secondo cui ogni essere vivente è spinto da una continua bramosia, da un instancabile impulso di realtà che vuole farsi intelligibile e che dinamizza qualsiasi comprensione spirituale, qualsiasi elaborazione del senso. Senza tale impulso che nella sua forza espansiva si traduce in amore per la pienezza vitale, non avrebbe luogo né il dolore e neppure la morte stessa come suo esito radicale. Amore vitale, dolore e morte sono saldamente intrecciati, "non è facile pensare quest'insieme. Ma dobbiamo abbracciare in un'intuizione semplice l'unità tutta interna e necessaria di questi grandi elementari fenomeni vitali"⁶. In questo insieme si riflette lo slancio unico della vita in tutte le sue forme che vi partecipano proporzionalmente secondo il loro grado di esistenza, dalla più semplice alla più complessa. "Se cerchiamo un nome per quest'unità identica di eventi e di stati che formano il tutto, - sostiene Scheler - ne troviamo uno solo che tutti li accomuna: *sacrificio*. Un essere inferiore viene sacrificato per uno superiore; la parte che si sacrifica o che viene sacrificata patisce e muore 'in sostituzione' del tutto, affinché il tutto sia salvato, conservato, oppure promosso e incrementato"⁷. Ogni sofferenza è la sofferenza di una parte che si *dedica* al tutto e che gli si sostituisce per affrancarlo dal dolore. In una visione che risente probabilmente di influssi evolutuzionistici, ogni morte viene vista come il sacrificio dell'individuo in luogo della morte della specie: è incremento di vita, che scuote ogni irrigidimento della propria organizzazione al fine di oltrepassarlo. Ogni amore per la vita è dunque anche amore per il sacrificio.

L'ontologia della sofferenza pone in luce l'aspetto necessario del dolore e allo stesso tempo quello catartico in cui è

⁴ Ivi, p. 45; trad. it., p. 45.

⁵ Anche se composto nel 1916, quindi all'interno della cosiddetta fase teistico-personalistica, *Vom Sinn des Leides* viene redatto nella sua versione definitiva nel 1923, quando Scheler si è definitivamente lasciato alle spalle le proprie posizioni teistiche per giungere a una sorta di *panenteismo* in cui riecheggiano forti suggestioni schellinghiane, probabilmente filtrate attraverso l'interpretazione di Eduard von Hartmann. Cfr. la *Postilla* di Maria Scheler in *Gesammelte Werke*, VI, cit., p. 401.

⁶ Ivi, p. 45; trad. it., p. 45.

⁷ Ivi, pp. 45-46; trad. it. pp. 45-46.

possibile riconciliarsi con l'esistenza del dolore e con lo spettro della morte⁸. Oltre una visione semplicemente biologica, il sacrificio è per Scheler l'idealizzazione del dolore attraverso la sua accettazione: "Il sacrificio è come la testa di Giano, le cui facce sorridono e piangono insieme! [...] Abbraccia ambedue gli aspetti: la gioia dell'amore e il dolore della rinuncia alla vita per ciò che si ama"; esso è l'autentico presupposto ontologico della sofferenza: "era ed è in un certo senso prima della gioia e prima del dolore"⁹. Nel suo dar senso al dolore il sacrificio ne diviene l'elemento ideale poiché finalizzandolo a uno scopo superiore gli dona senso; tutto questo non va assolutamente inteso come un procedimento intellettuale ma si tratta invece di qualcosa che emerge dalla vita stessa, dallo stesso realizzarsi del vivente, non solo sul terreno biologico ma anche su quello storico-spirituale. Il senso del sacrificio nel cristianesimo è del tutto emblematico. Sostiene Scheler a riguardo che "soltanto leggendo il fatto del dolore e della sofferenza alla luce dell'idea del sacrificio, come ha fatto per primo il cristianesimo in maniera storicamente imponente con l'idea della sofferenza sacrificale di Dio stesso in Cristo, assunta per amore e in libera funzione sostitutiva dell'uomo, è possibile avvicinarsi – forse – a una più profonda teodicea della sofferenza"¹⁰.

La libertà del gesto sacrificale nel suo valore ideale non annulla però l'ambiguità costitutiva del sacrificio, il suo essere necessariamente assieme piacere e dolore, vita e morte, perdita e guadagno. Non lo annienta perché non può mai prescindere da esso per la propria realizzazione. Ma è altrettanto indubbio che, secondo Scheler, attraverso il sacrificio venga a dischiudersi, oltre la sfera costrittiva della dimensio-

⁸ Il tono quasi evolucionistico di *Sinn des Leidens* sembra essere del tutto contraddetto dall'idea di morte apparsa in un saggio pubblicato postumo che sarebbe dovuto comparire nel 1914, dove si afferma che "la forma vitale ha una configurazione propria, che si muove a partire da sé, cioè da un centro che si può cogliere intuitivamente ma che non si può localizzare [...] La morte non è perciò la scomparsa puramente relativa di una cosa, quella "scomparsa" che, come in tutta la natura inorganica, è sempre soltanto relativa alla "comparsa" di un'altra [...]. Ma la morte si presenta come la scomparsa assoluta di qualcosa, una scomparsa che non può essere in alcun modo considerata come il sorgere di altra cosa" (*Tod und Fortleben*, in *Gesammelte Werke*, X, Bouvier, Bonn 1986, p. 24; trad. it. in *Il dolore, la morte, l'immortalità*, cit., pp. 88-89). Tali considerazioni, però, vengono alla luce in un periodo in cui è ancora lontano il controverso tentativo di mediazione tra l'impulso vitale e l'inerte dimensione spirituale che caratterizza l'ultimo Scheler e che è coglibile tra le righe di *Vom Sinn des Leidens*.

⁹ *Vom Sinn des Leidens*, cit., p. 46; trad. it. p. 46.

¹⁰ Ivi, p. 41; trad. it., p. 41.

ne vitale che incrementa insaziabilmente se stessa, lo spazio spirituale della libertà: quello spazio in cui può emergere l'aspetto strumentale del dolore come passaggio, seppure necessario, dell'innalzamento della vita oltre se stessa. "Nel sacrificio, piacere e dolore sono ancora legati insieme [...]. La vita che cerca il suo nuovo e superiore stato e che nello stesso movimento è già sacrificio, saluta in esso l'avvento di quello stato e si congela dall'antico. Tutto ciò è lampante ed evidente nella forma superiore del sacrificio: nel sacrificio d'amore libero, cosciente e spirituale, dove si vive nello stesso atto la felicità di amare e il dolore per la perdita del bene sacrificato nell'amore"¹¹. Quanto più dolore e piacere convergono, tanto più emerge il lato più profondamente libero dell'essere personale ma insieme anche la sua dipendenza dal dolore¹². Questa prossimità estrema tra sofferenza e felicità però non sortisce alcun effetto consolatorio, anzi, al contrario, di tale vicinanza evidenzia tutta l'indecidibile irrequietezza poiché "piacere e dolore sono [...] ugualmente radicati – e in maniera egualmente originaria – nel sacrificio e nell'amore sacrificale; e negare piacere e dolore, o uno dei due, equivarrebbe a negare la vita stessa"¹³.

Nel venire alla luce del lato ideale del sacrificio quale adempimento dei valori spirituali come atto di libertà, emerge per Scheler anche la ricchezza dell'essere personale come quella sfera sempre attuale, inoggettivabile che è ancorata alla profondità del nostro io. Sebbene nell'esser persona la sfera spirituale riceva il proprio impulso da quello vitale e in una certa misura scaturisca da essa, in tale intreccio essa si rivela però anche come privazione fine a se stessa e come cieca assenza di senso. Nel sacrificio, appunto, la sofferenza acquisisce la propria teleologia e consente quella libertà del piacere creativo – già presene in ogni atto vitale – che si traduce nella libertà spirituale dell'essere personale. "La persona spirituale in ognuno dei suoi atti, nel percepire, ricordare, attendere, volere, potere, sentire, trascende ciò che le è 'posto' come limite del corpo (che pure è sempre presente in

¹¹ Ivi, p. 46; trad. it., p. 46.

¹² Sul significato profondo di tale contraddizione, incapace di sciogliere il nodo tra contingenza e necessità, sono imprescindibili gli scritti di E. Severino apparsi presso le edizioni Adelphi: *L'anello del ritorno*, Milano 1999; *Tautotes*, Milano 1995; *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 1989; *Il parricidio mancato*, Milano 1985; *Destino della necessità*, Milano 1980; *Essenza del nichilismo*, Milano 1982; *La struttura originaria*, Milano 1981².

¹³ SCHELER, *Vom Sinn des Leidens*, cit., p. 47; trad. it. p. 47.

ogni esperienza)"¹⁴ è in grado di trascendere quello spazio angusto della sofferenza che confina il vivente in se stesso. Il un saggio del '15, *Zur Idee des Menschen*, Scheler definisce l'uomo come "l'intenzione e gesto della trascendenza stessa", come quell'essere che è in grado di trascendere ogni forma di vita e anche la propria¹⁵. Si tratta della caratteristica spirituale dell'uomo in quanto persona come ciò che "esiste e si esperisce in maniera vissuta solo come essenza che porta a compimento atti", definizione che troviamo nel *Formalismusbuch*¹⁶ ma che riappare sostanzialmente inalterata in uno degli ultimi scritti di Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, dove la persona viene definita come il "centro dello spirito" che "non è né un essere oggetto, né un esser-cosa, ma solo un ordinamento d'atti (determinato nella sua essenza), che si realizza costantemente in se stesso"¹⁷. L'esser persona, dunque, in virtù del suo essere attualità pura, è ciò che può trascendere il mondo, il proprio stesso essere vitale ed oggettivarli; in esso si concretizza fundamentalmente la capacità spirituale come atto ideativo, vale a dire la facoltà di scindere essenza ed esistenza per poter cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo. L'esempio grandioso per Scheler è quello della conversione di Buddha, il quale, nonostante fosse stato tenuto per lunghi anni nel palazzo paterno lontano dalla realtà dolorosa del mondo, incontrando per la prima volta un povero, un malato e un morto, coglie attraverso tre fatti casuali "la struttura essenziale del mondo"¹⁸. Questa facoltà inesauribile di oggettivazione propria dello spirito che si incarna nella persona (e che è del tutto inoggettivabile) viene definita come "l'intentio"¹⁹. Non diversamente, già nel *Formalismus*, Scheler utilizzava "il termine spirito per indicare l'intera sfera degli atti, volendo in tal modo nominare tutto ciò che l'essere ha di atto, intenzionalità, compimento di significato"²⁰. Ma un significato spirituale che non si personalizzi è per Scheler del tutto astratto:

¹⁴ SCHELER, *Tod und Fortleben*, cit., p. 42; trad. it. cit., p. 108.

¹⁵ M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in Id., *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, III, Francke Verlag, Bern 1972, p. 186.

¹⁶ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag, Bern 1980, p. 384; trad. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, p. 475.

¹⁷ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Späte Schriften*, cit., p. 39; trad. it. a c. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1970, p. 189.

¹⁸ Ivi, p. 40; trad. it., p. 191.

¹⁹ Ivi, p. 39; trad. it., p. 189.

²⁰ SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, cit., p. 388; trad. it. cit., p. 481.

"l'idea di uno 'spirito impersonale' è un controsenso [...]. La persona è piuttosto quanto si pone come unica ed ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto"²¹. Questo *determinarsi* dello spirito attraverso la persona concreta non può rifuggire a sua volta dall'aspetto vitale-corporeo che è inestricabilmente intrecciato nell'uomo a quello spirituale personale. La cognizione del dolore attraverso il sacrificio mostra tutta l'ambiguità di tale legame: il dover essere simultaneamente dissoluzione e insieme superamento della dissoluzione, insolubile convivenza tra la sofferenza e il suo oltrepasamento. La dissimulazione del male fisico attraverso il senso del pudore rivela esplicitamente tutto il peso di tale ambiguità. Nell'analisi intorno al sentimento del pudore Scheler mette a fuoco, molto più di quanto non faccia per il senso della sofferenza, quella profonda *disarmonia* in cui si intrecciano l'essere spirituale e quello vitale dell'uomo. "Solo perché il corpo è dell'essenza dell'uomo, questi può trovarsi nella situazione di *dover* provare pudore; è solo perché egli esperisce l'essenziale indipendenza dell'essere della propria persona spirituale dal proprio corpo e da tutto ciò che può derivare da esso, egli può, in determinate circostanze, provare pudore. È così che nel pudore vengono a contatto, in un modo oscuro e strano, 'spirito' e 'carne', eternità e temporalità, essenza ed esistenza [...]. L'uomo, nel suo essere più intimo, si percepisce affettivamente e si coglie come 'ponte', come 'passaggio' tra due ordini di essere e di essenza, nei quali egli è con pari profondità radicato e ai quali non può, neppure per un attimo, sottrarsi senza cessare di essere 'uomo' [...]. Né Dio né l'animale possono provare vergogna. Soltanto l'uomo non può farne a meno [...] in quanto egli è questo stesso passaggio in continua attuazione"²².

3. L'ontologia della sofferenza in Scheler oscilla dunque in una sorta di gioco in cui sofferenza e piacere, disequilibrio e armonia si mescolano, gioco in cui Heidegger intravedeva un fondamentale, per quanto inconscio, sottosuolo nicciano: la ricerca dell'equilibrio tra l'apollineo e il dionisiaco²³. Ma

²¹ *Ibidem*.

²² M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in *Gesammelte Werke*, X, cit., p. 69; trad. it. di A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, pp. 21-22.

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 103 sgg.; trad. it. di P. Coriando, a c. di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitzza-solitudine*, il Melangolo, Genova 1992, pp. 93 ss.

proprio a Heidegger Scheler contrappone una concezione radicalmente opposta del senso dell'angoscia dell'essere umano come modo costitutivo del suo esser finito. Attraverso la critica scheleriana a Heidegger cercheremo di concludere le nostre considerazioni mostrando come in Scheler sia presente l'esigenza di non racchiudere in confini troppo angusti la riflessione attorno al dolore e alla sofferenza.

Le obiezioni che Scheler rivolge a Heidegger si basano sostanzialmente sulla lettura di *Sein und Zeit*²⁴. Per Heidegger, come è noto, è l'esistenziale della *Cura* in stretta relazione all'angoscia (*Angst*) a dischiudere l'essere reale²⁵. Il davanti a cosa (*Wovor*) e il su che cosa (*Worum*) aver angoscia sono il suo "poter essere nel mondo" (*In der Welt sein können*)²⁶, rispetto a cui il *Dasein* si prende cura per l'esserci degli altri (*die Für-sorge*). Ma per Scheler "L'angoscia non è alcun dato ultimo. Dietro l'angoscia sta l'eccedenza dell'impulso vitale spontaneo insoddisfatto di fronte al mai soddisfatto e al soddisfacibile. E l'angoscia scaturisce innanzitutto dalla resistenza del mondo come emergere della realtà nel suo resistere all'impatto vitale. L'angoscia dunque non scopre o trova la realtà, essa presuppone invece il vissuto della realtà e l'essere reale: certo non solo l'esteriore ma ancor di più l'interiore psichico nel loro non essersi ancora completati (*nicht-mit-sich-fertig-werden*): l'angoscia è l'angoscia della possibile resistenza"²⁷ alla pervasività in cui l'impulso vitale esige il proprio soddisfacimento, il proprio continuo incremento. L'angoscia non è assolutamente la situazione emotiva fondamentale dell'uomo. Scheler concorda con Heidegger che l'angoscia fondi qualsiasi tipo di paura e che ogni forma d'angoscia sia in ultima istanza intenzionalmente e lontanamente relazionata all'angoscia di fronte alla morte²⁸. Ma

²⁴ Le critiche a *Essere e tempo* che dovevano costituire l'ultima parte di *Idealismus-Realismus*, sono uscite postume, nella loro forma provvisoria in M. SCHELER, *Zu "Idealismus-Realismus" aus Teil V, das emotionale Realitätsproblem*, in *Späte Schriften*, cit., pp. 254-304.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 268 e M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, p. 187.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 191.

²⁷ SCHELER, *Zu "Idealismus-Realismus"*, cit., pp. 270-71.

²⁸ *Ivi*, p. 258. Per Scheler, in modo del tutto analogo a Freud, "la paura è il potere coestensivo all'intera vita, di *pre-sentire* i 'pericoli', prima ancora che gli stimoli nocivi delle cose e degli eventi minacciosi agiscano sull'organismo, e in modo tale che si dia anche la rappresentazione di quegli oggetti". Cfr. *Id.*, *Über Scham und Schamgefühl*, cit., p. 88; *tr. it. cit.*, p. 45; e S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, X, Boringhieri, Torino 1989.

Scheler rimprovera a Heidegger di chiudersi in un radicale solipsismo, in una sorta di cartesianesimo rovesciato, in un *sum ergo cogito* in cui il *Dasein* viene di fatto a trovarsi nel suo essere assolutamente isolato, *solus ipse* rispetto a quella dimensione fondamentale disvelata dalla decisione anticipatrice dell'"essere per la morte".

Per Scheler, invece, è l'amore e non l'angoscia quel che ci dischiude un mondo (*was uns die Welt aufschließt*), così come è la vita come *dono* e non la precomprensione della morte come "possibilità dell'impossibilità stessa dell'esserci", quel che deve caratterizzare la comprensione autentica dell'essere dell'uomo²⁹. L'amore è per Scheler quel movimento intenzionale che può emergere dall'esperienza estatica dell'eros ma che si contraddistingue essenzialmente come il riconoscimento dell'invulnerabilità dell'altro, dell'altra persona nel suo sé assolutamente intimo³⁰. Scheler respinge tutte quelle teorie che interpretano l'altro o in analogia all'io o per sentimento empatico (*Empfindungsgefühl*). Le prime non rappresentano nient'altro che l'incapacità di uscire dal solipsismo, mentre l'empatia finisce con l'annullare l'identità dell'altro in una fusione indistinta con l'ego. Già nella dimensione estatico vitale la percezione dell'altro precede quella dell'io così come "in un primo tempo l'uomo vive più negli altri che in se stesso; più nella comunità che nel proprio individuo. Ne sono una prova sia i fatti della vita infantile sia i fatti della vita psichica di tutti i popoli primitivi"³¹. Il "mondo degli altri" (*Mitwelt*) è un fenomeno originario, anche chi vive fuori dalla realtà sociale come Robinson non può eludere il fatto di vivervi intenzionalmente³².

L'intenzionalità in Scheler non si limita alla dimensione teoretica ma essa è sin dal periodo del *Formalismus* del tutto tesa a mostrare il suo radicamento nella sfera emozionale in cui i valori vengono direttamente percepiti (*das Fühlen*) non come cose, beni, ma come accesso al mondo nel suo differente grado assiologico. Radicato nella dimensione profonda di tale mondo viene dunque a situarsi l'amore per il valore

²⁹ Cfr. SCHELER, *Zu "Idealismus-Realismus"*, *Teil V, aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit*, cit. p. 294.

³⁰ Cfr. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, VII, Francke Verlag, Bern 1973, p. 230; *trad. it.* di L. Pusci, a c. di G. Morra, *Essenza e forme della simpatia*, Città nuova, Roma 1980, p. 333.

³¹ *Ivi*, p. 241; *trad. it. cit.*, p. 348.

³² Cfr. *ivi*, pp. 209 ss.; *trad. it. cit.*, pp. 305 ss.; anche Heidegger riconosceva per altro a Scheler la priorità del *Mitwelt*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 116, nota 1.

della persona come amore per l'altro, l'altro mantenuto nella sua inoggettività e nella sua individuale ineffabilità. Si tratta del medesimo valore per cui, come si è visto, può emergere il significato più profondo del sacrificio come gesto di amore spirituale. Se in questo *altruismo* il senso del dolore possa trovare piena esplicitazione resta per noi però un interrogativo del tutto aperto. Rimane cioè ancora del tutto indeciso, nella sua enigmaticità, il senso ultimo di quel *talento per il soffrire* dell'essere umano che Nietzsche riferiva al carattere tragico dei greci³³. L'*ontologia della sofferenza* di Scheler enfatizza tale talento attraverso la figura del sacrificio. Ci sembra però non dimentichi quell'inscindibile nesso tra felicità e abitudine umana al dolore di cui parla Platone nel X libro della *Repubblica* (619) secondo cui l'inesperto della sofferenza non potrà mai avere cognizione della vita felice.

³³ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977, p. 32.