

Veniero Venier

L'eterno confine
Saggio su Max Scheler

Presentazione di
Emanuele Severino

C A F O
S C A R
I N A -

Veniero Venier, *L'eterno confine. Saggio su Max Scheler*

© 2012 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 978-88-7543-328-4

La prima edizione di questo libro è stata pubblicata dall'editore
Il Poligrafo nel 2001, con il titolo *Il gesto della trascendenza*

Libreria Editrice Cafoscarina S.r.l.

Dorsoduro 3259, 30123 Venezia

www.cafoscarina.it

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere
riprodotta o trasmessa in alcuna forma, meccanica, elettronica,
fotocopiata, o altro, senza il preventivo permesso scritto dell'editore.

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il super uomo, un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto.

Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, I, IV, 3-10

Indice

<i>Presentazione</i> di Emanuele Severino	9
<i>Prefazione</i>	13
1. LA CONOSCENZA EMOTIVA	
1.1 L'intuizione emozionale	19
1.2 La persona, un nome assoluto	41
1.3 Persona e finitezza	53
2. L'AMORE PER IL MONDO	
2.1 <i>Ordo amoris</i>	71
2.2 Amore e conoscenza	87
2.3 La genesi dell'altro	104
3. LO SPAZIO DELLA TRASCENDENZA	
3.1 Un dio incompiuto	113
3.2 L'asceta della vita	132
4. IL GESTO DELLA TRASCENDENZA: HEIDEGGER E SCHELER	
4.1 L'indigenza trascendentale	153
4.2 L'essere della lontananza	162
<i>Bibliografia</i>	185
<i>Indice dei nomi</i>	199

Presentazione

Risalendo a *Zur Idee des Menschen* questo saggio di Veniero Venier intende mostrare la costante presenza, nel pensiero di Scheler, del principio per il quale l'uomo non è soltanto l'essere che cerca Dio, ma anche l'essere che è cercato da Dio. Fino a che punto Scheler si rende conto che un Dio cercato dall'uomo appartiene ancora alla tradizione filosofica? Mi sembra che questo saggio di Venier compia passi meditati nell'esplorazione di questo problema.

Il Dio cercato ha pur sempre i contorni del Dio tradizionale. A meno che il cercato sia il senso autentico del cercare, cioè sia il trascendimento di tutto ciò che è trovato. Ma un Dio alla ricerca dell'uomo, non è forse ancora più strettamente legato al modo tradizionale di intendere Dio — nella misura, almeno, in cui questo Ricercante non sia soltanto un'idea, una possibilità, ma sia qualcosa di reale? Eppure un Dio che cerca l'uomo non è il Dio pensato dalla tradizione metafisica dai Greci a Hegel. Un Dio ricercante è la totalità del divenire, che stabilisce non pochi punti di raccordo con altre configurazioni della filosofia contemporanea (ad esempio col concetto bergsonianesimo dell'evoluzione creatrice). Un Dio alla ricerca dell'uomo è un divenire aperto, che può condurre agli

esiti più imprevedibili, e che questo saggio propone di intendere come una «intenzione» che è sì «eterna», ma che nello stesso tempo rimane eternamente irrisolta. In questo modo, la trascendenza non è lo stabile porsi al di là dell'uomo, da parte di Dio, sì che l'uomo possa essere inteso come «una delle infinite ombre proiettate da Dio sulla parete dell'essere», ma è l'irrisolvibile problematicità in cui l'uomo esiste.

È inevitabile dunque che il saggio di Venier ponga al proprio centro il rapporto tra il senso scheleriano e il senso heideggeriano della trascendenza, e che la relazione tra trascendenza e intenzionalità rinvii il pensiero di Scheler e di Heidegger alla fenomenologia husserliana. L'analisi di questo intreccio contiene i contributi più interessanti di questo lavoro che sono lieto di presentare.

In questo saggio non si vede nella trascendenza di Heidegger, la possibilità che gli dèi fuggiti abbiano a ritornare, ma si ritiene che la tendenza essenziale del pensiero heideggeriano sia quella dove il trascendersi dell'uomo si muova interamente nell'orizzonte inoltrepassabile dell'«essere nel mondo» e dell'«essere per la morte». L'autore è consapevole del fatto che in Heidegger è presente anche quell'altra tendenza, sostanzialmente conciliabile con la tradizione e più vicina agli esiti metafisici dell'ultimo Scheler; ma ritiene che l'anima più profonda della meditazione di Heidegger conduca alla distruzione della tradizione in un senso analogo, mi sembra di capire, a quello che porta Leopardi e Nietzsche alla proclamazione della «morte di Dio».

Ciò significa che questo saggio tende a ricondurre anche l'ontologia di Scheler all'ontologia di Nietzsche, soprattutto perché nel discorso di Scheler trapelerebbe quella che secondo Venier sarebbe una essenziale vocazione nicciana: possedere la capacità di guardare il volto del nulla e poterne contemporaneamente distogliere lo sguardo. Il problema rimane aperto. Ma direi che alla vo-

cazione di Nietzsche, e prima ancora a quella di Leopardi, appartiene sicuramente l'indicazione di ciò che consente di guardare il volto del nulla sapendone contemporaneamente reggere la vista.

Scheler, con Leibniz, si chiede "perché esista qualcosa piuttosto che il nulla". Heidegger ha chiarito che nel suo discorso la domanda «perché l'essente e non piuttosto il niente» non ha nulla a che vedere col senso che compete alla domanda, apparentemente simile, di Leibniz (e quindi di Scheler). Non dimenticando che nel linguaggio di Heidegger il «niente» è l'essere stesso nella sua differenza dal niente, si può supporre che Heidegger abbia pensato alla possibilità di una pura luce dell'essere in cui non appaia alcun colore dell'essente — a un *transcendens* in cui non vi sia alcunché di trasceso e che tuttavia rimanga come *transcendens* in relazione alla possibilità del trasceso? Ritengo che il saggio di Venier fornisca indicazioni di rilevante interesse anche per affrontare questo problema.

Emanuele Severino

Prefazione

Il presente lavoro cerca di ricostruire un percorso interpretativo, all'interno dell'opera di Max Scheler, attorno al problema della trascendenza. La costruzione di un tema unitario che consenta di attraversare il testo scheleriano, non è cosa affatto semplice. Innanzitutto perché è lo stesso turbolento intreccio tra vita e pensiero¹ a riflettersi immediatamente negli scritti di Scheler ma anche perché è facile disperdersi in quel magmatico insieme in cui interessi scientifici si mescolano alla passione etico-metafisica e politico-sociale. Proporre per il testo di Scheler un percorso interpretativo come quello della trascendenza non significa dunque avere la presunzione di mostrare un ordine esaustivo in cui si disveli l'intrecciarsi di tutti questi motivi. Non significa però nemmeno voler trascurare il fatto fondamentale che la ricerca di Scheler è sempre costantemente animata dall'esigenza di mettere in primo piano l'aspetto sistematico ed oggettivo dei problemi piuttosto che ridurli nella rappresentazione

¹ Per la biografia di Scheler si veda soprattutto J. R. Staude, *Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait*, The Free Press, Newyork-London 1967 e W. Mader, *Scheler*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1980.

soggettiva di un sistema filosofico.² Il suo tanto dibattuto rapporto con la fenomenologia rivela probabilmente quel che Hartmann nel suo necrologio aveva persuasivamente descritto come uno dei tratti cruciali della *vita filosofica* di Scheler: l'impossibilità di lasciarsi incatenare durevolmente dal problema del metodo in quanto tale.³ Cercheremo di mettere in luce come sia proprio il tema della trascendenza a riflettere questa inquietudine essenziale, vale a dire la difficile convivenza in Scheler delle sue due anime fondamentali: quella del *Problemdenker* da un lato e del radicale antirelativista dall'altro.⁴

Si è soliti suddividere gli scritti di Scheler in due o tre fasi a seconda del peso affidato all'abbandono negli anni '20 delle proprie posizioni teistiche e della chiesa Cattolica. Stando a tali partizioni, all'ultimo periodo dovrebbe precedere una prima fase giovanile segnata dall'influsso neokantiano del maestro Eucken alla quale, a partire dal 1902, fa seguito il rapporto con Husserl e il tentativo di mediarne la fenomenologia con la propria ispirazione cristiana.⁵ Ma nonostante i profondi mutamenti che segnano soprattutto l'ultima fase di pensiero, non è possibile racchiudere l'opera di Scheler in partizioni cronologiche troppo anguste.⁶ Già nello scritto di abilitazione *Die*

² E quanto, con estrema limpidezza, mostra W. Henckmann in *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie*, in O. Pöggeler (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, «Phenomenologische Forschungen», Alber, München 1994, pp. 271-311.

³ Cfr. N. Hartmann, *Max Scheler*, in *Kleinere Schriften*, Band III, W. De Gruyter, Berlin 1958, p. 353.

⁴ Per tale duplice fondamentale aspetto in Scheler cfr. K. Löwith, *Max Scheler und das Problem der philosophischen Anthropologie*, in *Mensch und Menschenwelt, Sämtliche Schriften*, 1, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981, p. 221.

⁵ Cfr. W. Henckmann, *Max Scheler*, C.H. Beck, München 1998, pp. 12 ss.

⁶ Contro periodizzazioni troppo rigide del pensiero scheleriano cfr. R. Racinaro, *Il futuro della memoria*, Guida, Napoli 1985.

transzendente und die psychologische Methode fa la propria comparsa la figura dello spirito nel suo netto scindersi da ogni psicologismo e da ogni riduttiva definizione di ragione.⁷ Attorno alla figura dello spirito e al suo concretizzarsi nel problema della persona prende forma durante il periodo *fenomenologico* il tema stesso della trascendenza. La trascendenza intesa innanzitutto come quella essenziale proprietà della persona spirituale di scindere essenza e esistenza, come messa in gioco di quella dimensione costantemente aperta in cui, secondo Scheler, consiste l'essere dell'uomo come interazione tra lo spirito e il vivente.⁸

L'indagine etico-fenomenologica dei sentimenti la priorità e l'autonomia data alla sfera della vita emozionale in relazione alla sfera eidetica dei valori,⁹ mette in luce, già nel periodo del *Formalismusbuch*, uno dei temi cardine della trascendenza: la caratteristica ideativo-spirituale-

⁷ Cfr. la prefazione di Scheler della seconda ed. del '22 a *Die transzendente und die psychologische Methode* in *Frühe Schriften, Gesammelte Werke*, vol. I (d'ora in poi GW e numeraz. romana s.), Francke Verlag, Bern-München 1971, pp. 202-203. Per gli scritti di Scheler precedenti al *Formalismusbuch*, cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2007; M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al «Formalismus»*, Rubbettino, Catanzaro 2010.

⁸ Cfr. l'introduzione di G. Caronello a *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del «Formalismo» di Max Scheler*, p. 91*.

⁹ L'indagine fenomenologica scheleriana dei sentimenti, sottolinea E. Franzini in *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 158, conduce alla consapevolezza che «il sentimento è una modalità del rapporto intenzionale che possiede i suoi specifici decorsi genetici, connessi a determinazioni oggettive, a piani di concrete esperienze costitutive». Nell'intreccio tra l'esperienza emozionale e il suo radicarsi nella sfera razionale si situa probabilmente la presenza sotterranea della *Wirkungsgeschichte* di Scheler nella filosofia contemporanea, giustamente rilevata da F. Volpi in *Scheler incognitus* in «Verifiche», 1, 1978, p. 86.

le come facoltà fondamentale della persona di potersi emancipare rispetto al mondo vitale. In tale autonomia si rivela il senso più profondo del vissuto intenzionale che è per Scheler quello di un *ordo amoris*, unità segreta in cui si cela tutta la ricchezza della persona nella totalità dei suoi vissuti affettivi, percettivi e pratico-volitivi. *Ordre du Coeur*, però, indissolubilmente legato al pericolo della sua *Verwirrung*, del suo smarrimento e quindi anche metafora di una costante ricerca *personale* che segna irrimediabilmente l'uomo come essere spirituale finito.

Sulla base di tali fondamentali motivi, prende progressivamente corpo in Scheler, sino a culminare nell'enfasi metafisica degli ultimi scritti, un *Anspruch auf Transzendenz*, una sorta di esigenza drammaticamente irrisolta che *tradisce* il doppio volto dell'essere personale: libertà di dischiudere il mondo essenziale da un lato ma anche inevitabile, necessario legame con il mondo biologico vitale. Rispetto a tutto ciò, Scheler accentua però la priorità ontologica dell'amore sul lato fattuale-costrittivo dell'esistenza, come caratteristica intenzionale più propria della persona: capacità di oltrepassare i propri confini per prendere parte alla persona altrui senza scalfirne minimamente sia l'essenza che l'esistenza. Ed è esattamente l'opposto di quella forza di affermazione che contraddistingue l'*homo faber*, tramite cui invece il rapporto con la realtà si trasforma nella modificazione effettiva operata dalla volontà di dominio sulla natura. La celebre tesi dell'impotenza dello spirito e dell'impulso vitale ad essa necessario risulta allora come un tentativo estremo di mediazione: correlazione della capacità ideale-intenzionale con la potenza creativa, reale, dell'impulso naturale, mediazione difficile tra un'anima apollinea ed un eros dionisiaco da cui scaturisce un equilibrio sempre precario quanto necessario. È il tema dell'*Ausgleich*, di quella difficile integrazione tra il sapere sacrale-formativo del pensiero religioso e metafisico con

quello tecnico-produttivo della scienza moderna. In esso si riflette la posizione panenteistica dell'ultimo Scheler, dove confluiscono caoticamente motivi della mistica tedesca e dell'ultimo Schelling con una sorta di spinozismo trasfigurato nel divenire reciproco di *Geist e Drang*, i due attributi essenziali del fondamento divino del mondo. Si tratta del noto sfondo metafisico dell'antropologia scheleriana dove l'uomo è il *Mitwirker*, il necessario collaboratore del divenire di Dio nel mondo, un collaboratore però gravato dal peso quasi insostenibile di un Dio ancora incompiuto.

La nostra interpretazione di Scheler intende dunque ripercorrere questi temi, cercando di far emergere proprio da questo scenario metafisico quella tensione tra assunzione di finitezza e esigenza di assoluto in cui ci sembra consistere l'aspetto centrale del problema della trascendenza in Scheler. Si tratta infine, come cercheremo di mostrare nell'ultima parte di questo lavoro, di un ordine di questioni che vengono integralmente riprese nel confronto con l'Heidegger del periodo di Marburgo e dove il tema della trascendenza in Scheler e il suo esito metafisico vengono ampiamente messi in luce. La questione della trascendenza è il contenuto fondamentale della loro *Auseinandersetzung*: confronto che si svolge sulla base della comune critica al primato teoretico della coscienza ma anche contrapposizione basata su di una prospettiva radicalmente differente del senso dell'effettualità del reale e del suo radicarsi nell'esistenza umana. I lati estremi di tale questione sono la critica di Heidegger al mancato approfondimento dell'essere intenzionale della persona mascherato dal dualismo metafisico di spirito e impulso vitale, e il rimprovero di Scheler ad *Esere e tempo* di rinchiudere l'interrogazione sull'esistenza umana in un radicale esito solipsistico. È difficile dire con Gadamer se vi fosse la possibilità, tragicamente troncata con la morte di Scheler, della prosecuzione di tale con-

fronto verso una reciproca integrazione.¹⁰ Rimane però, in tutte le sue luci ed ombre, l'esito di quel dialogo interrotto: la difficile convivenza tra l'apertura relazionale-intenzionale della persona scheleriana con la *gravità* della fatticità dell'esistenza messa in luce da Heidegger. Non si tratta semplicemente di un'occasione mancata, nella distanza vicinanza con Heidegger ci è sembrato di poter intravedere anche un'evoluzione decisiva del problema della trascendenza in Scheler, nella sua ambiguità ma anche in tutta la sua ricchezza tematica.

Questo libro è la riedizione, rivista e aggiornata, del volume *Il gesto della trascendenza*, pubblicato nel 2001 dalla casa editrice Il Poligrafo. Oggi come allora, sono grato a Wolfhart Henckmann professore emerito della Ludwig Maximilians Universität di Monaco, e al caro amico Elio Franzini per il loro prezioso aiuto. Oggi come allora, questo lavoro è dedicato alla memoria di mio padre Gianni, prematuramente scomparso.

¹⁰ Cfr. H. G. Gadamer, *Max Scheler*, in *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, tr. it. di G. Moretto, Queriniandina, Brescia 1980, pp. 62-63.

La conoscenza emotiva

1.1 L'intuizione emozionale

In un celebre passo contenuto nella postilla alle *Ideen* pubblicata nel 1930,¹ Husserl rimprovera alla *nuova antropologia* e alla *filosofia dell'esistenza* di avere totalmente frainteso il senso *rigoroso*, trascendentale della propria fenomenologia. Il riferimento polemico è inequivocabilmente rivolto a voler sancire, definitivamente, il distacco tra le proprie posizioni e quelle di Scheler ed Heidegger.

Vedremo meglio in seguito il senso di tale scomunica che accomuna i due grandi *eretici* della fenomenologia, ci limiteremo per ora a riprendere l'innegabile peso esercitato da Husserl, per lo meno nella fase centrale del pensiero di Scheler. Com'è noto, l'approccio fenomenologico gli si offre innanzitutto come occasione decisiva per autonomizzare il proprio pensiero rispetto al mae-

¹ Il testo venne pubblicato per la prima volta nel vol. XI dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung». Cfr. *Postilla alle «Idee»*, in *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica*, libro III, Vol. III, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976, p. 915, ove viene integralmente ripreso. In una lettera a Löwith del 1937, Husserl lamenta come «Scheler e Heidegger e tutti i primi allievi non hanno compreso né il senso autentico e profondo della fenomenologia, il senso trascendentale che è l'unico possibile, né quanto da questo senso dipende» (K. Löwith, *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 48).

stro Eucken e, assieme, per distinguersi nettamente dalle correnti neokantiane contemporanee. Scheler stesso ricorda come fosse stata l'insoddisfazione nei confronti della filosofia kantiana a sospingerlo verso Husserl.² «La fenomenologia – sottolinea egli stesso – è un nuovo atteggiamento (*Einstellung*) filosofico piuttosto che una scienza delimitata, nuova *techne dello sguardo della coscienza* e non un determinato metodo del pensiero».³ È nella *Wesensschau* husserliana che va situata la prima decisiva acquisizione della ricerca scheleriana: la struttura intenzionale come componente fondamentale della sfera emozionale. All'origine della *Einstellung* fenomenologica sta l'imporsi dell'evidenza intuitiva nella sua auto-dattità. Quel che interessa all'indagine di Scheler è primariamente il mondo dei valori come correlato essenziale dell'intuizione emozionale; cercheremo, in queste nostre analisi iniziali, di chiarire il senso di tale struttura che si inserisce esplicitamente sulla scia husserliana secondo però una declinazione del tutto propria ma non priva di riferimenti polemici al pensiero dello stesso Husserl.⁴ Già

² *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, VII, Francke, Berna 1973, p. 308.

³ *Ivi*, p. 309.

⁴ Sullo sviluppo personale della fenomenologia di Scheler nelle sue sostanziali differenze da Husserl cfr. W. Henckmann *Das intentionalität Problem bei Scheler*, in «Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung» vol. 3 (1990/91), pp. 203-228 e Id., *Schellers Lehre vom Apriori*, in W. Baumgartner (Hrsg), *Gewißheit und Gewissen*, Königshausen & Newmann, Würzburg 1987; E. Avé-Lallemant, *Schellers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung*, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, «Phänomenologische Forschungen», 9, Alber, Freiburg/München 1980, pp. 90-123; W. Stegmüller, *Hauptströmungen des Gegenwartsphilosophie*, Kroner, Stuttgart 1989, pp. 129 ss. Per le note biografiche di tale vicenda cfr. E. Stein *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 235 ss. e H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982, pp. 268 ss.

Per una lettura sul tema dell'intenzionalità nel *Formalismusbuch* forse

per Husserl, tuttavia, il carattere intenzionale non è di dominio esclusivo dell'atto propriamente conoscitivo ma riguarda anche l'ambito del sentimento e della volontà.⁵ Su questo versante, dunque, intendono dichiaratamente collocarsi l'etica fenomenologica del *Formalismus* e gli scritti di Scheler ad esso coevi.⁶

È il mondo dei valori a costituire la struttura di quel terreno della vita emozionale come ciò che essenzialmente deve dischiudersi alla *visione fenomenologica*. I valori sono, per Scheler, fenomeni chiaramente percepibili:

sono *qualità materiali*, ordinate reciprocamente secondo un rapporto di "superiorità" e di "inferiorità" ed indipendenti dalla forma d'essere in cui si presentano (...) come pure qualità d'oggetti, o come componenti di strutture assiologiche (l'esser-piacevole o l'esser-bello di qualcosa) o come momenti parziali di beni o come il valore "che una cosa ha".⁷

troppo tesa a far aderire Scheler ad Husserl cfr. invece M. Gabel, *Intentionalität des Geistes*, Benno Verlag, Leipzig 1991.

⁵ Cfr. ad es. *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica*, libro I, Vol. I, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, § 95, e *Logische Untersuchungen*, II, tr. it. a cura di G. Piana in *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968, pp. 176 ss. e il vol. XXVIII dell'*Husserliana* a cura di U. Melle, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1988. Per l'importanza dell'etica nella fenomenologia husserliana si veda A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1960; I.A. Bianchi, *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, FrancoAngeli, Milano 1999; B. Centi, G. Gigliotti, (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, Bibliopolis, Napoli 2004; V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011; V. Venier, *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, FrancoAngeli, Milano 2011.

⁶ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, GW II, Francke, Bern 1980.

⁷ *Der Formalismus...*, cit., p. 39; tr. it. di G. Caronello in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 38. Come sottolineata F. Bosio

I valori sono del tutto autonomi rispetto alla struttura in cui ci si presentano, essi non vanno assolutamente fraintesi con i beni o con gli individui che sono semplicemente loro portatori. L'esperienza dei valori è un'esperienza immediata e non va perciò confusa con le strutture reali tramite cui i valori si danno. Si tratta per Scheler di evidenze facilmente riscontrabili nella realtà quotidiana, anche nei suoi tratti più banali, come avviene per es. quando qualcuno ci risulta immediatamente simpatico senza che riusciamo a capirne il motivo, oppure quando apprezziamo i valori dei vini senza per altro conoscere la qualità dell'uva o le tecniche di pigiatura.⁸ I valori ci si presentano dunque nel loro carattere di immediatezza senza che si renda necessario giustificarli come tali. La sfera assiologica non si costituisce affatto attraverso un preteso giudizio di valore che possiamo attribuire alle cose. Il valore è del tutto indipendente dal proprio portatore allo stesso modo in cui ad es. per «il fatto che una sfera blu venga dipinta di rosso non significa che il colore blu si trasformi in rosso» oppure che un'amicizia rivela falsità possa anche annullare il valore stesso dell'amicizia.⁹ In questa accezione, i valori sono in sé *qualità* semplicissime, reali o apparenti che siano, che ci si presentano in modo del tutto autosussistente; sono qualità che vanno distinte inoltre, proprio in virtù della loro autonomia, anche da ogni stato emotivo o tensione desiderante tramite cui ci rapportiamo ad esse. Questo *essere in sé* non va frainteso però con un ingenuo *realismo*, secondo cui i valori dovrebbero offrirsi alla conoscenza come una sorta di realtà oggettive.

in *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 38, i valori «ineriscono all'oggetto stesso; non però come "predicati" che lo determinano, ma come *sue* modalità manifestative, con le quali peraltro anche altri "dati" di esperienza possono manifestarsi».

⁸ *Der Formalismus...*, cit., p. 40; tr. it. cit., p. 38.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 41; tr. it. cit., pp. 39-40.

va a sé stante. Nella prefazione del '26 alla terza edizione del *Formalismusbuch*, Scheler afferma chiaramente che si deve «respingere come estraneo per principio all'*ambito stesso* della filosofia un nucleo di idee e una classe di valori destinati a sussistere in modo del tutto "indipendente" dall'essenza e dall'eventuale *compimento* di *atti* spirituali e viventi». ¹⁰ Si tratta piuttosto di un contenuto di senso del tutto oggettivo: i valori non possiedono solamente un'evidenza di carattere effettuale, vale a dire quell'evidenza che si offre all'esperienza nel loro effettivo essere ancorati a beni, cose o persone, ma essi si presentano anche nella loro evidenza potenziale essendo in grado di costituirsi sempre in nuove sintesi con i loro portatori senza con ciò dover smarrire la propria identità originaria.

La percezione del valore è, dunque, per Scheler, un'esperienza *intuitiva*, diretta, che prescinde dalle condizioni conoscitive, dalla mediazione della riflessione e della volontà. Abbiamo allora a che fare con una sfera *originaria*, che permea il nostro accesso alla realtà, una sorta di *medium*, di *sfumatura assiologica* «attraverso cui l'oggetto sviluppa pienamente il proprio contenuto come immagine o il proprio significato come oggetto. In un certo senso il suo valore lo precede: è il primo «messaggero» della sua natura specifica». ¹¹

I valori sono *qualità materiali* poiché sono contenuto, *materia* di un'esperienza diretta, di una *intuizione immediata*, sono elementi *a priori*, autonome *datità essenziali* che prescindono «sia da ogni tipo di posizione dei soggetti che le pensano (...), sia da ogni tipo di un oggetto cui siano riferibili». ¹² L'intuizione in cui ci sono dati i valori è, per Scheler, la percezione affettiva (*Fühlen*). ¹³ Scheler

¹⁰ *Ivi*, p. 21; tr. it. *cit.*, p. 17.

¹¹ *Ivi*, p. 40; tr. it. *cit.*, p. 39.

¹² *Ivi*, p. 67; tr. it. *cit.*, p. 74.

¹³ *Ivi*, p. 56; tr. it. *cit.*, p. 58.

assume il senso dell'apriori di Husserl che a differenza di quello kantiano non si pone affatto come condizione formale dell'esperienza conoscitiva; l'apriori fenomenologico viene invece colto attraverso l'intuizione eidetica nell'esperienza stessa senza che con ciò vada smarrito il suo carattere necessario ed universale:

Quel che Kant trattò come “forme dell'intuizione e dell'intelletto”, sono per l'esperienza fenomenologica datità che possono essere mostrate (*aufweisbare Gegebenheiten*).¹⁴

Al contrario dunque di quanto riteneva Kant, l'apriori pur avendo validità e necessità universale viene qui inteso come *contenuto* che affiora dal vivo dell'esperienza stessa e viene in essa immediatamente appreso, *sentito*, attraverso un atto intuitivo. Si tratta quindi di un'esperienza fondamentalmente *asimbolica*, che si rivela non mediante altro ma solo in forza di sé stessa. I contenuti di tale esperienza si offrono in quanto tali, cioè senza che si renda necessario il ricorrere a segni o astrazioni o qualsivoglia sistema di rimando significativo.¹⁵

In quanto *visione diretta*, l'esperienza fenomenologica non lascia nulla al di fuori di sé:

L'esperienza fenomenologica è (...) l'unica esperienza puramente “*immanente*”; ad essa, in altri termini, appartiene solo *ciò che* è di volta in volta *intuibile nell'atto* dell'esperire, si tratti anche di un qualcosa che consiste nel rinvio di un contenuto al di là di sé. Mai le appartiene, invece, ciò che viene *supposto* tramite un contenuto inteso come esterno e separato da quell'atto. Ogni esperienza non fenomenologica “*trascende*” per principio il proprio contenuto intuitivo,

¹⁴ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in GW X, Francke, Bern 1957, p. 415.

¹⁵ Cfr. *Der Formalismus...*, cit., p. 70; tr. it. cit., p. 77.

come ad esempio la percezione abituale di una cosa reale. In essa viene "supposto" quanto in essa non è "dato".¹⁶

Il dato che invece si rivela nell'esperienza fenomenologica è un «puro fatto» (*reine Tatsache*) che perviene alla datità come contenuto di un'intuizione immediata. Un intuizione di tale tipo viene descritta da Scheler – in perfetta analogia con Husserl – come intuizione fenomenologica, o visione d'essenza (*Wesensschau*). Quel che tale esperienza offre sono dunque le essenze e le connessioni d'essenza (*Wesenszusammenhänge*) nella loro immediatezza, nella loro autodatità (*Selbstgegebenheit*). Il contenuto dell'atto, del vissuto immediato in cui tale intuizione effettivamente si dà è il «fenomeno» (*Phänomen*), che non va affatto confuso con l'apparizione reale (*Erscheinung*). La realtà invece, intesa come tutto ciò che trascende tale processo rigorosamente immanente, è l'oggetto dell'esperienza scientifica o di quella naturale del mondo, in cui «qualcosa viene creduto poiché non è dato intuitivamente», ma solo simbolicamente, tramite altro.¹⁷ Il significato di simbolo coincide qui interamente con quello di segno come puro rimando secondo cui qualcosa ci è data non tramite sé – e dunque immediatamente – ma sempre in forma mediata, tramite altro. Non vi può essere alcun criterio per l'esperienza fenomenologica nella sua immediata datità (*Selbstgegebenheit*):

L'idea stessa di un criterio dell'autodatità è assurda, poiché tutte le questioni attorno ai criteri acquisiscono senso là dove le cose non si danno da sé ma quando invece viene loro dato un simbolo.¹⁸

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Cfr. *Lehre von den drei Tatsachen*, in GS X, p. 433.

¹⁸ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, cit., p. 382.

La *datità* immediata dell'esperienza fenomenologica nella sua evidenza intuitiva è, al contrario, quanto cerca di *mostrare* il noto processo husserliano della riduzione eidetica che Scheler riprende integralmente. Attraverso tale procedimento si cerca di far trasparire come l'esperienza fenomenologica, pur prendendo avvio da quella naturale, sia «l'esperienza in cui viene *inteso* solo quanto è *dato* ed in cui nulla è dato al di fuori dell'inteso. Solo *nella coincidenza* di “inteso” e di “dato” (...) nel *punto* in cui si concretano, incontrandosi, (...) *appare* il fenomeno».¹⁹

La ripresa della struttura husserliana della riduzione eidetica viene *trasferita* interamente da Scheler nell'ambito della sfera emozionale. La *fenomenologia* di Scheler assume dunque la propria tonalità più caratteristica cercando di coniugare l'ambito razionale con quello affettivo-emotivo. Presunzione fondamentale di Scheler è il voler mettere radicalmente in discussione la divisione tra ragione e sensibilità (*Sinnlichkeit*) della tradizione filosofica moderna. La vita emozionale ristretta alla sensibilità deve essere interamente recuperata, attraverso la *purificazione* fenomenologica, nella struttura dello spirito. Secondo il pregiudizio sensualistico, l'intuire, le pulsioni (*Streben*), la percezione affettiva, i sentimenti di odio e amore non sarebbero nient'altro che risultanze di un

¹⁹ *Der Formalismus...*, cit. p. 70; tr. it. pp. 77-78. In modo del tutto simmetrico rispetto a quanto Husserl afferma della *riduzione* nelle lezioni del 1907: «La riduzione fenomenologica non significa qualcosa come la limitazione della ricerca all'immanenza materiale, o alla sfera di ciò che è materialmente incluso nell'assoluto “questo” della *cogitatio*, ma la limitazione alla sfera delle pure *datità* dirette, alla sfera di quello su cui non solo si parla e che non solo si intende — e neppure alla sfera di quello che viene percepito — ma solo alla sfera di quello che precisamente nel senso in cui è inteso è anche dato, e dato direttamente nel senso più rigoroso, in modo che nulla di ciò che è inteso non sia anche dato» (*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, tr. it di M. Rosso a cura di E. Franzini in *L'idea della fenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 118).

«*organismo psicofisico*». Una delle acquisizioni fondamentali del *Formalismus* che permarrà, seppure in forma via via più problematica, nel corso del pensiero scheleriano, è quella, invece, di una sfera spirituale del tutto autonoma rispetto alla condizionatezza della vita. Scheler vuole tematizzare attraverso l'*atteggiamento* fenomenologico la radicale differenza tra essenza ed esistenza e in questo senso l'esperienza fenomenologica gli si rivela a sua volta come quell'atto spirituale in cui emerge un mondo del tutto indipendente da quello della realtà fattuale, mondo in cui sia i valori che la loro componente emozionale giocano un ruolo decisivo.

Fine dell'etica materiale scheleriana è pertanto quello di guadagnare allo spirito, accanto alla valenza logica, anche la componente emozionale come sfera altrettanto originaria:

Tutta la nostra vita spirituale, non solo il mero conoscere oggettuale od il pensare nel senso della conoscenza d'essere, possiede atti e leggi d'atti "puri", indipendenti per essenza e contenuto dall'organismo umano nella sua fattualità. Anche la componente emotiva dello spirito, la percezione affettiva, il preferire, l'amare, l'odiare ed il volere hanno un originario contenuto a priori, non mutuato dal "pensiero".²⁰

Di contro al pregiudizio che pretendere di risolvere la categoria dello spirito nella contrapposizione tra ragione e sensibilità, Scheler si ripropone di creare una vera e propria fenomenologia della vita emotiva che guadagni per sé un'ambito di ricerca del tutto indipendente rispetto a quello della logica. In tale *fenomenologia* viene posta la questione fondamentale se esistano «insiemi "d'originarietà" pari a quella degli atti che consentono una conoscenza degli oggetti secondo le relazioni della logica

²⁰ *Der Formalismus...*, cit., p. 82; tr. it. cit., p. 92.

pura — se esistano cioè *un puro intuire, una pura percezione affettiva, un puro amare e odiare, un puro tendere e volere*, indipendenti dall'organizzazione psicofisica della nostra specie umana *non meno* del pensare puro, e conformi al contempo ad una legge originaria, irriducibile alle regole della psicologia empirica». ²¹ Scheler cerca di far proprio, dunque, il programma fenomenologico husserliano delle *Ricerche logiche* nella sua connotazione anti-psicologista e anti-empirista. L'analisi fenomenologica si distingue perciò da ogni psicologia ed antropologia poiché «per sua essenza, prescinde dalla considerazione degli organismi specifici dei portatori d'atti e dalle posizioni di realtà degli oggetti per evidenziare ciò che si fonda sull'essenza di queste *classi d'atti* e e sulla loro *materia*». ²²

Per la sfera emozionale esiste dunque un livello spirituale che è altrettanto indagabile di quello delle leggi del pensiero, in equivalente indipendenza rispetto alla sfera corporeo vitale e al mondo sensibile. Alla logica pura corrisponde quindi un'assiologia pura che è dottrina dei valori e degli *atteggiamenti di valore*. L'intero ambito dei valori è strutturato in un rapporto gerarchico in cui i valori sono tra loro correlati come valori *inferiori* o *superiori*. Tale correlazione viene colta da «un'atto particolare della conoscenza assiologica noto come “preferire” (*Vorziehen*)». ²³ L'atto del preferire non va confuso con la *scelta* (*Wählen*), poiché è direttamente rivolto al valore, è un cogliere immediato che, a differenza dello scegliere, non si fonda su di uno scopo prestabilito: «“preferisco la rosa al garofano” ecc., *senza* pensare ad una scelta. Ogni “scelta” ha luogo tra un fare ed un altro fare», il *Vorziehen* invece è l'attuazione stessa del valore nel suo determinarsi come superiore ad un altro valore:

²¹ *Ivi*, pp. 259-260; tr. it., *cit.*, p. 315.

²² *Ivi*, p. 84; tr. it., *cit.*, p. 94.

²³ *Ivi*, p. 105; tr. it., *cit.*, p. 120.

Il “preferire” non è una scelta, e neanche un atto del tendere, ma è un atto conoscitivo emozionale. Possiamo “preferire” ad es. Brahms a Beethoven, senza fare in questo caso alcuna scelta.²⁴

Mentre la scelta presuppone già la conoscenza dei valori tra cui deve optare, il preferire è invece l'atto attraverso cui il valore stesso si offre nella propria evidenza intuitiva. «La posizione di superiorità di un valore non ci è data anteriormente al preferire ma nel preferire stesso», senza che peraltro venga alterata la struttura gerarchica dei valori. Quel che muta storicamente, per Scheler, sono le regole di preferenza, mentre la «*gerarchia dei valori*» permanece assolutamente immutabile.²⁵

²⁴ *Wesen und Formen der Sympathie*, in GW VII, p. 156.

²⁵ Cfr. *Der Formalismus...*, cit, pp. 105-106; tr. it. cit., p. 121. I valori, assieme ai disvalori, sono strutturati da Scheler secondo un ordine crescente che parte dal gradevole e lo sgradevole e che risale la scala gerarchica attraverso i valori vitali, il nobile e il generoso, e il loro opposto il volgare e il comune etc., sino ai valori spirituali della bellezza e della giustizia e, ancora, sino al vertice dei valori religiosi, quali il sacro, la beatitudine e la salvezza. Pur rimanendo immodificata, la gerarchia dei valori cambia nel corso delle tradizioni storiche i propri contenuti come ad es. accade in maniera lampante per il valore del sacro (cfr. *ivi*, pp. 122 ss.; tr. it. cit., pp. 142 ss.).

Condividiamo le osservazioni a riguardo di F. Bosio, secondo cui «se i valori non sono propriamente enti di tipo ideale sovraordinati rispetto alle cose dell'esperienza quotidiana, ma significati ideali, come è possibile giustificare il loro ordinamento gerarchico?» e inoltre «se i valori hanno tutti quanti un carattere di assolutezza oggettiva, in quanto colti da una percezione affettiva essenzialmente indipendente dalla costituzione psicofisica di un essere vivente, senziente e ragionevole, perché istituire una classificazione di rango gerarchico tra valori superiori, in quanto meno dipendenti dalla relatività a un vivente, e valori inferiori che sono a quest'ultimo maggiormente legati?» (cfr. *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976, pp. 78-80).

Si potrebbe però aggiungere a riguardo che se la percezione dei valori avviene attraverso il preferire o il posporre un valore ad un'altro va-

Analogamente al *Vorziehen* i valori sono conoscibili anche attraverso il posporre (*Nachsetzen*): un valore può immediatamente darsi non solo nel suo venir preferito come superiore ma anche nel suo esser posposto come inferiore. In entrambi i casi è l'evidenza intuitiva ciò che va posto primariamente in luce, evidenza in cui la «percezione affettiva» (*Fühlen*) dei valori si rivela fondata. Solo perché immediatamente preferiti o posposti i valori possono infatti venire percepiti affettivamente come valori superiori o inferiori. Proprio perché vincolata a tale struttura di immediatezza, «la gerarchia dei valori non può mai venir *dedotta* o derivata. La “posizione di superiorità” di un valore deve sempre essere nuovamente compresa mediante l'atto del preferire e del posporre. In proposito vale un'evidenza intuitiva del preferire che non può essere sostituita da alcuna deduzione logica». ²⁶ Il *Vorziehen* e il *Nachsetzen* sono dunque le modalità tramite cui è possibile accedere alla sfera dei valori nel loro offrirsi immediato nell'esperienza intuitiva.

lore, riesce difficile scindere totalmente il significato ideale del valore dal suo concretizzarsi nei propri portatori, non è possibile cioè prescindere da una gerarchia di preferenza tramite cui i valori vengono immediatamente colti come valori di qualcosa. Non si tratta di una gerarchia astratta, poiché l'atto di preferenza si rivolge al valore nel suo concreto legame con ciò di cui è valore. Senza una struttura gerarchica non avrebbe dunque senso la percezione emotiva dei valori che hanno significato concreto solo rispetto ad un ordine di preferenze rispetto a beni e portatori in cui si incarnano i valori. D'altra parte se tale struttura non fosse vincolata gerarchicamente e affidata semplicemente alla condizionatezza storica, si cadrebbe necessariamente in una dimensione relativistica in cui il senso *ideale* dei valori, sarebbe del tutto annullato dalla loro esistenza contingente. La logica dei valori nella sua pretesa autonomia si dibatte dunque tra due estremi: da un lato il realismo ontologico in cui il significato si trasforma in ente ideale, dall'altro il relativismo in cui l'ordine di preferenza è del tutto subordinato alla condizionatezza storico-effettuale.

²⁶ *Der Formalismus...*, cit., p. 107; tr. it. cit., p. 123.

Quel che innanzitutto contraddistingue la percezione affettiva è il suo carattere intenzionale, in virtù del quale «sentiamo direttamente *qualcosa*, una determinata qualità di valore». ²⁷ Questo carattere, viene dunque ad approfondirsi attraverso il *Vorziehen* o il *Nachsetzen*, i quali, rispetto alla semplici sensazioni legate alla sfera affettiva biologico-vitale si situano al livello più elevato degli atti emozionali che è il livello appartenente alla sfera spirituale. Aspetto comunque fondamentale del *Fühlen*, in qualsiasi dei suoi livelli, è quello di essere rimando immediato al proprio correlato: immediata percezione di valore, senza che debbano intervenire a suo sostegno gli «atti oggettivanti» del giudizio, della rappresentazione ecc. Solo la tematizzazione della riflessione ci consente poi di parlare della percezione affettiva del valore e del suo manifestarsi. La tematizzazione riflessiva seppure è componente necessaria alla messa in luce della sfera emozionale, non va però confusa con il proprio oggetto: l'esperienza diretta, intuitiva del valore. Se dunque «è necessario un nuovo atto della riflessione per oggettivare anche “la percezione affettiva di” e perché successivamente, riflettendo, possiamo riferirci a ciò che “percepiamo affettivamente” nel valore manifestatosi sul piano oggettuale», ²⁸ è però un unico *movimento* quello che vincola la percezione affettiva ai valori: si tratta di un *atto intenzionale* in cui il *Fühlen* mira necessariamente al proprio oggetto, è *noesi* di cui il valore è *noema*. Relazione che diviene correlazione, poiché i suoi termini si richiedono a vicenda secondo quello schema husserliano citato da Scheler in una nota del *Formalismus*, per cui «noesi e noema si condizionano reciprocamente nella loro modalità qualitativa». ²⁹ Abbiamo a che fare dunque con «un

²⁷ *Ivi*, p. 264; tr. it. *cit.*, p. 321.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 408, nota 1; tr. it. *cit.*, p. 506, nota 44.

movimento puntuale che, a seconda dei casi, si indirizza dall'io verso l'oggetto o si riflette sull'io: in esso qualcosa mi viene dato e "si manifesta". (...) La percezione affettiva non viene *estrinsecamente correlata* ad un oggetto, direttamente o indirettamente, mediante una rappresentazione; (...) La percezione affettiva tocca invece *originariamente* un *tipo specifico* di oggetti, appunto i "valori". "Sentire" è pertanto un evento dotato di senso e conseguentemente tale da poter essere "realizzato" o "non realizzato".³⁰ Per Scheler, «nel compimento del sentire intenzionale si "dischiude" il mondo degli oggetti: essi però si manifestano unicamente nel loro aspetto di *valore*. Proprio la frequente mancanza di oggetti rappresentativi nel sentire intenzionale mostra che la percezione affettiva è già in sé un "atto oggettivante" che non necessita affatto della mediazione d'una rappresentazione».³¹

L'evidenza intuitiva che si offre *materialmente*, come contenuto dell'esperienza della percezione affettiva è, in tal modo, l'evidenza del valore nel suo carattere essenzialmente intenzionale.

Ogni affermazione circa l'esistenza di un qualche tipo di oggetto esige, sulla base di questa correlazione essenziale, anche l'indicazione di un tipo di esperienza nella quale si manifesti questo tipo di oggetto. (...) I valori devono, per loro essenza, potersi manifestare in una co-scienza affettivo-percettiva.³²

Analogamente all'assunto husserliano del fondamentale carattere intenzionale della coscienza che è sempre necessariamente «coscienza di qualcosa», anche il *Fühlen* è sempre *immediatamente* un esser risospinti oltre sé stes-

³⁰ *Ivi*, p. 263; tr. it. *cit.*, p. 319.

³¹ *Ivi*, p. 265; tr. it. *cit.*, p. 321.

³² *Ivi*, p. 270; tr. it. *cit.*, p. 328.

si verso il valore. L'intuizione del valore, però, non è un fenomeno di coscienza, intesa come ambito della struttura della sfera egologica e qui risiede la fondamentale differenza con Husserl. Vi sono, inoltre, secondo Scheler, valori storicamente esistiti che non si sono mai presentati nella sfera del nostro sé. I valori non appartengono all'«autointuizione», « né si afferma pertanto che tutti i valori altrui (siano essi valori di natura psichica o fisica), che il singolo possa conoscere, debbano venir percepiti affettivamente anzitutto nella sfera del sé».³³ La differenza con la fenomenologia di Husserl è qui sostanziale. Husserl non accetterebbe mai un costituirsi del senso in generale e tanto meno di quello della sfera eidetica che accada al di fuori del campo del flusso della coscienza (*Bewusstsein*). D'altronde per Husserl astrarre da qualsiasi contenuto empirico-materiale per raggiungere quello *essenziale* significa fundamentalmente guadagnare un piano di assoluta, *rigorosa* immanenza che conduca alla *purezza* dell'io trascendentale, al dispiegarsi del *puro* fluire dell'attività di coscienza, che deve dunque essere rigorosamente distinto anche da quello dell'io psichico-empirico.

³³ *Ivi*, p. 271; tr. it. *cit.*, p. 329. Si tratta di un'affermazione importante, sviluppata, come si vedrà, in *Wesen und Formen der Sympathie*. La percezione dell'altro non avviene per *Einfühlung*, per empatia, la quale non è secondo Scheler, che una riproposizione di sé nell'*alter ego*.

In una nota del *Formalismus* che ci sembra emblematica rispetto a quello che sarà il progressivo distanziarsi dalla svolta *idealistica* husserliana, Scheler afferma la necessità di «una chiarificazione fenomenologica per stabilire *che cosa* sia la percezione “interna” ed “esterna”. Solo il “manifestarsi autonomo del dato” conferisce unità all'esperienza fenomenologica; è però un mero pregiudizio psicologista ritenere che qualcosa, per manifestarsi in sé, debba darsi anche nella percezione interna» (pp. 70-71, nota 1; tr. it. *cit.*, p. 78, nota 8). Va ricordato però, come si cercherà in seguito di mostrare, che non sempre è chiara la posizione di Scheler rispetto alla *genesis* del senso in rapporto al *Bewusstsein*; cfr. anche *infra*, p. 63, nota 97.

Nella ricezione dei valori il *Fühlen* si rivela, secondo Scheler, non solo come sentire intenzionale ma anche e più compiutamente nella propria *funzione* cognitiva; è quanto avviene ad es. nella percezione di valori come piacevole, bello, buono, che si traduce anche immediatamente nella loro conoscenza. Tale funzione va distinta da quanto invece avviene per i meri stati d'animo (*Gefühlzustände*) legati alla sfera organico-sensoriale dove è solo presente un vago orientamento intenzionale, come ad es. emerge dal fatto che lo stesso grado di dolore o piacere può assumere un significato emozionale differente e del tutto indipendente dall'intensità in cui la sensazione viene avvertita:

La capacità di godere e di soffrire non ha pertanto nulla di comune con il piacere ed il dolore sensibili. Rispetto allo stesso grado di dolore un individuo può provare maggiore o minore sofferenza di un altro individuo.³⁴

Come si è visto, la sfera del *Fühlen* perviene ad arricchirsi tramite gli atti del preferire e del posporre che, in qualità di vissuti (*Erlebnisse*), vale a dire come contenuti immediati della intuizione emozionale che percepisce i valori, sono quelle modalità tramite cui apprendiamo *immediatamente* i livelli gerarchici dei valori. Ma il livello *supremo* della nostra vita intenzionale emotiva deve essere situato, secondo Scheler, nell'*amare* e l'*odiare* che assieme al preferire e al posporre formano la classe degli «atti emotivi». Anche per essi vale quell'evidenza immediata che contraddistingue la percezione affettiva: «noi non amiamo e odiamo “a proposito di qualcosa” o “in connessione a qualcosa”: amiamo ed odiamo *qualcosa*».³⁵ Qui emerge in modo chiaro e innegabile oltre al carattere intuitivo che le è proprio, anche

³⁴ *Ivi*, p. 262; tr. it. *cit.*, p. 317.

³⁵ *Ivi*, p. 266; tr. it. *cit.*, p. 322.

la ricchezza della vita intenzionale emotiva. Amore e odio sono quegli atti che fondano sia la semplice percezione dei valori che la conoscenza della loro gerarchia, attraverso di essi il «regno dei valori» ci diviene immediatamente accessibile nel suo *allargamento* o nel suo *restringimento*. Ciò non significa che, tramite l'amore e l'odio, i valori vengano rispettivamente creati o distrutti, poiché, come si è visto, i valori mantengono una piena autonomia rispetto al loro esser percepiti. All'atto dell'amore, inoltre, non inerisce essenzialmente l'orientamento verso il valore come semplicemente percepito o preferito, ad esso spetta piuttosto il «ruolo di autentico *scopritore* nel nostro apprendimento dei valori. (...) Questo atto costituisce, in un certo senso, un *movimento* nel cui *processo* risplendono e balenano di volta in volta valori *nuovi* e più *elevati*. (...) L'atto dell'amore non *segue* dunque la percezione assiologico-affettiva ed il preferire, ma li precede come loro *pioniere* e *guida*». ³⁶ Analogamente, in *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler afferma che «l'amore è un movimento che va dal valore inferiore al valore superiore in cui di volta in volta balena il valore di un'oggetto o di una persona». ³⁷ L'amore è quel movimento intenzionale verso un valore superiore possibile che si dischiude solo attraverso tale moto e fonda l'atto del preferire e della cognizione affettiva del valore. Vedremo più avanti come tale moto culmini nell'amore per il valore della persona, per ora ci interessa evidenziare come esso sia per Scheler il momento disvelativo per eccellenza rispetto al mondo dei valori.

Tramite l'amore è dato immediatamente l'ambito positivo del valore, così come nell'odio si pone, in direzione inversa rispetto all'amore, l'affermazione di un disvalore. Ma attraverso l'amore il valore non viene conosciuto né tanto meno giudicato:

³⁶ *Ivi*, p. 267; tr. it. *cit.*, p. 324.

³⁷ *Wesen und Formen der Sympathie*, *cit.*, p. 155.

Il preferire e il posporre appartengono alla sfera della conoscenza dei valori (...) l'amore e l'odio *non* fanno parte degli atti cognitivi. Essi rappresentano un comportamento che è loro proprio nei confronti degli oggetti dotati di valore. (...) Ciò a cui sono rivolti intenzionalmente, non è semplicemente un valore "superiore", così come noi "preferiamo" un valore ad un altro, ma sono tali *oggetti* in quanto portatori di valori. Io non "amo" un valore, ma amo sempre un qualcosa che è dotato di valore.³⁸

L'amore è dunque orientato non tanto a dei valori superiori quanto alla possibilità di accrescimento stesso del valore in rapporto a persone o cose come portatori concreti di valori. Senza però che tutto questo sia predeterminabile poiché l'amore è essenzialmente privo di scopo, ed il valore non è il fine cui esso tende. Esso è un atto spontaneo del tutto gratuito che non si propone di realizzare alcun contenuto. Cosa vorrebbe infatti realizzare lo sguardo amorevole della madre verso il figlio che dorme? Oppure, «che cosa dovrebbe "realizzarsi" nell'amore di Dio? O quando amiamo le opere d'arte? L'amore può avere in vario modo, come conseguenza, l'anelito, la brama, il desiderio dell'oggetto amato – ma in sé stesso non è nulla di tutto ciò».³⁹

L'amore, così come l'odio, mostrano dunque la propria essenza fenomenologica nell'esser atti sempre *individuabili* ma mai definibili. L'amore però non è l'atto in cui vengono determinati dei valori attraverso il loro riconoscimento emozionale: noi possiamo avvertire certamente nell'amato le doti della bellezza e della bontà ma questo non contraddistingue l'amore in quanto tale poiché siamo in grado di riconoscere tali valori anche in chi non amiamo. Vi è invece nel moto intenzionale dell'a-

³⁸ *Ivi*, p. 151.

³⁹ *Ivi*, p. 146.

more una sorta di anticipazione ideale per cui *tutto* può ricevere un accrescimento di valore: «non vi sono “valori” che vengono scoperti nell'amore, – sottolinea Scheler citando Jaspers – ma tutto nell'amore, diviene pieno di valore». ⁴⁰ Vi è quindi, in questo senso, un significato creativo dell'amore in quanto è un movimento volto sempre verso i valori superiori, così come, specularmente, vi è un aspetto distruttivo dell'odio tramite cui vengono annientati i valori superiori e il loro carattere cognitivo. Ma sebbene l'ambito dell'amore e dell'odio si presti in maniera eminente ad una antropomorfizzazione della sfera emozionale, a Scheler preme ribadire come essa vada invece indagata *fenomenologicamente* nella sua autonomia di senso astraendo da qualsiasi dimensione psichico-empirica. L'amore e l'odio così come l'intera sfera emozionale è dunque rinvenibile nella propria qualità di atti intenzionali prescindendo dall'effettiva esistenza dei loro reali portatori, «senza prendere in considerazione i fatti empirici dai quali risulta che molti di questi atti siano effettivamente compiuti da uomini in riferimento ad altri uomini». ⁴¹

È questo, più in generale, il significato spirituale che Scheler vuole mettere in luce attraverso l'analisi della vita emozionale. Vi è dietro tale atteggiamento, però, la pretesa di rinvenire un significato più profondo e certamente non confinabile semplicemente nella definizione di una struttura di senso oggettiva. Proprio attraverso tale analisi Scheler vuole cercare di porre in relazione all'umano ciò che non è comunque interamente riducibile alla soggettività ma che anzi si pone nei suoi confronti in termini di continua trascendenza. Se si riduce il mondo emozionale e l'intera sfera della percezione affettiva ad essere semplicemente una manifestazione della sfera

⁴⁰ *Ivi*, p. 157, nota 1.

⁴¹ *Ivi*, p. 158.

psichico-soggettiva, «non si scoprirà mai *quale mondo e quale contenuto assiologico del mondo si dischiudano nel sentire, nel preferire, nell'amare e nell'odiare*, ma ci si limiterà semplicemente a ciò che rinveniamo in noi nella percezione interiore (...) *quando sentiamo, quando preferiamo, quando amiamo ed odiamo, quando godiamo di un'opera d'arte, quando preghiamo Dio*». ⁴²

La fenomenologia della vita emozionale cerca di mettere in luce non solo la capacità ideativo-spirituale dell'uomo ma anche un ambito che non è assolutamente riducibile all'umano. Scheler respinge fermamente ogni teoria la quale ritenga che solo l'«uomo» sia primariamente l'oggetto dell'amore e dell'odio⁴³ e che l'amore per la natura e per l'arte non siano che dei *riflessi* dell'umano:

Nell'autentico amore dell'arte noi siamo invece assolutamente orientati a qualcosa di *oltreumano*, a qualcosa che innalza l'uomo in quanto tale al di sopra di sé stesso e del suo vissuto.⁴⁴

Gli *atti emotivi* rivelano, dunque, all'analisi intenzionale, una sfera che trascende la soggettività e non è assoluta-

⁴² *Der Formalismus...*, cit, p. 265; tr. it. cit., pp. 321-322. Come nota A. Lambertino, è «lo spirito col suo carattere intenzionale, a condizionare il carattere di assoluta oggettività del valore vitale, a svincolarlo dalla semplice dimensione del soggettivismo biologico. (...) Senza un atto valutativo, di carattere spirituale, e quindi senza i valori spirituali che sono i suoi correlati, il vitale resterebbe cosa vitale e non avrebbe il senso del vitale, così come avviene per gli animali o per coloro che vivono senza significare la vita. Senza l'ambito assiologico spirituale la vita sarebbe ma non varrebbe» (*Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 141-142). Resta aperto però, come cercheremo di mostrare, il problema cruciale del rapporto tra la vita e il valore rispetto alla struttura intenzionale dello spirito.

⁴³ Cfr. *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 157.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 158-159.

mente fondabile in essa. La percezione affettiva, gli atti *cognitivi* del preferire e del posporre come modalità di accesso al valore, così come gli atti dell'amore e dell'odio si rivelano all'*accertamento fenomenologico* non come «specificamente umani», ma come atti indipendenti dalla sfera del sensibile tanto quanto da quella dei loro portatori.

L'*Einstellung* fenomenologica che Scheler riprende da Husserl per l'analisi della realtà emozionale indaga la correlazione essenziale che esiste tra i valori e la loro percezione affettiva, la loro cognizione gerarchica e, in senso più lato, la sfera spirituale degli atti emotivi. I valori si presentano come il correlato necessario della percezione affettiva, come ciò che si disvela nel proprio ordine gerarchico tramite l'atto cognitivo del *Vorziehen* o del *Nachsetzen*, e come quel mondo che trova una propria espansione oppure un restringimento tramite gli atti emotivi dell'amore e dell'odio.

Ma al di là delle aporie a cui conduce il tentativo da parte di Scheler di curvare la fenomenologia husserliana al proprio pensiero, a cui già in parte abbiamo cercato di alludere, ci pare vi siano ulteriori questioni che già nel periodo del *Formalismus* cominciano a delinearci e che rimarranno, come cercheremo di mostrare, profondamente radicate nel tragitto scheleriano. Formulato per il momento in modo necessariamente provvisorio, il problema ci pare si possa porre in questi termini: vi è, da un lato — basata sull'analisi fenomenologica — una presunta libertà dei valori di costituirsi oltre ciò di cui essi sono effettivamente valore, in virtù del loro essere significati ideali. I valori però non sono «relazioni», come ad es. «eguale», «simile» o «diverso»; l'esperienza vissuta del valore non è semplicemente un fatto relazionale, essi sono «qualità» che si possono dare solo attraverso la percezione affettiva di qualcosa («*Fühlen von etwas*») ma che non si esauriscono mai in essa. Essi hanno un carattere fondante rispetto al «*Fühlen*» poiché lo rendono possibile ma nello stesso

tempo si *distinguono* da esso.⁴⁵ Seppure non siano debitori per la loro esistenza alle modalità in cui vengono percepiti ci pare innegabile che i valori siano tali solo nella loro virtù relazionale; vale a dire che essi possono *valere*, ed *esistere*, solo in quanto sono correlati ai loro portatori e sono dunque valori solo in quanto possono divenire realmente “valori di qualcosa”; in seconda istanza, immediatamente richiesta dalla prima, i valori sono conoscibili come tali solo attraverso l'*intentio recta* della percezione affettiva. In altri termini i valori richiedono necessariamente per il loro concreto manifestarsi sia dei portatori, qualunque essi siano, sia l'attività del *Fühlen* mediante cui vengono colti. Senza tale evidente intreccio tra senso ed esistenza non si potrebbe parlare neppure del significato ideale del valore, vale a dire di quel suo virtuale incarnarsi nei propri portatori e del suo esser coglibile attraverso la percezione affettiva. E una necessità che, per altro, Scheler sembrerebbe riconoscere quando afferma che dal primato del valore non consegue «una priorità *in sé* del valore in rapporto all'esistenza».⁴⁶ D'altra parte è altrettanto chiara l'intenzione scheleriana e la tentazione *realistica* di fondare l'idealità dei valori nella loro piena autonomia rispetto all'esistenza, sia essa intesa in relazione ai beni o comunque ai portatori tramite cui i valori si incarnano, sia rispetto alla componente biologico-vitale dell'essere umano. Fondamentalmente, però, l'analisi fenomenologica di Scheler cerca di mettere in luce la libertà della sfera spirituale-essenziale rispetto a quella dell'esistenza fattuale della vita biologico-organica. Tale tentativo non può rimuovere l'inevitabile compromissione e *complicità* del mondo essenziale con quello dell'esi-

⁴⁵ Cfr. *Der Formalismus*, cit., pp. 248 ss.; tr. it. cit., pp. 300 ss.

⁴⁶ Cfr. *Vom Wesen der Philosophie* in *Vom Ewigen in Menschen*, GW V, Francke Verlag, Bern 1954, p. 82; tr. it. di U. Pellegrino in *Essenza della filosofia*, in *L'eterno nell'uomo*, Edizioni Logos, Roma 1991, p. 110.

stenza reale. Questa difficoltà ci pare per ora emergere in particolar modo là dove Scheler intende stabilire dei contenuti assiologici anche per la sfera sensoriale-vitale dell'esistenza umana. L'obiezione non intende comunque essere rivolta ad una presunta, viziata *logica* dei valori, quanto alludere piuttosto ad una *difficoltà* insita nel percorso scheleriano, del resto estremamente feconda, come cercheremo in seguito di discutere approfondendo il senso dell'essere intenzionale che sorregge la *conoscenza* dei valori.⁴⁷

1.2 La persona, un nome assoluto

Come si è visto, per Scheler, l'intenzionalità che qualifica l'intera sfera emozionale si fonda innanzitutto sull'evidenza del proprio carattere di atto intuitivo. Ciò che concerne l'intuizione a priori, come viene esplicitamente rimarcato in un testo nel 1918:

è tutto quello che appartiene alla pura quiddità e alla pura sfera d'essenza, cioè all'insieme di tutte quelle determinazioni d'essenza di oggetti ottenute sfilando loro la modalità d'esistenza, le quali come essenze (*Sosein*) sono indefinibili poiché ogni tentativo di definizione già le presuppone. Queste essenzialità sono perciò solo "intuibili". Al contrario, è a posteriori, ogni altro possibile darsi all'intuizione.⁴⁸

Vengono ribadite qui tesi già presenti nel *Formalismus*, ove Scheler distingue tra «fatti puri» (*reine Tatsachen*), «assoluti», da quelli riconosciuti attraverso una serie di

⁴⁷ Per venire discussa adeguatamente questa questione si dovrà prendere in considerazione la figura centrale della *persona* quale effettivo guadagno dell'analisi intenzionale scheleriana.

⁴⁸ *Probleme der Religion in Vom Ewigen in Menschen*, cit., pp. 196-197.

osservazioni empiriche. Sono entrambi *fatti* di esperienza, poiché *puro*, come si è visto, non significa per Scheler non empirico. Non si tratta quindi di contrapporre un ambito *a posteriori* a dei non empirici «presupposti di ogni possibile esperienza» di tipo kantiano:

Si tratta piuttosto di due *tipi* dell'esperire: di un esperire puro e immediato, e di un esperire condizionato.⁴⁹

Il dato dell'intuizione fenomenologica, così come si offre all'esperienza, oltre al proprio contenuto di immediatezza, è del tutto privo di qualsiasi altra determinazione: sia poiché, per la sua immediatezza, viene riconosciuto senza dover fa ricorso ad altro da sé e sia perché per definirne l'essenzialità si dovrebbe ricorrere a quelle qualità empiriche per il cui coglimento *il dato essenziale* è invece il presupposto. «Per connotare la natura *eidetica* di un dato contenuto va rilevato il fatto che nel tentativo di “osservarlo” ci avvediamo di averlo già da sempre *colto originariamente* nel dare all'osservazione l'*orientamento* desiderato e presupposto». Anche nel voler cogliere le relazioni essenziali ci troviamo in un'analoga difficoltà. Si tratta di quei «*contesti eidetici* (...) che nel tentativo di individuarli accumulando delle osservazioni, li presupponiamo già sempre, nello stesso modo *in cui* correliamo un'osservazione all'altra. In questi tentativi ci risulta come rigorosamente data l'indipendenza del contenuto dell'intuizione eidetica da quella di ogni possibile osservazione ed induzione».⁵⁰

Quel che è impossibile dimostrare o dedurre può essere, dunque, descritto solo apofaticamente *per via negationis*, che è propriamente, per Scheler, «la via che

⁴⁹ Cfr. *Der Formalismus*, cit., pp. 69-71; tr. it. cit., pp. 76-79.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 69; tr. it. cit., p. 76.

avvicina alla intuizione fenomenologica dell'essenza». ⁵¹ Ed è proprio tale povertà e semplicità essenziale che l'analisi fenomenologica cerca di guadagnare attraverso un vero e proprio processo di derealizzazione, di privazione della realtà da ogni riferimento segnico (*Entsymbolisierung*), ⁵² in cui l'esistenza viene progressivamente spogliata dai propri contenuti empirici e da ogni possibile residuo psicologico ed il cui esito è l'emergere appunto di quella assoluta sfera essenziale, come sfera d'evidenza che si *dona* nell'intuizione fenomenologica. Il senso della *riduzione* in Scheler differisce, però, decisamente da quello husserliano. Scheler rifiuta *in toto* ogni approdo di tipo egologico respinge cioè decisamente quella scoperta *transcendentale* che contraddistingue la famosa svolta ufficiale della fenomenologia di Husserl. Il *residuum* fenomenologico, la sfera essenziale spogliata da ogni attributo di realtà, mostra certamente l'evidenza intuitiva, ma non implica affatto per Scheler l'ingresso nel campo della coscienza trascendentale quale veniva programmaticamente sancita nel primo libro delle *Ideen*. ⁵³

Non si deve comunque dimenticare che è sullo sfondo della visione della vita emozionale che tali considerazioni debbono venire situate, nonostante Scheler – soprattutto nel *Formalismus* – voglia mostrarne la piena autonomia logica. In questo senso il vero guadagno della *riduzione* scheleriana non è semplicemente e soltanto il

⁵¹ *Probleme der Religion*, cit., p. 167; tr. it. cit., in *Problemi di religione*, in *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 188. Su tali questioni cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972, pp. 42-43.

⁵² Così Scheler in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, cit., p. 384: «Autodatià può essere solamente quel che è non più dato in alcun modo simbolicamente, come mero «adempimento» (*Erfüllung*) di un segno in qualche modo predefinito. In questo senso la filosofia fenomenologica è una continua desimbolizzazione del mondo».

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 398.

disvelare la sfera dei valori come ciò che si offre in piena autoevidenza alla percezione affettiva ed agli atti emotivi ma bensì il venire alla luce di un ambito spirituale, libero dalle costrizioni fattuali dell'esistenza, che ha il suo fulcro nella concezione della persona.

L'analisi della persona proviene infatti, come suo esito conseguente, dall'analisi intenzionale dei valori. Quel che Scheler definisce come spirituale non deve essere inteso come una sorta di prodotto della ragione; piuttosto la sfera spirituale è ciò che si svela attraverso il processo di derealizzazione, di spoliamento dell'esistenza da tutti i suoi contenuti obbiettivi. Tale è, come si è visto, il risultato operato dalla riduzione. Attraverso tale processo di derealizzazione dell'esistenza, di privazione di tutti i suoi contenuti empirici possono emergere dunque le caratteristiche d'atto, i contenuti essenziali, il vissuto immediato della vita emozionale: la persona è la forma concreta in cui tale sfera può realizzarsi.

Per «spirito» Scheler intende «tutto quanto presenti l'essenza di atto, d'intenzionalità e di pienezza di senso, a prescindere dall'ambito in cui tutto ciò possa effettivamente manifestarsi». ⁵⁴ Considerata a sè tale struttura appare però ancora astratta, poiché sfugge del tutto come essa possa realmente incarnarsi nell'esperienza effettiva della vita emotiva in quanto esperienza spirituale. Inteso semplicemente come pura sfera essenziale, non si capirebbe infatti in che modo lo spirito possa tradursi effettivamente in intuizione emotiva. Se si rimane all'ambito spirituale *tout court* rimane, dunque, ancora insufficientemente motivata la stessa struttura eidetica dell'atto emozionale. La sfera spirituale ha bisogno dunque di *personalizzarsi*:

Ogni spirito è “personale” per necessità di natura eidetica, (...) l'idea di uno “spirito im-personale” è un controsenso.

⁵⁴ *Der Formalismus...*, cit., p. 388; tr. it. cit., p. 481.

(...) La *persona* è piuttosto quanto si pone come unica ed onto-logicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto.⁵⁵

La *persona* non è l'io, è «un nome *assoluto*»: non è l'io rispetto al tu, non è la dimensione della percezione psichica rispetto ad un mondo esterno, e non è neppure la coscienza come forma di unità appercettiva del molteplice empirico. *Nome assoluto* poiché rimane completamente indifferente alla contrapposizione «Io-Tu», «psichico-fisico», «Io-Mondo esteriore». La *persona* nella sua concretezza spirituale non va allora scambiata né con l'anima (*Seele*) né con l'aspetto corporeo-vitale (*Leib*). «Gli "io" non agiscono, né vanno a passeggio». Al contrario una *persona* è «in grado (nella stessa misura in cui ad esempio le sia possibile andare a passeggio) di "percepire" anche il proprio io, ad esempio qualora faccia della psicologia. Ma un tale io psichico (...) è tanto poco in grado di percepire quanto poco ha la possibilità di andare a passeggio e di agire».⁵⁶ Quel che distingue la *persona* dall'io e dalla sua sfera psichico-corporea, è dunque il fatto di essere assolutamente inoggettivabile. Essa non è mai riducibile ad oggetto di rappresentazione o di percezione, non perché ne rappresenti semplicemente la condizione formale ma piuttosto perché è sempre effettivo centro attivo della vita intenzionale:

All'essenza della *persona* pertiene il fatto di esistere e vivere unicamente nel processo di compimento d'atti intenzionali. Per essenza essa non è quindi un "oggetto". Di riscontro, ogni atteggiamento oggettivante (cioè la percezione, la rappresentazione, il pensiero, il ricordo, l'attesa) rende subito trascendente l'essere della *persona*.⁵⁷

⁵⁵ *Ivi*, pp. 388-389; tr. it. *cit.*, p. 481.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 389; tr. it. *cit.*, p. 482.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 389-390; tr. it. *cit.*, p. 482.

Quel che contraddistingue essenzialmente la persona è il suo essere relazionale: senza quel costituirsi in una trama di rapporti in cui essa è coinvolta assieme alle altre persone nel suo *essere al mondo*, la persona non sarebbe nulla più che un vuoto concetto, una pura astrazione. È invece, al contrario, il suo esser concretamente *rimando*, intenzione, relazione ad altri a configurarne i tratti fondamentali.

In un certo qual modo la figura della persona mantiene le caratteristiche della coscienza intenzionale husserliana. Anch'essa è fondamentalmente *coscienza di qualcosa*, ma Scheler esclude fermamente che possa dar luogo ad una teoria in cui venga guadagnata una nuova dimensione del *cogito*. Al contrario, a fondamento di ogni atto intenzionale sia esso quello del giudicare, dell'amare, dell'odiare, del sentire o del volere, possiamo, e ad egual diritto, riconoscere l'unità essenziale dell'esser persona. È su di un terreno del tutto effettivo, infatti, quale appunto quello degli *atti del sentire* i valori, del voler realizzare progetti, o del giudicare qualcosa, che incontriamo la sfera personale come sfera intenzionale. La tematizzazione fenomenologica della persona come essenza d'atto non va però confusa come una sorta di astrazione dalla realtà empirica, come se il concetto di persona fosse il denominatore universale di tutti gli individui-persona. Per un certo verso anche nell'analisi intenzionale da cui ricaviamo l'essenza persona abbiamo a che fare con un'essenza *astrattamente* intuitiva perché ad essa manca quel completamento necessario che è dato dalla propria effettiva esistenza: vale a dire quel completamento indispensabile dato dal compiersi effettivo di atti di natura diversa quali l'amare, il volere, il giudicare etc. come atti di natura personale. D'altra parte l'«essenza persona» è un'essenza concreta poiché essa, seppur idealmente, è l'unità relazionale di atti differenti al cui compimento spetta la determinazione concreta dell'essere riferiti alla persona.

L'amare, il sentire, il giudicare, il volere non avrebbero infatti alcun senso se non in riferimento all'unità della persona. L'unità di una persona è paragonabile allo stile di un autore che riconosciamo nelle opere d'arte.⁵⁸ Degli atti intenzionali la persona è il fulcro, il riferimento unitario: essi acquisiscono significato solamente poiché sono *personali*, in relazione cioè ad un ambito individuale-spirituale. Tale ambito non va dunque confuso con quello dell'individuo in carne ed ossa ma presuppone piuttosto quel darsi della sfera essenziale-spirituale in cui si concretizza l'esser persona. È dunque l'inesauribile ricchezza del mondo spirituale a rendere possibile l'intuizione effettiva dell'esser persona negli individui realmente esistenti. Tale ricchezza viene avvertita tramite il compimento dei propri atti, in cui l'essere personale non si esaurisce poiché è sempre rispetto ad essi trascendente:

*Persona è l'unità-di-essere concreta e in sé stessa essenziale di atti di diversa natura, (...) l'essere della persona fonda tutti gli atti essenzialmente diversi.*⁵⁹

L'essere personale *fonda* cioè i propri atti in un duplice senso, come loro concreta unità in quanto essi sono tali solo in relazione alla persona, ma anche come continuo trascenderli in quanto loro fonte inesauribile. Ma la persona è *nome assoluto* non solo poiché è autonoma rispetto a qualsiasi oggettivazione d'atto ma anche perché essa è una totalità che comprende in sé ogni tipo di atto. «Certamente la persona *esiste* e si esperisce in maniera vissuta solo come essenza che *porta a compimento atti*, come pur

⁵⁸ Cfr. G. Riconda, *L'etica di Max Scheler*, vol. II, Giappichelli, Torino 1971-72, p. 115.

⁵⁹ *Der Formalismus...*, cit., pp. 382-383; tr. it. cit., pp. 473. Cfr. a riguardo M. Lenoci, *Prospettive scheleriane sulla persona*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 370 ss.

è certo che non esiste, in alcun senso, “al di sotto” o “al di sopra” di questi atti»,⁶⁰ ma è sempre «la persona intera» a variare in ogni suo atto. Assieme ad ogni singolo concreto atto dell’amare, del volere, del giudicare etc., è sempre l’intera persona ad essere presente come l’intera sfera d’essenza d’atto. Così come un singolo atto d’amore non esaurisce la personalità di chi lo porta a compimento ma anzi implica la ricchezza intera della persona concreta che non si esaurisce in tale atto, ogni atto inteso in senso essenziale presuppone «una percezione interna ed esterna, una coscienza del corpo proprio, un amare ed odiare, un sentire e preferire, un volere e non-volere, un giudicare, un ricordare, un rappresentare ecc.».⁶¹

Lungi dall’essere un mero aggregato di parti, l’unità della persona è l’unità essenziale di tutti questi atti, come *ordo amoris*, ordine segreto che si cela dietro a ciascuno di essi. In questo modo la persona rivela, per Scheler, anche il proprio carattere spirituale e *intratemporale*. In altri termini, la persona in quanto tale non soggiace ad alcun mutamento quantitativo-temporale, rispetto a cui mantiene invece tutta la propria interezza e inalterabilità:

Ciò che inerisce ad ogni atto completamente concreto è la *persona intera* — ed è quest’ultima a “variare” nell’ambito e per mezzo d’ogni atto, senza che con ciò si esaurisca in alcuno dei suoi atti il suo stesso essere o senza che essa “sia soggetta a mutamento”, come lo è una cosa nel tempo.⁶²

La persona è dunque puro mutamento qualitativo, sostrato permanente del divenir altro che, in quanto tale, si mantiene identico con sé stesso poiché «l’identità consiste soltanto nella direzione qualitativa di questo puro

⁶⁰ *Ivi*, p. 384; tr. it. *cit.*, p. 475.

⁶¹ *Ivi*, p. 385; tr. it. *cit.*, p. 477.

⁶² *Ivi*, p. 384; tr. it. *cit.*, pp. 475-476.

“diventare altro”». ⁶³ Ma proprio perché la persona permane nel mutare dei propri atti, essa non soggiace alla schiavitù del tempo fenomenico rispetto al quale anzi può spezzare la catena dell'irreversibilità.

Un esempio fecondo di tutto ciò viene mostrato da Scheler in *Reue und Wiedergeburt*, dove il fenomeno morale del pentimento invece di essere visto come un'atto insensato che pretende di mutare l'ineluttabilità della vita trascorsa, si rivela come un vero e proprio atto di libertà che sorge dal centro della personalità spirituale. Si può intendere a fondo il valore del pentimento solo in relazione alla nostra persona intesa come realtà immutabile:

Ciò appare non appena si esamina il senso dell'argomentazione che il pentimento sia il tentativo senza significato di fare in modo che il passato non sia avvenuto. Se la nostra esistenza personale fosse una specie di fiume che scorre nel medesimo tempo obbiettivo (...) questo discorso sarebbe giustificato. (...) In contrasto però con questo scorrere (...) sono presenti nel vivere di ognuno degli indivisibili momenti di vita temporali, la struttura e l'idea del *tutto* della nostra vita e della nostra persona. (...) Grazie a questo meraviglioso fatto non la realtà, bensì il *sensò* e il *valore* del tutto della nostra vita si trovano ancora nella nostra *libera* sfera di potenza in ogni momento della nostra vita. ⁶⁴

Si è visto come la persona, nel suo disvelarsi come realtà essenziale, presupponga l'astrarre dai portatori concreti e individuali degli atti intenzionali, rivelandosi come la loro effettiva ed autonoma condizione. La questione che rispetto a tali atti si pone non è dunque quella «di

⁶³ *Ivi*, p. 385; tr. it. *cit.*, p. 476.

⁶⁴ *Reue und Wiedergeburt* in *Von Ewigen...*, *cit.*, p. 33; tr. it. in *Pentimento e rinascita*, in *L'eterno nell'uomo*, *cit.*, p. 67. Cfr. a riguardo L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità* in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini, Milano 1999, p. 39.

chiedersi da chi o da quali esseri reali gli atti vengano portati a compimento (...) quanto invece di domandarsi quale *unitario* soggetto-capace-di-portare-a-compimento “pertenga”, in linea di principio, all’essenza di un compimento d’atto cioè dei modi, delle forme o delle direzioni dell’atto così sostanzialmente *differenti*». ⁶⁵ È sullo sfondo di questa questione che dunque assume concretezza, per Scheler, il tema della *personalità*. Se la persona risulta essere il guadagno essenziale ottenuto dall’astrarre da ogni soggetto individuale come concreto portatore d’atto, tutto questo vale anche per la sfera oggettuale, come ad es. quella rappresentata dai valori e dalle realtà esistenziali ad essi connesse. Per la sfera oggettuale si pone dunque un’analogo problema:

In qual tipo d’unità si raccolgono tali essenze-dell’oggetto qualora esse debbano manifestarsi come esistenti in quanto tali e non quindi qualora esse debbano essere colte come esistenti in questa o in quella cosa?⁶⁶

La questione della persona rimane quindi ancora non del tutto indagata se non emerge anche quella dell’unità del mondo come suo correlato essenziale:

Come all’idea dell’atto corrisponde quella dell’oggetto e come ad ogni forma essenziale di atti corrispondono forme essenziali di oggetti (ad esempio: alle forme d’atto della percezione interiore ed esteriore corrispondono le forme d’esistenza del fisico e dello psichico, agli atti vitali un “mondo circostante”) così si pone come corrispondente alla *persona* (in quanto essenza) un *mondo* (in quanto essenza).⁶⁷

⁶⁵ *Der Formalismus...*, cit., p. 380; tr. it. cit., p. 470.

⁶⁶ *Ivi*, p. 381, tr. it. cit., p. 471.

⁶⁷ *Ibidem*.

Il correlato della persona è dunque il mondo. Esso è il suo correlato effettivo poiché ad ogni persona individuale corrisponde un mondo individuale, ogni mondo è un mondo personale ed è cioè il mondo nel quale la persona ha di sé un'esperienza vissuta. La riduzione fenomenologica che spoglia il mondo di tutto ciò che può essere dato empiricamente non conduce ad un mondo in sé indifferente rispetto a tutte le singole persone effettive, concrete. Non si tratta dunque di una mera idea in senso kantiano priva di attributo di realtà, parvenza di un qualcosa d'identico per tutti, che noi pretendiamo «si manifesti in quanto tale ad una indifferenziata pluralità di persone individuali». ⁶⁸ Tanto meno possiamo identificare il mondo teoreticamente, «qualora crediamo di poter constatare o definire "in termini universalmente validi" l'essere ed il contenuto del mondo avvalendoci di concetti e di proposizioni universali e di porre tale universalità quale condizione esclusiva di quell'esistenza e di ogni tipo di esistenza. Una tale determinazione non è mai ontologicamente possibile nei confronti del mondo». ⁶⁹ Esso è al contrario un mondo che tramite la riduzione si mostra come il necessario correlato degli *atti personali*, ed appartiene all'essenza persona poiché «appartiene solo ed esclusivamente al mondo di questa persona e di nessun'altra». ⁷⁰ Il mondo è sempre personale poiché è il *luogo* dove la vita emozionale compiutamente e concretamente si manifesta nell'unità della persona, il *luogo* in cui si dischiude in tutta la sua ampiezza la relazione affettivo-percettiva della persona con la sfera dei valori: lungi dall'essere una semplice operazione di astrazione, la riduzione fenomenologica ne rivela invece tutta la ricchezza *essenziale*. ⁷¹

⁶⁸ *Ivi*, tr. it. *cit.*, p. 487.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 393; tr. it. *cit.*, p. 486.

⁷¹ Come sottolinea H. Leonardy, Scheler «vuole cogliere il mondo feno-

Nella sua costituzione essenziale il mondo (*die Welt*) va distinto dalla sfera biologica di quello che Scheler definisce come «mondo circostante» (*Umwelt*);⁷² è un ambito del tutto differente da quello *personale*, dal quale, anzi, la persona stessa si caratterizza come tale solamente nel suo potersene distanziare. Nel mondo circostante l'uomo fa esperienza sia della propria realtà psichica e proprio-corporea (*Leib*), sia dell'ambiente (*Milieu*) come struttura in cui si radicano le abitudini comportamentali. Si tratta di una dimensione *pratica* in cui vi è uno scambio, un continuo gioco di azione e reazione tra il vivente e la realtà esterna, tra l'organico e il fisico. Anticipando i temi fondamentali dell'ultimo Scheler, le analisi del *Formalismus* descrivono la *Umwelt* e il *Milieu* come ciò che vincola ed accomuna il genere umano alle specie animali e vegetali, rispetto alle quali, dal punto di vista vitale, le facoltà intellettuali non sono che un segno di carenza e di impotenza.⁷³ Il mondo (*die Welt*), invece, si rivela rispetto all'ambiente (*Umwelt*) come lo spazio della trascendenza, come cioè quel terreno su cui, in contrapposizione alla vita e oltre di essa, emerge in tutta la sua ampiezza emozionale la sfera della persona nella propria autonomia spirituale. In quanto però appartenente ad entrambe, l'essere dell'uomo si trova per Scheler ad essere necessariamente situato tra la dimensione personale-spirituale e quella biologico-vitale. Seppure non con i toni drammatici che la contraddistinguono, si vanno già delineando

menico non attraverso una formale messa tra parentesi dell'oggettività naturale dei dati di senso, ma nell'immediatezza dello sguardo diretto al fenomenico. Tale mondo non consiste più per Scheler nelle "poverissime" essenze delle cose sottratte all'empirico ma invece nei vivi valori e nelle vive essenzialità il cui oggetto viene vissuto (*erlebt*) da ciascuno e dappertutto» (*Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 51).

⁷² Cfr. *Der Formalismus*, cit., pp. 397 ss.; tr. it. cit., pp. 491 ss..

⁷³ *Ivi*, p. 292; tr. it. cit., p. 355.

qui i motivi essenziali della futura riflessione scheleriana legati alla rappresentazione del mondo come scena tragica, teatro della lotta incessante tra lo spirito e il vivente.

1.3 Persona e finitezza

In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Scheler definisce la persona come quel «centro di atti entro il quale lo spirito appare entro le sfere finite dell'essere, distinguendolo nettamente da tutti i centri funzionali della "vita", che, considerati dal punto di vista interno, prendono altresì il nome di "centri psichici"». ⁷⁴ La definizione risente senz'altro profondamente del mutato clima di pensiero dell'ultimo Scheler e dell'abbandono definitivo delle posizioni teistiche peraltro chiaramente sancito nella prefazione del '26 alla terza edizione del *Formalismus*. ⁷⁵ Il venir meno della realtà dell'essere divino come essere personale cambia radicalmente la concezione stessa della persona ma, d'altro canto, nella nuova prospettiva scheleriana vengono portate ad estrema conseguenza alcuni caratteri decisivi già chiaramente emersi in precedenza. L'assunto fondamentale che lo spirito sia realmente tale solo nel concretizzarsi come persona e che, a sua volta, la persona sia essenzialmente persona nella sua concreta

⁷⁴ *Die Stellung des Menschen im Kosmos* in *Späte Schriften*, GW IX, Bouvier, Bonn 1995, p. 32; tr. it di R. Padellaro in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fratelli Fabbri editore, Milano 1970, p. 181.

⁷⁵ Cfr. *Der Formalismus...*, cit., p. 17, tr. it. cit., pp. 11-12: «L'opinione pubblica ha potuto constatare che nel periodo successivo alla seconda edizione del libro l'autore ha non solo notevolmente sviluppato la sua posizione in determinate questioni (le più importanti) della metafisica e della filosofia della religione, ma l'ha pure modificata per quanto concerne una questione così essenziale come la metafisica dell'essere uno ed assoluto (al quale l'autore peraltro continua ad attenersi): il cambiamento è stato così profondo che egli non può più indicarsi come "teista" (nel senso tradizionale del termine)».

individualità, sono la premessa indispensabile per capire non solo la relazione dell'individuo con la propria realtà psichico-corporea, ma anche e soprattutto per intendere il senso di finitezza dell'essere umano nel suo appartenere sia alla sfera vitale che a quella spirituale. Il modo in cui lo spirito *appare* nella finitezza dell'essere e il suo rapporto con la sfera fisico-pulsionale della vita è già uno dei grandi temi del *Formalismusbuch*.⁷⁶

La questione si pone interamente nella distinzione che Scheler opera tra la persona, il corpo proprio (*Leib*) e la dimensione psichica (*Ich*). Il presupposto fondamentale di tale distinzione è dato dal fatto che l'esser persona è in sé continuo trascendimento della dimensione psicofisica dell'uomo, dalla quale, come si è visto, va nettamente distinto. Questo esser continuamente *oltre* è l'esperienza fondamentale dell'esser persona: in tale esperienza «la persona spirituale *oltrepassa* in ogni suo atto, percepire, ricordare, attendere, volere e sentire, quel che le è “dato” come un limite qualsiasi del corpo-proprio; (...) in secondo luogo le dimensioni dei contenuti di ciascun atto sono sempre più grandi delle quantità dei loro corrispondenti stati proprio-corporei». ⁷⁷ Così ad es. la visione di un paesaggio nella sua variegata molteplicità può essere accompagnata dallo stesso numero di percezioni proprio-corporee di quelle avute all'interno di una stanza angusta e vuota. Risulta però evidente che sul piano della dinamica

⁷⁶ Se si intende il rapporto spirito-persona come essenzialmente intrecciato, non si può eludere la questione di come la necessità dello spirito di *personalizzarsi* si debba confrontare necessariamente con la finitezza del vivente in quanto scenario in cui l'essere persona si rende effettivamente presente. In altri termini, lo stare necessariamente insieme nell'essere dell'uomo delle due componenti, la spirituale-personale e quella biologico-vitale, comporta già di per sé una delimitazione e una conseguente *definizione* dello spirituale.

⁷⁷ *Tod und Fortleben* in GW vol. X, *Schriften aus dem Nachlaß Band I*, Francke, Bern 1986, pp. 42-43.

percettiva non vi è alcuna possibilità di uniformazione tra le due esperienze. Ovviamente, all'equazione corpo-reo-percettiva tra la situazione "angusta" e quella del paesaggio non vi è alcuna corrispondenza né per qualità né per intensità della visione che le contraddistingue.⁷⁸

Solo sul fondamento dell'essere persona si giustificano per Scheler le trame significative dell'agire umano e non attraverso la loro individuazione psichico-percettiva; d'altro canto però, come si cercherà di sottolineare, i confini proprio-corporei sono per Scheler il teatro necessario entro cui si può dispiegare il mondo spirituale della persona. L'essere personale non è dunque identificabile con quello proprio-corporeo né tanto meno con quello psichico:

Il corpo proprio non appartiene *alla sfera della persona* ed *alla sfera degli atti*, bensì *alla sfera dei dati* d'una qualsivoglia "coscienza di qualcosa" e delle sue modalità di espressione.⁷⁹

Il corpo proprio quindi appartiene alla sfera oggettuale di ciò che si offre alla coscienza e non va dunque nemmeno confuso con l'essenza dello psichico. Ma il *Leib*, innanzitutto, va totalmente distinto dall'ambito personale, esso è piuttosto il *campo espressivo* entro cui si svolge nella sua funzionalità la nostra attività percettiva. Inoltre, la *Leiblichkeit*, in quanto realtà proprio-corporea va a sua volta differenziata anche dal "corpo fisico" (*Körper*), l'aspetto meramente materiale, inanimato della corporeità.

Il *Leib* non è affatto «una datità primaria su cui si fonda un qualcosa di psicofisicamente indifferenziato, "acquisito" in un primo momento come tale e destinato poi a differenziarsi ed a porsi in evidenza, grazie alle diverse relazioni instaurate con il corpo-proprio, come "realtà

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 43.

⁷⁹ *Der Formalismus...*, cit., p. 397; tr. it. cit., p. 492.

psichica” o “realtà fisica”». ⁸⁰ Il *Leib* non è una unità che si possa scomporre a piacimento in una parte psichica ed in una fisica. Rispetto a tali parti esso svolge invece un ruolo di tipo fondativo poiché è ciò che le rende possibili ed è inoltre l'identico principio di cui esse sono manifestazione. Solamente in virtù del corpo-proprio, infatti, si rendono possibili le cosiddette percezioni esterne e quelle interne. Si tratta per Scheler di un fenomeno unitario che « ci è dato come un “porsi” di questa o di quella forma di presenza. Su di esso, o meglio sulla sua immediata percezione totale, si *fondano* sia la datità dell'anima-del-corpo-proprio (*Leibseele*) che si manifesta attraverso la percezione interiore, sia la datità del corpo-fisico-del-corpo-proprio (*Leibkörper*) che si offre alla percezione esteriore. Ed è appunto *questo* fenomeno originario della duplice funzione del fondamento a costituire il «corpo proprio» nel senso più rigoroso del termine». ⁸¹

Il corpo-proprio non è dunque né l'io psichico né mera fisicità, da essi si distingue fundamentalmente come quella immediatezza intuitiva sulla cui base è possibile la distinzione di una coscienza interna della corporeità in quanto corpo animato e in quella esterna come percezione della sua materialità. Il *Leib* è l'identità in cui si fondono, nel loro essere intrinsecamente connessi, il corpo proprio inteso come corpo fisico e il corpo proprio come auto-percezione, come coscienza *interna* della propria fisicità:

Tra la *coscienza interna* (che ciascuno ha dell'esistenza e della “presenza” del corpo-proprio, inteso come specificamen-

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 399; tr. it. *cit.*, p. 495. Su tali questioni si vedano i lavori di B. Lorscheid, *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bouvier, Bonn 1957 e Id., *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier, Bonn 1962.

te proprio) e la *percezione esterna* del corpo-proprio (inteso come corpo-fisico) avuta, ad esempio, con la vista o con il tatto, sussiste una rigorosa ed immediata *unità d'identità*.⁸²

Il *Leib* va inoltre differenziato dall'ambito ristretto della percezione interiore, quello della vita psichica dell'io, il quale a sua volta non può essere soggetto d'atti, ed è piuttosto un *dato* dell'intuizione. L'io – sostiene Scheler – e «non solo l'io individuale ma anche quanto corrisponde all'idea della molteplicità e dell'unità dell'io, cioè “all'io” colto in contrapposizione all'idea dell'estrinsecità spazio temporale dell'ambito intuizionale è esso stesso un oggetto». ⁸³ L'io ci si rivela nell'atto della percezione interna, e in questo *darsi* può essere tematizzato come tale ma non sta assolutamente all'origine degli atti percettivi sia interni che esterni.

Nel singolo atto della percezione interna (in cui si manifesti il nostro io) e nel singolo atto della percezione esterna (in cui si manifesti la natura con la stessa immediatezza con cui l'“io” ci si da in quella interna) acquisiamo la coscienza di essere la *stessa persona* che compie questo tipo di atti, e solo in virtù di questa coscienza possiamo affermare ad esempio: “Io percepisco l'albero” dove “io” non significhi né l'“io” e neppure l'“io” individuale di colui che parla (...) bensì unicamente “io” in contrapposizione a “tu”, cioè la persona di colui che parla in contrapposizione a un'altra persona.⁸⁴

Solo attraverso il carattere relazionale del linguaggio viene in primo piano il livello spirituale dell'*io personale*. Nel rapporto dialogico la persona diviene un *io* concreto rispetto ad un tu e quindi si tratta di una dimensione assolutamente differente dalla astratta assunzione solipsistica dell'io come evidenza psichico-percettiva.

⁸² *Ivi*, p. 399; tr. it. *cit.*, p. 494.

⁸³ *Ivi*, p. 374; tr. it. *cit.*, p. 462.

⁸⁴ *Ivi*, p. 95; tr. it. *cit.*, p. 108.

Viene qui sfiorato un aspetto importante che non verrà però mai sviluppato a fondo nelle opere di Scheler, vale a dire il tema dell'intenzionalità del linguaggio.⁸⁵ In un saggio del '15, *Zur Idee des Menschen*, Scheler distingue nettamente tra parola (*Wort*) ed espressione (*Ausdruck*).⁸⁶ «Tutto un mondo separa (...) la parola più primitiva dall'espressione». Ed è appunto quella distanza che sussiste tra il mondo organico-biologico e quello spirituale. Nell'espressione si traduce il sentimento vitale immediato che accomuna l'uomo agli organismi vitali, mentre nella parola avviene l'adempimento intenzionale (*Erfüllung*) della nostra relazione con il mondo, in essa trova appagamento l'esigenza di comprensione insita nel rapporto con le cose stesse. La parola «non rimanda semplicemente, come fa l'espressione, a un *Erlebnis*, ma *sospinge* anzitutto, e dunque nella sua funzione primaria, *verso un oggetto mondano*». ⁸⁷ All'essenza della parola non appartiene il fatto di esser suono, segno verbale, strumento istituito ai fini della comunicazione. Al contrario l'essenza della parola consiste proprio nel dissolvere il proprio aspetto segnico per lasciare emergere la dimensione del senso, quella delle *cose stesse*.⁸⁸ Si tratta per Scheler di quell'e-

⁸⁵ Questa mancanza è stata sottolineata da A. Gehlen in relazione all'ultimo Scheler, accentuando il fatto che alla descrizione della capacità ideativa dello spirito come «apertura al mondo», non corrisponda una teoria del linguaggio. Cfr. *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in AA.VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Bern 1975, p. 185.

⁸⁶ Cfr. *Zur Idee des Menschen* in GW III, *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag, Bern 1972, pp. 177 ss.; tr. it. a cura di R. Padellaro in *Sull'idea dell'uomo in La posizione dell'uomo...*, cit., pp. 100 ss.

⁸⁷ *Ivi*, p. 178: tr. it. cit., p. 101. Questa facoltà essenziale del linguaggio umano di essere simbolico-rappresentativa la si ritrova descritta in forma del tutto analoga negli appunti del '27 raccolti sotto il titolo di *Sprache*. Cfr. *Philosophische Anthropologie, Schriften aus dem Nachlaß Band III*, in GW XII, Bouvier, Bonn 1997, pp. 192 ss.

⁸⁸ Cfr. P. Good, *Anschauung und Sprache* in *Max Scheler. Eine Einführung*,

vento per cui la parola è «*fenomeno originario*», passaggio dal suono al senso in quanto punti estremi di partenza ed arrivo di un movimento intenzionale dello spirito. Nel suo esser questo *transito* risiede l'essenza della parola come ciò che fa sì che l'uomo esista «solo in virtù del linguaggio». Tutto questo diviene incomprensibile «se si parte dalla falsa premessa che la parola, o la sua unità, consista esclusivamente nell'“associazione” di una cosiddetta “rappresentazione significativa” con un complesso di suoni e movimenti, con le cosiddette sensazioni motorie sperimentate nell'atto di pronunciarla, e con l'immagine scritta. Di fatto – sottolinea Scheler – tutte queste componenti possono in varie occasioni venir meno, senza pertanto distruggere l'unità della parola; come d'altronde possono esserci *tutte*, anche in *assenza* della parola stessa». ⁸⁹ Intendere una parola significa dunque prender parte, condividere l'intenzione significativa di chi parla come quella possibilità spirituale che appartiene essenzialmente all'essere personale dell'uomo. Se trasformiamo la comprensione della parola altrui nella comprensione dell'estrinsecazione di un giudizio, allora all'intesa immediata della sfera personale subentra l'oggettivazione dell'altro, l'analisi del suo dire come un contenuto psichico. Vien meno cioè quella condivisione immediata per cui la parola è quel rimando ad un significato

Parerga, Düsseldorf-Bonn 1998, p. 78, che riprende in forma rielaborata il saggio del 1975 *Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis* in (a cura del medesimo) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., pp. 111-126. Per Good «la conoscenza “asimbolica”, per quanto suoni paradossale, è la autodati di una struttura cosale (*Sachstruktur*) nella parola» (p. 79). Ci sembra però che Scheler né chiarisca del tutto e nemmeno approfondisca il rapporto tra la dimensione antepredicativa, intuitiva dell'esperienza fenomenologica che intende sostenere e quella del linguaggio che nel darsi intenzionale della parola come apertura di senso rivela il proprio fondamento.

⁸⁹ Zur *Idee des Menschen*, cit., p. 181; tr. it. cit., pp. 104-105.

e ad un vissuto comune. Comprendere qualcuno che, per es. indicando la finestra, dice “fuori fa bel tempo”, è del tutto differente dall’intendere l’enunciato di chi sostenga “io giudico ora che è bel tempo”. In questo secondo caso non si tratta più dell’immediato condividere un *sensu* ma invece di una forma mediata dal giudizio, il cui contenuto può essere tematizzato e sottoposto ad analisi.

La parola così come non corrisponde all’estrinsecazione di alcun contenuto psichico non è tanto meno riducibile al suo aspetto *fisico*, sonoro che è solamente l’*abito naturale* di quella libertà di dischiudere un mondo significativo che appartiene essenzialmente al suo legame con l’essere personale.

Sia la sfera del mondo psichico, sia quella del mondo fisico non vanno confuse con l’ambito personale. Alla base dell’esser persona non vi è né una percezione proprio-corporea, né una qualsivoglia dimensione psichica. Rispetto all’ambito del *Leib* e a quello dell’*Ich* la persona si pone sul terreno spirituale che è essenzialmente differente da quello funzionale della sfera psico-fisica. In altri termini sia il *Leib* che l’*Ich* emergono come realtà oggettuali appartenenti alla sfera vitale dell’individuo realtà rispetto a cui l’essere personale nella sua essenza spirituale si pone sempre in una dimensione trascendente. Caratteristica essenziale dell’essere trascendente della persona è dunque la propria irriducibilità ad essere oggettivato. La sua inoggettivabilità è data dal fatto di essere *soggetto* d’atti e non di funzioni sensoriali come nel caso del corpo-proprio e della psiche.⁹⁰ Vi è dunque una

⁹⁰ Tale concetto di persona non è certo privo di ambiguità. Scheler sembra appropriarsi, soprattutto nel *Formalismusbuch*, del concetto husserliano di atto come vissuto intenzionale che non va frainteso con quello di *actus*, poiché Husserl esclude un qualsiasi riferimento ad un’idea di attività, privilegiando invece l’immediatezza intenzionale del vissuto di coscienza. Però, come si è visto, Scheler rifugge dal relazionare la persona con il campo della coscienza (*Bewusstsein*) e risulta

distinzione fondamentale tra il significato degli atti e quello delle funzioni. Le funzioni non sono mai pertinenti alla sfera della persona. Esse sono di natura psichica ed esauriscono sé stesse nell'adempire la propria attività, a differenza degli atti che vengono compiuti mantenendo inalterata la propria essenza:⁹¹

L'antinomia tra funzione e fenomeno è parte costitutiva della contrapposizione esistente tra la persona ed il proprio mondo.⁹²

Le funzioni psichico-percettive riguardano le relazioni tra l'io, il corpo-proprio e il mondo vitale circostante, il mondo ambiente (*Umwelt*), e non il mondo spirituale e personale che, al contrario, non solo è in grado di liberarsi dall'aspetto meccanico-costrittivo del mondo percettivo, ma può a sua volta tematizzarlo e farne oggetto di riflessione. In questo senso vi è una distanza abissale tra l'atto e la funzione, quella medesima differenza sempre ribadita da Scheler tra la sfera essenziale-spirituale e quella vitale dell'esistenza umana. E la questione centrale che qui viene posta è dunque data dal fatto che, mentre le funzioni possono divenire oggetto di analisi e di spiegazione fenomenico causale, l'ambito spirituale si sottrae assolutamente a qualsiasi tentativo di tale genere.

In virtù della sua autonomia rispetto alla sfera vitale la persona è del tutto indifferente alla sfera psico-fisica e viene a caratterizzarsi come «*unità-di-essere concreta e in sé stessa essenziale di atti di diversa natura*, tale da darsi

quindi difficile intenderne sia il senso intenzionale sia quello di soggettività ad esso connesso. Cfr. per quanto concerne Husserl, *Ricerche Logiche*, cit., pp. 156 ss.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 387; tr. it. cit., p. 479.

⁹² *Ivi*, p. 388; tr. it. cit., p. 480.

in sé (...) prima d'ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc.; *L'essere della persona "fonda" tutti gli atti essenzialmente diversi*». ⁹³ Ma la persona per Scheler non è semplicemente l'origine degli atti spirituali come se vi fosse un sorta di punto sorgivo, «un vuoto punto di cominciamento» da cui poi, in seguito, gli atti possono scaturire, essa è piuttosto l'unità concreta individuale del sentire, dell'amare, del volere etc., unità essenziale e non mera somma di componenti. Gli atti spirituali sono tali solo perché concretamente riferibili alla persona, e, più precisamente ad una persona individuale nella sua interezza:

Perciò non si può mai comprendere un'atto concreto, pienamente ed in modo adeguato senza coglierne il precedente aspetto intenzionale relativo all'essenza della persona stessa. ⁹⁴

L'atto non è mai un oggetto, l'atto spirituale sfugge per sua essenza intenzionale a qualsiasi tentativo di oggettualizzazione: ⁹⁵

Alla natura d'essere degli atti pertiene invero di venir intuitivamente esperiti nel loro stesso compimento e d'esser

⁹³ *Ivi*, pp. 382-383; tr. it. *cit.* p. 473.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 383-384 (tr. it. nostra). Nota a riguardo G. Ferretti, in *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, *cit.*, p. 144, che poiché per Scheler solo attraverso la persona si dà la forma d'esistenza degli atti spirituali, si comprende come nel *Formalismus* venga offerta « più una fenomenologia della persona che non una fenomenologia dello spirito». In accordo con Ferretti si veda anche F. Bosio in *L'idea dell'uomo...*, *cit.*, p. 106.

⁹⁵ Cfr. *Der Formalismus...*, *cit.*, p. 386; trad. it. *cit.*, p. 478.

dati solo nella riflessione. Un atto non può quindi in alcun modo divenire un oggetto grazie ad un secondo atto che sia, in un certo senso, retrospettivo. La stessa riflessione che può rendere consapevole l'atto al di là del proprio (ingenuo) compimento non fa mai dell'atto un "oggetto": il sapere riflessivo "accompagna" l'atto ma non lo oggettualizza.⁹⁶

La riflessione non va per altro confusa con la percezione interiore.⁹⁷ Il sapere riflessivo (*Reflexion*) può tematizzare tanto la percezione interiore relativa alla dimensione psichica quanto quella esteriore relativa alla dimensione fisica, mentre invece la percezione interiore non può mai avere come proprio contenuto quella esteriore.⁹⁸ Il *fisico* e lo *psichico* devono venire nettamente distinti poiché corrispondono ad ambiti diversi di evidenze essenziali:

L'essenza dello psichico si mostra in ogni atto della percezione interiore, come l'essenza del fisico in ogni atto della percezione esteriore.⁹⁹

⁹⁶ *Ivi*, p. 374; tr. it. *cit.*, p. 462.

⁹⁷ Questa è una delle accuse che Scheler rivolge ad Husserl in *Idole der Selbsterkenntnis*, in *GW*, vol. III, *cit.*, pp. 246-247, nota I. Ma Husserl non predilige affatto la percezione interna rispetto a quella esteriore anzi proprio per evitare la confusione cui si richiama Scheler, Husserl parla di riflessione per descrivere la datità assoluta del vissuto di coscienza: «ci rifacciamo qui alla distinzione tra percezioni (o atti in generale) *transcendenti e immanenti*, evitando i termini di percezione interna ed esterna, al cui uso sono di ostacolo gravi incertezze» (E. Husserl, *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica*, libro I, Vol. I, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 90; cfr. *ivi*, § 77). Cfr. a riguardo, E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze, Studium, Roma 1988, pp. 104-105 e il nostro V. Venier, *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler* in: «Annuario Filosofico», n. 19, 2003, p. 328.

⁹⁸ Cfr. *Der Formalismus...*, *cit.*, p. 90, nota 3 e p. 386, nota 1; tr. it. *cit.*, p. 102, nota 30 e p. 478, nota 23.

⁹⁹ *Die Idole der Selbsterkenntnis*, *cit.*, p. 237.

Il sentimento di gradevolezza con cui percepisco un paesaggio in quanto percezione interiore è evidentemente differente dal modo in cui percepisco la disposizione di alcuni oggetti in un recipiente che è invece relativa alla loro disposizione fisico-spaziale.¹⁰⁰

Se l'atto dunque non può mai venir inteso come un oggetto, tanto meno può esserlo la persona che «*esiste e si esperisce in maniera vissuta solo come essenza che porta a compimento atti*». ¹⁰¹ La persona che vive nel compimento d'atto è dunque inscindibile dal suo essere in relazione con i propri atti spirituali, ed è perciò altrettanto inoggettivabile. Come vedremo meglio in seguito, per Scheler, si può cogliere a fondo l'aspetto intenzionale spirituale della persona solo attraverso un atto partecipativo, attraverso il con-compimento (*Mit-vollzug*) degli atti spirituali altrui, ma «anche in un tale compimento concomitante non vi è traccia di oggettualizzazione». ¹⁰² *Comprendere* la persona significa innanzitutto coglierne l'orientamento intenzionale nel tentativo di esserne partecipi, che è cosa del tutto differente dal processo di oggettivazione della psicologia in cui invece subentra un atteggiamento di spiegazione causale ove l'essere personale si dissolve per lasciar spazio alla *crystallizzazione* dell'individuo come mera materia di indagine.

Vi è un esempio del tutto chiarificatore rispetto al radicale mutamento di prospettiva espresso dal salto dalla sfera della comprensione personale a quello dell'indagine empirico-psicologica. Supponiamo, sostiene Scheler, che qualcuno ci sussurri all'orecchio che l'uomo con cui stiamo parlando e che ci sforziamo di capire è in realtà un pazzo:

¹⁰⁰ Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, cit., p. 194.

¹⁰¹ *Der Formalismus...*, cit., p. 384; tr. it. cit., p. 475.

¹⁰² *Ivi*, p. 386; tr. it. cit., p. 478.

Subito il nostro atteggiamento cambia in modo caratteristico. Al posto del centro spirituale precedentemente dato, sulla cui base noi esperivamo in forma diretta e partecipativa gli atti dell'altro, subentra un vuoto. (...) Nelle sue manifestazioni vitali non vediamo più concretarsi intenzioni orientate da un senso specifico; a presentarsi sono ora articolazioni espressive od altre forme cinestetiche, al di là delle quali noi cerchiamo come cause determinati flussi psichici. (...) Il centro personale d'atti si riduce all'unità oggettuale di un corpo proprio e di un ego, il "comprendere" si trasforma in uno "spiegare", la "persona" viene identificata con un frammento della natura.¹⁰³

Ciò non significa che il malato mentale non sia persona ma piuttosto e più profondamente che il suo essere personale nella sua intangibilità ci risulti del tutto occultato ed imperscrutabile. Alla psicologia, intesa come descrizione scientifico-causale degli accadimenti nell'ambito della percezione interiore, l'essere della persona come compimento d'atto rimane dunque del tutto trascendente.¹⁰⁴

L'uomo può tacere, solo una persona può tacere, il silenzio ben lungi dall'essere una dimensione determinata dalla mera assenza del suono è invece il modo assolutamente significativo in cui l'essere personale può celare sé stesso, può trattenere in sé la sua capacità di manifestarsi. A differenza di quanto avviene per qualsiasi organismo animato, risiede nell'essenza della persona non solo la possibilità di potersi rendere indipendente dagli automatismi tipici dei processi vitali, ma anche dunque quella

¹⁰³ Ivi, p. 471; tr. it. cit. p. 585. Si veda anche *Zur Idee des Menschen*, cit., pp. 179-180; tr. cit., pp. 102-103. Cfr. F. Bosio, *L'idea dell'uomo...*, cit., pp. 109 ss., e Id., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Mursia, Milano 1995, pp. 84 ss.

¹⁰⁴ Cfr. *Der Formalismus...*, cit., p. 387; tr. it. cit., p. 478.

di lasciarsi conoscere attraverso un proprio libero atto.¹⁰⁵

Ma essendo l'essere personale essenzialmente correlazionato nell'uomo alla sfera proprio-corporeo vitale, se l'essere personale può venir *taciuto*, poiché l'uomo in quanto persona è in grado di celare i propri atti spirituali del pensare, dell'amare e del giudicare, non altrettanto gli riesce però di celare la propria esistenza, il proprio *esserci* reale nel suo legame con la sfera organico-vitale. In questa sostanziale *incertezza* risiede dunque il manifestarsi spirituale nell'uomo come persona finita: da un lato l'essere personale nell'uomo si rivela come quella libertà di scindere i legami con il ritmo necessario della dimensione biologico vitale, ma dall'altro e per sua necessità essenziale — poiché l'uomo è assieme *Leib* e *Geist*, vita e spirito, — tale vincolo non può essere del tutto reciso né occultato. E dunque «una persona viene conosciuta solo nel lasciarsi conoscere, nel suo rendersi manifesta e può mentire, celare sé stessa», e soltanto essa può farlo poiché «la pietra, l'organismo animato, l'animale non ne sono in grado. Ma l'uomo non è solamente persona spirituale ma anche essere vivente animato ed inoltre è persona incompiuta, vale a dire una persona i cui atti sono legati sempre per il proprio compimento agli organi e ai processi vitali della dimensione proprio-corporea; ed infine in virtù della coappartenenza essenziale di vita e spirito, proprio-corporeità e personalità, di vitalità e spiritualità che appartiene alla sua natura, l'uomo non è in grado come persona di celare la propria esistenza naturale (*Dasein*)».¹⁰⁶

Certamente non va trascurato il fatto che l'analisi di Scheler si pone in questo contesto sullo sfondo del contrasto tra la persona umana e quella divina. Dietro l'e-

¹⁰⁵ Cfr. *Probleme der Religion in Von Ewigen in Menschen*, cit., p. 331; *Wesen und Formen...*, cit., p. 220.

¹⁰⁶ *Probleme der Religion*, cit., p. 331 (tr. it. e corsivi nostri).

nigma della rivelazione divina, vi è infatti quello della facoltà della persona infinita, compiutamente spirituale, di poter celare a differenza dell'essere personale finito umano, anche la propria esistenza. Tale posizione risente ovviamente del peso di quelle tematiche teistiche che egli andrà però progressivamente abbandonando: la questione del rapporto tra la persona finita e la spiritualità infinita divina, è certamente centrale nel periodo che ruota attorno al *Formalismusbuch*. Si vanno però già delineando qui alcuni tratti specifici della metafisica dell'ultima fase di pensiero scheleriana. Se all'uomo in quanto persona compete la possibilità di trascendere l'aspetto costrittivo della dimensione vitale, d'altro lato la sfera vitale gli si rivela anche come il correlato necessario del proprio essere personale. In virtù di questa coappartenenza essenziale (*Wesenszusammengehörigkeit*) nell'uomo di vita e spirito, come si è più volte sottolineato, la persona umana è persona finita è cioè non solo essere spirituale ma anche un essere vitale vincolato al mondo biologico-organico: attraverso l'analisi del sentimento del pudore Scheler mostra come tale coappartenenza si renda *visibile* in tutta la sua ambiguità:

Nessun sentimento, come il sentimento del *pudore*, — sostiene Scheler — esprime in modo così chiaro, incisivo e immediato *la singolare posizione che l'uomo occupa nella grande serie degli esseri*, cioè la sua collocazione tra il divino e la sfera animale. Fin dal primo sguardo sembra che esso abbia la sua "sede" proprio nel contatto vivente che lo *spirito* umano (...) ha stabilito con gli *istinti* e i sentimenti *vitali*, che differiscono solo per grado da quelli inerenti all'animale.¹⁰⁷

Il sentimento del pudore rivela dunque in modo emblematico il senso della finitezza dell'essere dell'uomo nel

¹⁰⁷ *Über Scham und Schamgefühl* in GW X, p. 67; tr. it. a cura di A. Lambertino in *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 19.

suo essere necessariamente situato *tra* la vita e lo spirito, tra la necessità e la libertà. Che da un lato l'umano condivida con il mondo animale l'aspetto pulsionale istintuale della sua realtà corporea e che assieme possa trascenderla grazie al suo essere personale, non significa semplicemente che l'uomo sia il luogo di mediazione tra la vita e il divino. In un celebre passo di *Zur Idee des Menschen*, Scheler contesta nettamente una tale visione antropologica:

L'errore delle teorie dell'uomo, fino ai nostri giorni, consiste nel fatto che tra la «vita» e «Dio» si voleva inserire ancora una tappa che potesse definirsi un *essere*: l'«uomo». Ma questa tappa non esiste, giacché *l'impossibilità di diventare oggetto di definizione* costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Questi è solo «*infra*», una «frontiera», un «passaggio», un «apparire di Dio» nel corso della vita, e una eterna «trascendenza» della vita oltre sé stessa.¹⁰⁸

L'uomo non è dunque il grado intermedio tra Dio e il mondo animale il suo essere transizione, passaggio significa il trovarsi situati in quella contraddittoria realtà data dall'appartenere sia all'ambito spirituale che a quello vitale senza essere interamente identificabile né nell'uno né nell'altro.

Nel pudore vengono a contatto, in un modo oscuro e strano, «spirito» e «carne», eternità e temporalità, essenza ed esistenza.¹⁰⁹

Questa disarmonia dell'essere umano è quanto si rende manifesto attraverso il sentimento di pudore. Nel sentimento del pudore emerge tutta l'opacità della finitezza umana. In quanto persona necessariamente relata alla

¹⁰⁸ *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 186; tr. it. cit., p. 110.

¹⁰⁹ *Über Scham und Schamgefühl*, cit., p. 69; tr. it. cit., p. 21.

propria corporeità l'uomo può *dover* provare pudore. Si tratta di una possibilità che gli è del tutto intrinseca e che non condivide con nessun altro essere. L'uomo non si può sottrarre a tale ambiguità che egli avverte come esser ponte, transizione tra due sfere essenzialmente diverse, transizione che paradossalmente rimane in sé, poiché non parte dal mondo animale né conduce a quello divino. Solo l'uomo vive in tale contraddittoria dimensione « né Dio né l'animale possono provare vergogna. Soltanto l'uomo non può farne a meno». ¹¹⁰

Il pudore *avvolge* il corpo, gli indumenti sono la protezione simbolica dell'essere personale dell'individuo. Ma può accadere come per il caso della sfera sessuale, che il senso del pudore inibisca l'eccitazione istintuale per lasciar spazio ad un sentimento molto più raro, quello della scelta per la persona amata, e allo stesso tempo che divenga anche celata promessa di liberazione di una intensa ricchezza sensuale. In questo modo «esso *promuove*, in modo grandioso e unico, l'*unità* tra l'*istinto sessuale* e l'*istinto di riproduzione*, da una parte, e tutte le funzioni superiori del nostro *spirito*, dall'altra; è esso che, per così dire, riempie il vuoto smisurato che si spalanca tra lo spirito e i sensi. (...) Quanto più grande è l'abisso che separa, in un uomo, le aspirazioni del suo spirito e la forza della sua vita e dei suoi sensi, tanto più *grande* deve essere il suo pudore per impedire la dissociazione della sua persona». ¹¹¹ Sembrano quasi riecheggiare le pagine del *Fedro* platonico nelle analisi scheleriane, dove la ricerca dell'ordine dell'anima viene espressa dalla lotta tra la sua parte razionale e quella concupiscente. In questa lotta, per Scheler, la *coscienza* non è che un epifenomeno, il segno dell'immane conflitto che si svolge tra la sfera sovracosciente spirituale e quella subcosciente delle

¹¹⁰ *Ivi*, p. 69; tr. it. *cit.*, p. 22.

¹¹¹ *Ivi*, p. 124; tr. it. *cit.*, p. 88.

sensazioni vitali. Il pudore per Scheler *adombra* tale lotta nella quale si riflette «il nostro essere e la nostra vita più profonda» preservando l'essere personale dalla dissoluzione, del prevalere cieco, irrazionale della sfera vitale.¹¹²

E dunque l'essere personale in relazione all'uomo viene sempre più a caratterizzarsi come squilibrio tra la sua parte vitale e quella spirituale. D'altronde, come si è visto, già nel *Formalismusbuch* si ribadisce che nell'uomo l'esser persona va inteso come persona finita, come *individuo* e assolutamente non come una proprietà universale, come denominatore comune del genere umano. Questo significa che la persona si individua concretamente «grazie a quanto essa pensi, voglia, senta ecc.»,¹¹³ che sono certamente atti intenzionali spirituali ma che non sono però pensabili al di fuori del teatro della vita e della corporeità umana.

¹¹² *Ivi*, pp. 114-115; tr. it. *cit.*, p. 78.

¹¹³ *Der Formalismus...*, *cit.*, p. 371; tr. it. *cit.*, p. 459. Per l'intreccio nell'umano tra incondizionato, finitezza e dimensione assiologica, cfr. V. D'Anna, *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 24-25.

L'amore per il mondo

2.1 *Ordo amoris*

Uno dei temi cardine nella filosofia di Scheler è quello che esista un primato dell'amore sulla conoscenza: l'uomo prima d'essere *ens cogitans* è *ens amans*, l'amore è *die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen*, ciò che lo risveglia al conoscere e al volere.¹ Il primato dell'amore va inteso sullo sfondo del primato ontologico della percezione dei valori, sul loro immediato coglimento intuitivo come ciò che precede ogni tipo di relazione tra uomo e mondo. È senz'altro vero che Scheler non ha sempre utilizzato il concetto di amore allo stesso modo,² ma la tonalità emo-

¹ Cfr. *Ordo amoris*, in GW X, *Schriften aus dem Nachlaß Band I*, pp. 347-376. M. Frings ha giustamente messo in rilievo come tale tema, nonostante attraversi tutta l'opera di Scheler, sia stato scarsamente sottolineato dai suoi maggiori interpreti. Cfr. Id., *Der ordo amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materiale Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol. XX, quad. 1, 1966, pp. 57-76.

² Non sempre Scheler mantiene, nel corso del suo pensiero, lo stesso concetto di amore. Vi è un motivo cruciale del cambiamento del significato del concetto di amore nell'ultimo Scheler. J.H. Nota in *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*, Börsig, Fridingen a.D. 1995, pp. 185-186, ha giustamente messo in rilievo che tale motivo è quello del suo trasformarsi da potenza creativa in movimento spirituale in sé

tiva del *Fühlen*, di cui l'amore rappresenta l'aspetto più intenso, come ciò che rende possibile l'atto cognitivo, rimane uno dei tratti peculiari dell'intero arco di pensiero scheleriano. In un saggio del '24, *Die probleme einer Soziologie des Wissens*, facendo riferimento all'assetto sociologico della scienza moderna, viene chiaramente ribadita la preminenza dell'amore sulla conoscenza attraverso l'orientamento ai valori:

Ogni nuovo settore della realtà che la scienza ha assoggettato a sé nel corso della sua storia, deve essere prima di tutto conquistato in un'enfasi d'amore – solo poi può sovrappiungere il periodo della ricerca sobria e oggettivante per mezzo del pensiero. La nuova scienza della natura presuppone quindi un nuovo senso della natura: una nuova *valutazione* della natura.³

privo di forza che necessita dell'impulso vitale per potersi realizzare. Nel periodo centrale, quello per così dire fenomenologico-teistico, è fortemente presente il tentativo di conciliare l'idea d'amore con la propria ispirazione cristiana. Cosa che, invece, dal '22 in poi verrà del tutto a mancare a causa all'abbandono da parte di Scheler delle proprie posizioni teistiche. Qui noi, però, cerchiamo di evidenziare che, nonostante alcune incongruenze, peraltro spesso riscontrabili nel testo scheleriano, vi siano dei motivi di fondo che permangono e ne costituiscono i tratti essenziali, e tra questi, soprattutto, il senso dell'amore e del sapere come un *transcendersi* verso un essenziale prender parte al mondo e alla conoscenza interpersonale del mondo. I testi postumi di cui ci serviremo, peraltro di difficile datazione, sembrerebbero confermare proprio tale nostra intenzione interpretativa. Per un approccio critico a tali questioni si veda W. Henckmann, *Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler* in J. Beaufort, P. Precht (Hrsg.), *Rationalität und Prärationalität. Festschrift für Alfred Schöpf*, pp. 151-166, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

³ *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in GW VIII, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1960, p. 104; tr. it. a cura di G. Morra in *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1977, p. 171.

Per Scheler, il coglimento dell'essenza di una cosa, qualsiasi essa sia, presuppone l'esperienza emozionale della percezione di valore ad essa riferita. «La percezione del valore precede sempre la percezione della realtà». ⁴ Il rapporto tra amore e valori è un rapporto essenziale, l'amore e il suo opposto, l'odio, vertono sempre su un di un *nucleo di valore* delle cose assolutamente irriducibile al giudizio e alla sua facoltà analitica. Il senso della lettera di una persona amata, ad es. è coglibile nei valori che essa incarna e non lo si intende certamente secondo la *grammatica* e lo *stile* della scrittura», ⁵ nell'infinita varietà delle relazioni personali è l'intrinseca connessione tra valori e senso a giocare un ruolo fondamentale. Ciò in cui si determina il senso del nostro volere e del nostro agire non può non prescindere dall'orientamento ai valori. I valori per Scheler permeano interamente il nostro accesso alla realtà, sono ciò che fondamentalmente fanno sì che essa abbia per noi significato. ⁶

Come già si era messo in luce, il rapporto tra amore e valori e quello tra odio e disvalori non va confuso con la loro cognizione. Tramite l'amore si fa esperienza immediata di un accrescimento di valore dei suoi portatori, oggetti o persone che essi siano, così come, tramite l'odio, del loro disvalore. In un certo senso dunque l'amore e l'odio *guidano* il coglimento dei valori ne sono la condizione sempre sottesa, sono quel che consente ai valori di permeare il rapporto conoscitivo con la realtà. Esiste dunque una trama tra il mondo dei valori e i rapporti d'esistenza che essi

⁴ *Ivi*, pp. 109-110; tr. it. *cit.*, p. 178.

⁵ Cfr. *Wesen und Formen der Sympathie*, *cit.*, p. 152.

⁶ È questo il senso propriamente *oggettivo* dei valori quel senso che, come giustamente sottolinea K. Kanthack in *Zur Krisis der Erfurcht*, Minerva Verlag, Berlin-Hannover 1948, p. 44, «è manifesto in lui già dall'inizio della sua produzione filosofica ed è rimasto saldo sino alla sua morte».

regolano, un loro ordine od un loro disordine espresso dal movimento intenzionale dell'odio e dell'amore. Questa trama è l'oggetto di un manoscritto pubblicato postumo che doveva portare il titolo di *Vom Ordo amoris und seine Verwirrungen* ma che viene semplicemente intitolato dall'editore *Ordo Amoris* con la giustificazione che la parte principale concernente appunto il *confondersi* dell'*ordo amoris*, fosse andata smarrita.⁷ In realtà la questione di un possibile *ordre du coeur* è sempre connessa in Scheler a quella del suo smarrimento, della sua *Verwirrung*. Già in un saggio di poco precedente, *Idole der Selbsterkenntnis*, Scheler sosteneva che non vi è isolamento più profondo e più forte nell'uomo contemporaneo di quella tra sé e la propria anima.⁸ L'*ordo amoris* è quel luogo del tutto metaforico dell'animo umano dove viene avvertito l'intreccio tra valori ed esistenza attraverso la loro esperienza vissuta. La questione di un ordine del cuore lungi dall'essere un ingenua teleologia improntata da un altrettanto vago concetto di amore si pone invece chiaramente in tutta la sua inquietudine sin dalle battute iniziali del manoscritto:

Mi trovo in un smisurato mondo di oggetti sensibili e spirituali che mettono il mio cuore e le mie passioni in un interminabile processo. Io so che tanto gli oggetti che mi giungono alla conoscenza percipiente e pensante, quanto tutto ciò che io voglio, scelgo, faccio, agisco, conduco, è dipendente dal gioco di questo processo del mio cuore. Da ciò ne consegue per me che ogni sorta di giustezza, falsità e stortura della mia vita e del mio agire ne viene ad essere determinata come se si desse un oggettivo giusto ordine di questi moti del mio amore e odio, delle mie inclinazioni e avversioni, del mio molteplice interesse alle cose di que-

⁷ Cfr. *Schriften aus dem Nachlaß Band I, cit.*, p. 516.

⁸ Cfr. *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *GW III*, pp. 215-216.

sto mondo e come se mi fosse possibile imprimere al mio animo questo “*ordo amoris*”.⁹

Questo «smisurato mondo d'oggetti» ha le proprie ragioni nel variare d'ordine della struttura dei valori regolata dal moto intenzionale dell'amore e dell'odio. Si tratta per Scheler di qualcosa che possiamo riconoscere ma che non possiamo in alcun modo stabilire o creare. Il significato del cuore non è dunque quello *romanticheggiante* del luogo in cui si scontrano caoticamente le passioni umane, ma è piuttosto quel microcosmo in cui si rispecchia il mondo dei valori con le proprie regole e le proprie norme che può essere conosciuto ed indagato allo stesso titolo della sfera logico-razionale.

Il concetto di *ordo amoris* ha un duplice significato: uno di tipo normativo e uno di genere descrittivo.¹⁰ Il significato normativo non va inteso come se alludesse ad una sorta di prescrizioni messe in atto da una presunta volontà, divina od umana quale essa sia. Esso consiste invece nella rappresentazione di un ordine che può essere riconosciuto in modo evidente come quell'ordine di preferenza rispetto ai valori che regolano il nostro rapporto con il mondo. La descrizione di tale ordine è il mezzo per rinvenire la struttura più semplice del nucleo personale che si cela dietro l'agire morale umano, «tutto ciò che noi conosciamo di moralmente importante di un uomo o di un gruppo deve essere ridotto (...) al particolare modo della costruzione dei suoi atti di amore e odio e alla loro

⁹ *Ordo amoris, cit.*, p. 347.

¹⁰ Cfr. A. Sanders, *Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 63-79.

potenzialità: all'*ordo amoris* che si esprime in tutti i moti dell'animo dominandoli». ¹¹

Posso conoscere la più profonda essenza di un individuo, di un'epoca storica, di un popolo, di una nazione etc. quando ne conosco il sistema di valori e la struttura di preferenza ad esso connessa. Tale sistema costituisce per Scheler l'*Ethos* dell'uomo, il cui nocciolo fondamentale è costituito dall'ordine di amore e odio. ¹² «Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo ha quell'uomo», ¹³ chi ne conosce la sua dimensione assiologica ne conosce anche l'intima essenza. L'*ordo amoris* è la *Bestimmung* fondamentale dell'essenza umana, la determinazione di ogni destino individuale. Il significato di tale destino esclude da sé ogni visione fatalistica. ¹⁴ Al contrario, esso è profondamente inscritto, per Scheler, nello spazio delle possibilità concrete contenute in ciascuna esperienza vissuta e ne rappresenta in qualche modo la trama segreta. Il senso del destino si presenta qui certamente come un qualcosa di non voluto e determinato da noi, ma nemmeno come una cieca sequela causale di azioni e eventi, mostrandosi invece come quell'intreccio in cui eventi e carattere umano si co-determinano. È la complessità dell'esser personale quel che ancora una volta viene alla luce dalle analisi scheleriane. Il destino individuale (*Bestimmung*) è per Scheler un'es-

¹¹ *Ordo amoris*, cit., p. 348.

¹² *Ibidem*; cfr. anche *Der Formalismus...*, cit., pp. 300 ss.; tr. it. cit., pp. 369 ss.; anche l'ultimo Scheler definisce l'*ethos* come «le regole di volta in volta dominanti e valide per la preferenza dei valori spirituali» (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, cit., p. 93; tr. it. cit., p. 158).

¹³ *Ordo amoris*, cit., p. 348. Sul senso dell'*ordo amoris* come nucleo dell'*ethos*, cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, cit., p. 259.

¹⁴ Cfr. E. Kelly, *Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers*, in AA.VV., *Denken des Ursprungs-Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und Ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 149-159.

senza di valore (*Wertwesenheit*) che esiste solamente per la personalità spirituale in noi. Esso non viene in alcun modo né formato né stabilito dall'uomo ma solamente riconosciuto come *vocazione*, disvelata nella sua intera pienezza nell'esperienze di sé della vita e dell'agire.¹⁵ Da esso va distinto il destino (*Schicksal*) come l'aspetto oggettivo in cui si concretizza lo svolgersi di una vita individuale.

Il destino nel suo rivelarsi attraverso la vocazione individuale non è dunque quel tracciato ineffabile e inevitabile espresso da ogni accezione fatalistica. Ciò che si determina nella vita di un'individuo è imprescindibile dal suo vivere, agire, credere, sperare insieme ad altri (*Miteinander-leben, handeln, glauben, hoffen*). Se la persona — come si è visto — è quell'essenza finita dello spirito, spetta ad essa intravedere il senso del legame che intrattiene con gli altri con i quali condivide dunque anche la responsabilità del proprio singolo determinarsi. Quello che nel luogo metaforico dell'animo si ripropone non è allora il destino solipsistico della coscienza in rapporto alla vita, né una realtà deterministicamente definita; è invece l'intreccio relazionale tra persone, con le proprie disfunzioni, armonie e contraddizioni, a rappresentare il vero sfondo dell'*ordo amoris*. Anche le vocazioni individuali si riconoscono in questo intreccio con gli altri:

Può essere che un altro riconosca più adeguatamente la mia destinazione di quanto la riconosca io stesso. E può anche essere che un'altro mi aiuti energicamente a raggiungerla nella sua realizzazione. (...) L'idea della destinazione individuale include dunque non dall'esterno ma in sé, la reciproca

¹⁵ Cfr. il nostro V. Venier, *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 163-176.

solidarietà da parte dei soggetti morali, responsabile sia nelle colpe che nei meriti.¹⁶

Chiunque può altrettanto deviare, allontanarsi dalla propria destinazione e dalla propria vocazione allo stesso modo in cui può accadere che ci si allontani da norme di validità generale trasgredendole. Fa parte della essenziale finitezza umana che essa possa rimanere incerta e smarrita e che venga dunque confuso *l'ordo amoris*. Per quel medesimo senso paradossale per cui nel destino individuale è insita una dimensione pratica di libertà, all'*ordo amoris* appartiene ugualmente la possibilità di essere riconosciuto così come quella di venire disperso. È un'istanza pratica non perché poggi su di una qualche libera e arbitraria decisione dei singoli. È invece sempre l'intreccio tra il vissuto e l'esperienza assiologica del mondo a determinarne le condizioni. Nella sfera del vissuto individuale si radica anche la consapevolezza del *poter essere diversamente*, del poter essere altrimenti che contraddistingue l'essere personale oltre ogni dimensione necessitante.¹⁷

¹⁶ *Ordo amoris*, cit., p. 352.

¹⁷ Il senso fondamentale della libertà come quella *prassi* che governa il *poter essere diversamente di ciò che è*, nel suo mascherare una profonda persuasione nichilistica, è stato magistralmente indagato dagli scritti di E. Severino. Affermare il poter essere altro di ciò che è significa per Severino la forma più radicale dell'alienazione della verità. Affermare che l'essente che appare diviene, dirlo, affermarlo, pensarlo, significa esserne persuasi, essere persuasi che il divenire esista, sia cioè quel passaggio dal non essere all'essere e viceversa. Per poter divenire l'ente è e non è, poiché non è prima di cominciare ad essere e non è più dopo esser stato. Ma per essere deve poter opporsi al nulla, isolarsi da esso. Si tratta però di un isolamento del tutto precario, poiché l'ente coinciderà con il nulla quando non sarà più. Così come era un niente prima di diventare qualcosa. Cosicché esiste un *tempo* in cui ente e nulla si sovrappongono, in cui l'impossibile, cioè che l'ente sia ed insieme non sia, viene posto invece come ciò che vi è di più evidente:

Cosa sia libertà lo capiamo solamente nel mezzo del nostro vivere volitivo e mai attraverso osservazioni teoretiche. (...) Fossimo degli esseri che guardano il mondo solo come un osservatore teoretico, non sarebbe pervenuta alla coscienza né l'idea della libertà né quella della costrizione.¹⁸

L'idea fondante di libertà è per Scheler quella dell'amore spirituale,¹⁹ quel movimento spontaneo che può essere descritto solo negativamente come il *non*, vale a dire come ciò che non soggiace al lato coercitivo della sfera vitale. Non è il *non* della vita ridotta ad oggetto del proprio dominio ma è invece il suo totale trascendimento sul piano essenziale, quella capacità ideativa che da senso e convive con il mondo altrui e con il mondo oggettuale senza annientarne l'esistenza e senza impadronirsene. Ed è proprio questo aspetto fondamentale che verrà ribadito anche in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, nonostante il mutato clima metafisico del pensiero di Scheler, dove

in questo consiste fundamentalmente la follia, la fede inconscia del nichilismo che, convinta dell'indubitabilità del divenire, identifica *inconscapvolmente* l'essente al suo altro, le cose al niente. La radicalità e la verticalità delle tesi di Severino per la loro ampiezza, portata e ricchezza di implicazioni, meriterebbero un approfondimento ad esse interamente dedicato. Le nostre considerazioni su Scheler condividono in parte la posizione severiniana ma, rispetto ad essa, cercano di mantenere un'apertura problematica che invece l'evoluzione del pensiero di Severino, in rigorosa coerenza con i propri presupposti, ha oltrepassato. Nella vasta produzione filosofica si vedano le principali opere apparse presso l'ed. Adelphi: *La morte e la terra*, Milano 2011; *Oltrepassare*, Milano 2007; *Fondamento della contraddizione*, Milano 2005; *La Gloria*, Milano 2001; *L'anello del ritorno*, Milano 1999; *Tautotes*, Milano 1995; *Oltre il Linguaggio*, Milano 1992; *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 1989; *Il Parricidio mancato*, Milano 1985; *Destino della necessità*, Milano 1980; *Essenza del nichilismo*, Milano 1982; *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1984 (ed. ampliata rispetto a quella originaria del '62); *La struttura originaria*, Milano 1981².

¹⁸ Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, in GW X, pp. 159-160.

¹⁹ Cfr. H. Leonardy, *Liebe und Person...*, cit., pp. 157 ss.

l'amore spirituale vien definito come «l'esattamente contrario dell'oggettivazione» che è tipica di ogni volontà di dominio del sapere e dell'intelligenza tecnica.²⁰ Non vi è alcun modo positivo per rappresentare l'*ordo amoris*. La sua conoscenza procede secondo l'andamento apofatico della teologia negativa. Esso lascia intravedere le proprie tracce solamente quando, seguendo le cosiddette "false tendenze", ce ne allontaniamo. Si tratta — dice Scheller — di quella «eterna saggezza che ci parla e ci guida e che non è affatto altisonante e imperiosa ma piuttosto del tutto silenziosa ed ammonitrice che tanto più forte risuona quanto più le ci si rivolge contro».²¹

Nel determinarsi dell'essere personale si dischiude la libertà della persona di poter *trascendere* la sfera vitale attraverso lo slancio (*Aufschwung*) dell'amore. Questa libertà di relazionarsi all'*ordo amoris* non ha nulla di volontaristico ma ha piuttosto sostanzialmente a che fare con il processo di auto-formazione (*Selbstbildung*) dell'essere personale tramite cui l'esistenza individuale viene a strutturarsi nel suo rapporto con i valori. Che tale rapporto possa disgregarsi fa emergere appunto quel libero aspetto spirituale della persona che la pone al di sopra di ogni cieco fatalismo. La struttura dell'essere personale coincide con quella dell'*ordo amoris*, come una corrispondenza tra il microcosmo del proprio sé e il macrocosmo del mondo dei valori, quella struttura gerarchica che, come si è visto, dai valori più alti, quelli spirituali, discende sino a quelli più bassi, i valori vitali. Tale equilibrio si infrange là dove questa corrispondenza viene interrotta, dove ad esempio un valore relativo viene scambiato per assoluto e dove un valore inferiore viene preferito ad uno superiore. L'*ordo amoris* è microcosmo per così dire secondo il lato soggettivo, quello dell'intimo sé della per-

²⁰ Cfr. *Die Stellung des Menschen...*, cit, p. 39; tr. it. cit., p. 190.

²¹ *Ordo Amoris*, cit., p. 354.

sona, ma è macrocosmo nel suo lato oggettivo, quello del mondo dei valori. Si tratta sempre del medesimo ordine, visto da prospettive differenti ma correlative e coesenziali l'una all'altra. La vocazione individuale (*individuelle Bestimmung*) e il destino (*Schicksal*) si intrecciano in questo modo attraverso una trama in cui la prima si rivolge ai valori che le consentono di attuarsi ed il secondo non è nient'altro che il lato oggettivo di quanto, in questo modo, è venuto a determinarsi. Ma la libertà dello slancio del movimento d'amore non modifica la realtà nel suo agire effettuale (*Wirklichkeit*), essa interviene invece sul piano dell'essenza, quello del senso e del valore stesso della nostra esistenza nel potersi affermare come *esistenza felice*, come *esistenza compiuta*.

Appartiene invece al lato più oscuro dell'*ordo amoris*, quel lato connesso al suo poter sempre esser confuso, il fatto che vocazione e destino possano ostacolarsi. Se essi divergono irrimediabilmente, emerge il lato tragico dell'esistenza. Dove destino e determinazione dell'individuo lottano fra loro, dove il lato oggettivo del destino costringe ad agire contro la propria *vocazione*, «ogni conflitto diviene *tragico* nell'eminente senso della parola». ²² Il nodo tragico mostra per Scheler il proprio aspetto emblematico nel dilemma della "colpa innocente" in cui cade l'eroe della tragedia. Si tratta della messa in crisi di ogni possibile *scelta* poiché la caduta nella colpa del tragico significa che «nell'ambito delle sue possibili scelte, egli può solo andare incontro all'oscurità di un'azione o di una omissione "colpevole"; cosicché non può sfuggire a questa o a quella colpa e vi cade necessariamente, anche se sceglie ciò che è relativamente "migliore". La colpa morale (...) nasce dall'*atto di scelta*; la colpa tragica, o la colpa innocente è già insita nell'*ambito* di ogni possibile

²² Ivi, p. 355.

scelta».²³ La declinazione tragica dell'*ordo amoris* seppure rappresenti una sorta di sfumatura rispetto al discorso incentrato attorno all'equilibrio di mondo e persona, quello tra microcosmo e macrocosmo assiologico, pone però un'inquietante interrogativo sull'intero *ordre du cœur* e sulle sue corrispondenze sul piano dell'essere. Ritorna anche qui il doppio volto della trascendenza: da un lato essa rivela quella libertà spirituale in grado di scindere l'essenza dall'esistenza ma dall'altro non può mai definitivamente sciogliere il suo ambiguo legame con il lato terreno, finito dell'esistenza personale. L'uomo in quanto *ens amans* rappresenta solamente una possibilità spirituale:

Di tutte le cose che sussistono degne di essere amate, la cui essenza delimita a priori i beni fattuali accessibili alla sua facoltà di coglierli, gli è consentita solo una parte, compatibilmente alla propria essenza. Tale parte è determinata attraverso la qualità e modalità dei valori e perciò verso quella sorta di cose che in generale l'uomo può comprendere. Non le cose e le qualità a lui note determinano il suo mondo dei valori, è piuttosto il suo mondo essenziale di valore (*Wertwesenswelt*) ciò che perimetra e determina il conoscibile per lui e che emerge come un'isola dal mare dell'essere.²⁴

L'amore dell'uomo è quindi in qualche modo ancorato alla propria finitezza e là dove l'ordine che esso genera viene sovvertito, decade necessariamente anche il suo mondo come quel mondo effettuale della conoscenza e dell'agire. Certamente l'*ordo amoris* non dischiude, una volta per tutte, un regno definitivo, una sorta di armonia interamente realizzata. Al contrario, è tipico dell'amore — dal suo grado vitale a quello spirituale — di es-

²³ Zum Phänomen des Tragischen in GW III, p. 168; tr. it. in *Il fenomeno del tragico in La posizione dell'uomo...*, cit., p. 91.

²⁴ *Ordo Amoris*, cit., p. 357.

sere una continua ridondanza di sé. Risiede nell'essenza dell'impulso amoroso, quale esso sia, che la soddisfazione richiesta, seppure adeguatamente corrisposta, non possa mai esaurirsi. «L'amore ama e vede in ciò che ama sempre qualcosa più in là di quanto abbia tra le mani e posseda». ²⁵ Questo vale sia per la semplice soddisfazione del piacere come per il più alto amore per la persona. Il processo dell'amore è essenzialmente infinito, per quanto parziale, vincolato, spezzato possa essere, esso richiede sempre per il proprio adempimento un'«infinito bene». Pensare che l'impulso amoroso possa raggiungere un totale e definitivo soddisfacimento in un bene, in un qualcosa di materialmente finito è per Scheler l'estrema follia dell'infatuazione (*Vergaffung*), massima idolatria che distrugge il nesso essenziale tra l'essere personale e l'*ordo amoris*, scambiando un valore relativo per un valore assoluto. L'infinità dell'impulso amoroso è la condizione del suo determinarsi in un ordine ed in una trama di relazioni che non è mai né assoluta né definitiva. Appartiene dunque all'essenza di tale ordine la possibilità che esso vada confuso o smarrito. Che si tratti della struttura vera e propria dell'esser persona e non di un vuoto sentimentalismo è qualcosa che a Scheler appare del tutto innegabile:

Quel che noi chiamiamo “animo” o in senso figurato “cuore” umano, non è alcun caos di ciechi stati sentimentali che secondo una qualche regola causale vengano collegati o separati con altre cosiddette datità psichiche. È esso stesso una controimmagine del cosmo di tutte le possibili cose degne d'amore (*Liebenswürdigkeiten*) – esso è a riguardo un *microcosmo del mondo dei valori*.²⁶

²⁵ *Ivi*, p. 358.

²⁶ *Ivi*, p. 361.

È dunque del tutto arbitrario per Scheler ridurre l'ambito spirituale a quello del pensiero logico e, parallelamente, relegare il mondo complesso e articolato della vita emozionale ad una presunta quanto artificiale realtà di nessi causali tra percezione interiore e mondo esteriore. Odio e amore, tutti i modi immediati dell'intuizione, i moti pulsionali, non sono affatto del semplice materiale percettivo che spetta poi al pensiero logico-discorsivo elaborare in forme di senso. Essi rappresentano piuttosto quel mondo effettivo in cui siamo già immersi con l'interezza del nostro spirito (*mit der ganzen Fülle unseres Geistes*) già prima di procedere a qualsiasi sorta di atto logico-discorsivo. Una filosofia che disconosca quella *pretesa alla trascendenza* (*Anspruch auf Transzendenz*) che spetta anche agli atti non logici «si condanna alla cecità di fronte ad un'intero regno di connessioni fattuali il cui accesso non è appunto in pari modo vincolato agli atti dello spirito conformi all'intelletto – ed è simile ad un uomo con occhi sani che li chiuda e che voglia cogliere i colori solo con l'orecchio o con il naso». ²⁷ *L'Ordine del cuore* non rappresenta affatto una sorta di trama oggettiva in cui si dispongono i mali e i beni del mondo. Al contrario, secondo il suo disporsi, non solo la realtà effettiva ma parimenti anche ogni mondo possibile e ogni concreta possibilità di modificare il senso concreto della nostra esistenza si mostra essenzialmente condizionata dalle strutture di preferenza di valore.

Vi è, per Scheler, un'innegabile primato dell'amore sull'odio. L'atto opposto a quello dell'amore, l'odio, è una conseguenza di un amore confuso, *ogni atto d'odio è fondato su uno d'amore*. Questo non significa che ogni cosa che odiamo dobbiamo necessariamente averla in un primo momento già amata, e che l'odio sia sempre una sorta di amore rovesciato. Così come è un'ingenuo quanto arbitrario ottimismo metafisico ritenere che alla base del-

²⁷ *Ivi*, p. 366.

l'odio vi sia solamente una mancanza, una privazione dei valori positivi di cui è permeato l'atto d'amore. Nulla vieta, secondo Scheler, che vi sia un odio immediato, un odio che sorga spontaneamente. Ma è comunque necessario che ad esso corrisponda una scala opposta di contenuti di valore cui, a sua volta, corrisponde un'atto d'amore. Ciò per cui si prova odio ha senso solo se si è esperito il significato dell'amore: «odio la malattia – dice Scheler – poiché amo la salute». ²⁸ È dunque l'amore che rende possibile l'odio non come una *privatio boni* ma come quel fondamento senza cui neppure ciò che si manifesta come la sua negazione e il suo opposto avrebbe alcun senso. Amore e odio sono evidentemente atteggiamenti emozionali contrapposti, giacché è escluso che il medesimo aspetto di valore sia contemporaneamente oggetto di odio e amore, ma non sono affatto atteggiamenti cooriginari:

Il nostro cuore è prima di tutto destinato ad amare, non ad odiare: l'odio è solo una reazione di fronte ad un amore in qualche modo falso. Non è esatto quanto spesso proverbialmente si dice: chi non sa odiare non sa neppure amare. È esatto invece che chi non sa amare non sappia nemmeno odiare. ²⁹

L'odio, dunque, senza la priorità dell'amore non avrebbe significato ma proprio perché da esso in qualche modo discende, l'odio è una sua concreta possibilità, una sua, seppur perversa, forma d'essere. L'odio scaturisce dall'amore come una «sollevazione del nostro cuore e del nostro animo di fronte ad una lesione dell'*ordo amoris*». ³⁰ È cosa indifferente, per Scheler, che si tratti di un senti-

²⁸ *Ivi*, p. 368.

²⁹ *Ivi*, p. 369; è il falso amore dell'uomo risentito, cfr. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* in GW III, pp. 33-147 e V. Filippone-Thaulero, *Il problema del risentimento in Max Scheler*, La Cassandra edizioni, Teramo 2008.

³⁰ *Ordo Amoris*, cit., p. 370.

mento individuale oppure del violento dilagare dei movimenti di massa nei moti rivoluzionari, si tratta sempre però, anche se a livelli profondamente diversi, della medesima rottura di quell'armonia tra esistenza personale e mondo dei valori espressa dall'*ordo amoris*.

Il carattere fondante dell'amore e dell'odio ad esso connesso non è però garanzia di alcun ordine ontologico prestabilito, l'*armonia mundi* è sempre ambigualmente vincolata alla sua dissoluzione. Se l'odio si manifesta essenzialmente come un fallimento, come un'atto d'amore incapace di giungere a compimento e come ciò che ha bisogno dell'esistenza dell'amore per manifestarsi, è altrettanto innegabile che l'odio tradisca una dipendenza dall'ordine del cuore in grado di sovvertirne l'esistenza non come un fatto accidentale ma piuttosto come sua costitutiva appartenenza. L'ambiguità della trascendenza dell'essere personale in cui si dibatte il pensiero di Scheler può già esser racchiusa del tutto qui: quella capacità ideatrice di essenze in cui può trovare un ordine la concreta ricchezza del vissuto umano, contiene in germe paradossalmente anche la possibilità della sua dissoluzione. Si tratta di un'attrazione che spinge un atto spirituale verso la dimensione pulsionale che nella scala dei valori rappresenta il livello più basso ma senza la quale neppure l'amore spirituale nel suo elevarsi sopra i valori vitali avrebbe alcun senso. Nella trama che annoda esistenza e mondo dei valori, amore e odio sono, per Scheler, gli atti emozionali fondativi su cui tutta la nostra vita sia pratica che teorica si basa ma dove è però possibile rintracciare come disperdere la più profonda unità di senso del nostro essere personale.

2.2 Amore e conoscenza

Il primato dell'amore non si manifesta semplicemente come il lato fondativo dell'odio, ma anche e soprattutto come quell'*originario positivo* aver parte (*ursprüngliches positives Interessenehemen*) che certamente si può tradurre nell'atto dell'odiare, ma che ancor più essenzialmente sta alla base di tutti gli atti volitivi e di quelli conoscitivi dell'essere personale. L'amore è quell'«atto originario attraverso cui un ente senza cessare di essere quel che determinatamente è si affida ad un altro ente per prenderne parte come ente intenzionale. (...) Quel che chiamiamo conoscenza – questa relazione d'essere – presuppone sempre tale atto originario: un lasciare dietro di sé la propria condizione e i propri contenuti di coscienza, un *transcenderli* per avere la possibilità di entrare in contatto vissuto con il mondo».³¹

È il senso *partecipativo* dell'amore che consente di approfondire ulteriormente quel senso assiologico del sapere che sin qui si è cercato di delineare. Il primato dell'amore è innanzitutto primato sulla conoscenza: in *Liebe und Erkenntnis*, con parole di Goethe, Scheler ribadisce che «non si impara a conoscere nient'altro che ciò che si ama, quanto più profonda e completa deve divenire la conoscenza tanto più forti, potenti e vivi devono essere l'amore e la passione».³² Non vi è dunque un primato dell'intelligenza o della volontà sullo spirito, al contrario, odio e amore come fondamentale orientamento ai valori, sostengono qualsiasi atto di tipo volitivo e

³¹ *Ivi*, p. 356. G. Cusinato vede in questo passaggio essenziale di *Ordo amoris*, «la messa in questione del punto di vista egologico» che consente di uscire dalla propria dimensione individualistica verso la *conversione* partecipativa all'altro (cfr. *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 200-201).

³² *Liebe und Erkenntnis* in GW VI, Bouvier, Bonn 1986, p. 77.

cognitivo. Il valore precede l'esistenza non nel senso che vi sia una priorità in sé dei valori rispetto all'essere: è essenzialmente *per noi*, invece, che il valore rivela la propria preminenza nel suo inerire necessariamente al nostro rapporto con l'esistenza e nel suo prefigurarne le condizioni. Per Scheler, «ogni esistenza senza valore o indifferente al valore è tale sempre in base ad una astrazione più o meno artificiale». ³³ È presunzione di un approccio empirico-psicologicistico che vi siano innanzitutto delle sensazioni percettive a cui venga attribuito poi, in un secondo tempo, un *valore*. In realtà avviene esattamente il contrario. Così ad es. per il bambino lo zucchero possiede la valenza del piacevole prima di essere identificato come dolce e la medicina è sgradevole prima ancora di possedere la qualità sensoriale dell'amaro. ³⁴ E questo vale per qualsiasi concreta esperienza percettiva, per il ricordo o l'attesa e per ogni situazione ambientale in cui viene ad essere coinvolto il nostro agire pratico-cognitivo. Anche per le visioni del mondo dei popoli e delle cerchie culturali, è ancora una volta la *coscienza del valore* (*Wertbewußtsein*) che si rivela come norma fondamentale della capacità formativa umana (*das letzte Gestaltungsgesetz*). Tutto quel che il progresso della conoscenza vanta come proprie acquisizioni, deve essere amato oppure odiato prima d'essere conosciuto e analizzato intellettualmente. «Ovunque l'amante precede il conoscente e non vi è alcuna regione dell'essere (si tratti di stelle, piante, connessioni storico-effettuali, cose divine) la cui disamina non abbia percorso una fase enfatica prima di accedere a quella dell'analisi *avalutativa*». ³⁵

³³ *Vom Wesen der Philosophie*, cit., p. 80; tr. it. cit., p. 108.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 80; tr. it. p. 109. Cfr. anche *Probleme einer Soziologie*, cit., p. 110; tr. it. cit. p. 178.

³⁵ *Ivi*, p. 81 (tr. it. nostra).

È Agostino, per Scheler, l'autore in cui viene esplicitamente tematizzata la priorità dell'amore sulla conoscenza operando un radicale rivolgimento della concezione intellettualistica dell'amore della civiltà greca, in questo del tutto simile a quella indiana.³⁶ Ed è soprattutto Agostino ancor prima di Malebranche e di Pascal e della tradizione di pensiero rinascimentale, l'autore di cui Scheler si serve per alimentare la propria polemica contro la rimozione moderna del legame essenziale tra la sfera emozionale ed il sapere. Quel che usualmente si interpreta in Agostino come primato del volere è in realtà primato dell'amore; primato sia nei confronti della conoscenza quanto del volere;³⁷ primato innanzitutto nel senso di

³⁶ Seppure partendo da presupposti ovviamente del tutto diversi, secondo Scheler, anche nella tradizione indiano-buddista l'amore è una via verso la conoscenza. L'essere reale del mondo è per il tratto fondamentale del pensiero indiano solo il correlato vissuto della brahmia, dell'impulso desiderante che spinge ogni essere vivente. La stessa distinzione tra reale e non reale è vincolata, per il suo senso, al dominio dell'agire come quella dimensione dell'umano totalmente sottomessa al desiderio e alla brama vitale. L'autentica conoscenza è un progressivo processo di liberazione da tali contenuti reali del mondo in grado di mostrarne il carattere illusorio di apparenza. L'amore visto attraverso la concezione interiore indiana è dunque l'oltrepassamento verso tale dimensione extra-reale, è passaggio dal non sapere dell'illusione cosmica verso la piena conoscenza del sé. Cfr. *Liebe un Erkenntnis*, cit., pp. 78 ss.

³⁷ J. Malik, in *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963, p. 112, nota 59, contesta radicalmente la correttezza di tale interpretazione. Secondo Malik «Scheler non può rifarsi qui in alcun modo ad Agostino; piuttosto egli ha travisato il primato di valore dell'amore in un primato originario al quale connette in qualche modo, con eguale svista, anche Tommaso. Agostino insegna esplicitamente che nulla viene amato che non sia prima conosciuto (*De Trinitate VIII 4; X 1 e 2, ML 42, 951, 971 sgg.*) L'anima è per lui così dipendente dall'immagine (della conoscenza) dell'amato, del bramato, dal quale si distacca ogni qual volta la realtà non corrisponde all'immagine. (...) Soprattutto è in contraddizione con la teoria agostiniana che Scheler sostenga che Agostino — come viene spesso

quell'atto partecipativo-intenzionale che preforma tutti gli atti di tipo percettivo, memorativo e rappresentativo in cui viene mediato ogni contenuto significativo.³⁸ Per Agostino l'amore è quella fonte più originaria del volere e del conoscere che condiziona tutto l'esser-cosciente (*alles Bewußtsein*). Quel che, secondo Scheler, Agostino intende dire è che l'origine degli atti intellettuali e della facoltà immaginativa ad essi connessa, a cominciare dalla più elementare sensazione percettiva sino alla più complessa rappresentazione, scaturisce dall'aver interesse e dall'amore. Gli atti conoscitivi non sopraggiungono alla coscienza dopo i contenuti percettivi ma, invece, alla loro base sta il prender parte, *l'interessarsi* (*Interessenehmen*) «a qualcosa» come amore «per qualcosa». I vissuti dell'amore e analogamente quelli dell'odio, sono i presupposti della nostra relazione intenzionale con ogni possibile oggetto, di ogni direzione del giudicare, ricordare, e percepire. Ciò non sta a significare l'ovvio fatto che noi pensiamo e ricordiamo volentieri ciò che si è amato. Se fosse così, se si trattasse esclusivamente di questo, l'aver interesse (*Interessenehmen*) e l'amore non sarebbero nient'altro che una restrizione della nostra immagine

erroneamente mostrato – sia un sostenitore del primato dell'amore sul volere. “Cos'altro è l'amore se non volere?” (*De Trinitate* XV 20, *ML* 42, 1087); esso è per Agostino – come per Tommaso – il primo moto del volere verso la conoscenza di un bene, l'atto fondamentale del volere e perciò il motore di tutti gli atti volitivi così come di quelli dell'intelletto.» Senza voler entrare nel merito dell'ermeneutica agostiniana ci pare comunque che qui, come altrove, Scheler faccia un uso del tutto strumentale dei propri autori. Quel che però è importante sottolineare, è il fatto che emerge ancora una volta ed in tutta chiarezza in Scheler, il primato pratico-assiologico nella dimensione conoscitiva come ciò che le dona senso, come sua tonalità fondamentale. Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71. Per un approfondimento dell'interpretazione scheleriana di Agostino cfr. L. Iannascoli, *Scheler e Agostino*, FrancoAngeli, Milano 2012.

³⁸ Cfr. *Liebe und Erkenntnis*, cit., p. 94.

del mondo. Invece, non solo la più semplice percezione sensitiva ma anche ogni possibile immagine del mondo nel suo contenuto, struttura, e capacità di connessione, è già determinata, per il processo del proprio divenire, dalla disposizione e dalla direzione della struttura degli atti dell'amare e dell'interesse. All'opposto di tale ovvietà sta dunque il fatto che «ogni ampliamento e approfondimento della nostra immagine del mondo è annodata ad un precedente ampliamento e approfondimento della sfera dell'interesse e dell'amore».³⁹

La teoria dell'amore non può però venir scissa da quella della creazione e della rivelazione divina. L'apparire di un'immagine o di un significato nell'atto intellettuale, si tratti della semplice percezione oppure del darsi dell'oggetto nella sua pienezza intuitiva come incremento d'amore e di interesse, non è per Agostino semplicemente un'attività del soggetto conoscente che si appropria di una realtà oggettuale; si tratta invece, allo stesso tempo, anche di una reazione di risposta dell'oggetto stesso: un suo darsi e dischiudersi, una sorta di rivelarsi dell'oggetto nella sua verità. Tutto questo è in un certo senso un interrogare dell'amore a cui il mondo corrisponde e tramite cui perviene alla propria piena esistenza e valore. In tal modo, per Agostino, anche l'attuarsi della conoscenza «naturale» del mondo, osservata secondo la sua condizione oggettiva, guadagna il proprio «carattere di rivelazione» che però deve far posto al concetto religioso positivo di Cristo che diviene il tramite concreto della rivelazione di Dio come eterno amore. In Agostino, Scheler è persuaso di rintracciare l'ethos dell'essenza cristiana ed un totale rivolgimento della concezione dell'eros greco-platonico. Nel *Simposio* (201 D ss.), l'amore è un impadronirsi dell'essere attraverso la conoscenza, un tendere dalla conoscenza verso il proprio compimento. L'amore

³⁹ *Ivi*, p. 96.

viene concepito da Platone, secondo Scheler, del tutto intellettualmente come movimento da una conoscenza più povera ad una più piena, come tendenza dal *me on* all'*ontos on*, impulso e brama del non essere verso l'essere, inteso come pienezza del sapere. L'amore dipende dalla ricerca della conoscenza: è in essa fondato. Eros è figlio di Penia e Poros, di Ingegno e Povertà, del sapere e del non sapere. È la mancanza d'essere, la privazione ontologica ciò da cui muove l'amore, ciò che sospinge verso il conoscere. Eros è filosofo poiché sta in quella posizione intermedia tra sapere e non sapere. Nessuno degli dei filosofo. Nessuno degli dei può amare poiché non conosce quell'impulso amoroso che trascina verso la conoscenza mentre il dio cristiano sta esattamente all'opposto di tale concezione poiché è egli stesso innanzitutto un «dio che ama». ⁴⁰ Il rovesciamento (*Umstellung*) operato dalla concezione cristiana è una vera e propria inversione di movimento (*Bewegungsumkehr*) della relazione tra amore e conoscenza, rintracciabile, nel suo senso più autentico, solo in Agostino e nella tradizione agostiniana, dove l'amore divino fonda la conoscenza rendendola possibile come sua propria emanazione. In questo modo Agostino viene situato da Scheler in antitesi a gran parte della concezione intellettualistica greca e della stessa filosofia cristiana erede di tale tradizione. ⁴¹

Questo senso pervasivo dell'amore fondato nell'ispirazione cristiana, in cui il mondo si fa conoscere attraverso l'agire di un amore universale, si traduce però in una formulazione del tutto nuova nell'ultimo Scheler in cui l'*offrirsi del mondo* diverrà ciò che si impone nel suo aspetto reale quale resistenza (*Widerstand*) al dilagante impulso di affermazione della sorgente vitale originaria. Cercheremo di approfondire meglio in seguito il signifi-

⁴⁰ *Ivi*, p. 83.

⁴¹ *Ivi*, p. 91.

cato di tale rivolgimento. Per ora ci interessa sottolineare che anche l'eros platonico così come veniva criticato in *Liebe und Erkenntnis*,⁴² subisce nella tarda speculazione scheleriana una notevole trasformazione. Esso viene rivalutato proprio in quell'aspetto *demoniaco* che Scheler interpretava come riduzione intellettuale dell'amore a conoscenza. In un manoscritto del '27, pubblicato postumo, si legge:

Eros è anche colui che differenzia la sfera della scelta dall'azione della scelta. In esso cominciano a staccarsi le qualità di valore dai beni reali. Diviene la fonte del "preferire" (*Vorziehen*), una funzione che gli animali non posseggono e si dispone come funzione conoscitiva del mondo oltre il gioco dell'impulso istintuale. Il suo compito è quello di liberare dall'impulso istintuale dell'attimo.⁴³

Eros è qui, per Scheler, la forma in cui l'impulso istintuale viene trasceso, in cui il momento essenziale del valore viene distinto dal suo incarnarsi nelle cose reali ed in

⁴² *Liebe und Erkenntnis* fece la sua prima apparizione nel 1915 in «*Die Weißen Blatten*» poi nel '16 nel volume *Krieg und Aufbau* e venne infine ripubblicato nell'edizione quasi raddoppiata del '23 che prese il titolo di *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. L'intenzione di Scheler era quella di rielaborare i temi del saggio approfondendo il rapporto tra amore e conoscenza e tra amore e tutti gli ambiti dell'umano. Il progetto, di cui sono testimonianza manoscritti probabilmente databili tra il 1916 e il 1918, come molti altri, non venne mai realizzato. È difficile dire se tali progetti preludevano alla trasformazione *metafisica* dell'ultimo Scheler. Al di là di essa, è però ipotizzabile che Scheler vedesse del concetto fondativo dell'amore spirituale in *Liebe und Erkenntnis* come del tutto irrinunciabile. Per le vicende redazionali del testo si veda la *Postilla* di M. Frings in *Schriften zur Soziologie...*, GW VI, p. 402.

⁴³ *Zur Metaphysik der Menschen*, in *Schriften aus dem Nachlaß Band III*, cit., p. 233; si veda anche *Wesen und Formen...*, cit., p. 204, dove, analogamente, viene evidenziato per l'eros la capacità di scelta, a differenza di quanto accade per l'unidirezionalità dell'istinto sessuale.

cui, appunto, un valore può essere preferito ad un'altro e colto immediatamente. Eros incoraggia l'attività immaginativo-creativa (*Phantasietätigkeit*) oltre la dimensione puramente sensitivo-percettiva. È il momento originario dove viene frenato il dilagare della forza istintuale che si trasforma non più solamente in qualcosa di impulsivo ma nemmeno di interamente spirituale. Si tratta piuttosto di una sorta di vincolo intermedio tra spirito e natura, una specie di *mastice* tra lo spirito e l'impulso vitale (*Drang*). La rimozione (*Verdrängung*) dell'istinto che esso opera scaturisce infatti necessariamente dalla sfera della vita è «la sua più pura fioritura (*die reinste Blüte*)». Di essa però inizia ad attenuare il lato esclusivamente costrittivo, ad emanciparsi cioè dal lato meramente riproduttivo della sfera sessuale. Il sentimento di pudore, in tale contesto, rappresenta una sorta di «coscienza dell'amore sessuale» (*Gewissen der geschlechtlichen Liebe*), in cui si esprime il contrasto tra l'impulso desiderante e il suo sottrarsi ad esso serbando solo per chi può esser *valutato* come degno il soddisfacimento alla brama sessuale.⁴⁴ In un senso quindi del tutto diverso dalle critiche rivolte all'eros platonico emerge qui, al contrario, proprio una positiva rivalutazione di quell'elemento demoniaco che Scheler interpretava come sottomissione dell'amore alla conoscenza. L'eros viene ora definito come quel livello superiore in cui si manifesta il senso della distanza (*Fernsinn*) dal mondo istintuale. L'eros si situa tra l'energia pulsionale e lo spirito come un *intermedio serbatoio d'energia* (*mittleres Energie-reservoir*) cui lo spirito può attingere trasformando l'energia pulsionale nel proprio positivo rivolgersi ai valori:

Fame e sete di potere possono trasformare per i propri fini lo spirito in attività attraverso l'intelligenza. Tale "inattiva-

⁴⁴ Cfr. Ivi, p. 234 e *Über Scham und Schamgefühl*, cit., pp. 106 ss.; tr. it. cit., pp. 69 ss.; si vedano anche le nostre osservazioni, *supra*, pp. 67-68.

re" (*Intätigkeitsetzen*) non è "sublimazione". Sublimazione è nient'altro che il farsi energia (*Energierung*) dello spirito stesso; e ciò è reso possibile solamente attraverso l'eros. Anche quando si tratta di fini che sono diretti a valori economici e di potere, è l'eros a mettersi di mezzo se ciò deve essere realmente all'opera.⁴⁵

Eros, in quanto energia sessuale sublimata, diviene paradossalmente ripositivizzato come indispensabile grado intermedio tra la vita e lo spirito. Se da un lato però viene riabilitata la forza creativa dell'eros per la sua tangenza con la sfera spirituale, dall'altro viene ribadita da Scheler la critica all'ontologia greca che eleva l'eros alla conoscenza del mondo essenziale. Per Scheler, l'eros permane nell'ambito in cui la cieca tendenza vitale può divenire immagine, forma creativa e adempimento di fini attraverso la fantasia e l'intelligenza ma, pur tendendo ad esso, non va confuso affatto con il piano spirituale essenziale:

È l'impulso vitale divenuto vedente ma non ancora spiritualizzato. L'eros rimane demoniaco.⁴⁶

L'amore come atto fondamentale dello spirito è invece *agape*, amorevole affermazione (*gütige Bejahung*) dell'essente, quel riferirsi a ciò che è senza annullarne l'essere, accrescendone al contrario il suo valore. L'*agape* non è la sublimazione del lato pulsionale dell'eros, poiché l'eros è l'originale radice di ogni movimento che tende alla fusione indistinta, all'unipatia (*Einsföhlung*).⁴⁷ Vi è quindi tra *agape* ed *eros* una sostanziale differenza poiché nel primo non viene a cancellarsi l'identità essenziale dell'oggetto

⁴⁵ Zur *Metaphysik der Menschen...*, cit., p. 235.

⁴⁶ Ivi, p. 236.

⁴⁷ Cfr. *Wesen und Formen...*, cit., p. 102.

d'amore che viene invece perduta nella fusione unipatica a cui il secondo necessariamente conduce.

È solo nella figura di Francesco che Scheler ritiene di vedere «una specie di compenetrazione totale di eros e agape, che rappresenta il massimo e più sublime esempio di “spiritualizzazione della vita” e nello stesso tempo di “vitalizzazione dello spirito”». ⁴⁸ L'amore di Francesco per ogni essente viene ad acquisire un significato del tutto originale poiché il sole, la luna, il vento e tutto ciò che nel *Cantico delle creature* viene esperito come mondo della natura viene avvertito ed amato nella sua espressione autonoma, piuttosto che essere secondo l'idea della tradizione giudaico-cristiana semplice terreno di dominio per l'uomo. Francesco ama la natura nella sua essenza (*Sosein*), così come nella sua esistenza (*Dasein*). La natura è per lui totalità vivente, incarnazione di una sola vita divina. Dio non è solo avvertito tramite la mediazione cristologica come esclusivamente in relazione all'uomo ma anche come «padre amoroso» di tutta la natura. L'originalità di Francesco risiede proprio nel fatto che, nonostante il desiderio di un'autentica unipatia con una vita divina che prende corpo realmente solo nella natura, non viene meno la figura acosmica personale e spirituale del divino. L'empatia (*Einführung*) con la vita naturale non pregiudica in Francesco l'aspetto personale e atemporale dell'“*imitatio Christi*”, al contrario, è l'altro volto della dimensione cosmica, quello spirituale essenziale, ciò a cui essa autenticamente rimanda. ⁴⁹

Nella figura di Francesco sembra venir oltrepassato il *daimon* dell'eros nel suo ambiguo oscillare tra l'impulso vitale e la sfera spirituale. In Francesco, anima del mondo e anima dell'uomo, macrocosmo e microcosmo, coincidono. In esso si fondono quei caratteri fondamentali che

⁴⁸ *Ivi*, p. 103.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 100.

Scheler, in una conferenza del '25, dal titolo *Die Formen des Wissen und die Bildung*, definisce come essenziali per la formazione della persona spirituale nella sua individualità:

“Tendere alla formazione” significa cercare con fervore pieno d'amore una partecipazione ontica a tutto ciò che nella natura e nella storia è *essenziale al mondo* (...) significa con il Faust di Goethe, voler essere un microcosmo. Questo divenire di una autoconcentrazione del grande mondo, del “macrocosmo” in un solo centro spirituale individualmente personale, il “microcosmo”, o questo divenir-*mondo* di una persona umana nell'amore e nella conoscenza sono solo due espressioni di indirizzi diversi del medesimo più profondo processo di figurazione che si chiama formazione. (...) La fonte di questo processo è nell'uomo quell'amore per il mondo (...) sempre assetato di unificazione e di simpatia con l'essere mondano di ogni specie.⁵⁰

L'amore per il mondo esprime dunque quell'intreccio di amore e conoscenza che emerge dal senso del sapere come trascendente la propria singolare esistenza, per prender parte all'esistenza e all'essenza di ciò che è. In tale intreccio viene alla luce la preminenza dell'intuizione emozionale in cui il mondo viene colto come valore prima ancora che essere appreso intellettualmente. La percezione del valore, nella sua immediatezza, preforma sempre l'assunzione consapevole della realtà. In qualche modo vi è dapprima un essere immersi estaticamente nella sfera emozionale da cui solo in un secondo tempo emerge la riflessione che contraddistingue il momento cosciente riferito all'io. Il sapere non è, in questo senso, una funzione della coscienza ma, piuttosto, la coscienza

⁵⁰ *Die Formen des Wissen und die Bildung*, in *Späte Schriften*, cit., pp. 90-91; tr. it a cura di A. Kaiser in *Le forme del sapere e la Bildung in La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, Milano 1999, p. 172.

è un particolare stato preceduto da una forma di sapere estatico precosciente, per cui quasi si vive negli oggetti senza oggettivarli, si hanno le cose senza sapere di averle, come è particolarmente evidente negli animali, nei primitivi, nei bambini.⁵¹ Nella relazione estatica l'uomo vive una condizione vitale che è simile a quella animale poiché è completamente immerso nel suo ambiente e non si distingue da esso. L'*actus reflexivus* si instaura quando, di fronte ad ostacoli, conflitti, contraddizioni, la forma estatica originaria si trasforma in coscienza e all'immedesimazione tra sapere e cose subentra «un sapere attorno al sapere delle cose», come sapere riflessivo.⁵² Il sapere *preriflessivo* è il presupposto di quello spirituale-intenzionale, la loro condivisione essenziale consiste nel fatto che entrambi si fondano su di una relazione partecipativa. Come si è ripetutamente sottolineato, il sapere è per Scheler fundamentalmente una relazione ontologica:

Sapere è relazione d'essere (*Seinsverhältnis*) – e precisamente una relazione d'essere che presuppone le forme dell'intero e della parte. È la relazione di partecipazione di un ente all'essenza (*Sosein*) di un altro senza che, tramite ciò, tale essenza venga in alcun modo alterata.⁵³

A differenza della pretesa “oggettivante”, del sapere oggettuale, il sapere inteso come partecipativo non pretende di assimilare in sé l'oggetto, né tanto meno di produrlo. La pensabilità dell'oggetto è un rapporto di essenza che ne lascia immutata l'esistenza: l'*ens intentionale* non va confuso con l'*ens reale*. Tale relazione raggiunge la sua

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 112-113; tr. it. *cit.*, p. 196.

⁵² *Idealismus-Realismus*, in *Späte Schriften*, *cit.*, p. 189.

⁵³ *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *cit.*, p. 203. Una definizione eguale del sapere è contenuta in *Die Formen des Wissen...*, *cit.*, p. 111; tr. it. *cit.*, p. 195.

massima profondità quando si tratta del rapporto con l'altro in quanto persona (l'essere che compie atti) e avviene tramite il condividere, il *Nachfühlen*, un compimento d'atto comune:

Radice di tale X, come momento determinante per il compimento degli atti che conducono a una qualsiasi forma dell'esser partecipi, può essere soltanto quel prendere parte, trascendendo se stessi e il proprio essere, che noi chiamiamo "amore" nel senso più formale.⁵⁴

Amore dunque nella sua accezione più lata è la tendenza (*Tendenz*) di colui che sa oltrepassare i limiti stessi del proprio essere per aver parte ad un altro essente. Il sapere non ha origine dalla coscienza (*Bewußtsein*) ma è quella relazione ontologica di cui si appropria il pensiero riflessivo, relazione nella quale la determinazione essenziale delle cose, il loro *Sosein*, è rigorosamente identico tanto *in re*, vale a dire *extra mentem*, quanto *in mente* come *oggetto* intenzionale. Il problema non è quello della gnoseologia tradizionale per cui ci si chiede come si possa uscire dalla coscienza per andare verso le cose. Il sapere presuppone invece già un essere immersi estaticamente nella realtà, ne presuppone già il *farne parte*. Senza questa dimensione estatica irriflessa non vi può essere alcun atto di riflessione:

Non vedo altro nome per questa tendenza che *Amore*, dedizione: irruzione (*Sprengung*), per così dire, oltre i limiti del proprio essere e della propria essenza (*Sosein*) tramite amore. La stesso esser-così (*Sosein*) viene colto in entrambe le classi fondamentali che compongono il nostro spirito, *intuire* e *pensare*, rispettivamente aver immagini e aver significati. E lo "stesso" viene colto, (...) nel senso più rigoroso

⁵⁴ *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 204 e analogamente *Die Formen des Wissen...*, cit., p. 112.

della parola, là dove significato e intuizione pienamente coincidono e tutte le rispettive intuizioni parziali, mediate tramite le diverse funzioni modali del vedere, sentire, etc., coincidono tra loro; (...) in tale vissuto di coincidenza (evidenza) di intuizione e significato, la cosa "stessa" riluce nello spirito secondo la propria essenza in modo sempre più adeguato. Tutte le attività del pensare, dell'osservare, conoscere etc. sono solamente operazioni che conducono ad un sapere ma non sono esse stesse già il sapere.⁵⁵

In un frammento del '26 intitolato *Liebe*, troviamo raccolte proprio tali questioni cruciali legate al senso fondativo dell'amore come atto intenzionale. Scheler si chiede innanzitutto a quale modalità d'essere corrisponda il sapere. Se si intende il sapere come un modo dell'aver parte (*Teil-habe*) di un ente all'essenza e al senso oggettivo di un altro ente ne scaturiscono allora alcune decisive conseguenze. Innanzitutto ci deve essere nell'essente stesso in quanto esiste un qualcosa che lo riveli come «ens intenzionale». Da questa prima riflessione si potrebbe trarre la conseguenza che si tratti di un «atto». Ma quale tipo

⁵⁵ Ivi, p. 113 (tr. it. nostra). Nonostante le critiche alla concezione intellettualistica dell'amore di Platone, questo significato ontologico dell'amore-sapere, come moto, tendenza al prender parte alla realtà essenziale è inequivocabilmente ispirato alla *methexis* platonica. Già in *Vom Wesen der Philosophie*, cit., p. 86, Scheler ne enunciava chiaramente il senso: «Nel mentre il concreto centro d'atti dell'uomo nella sua interezza cerca di lanciarsi verso la partecipazione alla realtà essenziale è suo fine un'immediata unione tra il proprio essere e tale realtà; e ciò significa che è suo fine divenire il centrale correlato d'atti di tutto il possibile essere essenziale, l'ordine immanente di tale regno». W. Henckmann in *Das intentionalität Problem bei Scheler*, in «Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung», vol. 3 (1990/91), pp. 216-217, parla a riguardo di una sostituzione del concetto di intenzionalità attraverso quello ontologico della *Teilhabe*, del prendere parte, che in qualche modo prelude alle tesi metafisiche dell'ultimo Scheler. A noi sembra, in una forma per altro non sempre del tutto chiara, che Scheler cerchi di fondere la sua visione ontologica con l'intenzionalità.

di atto? Cosa fa sì che un essente possa autodeterminarsi in modo tale da trascendere i confini della propria essenza e del proprio esistere per prender parte all'essenza e all'esistenza di un altro essente? Tutto ciò non può essere nuovamente «sapere» ma deve essere piuttosto ciò che rende possibile il sapere. «Ci ho riflettuto a lungo – dice Scheler – sul come si possa chiamare tale fenomeno che è visibile attraverso la riflessione. (...) Non lo saprei altrimenti definire nel suo senso più formale che con il nome di “amore”. Amore è l'essenza dell'“intenzionale”, dell'essere che si estende oltre sé stesso.⁵⁶ Questo significa che tutte le cosiddette operazioni che conducono al sapere e che chiamiamo conoscenza sono conseguenza di tale concezione fondativa dell'amore. Vi deve essere un terreno, un comune mondo spirituale (*geistige Mitwelt*), nel quale in quanto essenti siamo immersi nella forma di un continuo trascendimento in una sorta di incessante movimento relazionale verso cui il nostro sapere stesso, come sapere riflessivo, ci rispinge.⁵⁷ Queste questioni non avrebbero senso, secondo Scheler, se le considerassi-

⁵⁶ *Zusätze*, in *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, *Schriften aus dem Nachlaß Band II*, Franke Verlag, Bern 1979, p. 243. Il frammento da cui citiamo, che M. Frings colloca non senza esitazioni tra le *aggiunte* del III vol. del *Nachlaß*, presenta una evidente aderenza al concetto di amore discusso nella conferenza del '25 *Die Wissenformen und die Gesellschaft* e in *Erkenntnis und Arbeit* e ci sembra, dunque, che ad essi debba essere sostanzialmente riferito.

⁵⁷ Se si accentua la differenza tra momento riflessivo e preriflessivo del sapere, cosa a cui sembrerebbe Scheler qui indulgere, si profila il rischio di una sorta di circolo vizioso: se il sapere è innanzitutto sorretto da quel *moto amoroso* che sospinge l'essente alla partecipazione all'essenza e all'esistenza dell'altro essente ma che però solo l'atto cosciente rende visibile come tale, l'evidenza intenzionale dell'amore – mediata dalla riflessione – non rischia di apparire come un suo risultato invece di essere quel *primum* da dove scaturisce ogni atto intellettuale? Va ricordato però, in un senso che approfondiremo, che per l'ultimo Scheler la realtà non ci si presenta in virtù di un atto intellettuale come pensata ed intuita ma scaturisce come resistenza a

mo dal punto di vista del *filosofo cartesiano*. Poiché in tale prospettiva, tutto inizia dal sapere inteso intellettualisticamente come indiscussa evidenza del *cogito*. Il senso del sapere per Scheler poggia invece su tutti quegli «atti» di *trascendenza* in cui e tramite cui un'essente abbandona i propri confini e oltrepassa sé e il proprio essere senza che venga meno l'essenza e l'esistenza di ciò cui prende parte. Ed in questo consiste essenzialmente l'atto spirituale come «*intentio*», come dimensione di pura inoggettivabilità e su cui poggia fundamentalmente la persona come centro intenzionale. Da ciò consegue inoltre anche il rapporto altrettanto inoggettivabile su cui si fonda il nostro *sapere* della persona altrui, il nostro prenderne parte come mondo interpersonale. L'atteggiamento dell'*amore* spirituale, tramite cui ci possiamo *identificare* «con l'amore e il volere di una persona» è esattamente all'opposto di quel processo di oggettivazione del sapere come progetto di dominio sull'esistente.⁵⁸

La persona spirituale in quanto tale è dunque in generale «un essere *non-oggettivabile*» e per quanto concerne la sua esistenza concreta essa è quell'atto capace di partecipazione all'essere che si determina solo attraverso il volere, il compiere assieme, il compatire, il riflettere, il condividere, vale a dire solo attraverso la co-partecipazione agli atti delle altre persone. Questo prender parte all'essere (*Seinsteilnahme*) diviene sapere attorno al conoscibile e può divenirlo perché il sapere riflessivo – come si è visto – è solamente una specie del prender parte all'essere. In quanto specie dell'essere capace di oggettivazione, esso è coscienza (*Bewußtsein*), sapere rivolto tramite la riflessione ai propri contenuti d'atto:

quell'atto volitivo e desiderativo che anima l'essente nella sua brama vitale (presupposto però, anch'esso, tutt'altro che ovvio).

⁵⁸ Cfr. *Die Stellung des Menschen...*, cit., p. 39; tr. it. cit., pp. 189-190.

La persona e la sua noesis (“spirituale”), secondo il suo esser determinato (*Sosein*) e i suoi correlati d’atto, è solo comprensibile. (...) Il comprendere (*Verstehen*) non è affatto solamente comprensione dell’altro (come un qualcosa fondato sulla percezione interiore di me stesso): esso è, in modo altrettanto originario, autocomprensione.⁵⁹

La comprensione altrui (*Fremdverstehen*) ha come presupposto il “recepire” (*Vernehmen*) dei contenuti determinati, è uno spontaneo accogliere ciò che l’altro asserisce che non va però confuso con tale attività. Il comprendere non è ricezione. Sia in quanto atto, sia in quanto oggettiva comprensione di senso, esso non è in alcun modo fondato sulla percezione; anche quel comprendere, inteso come *conoscenza dell’altro* viene da Scheler mostrato attraverso la sua essenza partecipativa. L’autentica comprensione dell’altro è il modo fondamentale del prender parte di un essere spirituale, la persona, all’esser-così di un altro essere spirituale, l’altra persona. Questo senso *partecipativo* dell’essere personale trapassa immediatamente in evidenza interpersonale. L’essere intenzionale, il trascendere sé e i propri limiti per rivolgersi ad altro, rappresenta la fondamentale caratteristica della persona. Senza tale atteggiamento, verrebbe meno l’essere personale e ogni sua possibile forma di esistenza. Ogni persona concreta presuppone dunque necessariamente l’altra persona proprio in virtù di questo senso ontologico-partecipativo. L’autoidentificazione della persona come conoscenza di sé, è quindi nient’altro che la messa in luce della propria autotrascendenza, del proprio esser risospinti oltre di sé verso l’altra persona. Si tratta perciò di un movimento del tutto inscindibile dal quel compimento comune (*Mitvollzug*) della propria essenza spirituale tramite cui concretamente ogni persona pren-

⁵⁹ *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., pp. 220-221.

de parte all'esistenza altrui.⁶⁰ L'esser sé è immediatamente un *esser con altri*, è immediatamente *reciprocità* di relazione. La comprensione altrui si rivela, per questo lato, del tutto identica alla comprensione di sé stessi e viene dunque descritta da Scheler allo stesso modo in cui veniva posto il primato dell'amore come movimento spirituale intenzionale. Il *Verstehen* subentra qui a quel moto intenzionale che come *amor intellectualis* rendeva possibile l'*Erkennen* la conoscenza; di esso mantiene intatte le caratteristiche spirituali in quanto essere partecipativo che preforma ogni dimensione cognitivo-percettiva ma operando un fondamentale slittamento: quello verso il mondo come dimensione interpersonale della trascendenza.

2.3 *La genesi dell'altro*

L'essere personale si riconosce dunque come essere relazionale, la persona presuppone la sfera interpersonale in cui il suo *esser partecipe* (*Teilhabe*), il suo essenziale fondamento intenzionale, è concretamente coglibile. Tutto questo però non significa che il carattere individuale della persona debba essere totalmente assorbito dall'ambito interpersonale. Vi è nella sfera più propria di ciascuna persona un nucleo del tutto intangibile che fa sì che il rapporto tra persone non si trasformi in un rapporto di tipo unipatico, in una indistinta fusione che annullerebbe qualsiasi possibile identità. Scheler distingue tra un aspetto intimo ed uno sociale della persona. Nella sfera intima la persona fa esperienza del proprio sé e del proprio vissuto in modo del tutto autonomo rispetto a qualsiasi tipo di vincolo con le organizzazioni sociali. «Persona intima è quanto ciascuno avverte come possibile referente essenziale di un tale vissuto di sé stesso; da essa va *distinto* esplicitamente quanto

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 220.

costituisce il vissuto di tutte le forme di esperienza che ciascuno ha di sé in un riferimento (...) alla *persona sociale*. (...) Ogni perfetta persona finita ha una sfera intima ed una sfera sociale». ⁶¹ Questo significa che esiste nella persona finita una dimensione di *solitudine*, una sfera di radicale intimità con sé stessi che è del tutto inaccessibile alla conoscenza altrui. Il dovere di astenersi sul piano morale da un giudizio definitivo sull'altra persona si basa per Scheler proprio su questa ineffabilità della sfera più intima dell'essere personale. La conoscenza altrui si imbatte dunque in una insopprimibile *doppia trascendenza*: essa urta contro quella differenza qualitativa che appartiene all'altro come *sua* identità individuale e, assieme, si confronta anche con la trascendenza dell'altro nella assoluta intimità del suo essere personale. ⁶² Il movimento spirituale dell'amore come amore per la persona scopre, attraverso tale esperienza limite, proprio l'eterna irriducibilità dell'intimo sé dell'essere personale. La scoperta di tale irriducibilità è qualcosa di più di un'esperienza dell'ineffabile che appartiene alle persone in quanto persone finite. Avvertire l'alterità personale senza volerne violare la sfera più intima significa anche lasciar apparire quel carattere inoggettivabile che costituisce il carattere spirituale-intenzionale della persona, significa per Scheler lasciar trasparire quello che è il fondamento più autentico dell'amore come essenza spirituale. Questo elemento che è del tutto inattuabile ad una qualsiasi volontà di conoscenza e a qualsiasi tentativo oggettivistico è propriamente il lato comune ad ogni essere personale, la sua caratteristica più propria, il suo *valore*. ⁶³

⁶¹ *Der Formalismus...*, cit., p. 548-549; tr. it. cit., pp. 682-683 (corsivi nostri).

⁶² Cfr. H. Leonardy, *Liebe und Person*, cit., pp. 184-185.

⁶³ In questo senso mi pare vada interpretato anche il principio fondamentale espresso nella pref. alla II ed. del *Formalismusbuch* tramite cui Scheler ribadisce che «tutti i valori, ivi compresi quelli reali e quelli delle comunità e delle organizzazioni impersonali, debbano essere

Tale aspetto essenziale del carattere personale non è dunque frutto di una visione individualistica che si contrappone alla società come mera risultanza di una somma di individui. Individuo e società sono invece due aspetti correlativi della persona, aspetti che si compenetrano a vicenda: la persona sociale non è una forma astratta, un anonimo stare assieme che si contrappone all'individuo,⁶⁴ al contrario, per Scheler «ciascuno ha di sé

subordinati ai valori della persona» (*Der Formalismus...*, cit., p. 14; tr. it. cit., p. 8). Non si può parlare dunque, come sostiene Leonardy, di una fuoriuscita della persona da tale sfera di intimità assoluta per passare all'«attivo interessarsi al mondo e all'altro», tale sfera nella sua inviolabilità è invece, paradossalmente, per Scheler, come si cerca di mostrare, anche la condizione positiva della relazione tra persone *finite*. (Cfr. *Liebe und Person*, cit., pp. 194-195).

⁶⁴ Sono del tutto note a Scheler le distinzioni essenziali di Tönnies attorno al diverso significato «di comunità di vita e società come categorie sociologiche» in cui anzi «sembrano mescolarsi in dimensioni eccessive elementi a priori e storici» (*Der Formalismus...*, cit., p. 517, nota 1; tr. it. cit., p. 643, nota 149; cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1979). La riflessione etica di Scheler nel *Formalismus* tende ad evidenziare il fondarsi della categoria di individuo in quella di comunità. La questione del nesso etico tra il singolo e la collettività trova soluzione nella figura ideale della «persona spirituale comune» realizzata dalla Chiesa. In tale figura viene a mediarsi, secondo lo Scheler *cattolico*, quel meccanismo di solidarietà che lega organicamente la comunità prepolitica e la forma sociale moderna basata sul «contratto» dove invece prevalgono gli interessi individualistici (cfr. *Der Formalismus...*, cit., pp. 509 ss.; tr. it. cit., pp. 633 ss.; cfr. G. Fröhlich, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine sozialphilosophie*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 135-156).

Si tratta di un ordine di questioni estremamente importante che esulano però dal *perimetro* del nostro lavoro. L'interesse di Scheler per il recupero di elementi etici in chiave di solidarietà sociale andrebbe messo in relazione con la discussione della separazione tra etica e politica che contraddistingue l'epoca moderna e che rappresenta probabilmente uno dei nodi problematici fondamentali della scissione tra individuo e società. Cfr. gli ultimi scritti di Scheler attorno al rapporto tra politica e morale contenuti in *Politik und Moral (1926-1928)* in *Schrif-*

stesso un vissuto immediato sia come persona sociale che come persona intima». ⁶⁵ L'essere personale implica sia il suo esser persona singola che persona collettiva:

già secondo l'essenziale consistenza della coscienza umana anche la società è in qualche modo internamente presente ad ogni individuo, (...) l'uomo non è solo parte della società, ma anche (...) la società, come membro della relazione, è una parte essenziale dell'uomo. ⁶⁶

Nel *Formalismusbuch*, Scheler propone una sorta di esperimento mentale ipotizzando l'esistenza di un qualche «Robinson», vale a dire di un individuo che non abbia mai avuto una qualche traccia dei suoi simili chiedendosi se tale individuo, tuttavia, possa intuire il senso dell'esistenza di altri e addirittura quello di appartenenza ad una comunità. Tale possibilità viene ribadita anche nell'edizione rielaborata del '23 di *Wesen und Formen der Sympathie*, riprendendo l'esempio di Robinson già svolto nel *Formalismusbuch*:

L'evidenza che Robinson ha dell'esistenza di un qualche "tu" in generale e della sua appartenenza ad una comunità ha un determinato *fondamento intuitivo* (...) dato dalla "coscienza della mancanza", dalla "coscienza dell'insoddisfazione", di cui il nostro Robinson farebbe sempre ed essenzialmente esperienza ogni qualvolta compisse atti spirituali ed emozionali, i quali possono formare unità oggettive di senso solamente insieme ai possibili atti sociali concomitanti. Da questi vuoti (...) nel verificarsi dei suoi atti intenzionali, il nostro Robinson perverrebbe dunque (...) all'idea estremamente

ten aus dem Nachlaß band IV, in GW XIII, Bouvier, Bonn 1990, pp. 7-74; tr. it. di L. Allodi in *Politica e morale*, Morcelliana, Brescia 2011.

⁶⁵ *Ivi*, p. 552; tr. it. *cit.*, p. 687.

⁶⁶ *Wesen und Formen...*, *cit.*, p. 225.

positiva di qualcosa *che esiste come sfera del tu – e della quale, solamente, non conosce alcun esemplare.*⁶⁷

L'esempio può certamente essere imputato di eccessiva astrattezza,⁶⁸ ma ci interessa però sottolineare che Scheler se ne serve per evidenziare l'originarietà della dimensione relazionale, senza cui l'individuo e la persona non possono acquisire alcun senso. A differenza di quanto veniva affermato in *Der Formalismus* questo aspetto intenzionale non vale esclusivamente per la sfera degli atti spirituali ma anche per quella delle forme di sapere psichico vitali come ad es. quella dell'istinto.⁶⁹ Esiste dunque per Scheler un fondamento intuitivo dell'esistenza del «tu», una sorta di evidenza *apriorica* della comunità e della sfera sociale che coinvolge anche la sfera vitale e che precede qualsiasi esperienza, qualsiasi apprensione concretamente determinata dell'altro. 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 intenzionalmente.

Il problema della percezione dell'altro viene usualmente trattato dal punto di vista dell'io e delle sue esperienze vissute.⁷⁰ In base a tali esperienze vi sarebbe una parte del proprio vissuto che è in grado di entra-

⁶⁷ *Wesen und Formen...*, cit., pp. 229-230; cfr. *Der Formalismus...*, cit., pp. 511 ss.; tr. it. cit., pp. 635 ss.

⁶⁸ Si potrebbe forse rovesciare il significato dell'*esperimento* di Scheler: neppure l'idea di un Robinson sarebbe formulabile senza quel essere radicati in quella appartenenza ad una dimensione dialogico-collettiva che preforma la nostra esistenza e che rende possibile anche l'ipotesi dell'esistenza di un individuo *a-sociale*.

⁶⁹ Cfr. *Wesen und Formen...*, cit., p. 231.

⁷⁰ Per un approfondimento dell'ermeneutica dell'alterità a partire invece dalla radicale messa in discussione di ogni certezza dell'io si veda M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996.

re in relazione con l'altro. Ma la questione che secondo Scheler immediatamente si pone, è quella di come tale parte che si rapporta all'altro possa differenziarsi dal vissuto di sé stessi e di come, inoltre, sul fondamento presunto del proprio vissuto, si possa affermare anche l'esistenza altrui. Sia la conclusione per analogia che ipotizza l'esistenza di un altro io che si comporti come il nostro, sia la «fede» nell'esistenza psichica dell'altro fondata su di un «processo di empatia» (*Einfühlungsprozess*) dell'io con l'apparire del corpo altrui sono del tutto insufficienti a dirimere tali questioni.⁷¹ La teoria *analogica* (*Analogieschluß*) non possiede alcuna fondatezza, cosa che risulta, secondo Scheler, del tutto lampante rispetto alla credenza nell'esistenza dell'altro che hanno anche gli animali, i quali ovviamente non posseggono alcuna facoltà discorsivo-deduttiva. Anche dal punto di vista dell'approccio *empatico*, la riproposizione dell'io è del tutto fuorviante.⁷² L'individualità altrui non viene in alcun modo colta come un io appartenente ad un altro corpo; piuttosto ci è già noto il fatto che si tratti di un altro individuo differente dal nostro io ancor prima che costui eventualmente si incarni in un determinato in-

⁷¹ Cfr. *Wesen und Formen...*, cit., p. 232; (il riferimento polemico principale è qui la teoria dell'empatia di Theodor Lipps, si veda ad es. T. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen* in: «*Psychologischen Untersuchungen*», n. 4, Leipzig 1905).

⁷² Per Scheler, l'empatia presuppone una sorta di primitiva unità indifferenziata in cui convivono l'io e l'altro: prima di tutto deve esserci un «un flusso *indifferenziato rispetto all'io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibile e mischiati l'uno nell'altro» (*Wesen und Formen...*, cit., p. 240). E. Stein in *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze, Studium, Roma 1988, p. 105, obietta con ragione che un flusso indistinto di vissuti è «una rappresentazione assolutamente ineffettuabile» non essendo possibile riferirsi a dei vissuti se non individuandoli in un io. Cfr. il nostro V. Venier, *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler*, cit., pp. 327-329.

dividuo. Non vi è certamente alcun bisogno di una immediata presenza fisica perché si colga l'esistenza di un individuo corporeo. Là dove vi è una qualche traccia di una attività spirituale, come ad es. nel caso di un'opera d'arte, o di eventi storici in relazione ad una personalità politica, noi intuiamo l'attività di un io individuale in un modo del tutto sufficiente per attribuirgli l'esistenza. La coscienza non è dunque l'attività di un io individuale che si esprime grazie ad una consapevolezza proprio-corporea (*ein zu ihm gehöriges Leibbewußtsein*). Io posso avere un vissuto del mio corpo come mio e del corpo dell'altro come appartenente ad un altro, perché è la stessa indivisa e concreta persona che io so come attinente ad entrambi, all'io e al corpo. «Tanto l'io quanto il corpo trovano nel vissuto dell'appartenenza all'unità della persona, la loro definitiva individualizzazione».⁷³

L'io, come si è visto, può essere per Scheler, oggetto di riflessione di un'indagine attorno alla dimensione psichica ma non va assolutamente inteso come punto sorgivo della coscienza. Né l'io, né il *Leib*, l'attività corporeo-percettiva, possono essere il punto di partenza per la comprensione dell'altro. Io colgo dell'altro sempre una totalità espressiva, quella totalità dietro cui si cela la ricchezza dell'essere personale e che non è assolutamente riducibile ad una somma di fattori psicofisici o ad una loro oggettiva quanto anonima individuazione.

Dell'altro, io non conosco mai primariamente i singoli vissuti, ma colgo sempre il carattere della *totalità* psichica dell'individuo nella sua espressione totale. Piccole variazioni metriche che il suo corpo subisce (naso, bocca, occhi, ecc.), possono cambiarlo completamente, mentre altre variazioni, anche notevoli, possono lasciarlo del tutto immu-

⁷³ *Wesen und Formen...*, cit., p. 237.

tato. Che qualcuno sia da me percepito come ostile oppure come amichevole, io lo capisco dall'unità d'espressione dello «sguardo», assai prima di essere in grado di indicare, il colore e la grandezza degli occhi.⁷⁴

Vi è in qualche modo una nostra costitutiva appartenenza alla sfera altrui che condiziona qualsiasi comprensione sia di un individuo che di sé stessi. Il *contagio* tramite cui una tradizione autentica diviene «pensiero nostro», oppure quella sorta di «illusione dell'empatia» per cui gli autori medievali riferivano le proprie concezioni alle «autorità letterarie», sono per Scheler tutti esempi di come nell'esperienza personale la nostra dimensione si intrecci con quella altrui attraverso un'esperienza di totalità. È sempre l'originarietà della dimensione relazionale che viene alla luce nell'esperienza di sé e degli altri. Questa dimensione può manifestarsi in modo unipatico dove la propria percezione e quella dell'altro sono del tutto indistinte, ma può anche essere, a sua volta, l'origine del loro cosciente distinguersi. Tale intreccio è per Scheler comprensibile solo a partire da una totalità unitaria che è un contenuto intuitivo che prelude a qualsiasi percezione di sé e dell'altro.

In un senso che cercheremo di approfondire nel capitolo seguente e che ci avvicina alla discussione della metafisica dell'ultimo Scheler, questa struttura della totalità (*Ganzheitsstruktur*) è egualmente *data* non solo al mondo personale, che emerge nel suo distinguersi da essa, ma anche all'intera sfera del vivente. Sulla problematizzazione di tale sfondo si rivela però, al contrario delle teorie dell'empatia che sopravvalutano la difficoltà della conoscenza dell'altro, la difficoltà ancora più immane del-

⁷⁴ Ivi, pp. 237-238.

la conoscenza di sé. Di tale difficoltà testimoniano, per Scheler, le parole di Schiller:⁷⁵

Vuoi conoscere te stesso, osserva come agiscono gli altri
Vuoi capire gli altri, guarda nel tuo cuore.

⁷⁵ *Ivi*, p. 244.

Lo spazio della trascendenza

3.1 *Un dio incompiuto*

Dio è spirito assoluto e inconscio. Idea più Volontà. Un impulso privo di ragione ha gettato il mondo nell'esistenza. Ma tale impulso privo di ragione è scaturito secondo idee della ragione. (...) Lo sviluppo storico è un processo di redenzione della divinità dalla sua condizione infelice. La coscienza (*Bewußtsein*) è il mezzo che lo spirito si è creato (dapprima nell'uomo) per liberarsi dall'infelicità della volontà cieca (*Wollen*). Qui, nell'uomo, lo spirito inconscio riconosce sé stesso e l'irrazionalità del proprio impulso.¹

In queste note sulla metafisica di Eduard von Hartmann è contenuto anche il senso essenziale della metafisica dell'ultimo Scheler.² Le *finestre sull'Assoluto*, quella scoperta del mondo essenziale che ha contraddistinto la fase fenomenologico-personalistica, non sono più *sguardi* su un dio creatore nel riflesso di un mondo spirituale finito,

¹ GW XV, *Schriften aus dem Nachlaß Band VI*, Bouvier, Bonn 1997, p. 136.

² Per un approfondimento cfr. W. Henckmann, *Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift Die Stellung der Menschen im Kosmos*, G. Raulet (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2002, pp. 62-95.

quello della persona,³ ma sono ora quel *faticoso* divenir cosciente di sé attraverso l'uomo di un *deus absconditus*, farsi cosciente rispetto alla forza irrazionale, dilagante, dell'impulso vitale, l'altro attributo della sfera divina, altrettanto originario di quello spirituale.⁴

Questo è lo *sfondo metafisico* necessario entro cui può esser discusso il dualismo scheleriano.⁵ È uno *scenario*

³ Questo non significa però da parte di Scheler l'abbandono del personalismo, anzi, venuta meno l'ipotesi di una persona assoluta è la persona finita ciò in cui si pone pienamente la questione dello *spirituale*. Si vedano a riguardo le conclusioni di F. Bosio in *L'idea dell'uomo...*, cit., pp. 279 ss. Per lo sviluppo e l'evoluzione del personalismo etico di Scheler cfr. P.H. Spader, *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, New York 2002.

⁴ M. Dupuy in *La Philosophie de Max Scheler*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, p. 699, suggerisce di utilizzare l'espressione «panenteismo evolucionista» per esprimere l'ambiguità e la complessità di tale concezione del divenire cosmico della *deitas* attraverso l'uomo.

⁵ È soprattutto la tesi dell'impotenza dello spirito, come si vedrà, a porre in luce le difficoltà insite nel dualismo scheleriano. A. Gehlen rimprovera a Scheler di aver spostato il vecchio dualismo di anima e corpo «nello spirito da una parte e nel corpo animato dall'altra». Cfr. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1983, p. 195. Certamente la dualità di principio tra *Geist* e *Drang* non è priva di contraddizioni e oscurità concettuali. Va tenuto presente però che Scheler, come cercheremo di mostrare, sullo sfondo del proprio «*panenteismo in divenire*» cerca di pensare la necessaria correlazione tra vita e spirito, tra idea e impulso vitale. In termini nettamente critici si esprime invece G. Morra in *M. Scheler. Un'introduzione*, Armando, Roma 1987, p. 201: «Nella nota favola, il cieco, che non vede, si pone in spalla il paralitico, che non cammina – insieme vedono e camminano. Il *Geist* è un vedente paralitico e il *Drang* è un camminatore cieco – solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illimitata. Il guaio di Scheler è che non pone il paralitico sul cieco, ma il cieco sul paralitico – con l'inevitabile conseguenza che, insieme, non riescono né a vedere né a camminare.» Cfr. anche E. Cassirer, *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart* in «Die neue Rundschau», 41 (1930), p. 253; G. Pedroli, *M. Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, Edizioni

costante per l'ultimo Scheler. Anche nell'ultimo scritto pubblicato in vita, *Philosophische Weltanschauung*, viene ribadito che «è possibile ricavare due attributi fondamentali dell'essere supremo. All'essere supremo, innanzitutto, non può non spettare uno *spirito infinito*, che formi idee, una *ragione* che faccia dipartire da sé, insieme, la struttura essenziale del mondo e dell'uomo stesso. E, in secondo luogo, un'*impeto*, (...) una potenza dinamica, ricca di fantasia, in cui siano ugualmente radicati i centri e i campi di forza della natura organica. (...) Una crescente *compenetrazione* di questi due attributi dell'attività dell'essere supremo costituisce poi il *sensu* di quella storia nel tempo che noi definiamo il "mondo"». ⁶ Il destino dell'uomo è inscritto, per Scheler, proprio in tale originario fondamento del mondo (*Weltgrund*) che si dispiega a partire dalla opposizione di spirito e impulso vitale. L'uomo è il luogo di incontro dei due principi come il loro *necessario compromesso* (*Ausgleich*). ⁷ Nell'uomo viene alla luce la correlazione di *Drang* e *Geist*, il loro implicarsi a vicenda, il loro reciproco compenetrarsi. Ma l'opposizione di Vita e Spirito non è un conflitto originario da cui dovrebbe scaturire, per emanazione, il mondo storico-vivente; al contrario è solamente il loro rivolger-

di "Filosofia", Torino 1952, p. 66. Per il significato di correlazione tra *Drang* e *Geist* nell'aneddoto del paralitico e del cieco si veda M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 57.

Un'attenta ricostruzione del dibattito volta a mostrare la necessità di approfondire la tesi dell'*Onmacht* dello spirito contro ogni semplicistica riduzione dualistica e contro un'altrettanto sbrigativa identificazione tra *Geist* e persona è contenuto in G. Cusinato, *Impotenza dello spirito e dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», 1995, n. 1-2, pp. 65-100.

⁶ *Philosophische Weltanschauung*, in GW IX, p. 81; tr. it. a cura di R. Racinaro in *Max Scheler. Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, p. 251.

⁷ Per questa definizione si veda *Die Stellung...*, cit., p. 44; tr. it. cit., p. 195.

si l'uno all'altro nell'uomo a consentire l'emergere del loro aspetto conflittuale.

Scheler in un aforisma del '27 definisce l'uomo come «il luogo di unificazione dello Spirito e dell'impulso vitale».⁸ L'uomo è la condizione di una loro possibile integrazione; la necessità della *transizione* del divino nell'essere dell'uomo è la questione fondamentale della metafisica antropologica di Scheler.⁹ «Chi ha pensato a ciò che è più profondo ama ciò che è più vivo»: ¹⁰ le parole di Hölderlin riflettono, per Scheler, quel pensiero che *ama il dio che diviene*, il realizzarsi dell'ideale della *deitas*, l'armonia raggiunta tra spirito e vita come esistenza divina dispiiegata. Tale processo è l'«essere attraverso di sé» (*Sein-durch-sich*) del divino che senza l'essere dell'uomo come luogo dell'emergere concreto della tensione originaria (*Urspannung*) di *Drang* e *Geist* non potrebbe assolutamente darsi.¹¹ Questo è il fondamento, di forte suggestione schellinghiana,¹² in cui si gioca la personale partita filosofica di Scheler. L'azzardo metafisico degli ultimi scritti

⁸ *Schriften aus dem Nachlaß Band VI, cit.*, p. 187.

⁹ Cfr. H. Leonardy, "Es ist schwer, ein Mensch zu sein". Zur Anthropologie des späten Scheler, in AA.VV. *Studien zur Philosophie von Max Scheler, cit.*, pp. 87 ss.

¹⁰ F. Hölderlin, *Socrate e Alcibiade*, tr. it. a cura di E. Mandruzzato in F. Hölderlin, *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, p. 409. Cfr. *Die Stellung...*, p. 67; tr. it. *cit.*, p. 219 e *Der Mensch in Weltalter der Ausgleichs*, in GW IX, p. 158; tr. it. in Max Scheler, *Lo spirito del capitalismo...*, *cit.*, pp. 306-307.

¹¹ Cfr. *Die Stellung...*, p. 55; tr. it. *cit.*, p. 207.

¹² L'eco di Schelling è certamente quello delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809, dove è centrale il tema dell'*Urwesen* divino in relazione all'uomo come mediatore tra Dio e la natura. Si vedano le annotazioni di Scheler stesso in *Schriften aus dem Nachlaß Band VI, cit.*, p. 72 e F. Bosio, *L'interpretazione dell'essere nel pensiero di Max Scheler*, in «Annuario Filosofico», 13, 1997, pp. 314-316. Questi motivi risentono però probabilmente anche dell'interpretazione schellinghiana di Eduard Von Hartmann, uno degli autori più *presenti* nell'ultima fase di pensiero di Scheler.

era già stato espresso in tutta la sua chiarezza formale in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, dove Scheler affermava che «la metafisica (...) è l'audacia della ragione di spingersi fin nell'assolutamente reale, audacia di cui si risponde solo personalmente e con tutte le forze personali dell'essenza dell'uomo. I suoi risultati restano *sempre ipotetici*, al contrario delle ipotesi della scienza positiva, (...) validi lo sono soltanto per tutti coloro che (...) sentono la propria essenza come spiritualmente solidale con l'essenza del metafisico».¹³

La vera opposizione nell'uomo nel suo esser ancorato al *fondamento del mondo* va ricercata non tanto nel contrasto tra il vivente e l'inorganico, tra il corpo e l'anima, ma piuttosto e molto più profondamente nell'opposizione originaria tra *vita* e *spirito*. Seppure diversi per essenza, «*Leben*» e «*Geist*» sono entrambi assegnati l'uno all'altro nell'essere dell'uomo. Lo spirito dà alla vita la propria capacità ideativa, ma esso è debitore, dalla più semplice alla più elevata delle sue opere, all'attività che solo la vita è in grado di realizzare.¹⁴ Lo spirito è in grado di determinare solo le condizioni dell'esser-così (*Sosein*) dei processi culturali, poiché non ha alcuna forza ed efficacia per tradurre in esistenza i contenuti che determina idealmente. Contrariamente a quanto sostengono le teorie *classiche*, lo spirito non possiede alcuna capacità creativa. Sono piuttosto «sempre le *situazioni reali della vita condizionate dagli istinti*», che possono concretizzare le *motivazioni* spirituali in forme della cultura: «quanto più è "puro", tanto più lo spirito è impotente nel senso di un'azione dinamica sulla società e la storia».¹⁵ Errano profondamente, per Scheler, quelle interpretazioni *naturalistiche* che pongono univocamente dei fattori reali quali la situazione geopolitica o

¹³ *Probleme einer Soziologie...*, cit., p. 87; tr. it. cit., p. 151.

¹⁴ Cfr. *Die Stellung...*, cit., p. 62; tr. it. cit., p. 214.

¹⁵ *Probleme einer Soziologie...*, cit., p. 21; tr. it. cit. p. 72.

i rapporti di produzione come fattori determinanti per il «mondo ideale di senso» incarnatosi nelle opere spirituali. Ma errano altrettanto quelle concezioni *spiritualistiche* della storia che vedono nel processo storico una sorta di prosecuzione lineare della storia dello spirito. Al contrario, «l'unica cosa che lo spirito umano e la volontà umana possono fare di fronte al corso della storia reale è *dirigere* e *guidare* (...) avvenimenti e situazioni regolate da leggi proprie, prodotte automaticamente e indipendenti dalla "volontà" dell'uomo, *cieche* dal punto di vista dello spirito e del valore». ¹⁶ Anche le tecniche della "non violenza" e della "non resistenza" in cui «ogni volizione si limita ad essere (...) o un'inibizione o una disinibizione degli impulsi istintivi e dei processi nervosi motorii ad essi correlati, (...) si basano sulla conoscenza che alla volontà non compete un potere positivo per la produzione di alcunché. Ogni azione presumibilmente positiva del volere spirituale non è più, dunque, sempre e necessariamente un volere "puro", ma è sempre un volere mescolato alla pulsionalità. Il "volere" genuino, come causa, è quindi sempre un "non fiat"; soltanto di fronte al progetto come *valore ideale* esso è o un "fiat" o un "non fiat" non suscettibile di incremento (positivo)». ¹⁷

¹⁶ *Ivi*, p. 40; tr. it. *cit.*, p. 94.

¹⁷ *Ivi*, p. 141; tr. it. *cit.*, p. 213. Scheler definisce il volere "spirituale" come un "fiat o un "non fiat" "ineffettuale dato a dei progetti: «esso motiva impulsi già presenti, fornendo o sottraendo ad essi rappresentazioni, senza con ciò possedere una pur minima effettuale azione efficace su di essi. E poiché dunque tale "tener presente" o "sottrarre" ha la capacità solamente indiretta di inibire o di disinibire impulsi istintuali, la sua determinazione nei confronti del nostro agire e del nostro fare è sempre negativa» (*Idealismus-Realismus*, in GW IX, p. 236, nota 1; tr. it. a cura di F. Bosio in *Idealismo-Realismo*, Il Tripode, Napoli 1995, p. 86, nota I. Dello scritto venne pubblicata solo la seconda e la terza parte nel numero 2 dell'annata 1927/28 di «Philosophischer Anzeiger», cfr. le annotazioni di M. Frings in GW IX, p. 350).

Sono le famose tesi dell'«impotenza dello spirito» che verranno esposte in tutta la loro ampiezza, com'è noto, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, la celebre conferenza del '27 tenuta a Darmstadt. Lo spirito considerato in sé *nella sua forma pura*, separato cioè dall'impulso vitale, è assolutamente privo di potenza, di capacità attiva, non possiede una sua *energia originaria* ma solamente la facoltà di poter frenare o condurre ai propri fini la forza dell'istintivo volto all'auto-affermazione dell'impulso vitale. Lo spirito, nel respingere tutti gli impulsi della vita istintiva contrari alle idee e ai valori, canalizza la loro forza istintuale in rappresentazioni che favoriscono proprio l'idea e il valore:

Tutto ciò al fine di coordinare gli impulsi istintivi in maniera che essi *realizzino il progetto della volontà imposto dallo spirito*, traducendolo in realtà. Noi chiameremo “conduzione” (*Lenkung*) tale processo fondamentale di “inibizione” (*non fiat*) e di “liberazione” (*non non fiat*) degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale; e chiameremo “direzione” (*Leitung*) il disegno, per così dire, di quelle idee e di quei valori che si realizzano solo mediante spinte istintive. Quello che però lo spirito non può compiere, è *generare* e sopprimere, aumentare e diminuire una qualsiasi forza istintiva. Lo spirito può solo suscitare forme tendenziali sempre nuove, capaci di far compiere all'organismo attivo ciò che esso “vuole”.¹⁸

¹⁸ *Die Stellung des Menschen...*, cit., p. 49; tr. it. cit., pp. 200-201. La distinzione tra *Lenkung* e *Leitung* era già stata sostenuta da Scheler in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, dove il *dirigere* viene descritto come la funzione primaria dello spirito di poter tenere dinnanzi (*Vorhalten*) l'idea accentuata nel proprio valore, mentre il *guidare* è un «*inibire o disinibire gli impulsi istintivi, i cui movimenti coordinati realizzano l'idea*». Il dirigere dello spirito determina dunque, *conducendo* gli impulsi vitali, la *forma* dell'idea» (cfr. p. 40, nota 1; tr. it. cit., p. 94, nota 29).

Il fine ultimo di tale processo è la *vivificazione dello spirito* (*Verlebendigung des Geistes*), quella dinamicizzazione dello spirito che necessita della forza vitale per il proprio realizzarsi, appropriandosi della cieca volontà del vivente sempre tesa alla propria affermazione:

Per quanto “vita” e “spirito” siano essenzialmente distinti, nell’uomo questi due principi sono interdipendenti: *lo spirito ideifica (ideirt) la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito.*¹⁹

Ci si può chiedere, però, da dove lo spirito tragga quella, seppur minima, volontà che gli consente di inibire o di liberare l’impulso vitale per dirigerlo e condurlo secondo i propri fini.²⁰ Se lo spirito frenando la cieca spinta dell’impulso vitale si dinamizza appropriandosi della sua forza, da dove scaturisce questo suo *atto di infima*, ma decisiva *potenza*? Si potrebbe ribattere che la capacità ideativa dello spirito nel suo *valore* fondamentale è quella di essere un atto di natura intenzionale, in cui non vi è alcuna *creazione* e in cui non viene prodotta alcuna alterazio-

¹⁹ *Die Stellung des Menschen...*, cit., p. 62; tr. it. cit., p. 214.

²⁰ È l’obiezione fondamentale di F. Bassenge che vede in questa forza di frenare e disinibire un atto reale-vitale piuttosto che l’essenziale proprietà *ideativa* dello spirito. Cfr. *Drang und Geist*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band XVII, 1963, p. 394 e p. 406. Analogamente, M. Buber in *Il Problema dell’uomo*, tr. it. a cura di A. Rizzi, Elle Di Ci, Torino 1990, pp. 105-106, rimproverando alla concezione scheleleriana un’intima contraddizione di fondo, si chiede «con quale forza il “fondamento del mondo” aveva frenato prima il suo impulso (*Drang*) e con quale forza ne allenta ora il freno se non con la forza di quello dei suoi due attributi che è proteso alla realizzazione, quello della *deitas*, quello dello spirito? (...) La concezione che Scheler ha del fondamento del mondo esige perciò un’originaria e predominante potenza dello spirito. (...) Si può obiettare che non si ricava, da ciò, che tale potenza sia specificamente positiva e creatrice. Ma questa obiezione poggia sulla confusione tra potenza e forza-impulso, confusione in cui Scheler stesso in definitiva cade molte volte.»

ne del reale. Esso va inteso come una relazione d'essere, di partecipazione d'essenza al *So-sein*, all'esser-così delle cose senza che di esse ne venga modificata l'esistenza. Resta però oscuro il significato della *decisione* tramite cui lo spirito si autodinamizza, *dirige* e *conduce* il reale; tanto più che non esiste per Scheler solamente il sapere partecipativo-ideale ma anche come suo grado inferiore, perché più vicino alla sfera vitale, quel sapere del dominio e della produzione volto alla trasformazione pratica del mondo.²¹ Che vi sia comunque una dualità di principio nell'*Ens a se* nel fondamento originario, è un'aspetto continuamente ribadito da Scheler nonostante venga altrettanto ribadita una sorta di relazione originaria tra *Geist* e *Leben*. Il tema della correlatività dei due attributi della *deitas* è un motivo dichiaratamente affermato come essenziale al divenire divino del mondo.²² Lo spirito può

²¹ Scheler distingue tra tre *movimenti* di sapere ordinati gerarchicamente secondo il loro grado assiologico: il divenire dell'*ens a se*, chiamato sapere salvifico («*Erlösungs – oder Heilswissen*»), il divenire della formazione spirituale della persona, il *Bildungswissen* e il divenire del sapere come scienza positiva di produzione e di dominio sulla natura («*Herrschafts- und Leistungswissen*»). Vi è una relazione essenziale tra la forme più alte del sapere salvifico-formativo e quello più bassa di dominio e trasformazione dell'esistente che è data, per Scheler, dall'esigenza necessaria di integrazione ed equilibrio dei tre ambiti, nella prospettiva di una ideale armonizzazione tra *Geist* e *Drang*. Tutto questo però pone ancora una volta sotto una luce ambigua l'esistenza *compromessa* tra mondo reale ed ideativo-essenziale. Il pericolo del sopravvento del sapere di dominio, il quale subordina a sé come strumento per la propria affermazione il sapere-ideativo delle altre due forme, è del tutto inscrivibile in tale ambiguità. Cfr. *Die Formen des Wissen...*, cit., pp. 111 ss.; tr. it. p. 195 ss. e *Erkenntnis und Arbeit*, cit., pp. 203 ss.; tr. it. cit., pp. 107 ss.; cfr. a riguardo H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. III, Leipzig 1939, p. 192.

²² In una nota di Scheler relativa al progetto della propria metafisica si legge: «Il significato del lasciar essere del divenire del mondo da parte di Dio è: 1. Conquistare la signoria di sé stesso, 2. Spiritualizzare la vita. Scopo finale di tutti i processi del mondo è l'unità e la compenetrazione dello spirito e della vita dell'universo nell'*Ens a se*, che in

dunque determinarsi positivamente solo frenando l'impulso vitale poiché gli è imprescindibilmente legato seppure nella forma negativa del *non fiat* ma il suo *non fiat* è ciò che consente all'impulso vitale concretamente di attuarsi. Il *Drang* non è però una sorta di principio che consente di tradurre in attività ciò che nello spirito è latente. Lo spirito in sé non è nemmeno attività *in potenza*. Vi è invece una necessaria correlazione, una reciproca implicazione tra *Geist* e *Drang*, per cui il senso dell'uno è imprescindibile da quello dell'altro:²³

Prima che lo spirito si coalizzi con l'impulso vitale non ha, secondo la propria essenza, alcuna capacità effettuale: così come l'impulso vitale, prima di coalizzarsi con lo spirito non possiede né un fine razionale né alcun progetto.²⁴

Lo spirito può realizzarsi, *pensare, amare, volere* solo con la collaborazione dell'impulso vitale senza di cui sarebbe solamente un vacuo idealismo. E, d'altro canto il *Drang* è sì bramosia vitale, desiderio di realtà e affermazione, ma, senza la *guida* dello spirito, la sua attività non potrebbe avere né senso né alcuna potenzialità:

Impulso vitale e Spirito sono dunque in quanto *essenti (als Essenzen)* eternamente destinati l'uno all'altro; essi formano un'opposizione d'essenza (*Wesens-Gegensatz*), i cui mem-

quanto sostanza originaria non è esso stesso né divino né demonico». Cfr. *Schriften aus dem Nachlaß Band II, cit.*, p. 198; tr. it. a cura di F. Bosio in *Pagine scelte da Max Scheler*, Editrice Ianua, Roma 1986, p. 93.

²³ Sull'aspetto correlativo di *Geist* e *Drang* insiste M. Frings in *Drang und Geist* in J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 9-41 e *Gott und das Nichts. Zum Gedanken des fünfzigsten Todestages Max Schelers*, in E.W. Orth (Hrsg.), *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, «Phänomenologische Forschungen», 6/7, Alber, München 1978, pp. 118-140.

²⁴ *Schriften aus dem Nachlaß Band II, cit.*, p. 192.

bri sono allo stesso tempo in una relazione di connessione essenziale (*Wesenszusammenhang*) e di reciproca determinazione (*Bestimmungszusammenhang*).²⁵

Il *Drang* stesso non è per Scheler solamente assoluta cecità, volontà casuale, non è «cieco» come una forza puramente meccanica ma si muove secondo dei fini che sono ciechi solo in senso spirituale che sono cioè del tutto indifferenti ai valori spirituali. L'impulso vitale possiede invece quella tendenza all'unificazione di sé della *sostanza divina originaria* e quindi non è semplicemente «cieca velleità», forza insensata a cui manca la facoltà di trattenere e convogliare sé stessa.

Nonostante risulti difficile coniugare la dualità di principio tra Vita e Spirito, con la loro necessaria correlazione, Scheler cerca comunque di distinguerne l'autonomia evidenziandone il carattere di attributi essenziali dell'*Urwesen*, della sostanza originaria. «Lo spirito divino» non è responsabile del male che inevitabilmente la forza creatrice-distruttrice dell'impulso vitale mette in atto, e ancor meno del male possibile che al *Drang* è in sé necessariamente connesso. Come *amore*, il fondamento divino afferma sé stesso nella preferenza di valore del nobile e del bello presente nell'eros che appartiene al nucleo più profondo dell'impulso vitale, mentre non può nulla rispetto a quella tendenza dinamicamente in uno con l'eros che agisce nella *fantasia vitale* (*Drang-Phantasie*) e che l'impulso vitale possiede indipendentemente dal proprio nucleo erotico.²⁶

La difficoltà sostanziale in cui si imbatte il *dualismo* scheleriano ci sembra dunque del tutto legata a quella stessa insita nel senso intenzionale della relazione tra *Geist* e *Drang*. In sostanza, Scheler cerca di preservare il

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 193-194.

livello intenzionale come *intenzionalità d'atto* che riguarda esclusivamente il piano spirituale-personale ma allo stesso tempo non può prescindere dalla correlazione necessaria con il mondo dinamico vitale senza di cui il piano spirituale stesso non potrebbe assolutamente dispiegarsi. E tale questione si riflette da qualsiasi angolazione la si cerchi di guardare: nella necessità che la *deitas* attraverso l'uomo *spiritualizzi* la natura, nel rapporto tra la persona finita e la sua realtà psichico-fisica, nell'autonomia della sfera ideativo-essenziale rispetto a quella del mondo vitale e, infine, come vedremo meglio, nella stessa distinzione tra essenza ed esistenza.²⁷ Da un lato, Scheler si sforza di delineare la capacità *fungente* della sfera vitale in tutti i suoi risvolti, dall'altro, si vede costretto a negarle il carattere intenzionale.²⁸

²⁷ A. Sanders, in *Askese und Weltbejahung: zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schelers*, in *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 34-52, mette in guardia da una lettura riduttiva di Scheler che ne radicalizzi il dualismo affidando esclusivamente allo spirito il piano essenziale dell'esser così (*Sosein*) da una parte, e dall'altra solamente al *Drang* l'attributo vitale assieme a quello dell'esistenza (*Dasein*).

Il fatto che Scheler ad es. in *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 189, affermi che «tutto l'accidentale e immaginifico esser così (*zufällige und bildhafte Sosein*) si stabilisce tramite la fantasia dell'impulso vitale (*Drangphantasie*)», più che mostrare la flessibilità dei concetti scheleriani, è rivelatore, secondo noi, ancora una volta, della difficoltà insita nel voler attribuire anche alla sfera dell'impulso vitale un carattere comunque intenzionale che gli sarebbe però costituzionalmente negato. Per la posizione della Sanders cfr. anche *Mensch-Subject-Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bouvier, 1996, p. 144, nota 171.

²⁸ A sostegno di tale difficoltà in una nota contenuta in *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 195, Scheler sostiene che «quel che chiamiamo *Drang*, non è nulla di semplice. È solamente una *funzionale* unitaria costruzione di impulsi dei quali ciascuno possiede "carattere" e "direzione". Forza e centri pulsionali (centri vitali) sono le due modalità di impulsi che noi conosciamo. Se essi si convertano continuamente o no l'uno nell'altro, noi non lo sappiamo».

Ma anche l'*impulso vitale* possiede un *contenuto* intenzionale poichè è, per Scheler, inequivocabilmente e necessariamente correlato alla sfera personale-spirituale. Il Drang però, in sé, parrebbe non avere nulla di natura intenzionale pur essendo legato allo spirito per il suo stesso significato vitale. La figura dell'Eros che sembra appartenere di diritto all'ambito del Drang, ma che è quasi un termine medio verso lo spirito ci pare, nella sua ambiguità, essere emblematica rispetto a tutto ciò. Nell'eros vi è una spinta verso il livello spirituale che, passando da un livello puramente pulsionale a quello quasi-ideativo della fantasia, si costituisce in una sfera assiologica di preferenza, oltre la cieca necessità vitale riproduttiva. Ma, questo esser intermedio, pur appartenendo ad entrambi, non è né spirito né natura. La sua identità incerta si riflette anche sul piano essenziale: come possono prodursi dei valori, seppure vitali, quali quelli dell'eros, nella sfera del Drang che in sé non possiede nulla di eidetico-spirituale?

La sfera del vivente non avendo scopi (*Zwecke*) si muove però secondo propri fini (*Ziele*).²⁹ Il mondo vitale possiede per Scheler una propria autonomia originaria, le cose che vengono definite "viventi" non sono solamente l'oggetto di una osservazione esterna, ma hanno, come loro carattere essenziale, un modo di essere del tutto autosufficiente.

²⁹ Scheler afferma che «l'attività conforme a scopi vi è solo là dove l'intelletto anticipa la condizione finale (*Endzustand*). Quella conforme ai fini è solamente un'originaria direzione degli agenti A, B, C che concorda, costantemente e senza anticipazione, con l'essenza di A, B, C» (Cfr. *Ibidem*, p. 194). Osserva a riguardo G. Cusinato in *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999, p. 260, che si tratta di un movimento teleclinico, una sorta di orientatività debole senza un fine predeterminato, di «inclinazione che implica l'imprevedibilità».

Questo modo di essere per sé stesse corrisponde *in toto* al fenomeno della vita psichica.³⁰

Il grado più basso della vita psichica è quello della vita vegetativa costituito dal semplice impulso affettivo (*Gefühlsdrang*), un'avvicinarsi o un'allontanarsi dalla luce del tutto privo di coscienza e di capacità percettivo-rappresentativa. Manca ancora a questo livello basico la vita istintuale (*Triebleben*) del sistema motorio-sensitivo tipica del mondo animale. È su questo grado ulteriore che la vita compie, secondo Scheler, il primo ripiegamento su sé stessa, la prima *reflexio* in cui il sentiente avverte la resistenza (*Widerstand*) che si contrappone al moto spontaneo della propria volontà di affermazione-riproduzione. Su tale terreno il mondo organico sviluppa anche una sorta di memoria associativa legata all'abitudine ambientale da cui, a sua volta, ad un grado più elevato di psichismo, si delinea l'intelligenza pratica: quel processo dove per i propri fini organici perviene a svilupparsi la facoltà di scelta. Si tratta di un'intelligenza «vincolata all'organismo» con cui l'individuo insegue l'appagamento di un'esigenza ambientale facendo fronte a situazioni atipiche senza modificare le proprie capacità istintuali.³¹ Da que-

³⁰ Per le considerazioni che seguono cfr. *Die Stellung des Menschen...*, pp. 14 ss.; tr. it. *cit.*, pp. 159 ss.

³¹ In *Die Formen des Wissen...*, *cit.*, p. 95; tr. it. *cit.*, p. 176-177, Scheler sostiene che l'intelligenza pratica è la «capacità di un comportamento che sa far fronte in modo significativo, dal punto di vista biologico, a nuove situazioni atipiche senza mettere in atto un nuovo tentativo, senza errore e senza il fattore dell'esercizio». Come si è già discusso, si ripresenta qui in forma accentuata il problema, già presente nel *Formalismusbuch*, del rapporto tra valori e sfera vitale. Nel caso del fenomeno psichico dell'intelligenza «come subitanea *comprendione di uno stato di cose e di valori ambientali*», qual è il senso da attribuire ai valori vitali? Certamente non un senso eidetico, poiché se così fosse verrebbe inevitabilmente a confondersi il livello spirituale-intenzionale con quello meccanico-istintuale dell'impulso vitale. Cfr. *Die Stellung des Menschen...*, *cit.*, p. 28; tr. it. *cit.*, pp. 176-177.

sto punto di vista non vi è alcuna sostanziale diversità tra l'uomo e l'animale, «tra uno scimpanzé intelligente ed Edison, visto solo come tecnico, vi è soltanto una differenza, sia pure considerevole, di grado».³²

L'uomo non è il vertice, il perfezionamento di un processo evolutivo, anzi, come uomo storico, è andato progressivamente perdendo quelle facoltà intuitivo-istintuali che gli consentivano di interagire con il mondo vitale. È «il dilettante della vita», l'«animale ammalato» incapace rispetto alle specie animali che gli sono più vicine di integrarsi con il proprio ambiente, è colui che cerca di adattare la natura a sé piuttosto di adattare sé stesso alla natura.³³ L'uomo in quanto essere vitale è *Sackgasse*, «vicolo cieco della natura», ma è anche il *Deserteur* della vita poiché ne *trascende* i valori, le leggi, il senso cosmico-sacrale.³⁴ Il carattere fondamentale di tale trascendenza è quella *facoltà di poter scindere l'esistenza dall'essenza*, capacità *ideativa* in grado di cogliere le strutture eidetiche, costitutivo *esser aperto* al senso del mondo (*weltoffen*). 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, dopo aver incontrato per la prima

³² *Ivi*, p. 31, nota 1; tr. it. *cit.*, p. 180, nota **.

³³ Cfr. *Die Formen des Wissen...*, *cit.*, pp. 91-92; tr. it. *cit.*, p. 173; Sono questi i contenuti della celebre definizione di E. Troeltsch di Scheler come il «Nietzsche Cattolico», che – come Nietzsche – vede nell'uomo «il vicolo cieco dell'evoluzione biologica, l'animale malato che può raggiungere un più alto sviluppo soltanto in una direzione spirituale e nel farlo consuma la sua forza animale» (cfr. *Lo storicismo e i suoi problemi*, II, tr. it. di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1989, pp. 376-377) Per un approfondimento del rapporto tra Scheler e Nietzsche cfr. E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

³⁴ *Mensch und Geschichte* in GW IX, p. 135; tr. it. in *Uomo e storia*, in *Max Scheler. Lo spirito del capitalismo...*, *cit.*, p. 276.

volta un povero, un malato ed un morto, coglie attraverso tre fatti casuali «la struttura *essenziale* del mondo». ³⁵ È dunque l'essere personale dell'uomo, quel concretizzarsi finito dello spirito, a consentirgli «di elevarsi al di sopra di sé stesso come essere vivente, e, partendo da un centro che *trascenda* il suo mondo spazio-temporale, (...) di trasformare *ogni cosa*, compreso sé stesso, in oggetto di conoscenza. Così l'uomo, come essere spirituale, è posto al di sopra del suo essere vitale e del mondo». ³⁶

L'antropologia di Scheler non va distinta però dal suo sfondo metafisico, sarebbe una conclusione del tutto affrettata interpretare la trascendenza dell'uomo sulla dimensione necessitante della sfera vitale semplicemente come l'affermazione *soggettivistica* di un radicale antropocentrismo. ³⁷ L'uomo come *centro di trascendenza* «non può essere esso stesso una parte di questo mondo, né è possibile assegnargli uno spazio e un tempo qualsiasi: esso può rinvenirsi soltanto nel fondamento *ultimo dell'essere stesso*», ³⁸ quel fondamento dove coabitano entrambi gli attributi del divino: un assoluto esser inconscio del tutto in sé e la forza irruente, la brama di esistere dell'impulso vitale. *Lo spazio di trascendenza* che si dischiude nell'incontro di questi due elementi, non è la perfetta armonia di un dio divenuto interamente trasparente a sé stesso nell'uomo, esso è piuttosto l'urto di quella violenta tempesta del mondo in cui la potenza effettuale del reale da una parte, e i valori e le forme dell'essere dall'altra, posso-

³⁵ Cfr. *Die Stellung des Menschen...*, cit., pp. 40-41; tr. it. cit., pp. 191-192.

³⁶ *Ivi*, p. 38; tr. it. cit., pp. 188-189.

³⁷ Ci sembra del tutto riduttiva a riguardo la critica *sociologicistica* di K. Lens in *Von der Ohnmacht des Geistes*, Hopfer, Tübingen 1959, p. 58, che vede in Scheler un tentativo soggettivistico di salvare l'autonomia del pensiero nel regno ideale della sfera dei valori *sciolti* dalla materialità dell'esistenza e e dalla condizionatezza del mondo storico.

³⁸ *Die Stellung...*, cit., p. 38-39; tr. cit., pp. 188-189.

no reciprocamente adattarsi.³⁹ In questo senso l'uomo è sì il tramite possibile della *deitas* (l'unico tramite possibile) ma proprio in quanto tale, come coesistenza finita di spirito e vita, è anche una fase ancora del tutto incerta della sua affermazione:

Il rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo consiste in ciò: che questo principio coglie e realizza se stesso immediatamente nell'uomo, il quale, come essere spirituale e vivente, è solamente un centro parziale dello spirito e dell'impulso, propri dell'"Essere per sé" (*Durchsich-Seienden*).⁴⁰

Vi è una correlazione tra la divinità originaria e l'uomo, che Scheler enfatizza, ma che è profondamente ambigua. «Come l'uomo non può compiere il suo destino senza la consapevolezza di essere partecipe dei due attributi dell'essere supremo e di essergli immanente; neanche l'*Ens a se* può compiere il proprio senza la cooperazione dell'uomo». ⁴¹ Il dio è un *dio incompiuto*, dunque, non solo perché è *un dio ancora a venire* ma perché senza il suo apparire tramite l'uomo non potrebbe realizzarsi, e l'uomo d'altro canto non è che una fase di questo processo di realizzazione di sé del divino.⁴² In altri termini lo spazio della trascendenza si dibatte tra i due estremi di un dio che non è ancora tale e di un uomo che non è ancora dio. D'altronde vi è per Scheler una sorta di tentazione faustiana, tramite cui viene ribadita la *certezza* metafisica dell'evidenza intuitiva dinnanzi al mondo che non è sola-

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 55; tr. it. *cit.*, p. 207.

⁴⁰ *Ivi*, p. 70; tr. it. *cit.*, p. 221.

⁴¹ *Ivi*, p. 71; tr. it. *cit.*, p. 223.

⁴² Sull'antropomorfismo divino cfr. T. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 133 ss.; B. Brenk, *Metaphysik des einen und absoluten Seins*, Verlag Anton Hain, Meisenheim a.G. 1975, pp. 103 ss.

mente *stupore* di fronte all'essere ma è stupore dell'avere quell'immediata capacità ideativa in grado di trascendere la contingenza del mondo. È «la capacità di *distinguere* in ogni oggetto l'essenza (il che cos'è) dagli accidenti locali e temporali», *novum* assoluto del tutto indeducibile dal punto di vista empirico e biologico:

L'uomo come essere vitale, è certamente un vicolo cieco della natura, (...) ma, come possibile *auto*-manifestazione dello *spirito* divino, come essenza che, nel compiere l'atto spirituale del fondamento del mondo, può *deificare* sé stessa, non è affatto un vicolo cieco: è anzi la *via d'uscita* luminosa ed eccellente da questo vicolo cieco. È l'essenza in cui l'essente originario inizia a conoscere e a cogliere, a comprendere sé stesso e a salvarsi. L'uomo è quindi insieme due cose: un *vicolo cieco* e una *via d'uscita*.⁴³

In questa necessaria quanto ambigua unione-scissione si situa il problema del dualismo scheleriano. Nell'*uomo scheleriano* la finitezza della sfera vitale temporale e la sua trascendenza in quella eidetico-spirituale, coesistono senza che l'una possa risolversi nell'altra e senza che l'una possa dare pienamente ragione dell'altra.⁴⁴ Nel tentativo di eludere tale contraddizione prende forma il rischio *metafisico* del *Dio in divenire* (*Gott-werden*) in cui l'uomo però è «solo una *possibile direzione del processo*».⁴⁵

⁴³ *Die Formen des Wissen...*, cit., p. 96; tr. it. cit., pp. 177-178.

⁴⁴ Nota con ragione H. Kuhn in *Max Scheler als Faust in Max Scheler in Gegenwartsgeschehen...*, cit., p. 35, che «Scheler pretende troppo da noi: dobbiamo pensare l'effetto reciproco di due fattori di cui uno, secondo la sua essenza, non può produrre nulla. Nondimeno è chiaro a cosa infine Scheler tenda. Con Nietzsche egli vuole abolire la trascendenza ma allo stesso tempo conservarla come tendenza o movimento fondato nell'uomo».

⁴⁵ E. Rothacker in *Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bouvier, Bonn 1949, p. 18, nota che nell'ultima fase di pensiero di Scheler, assieme al concetto di realtà, si modifica profondamente anche quello

L'uomo, «come essenza vitale capace di spirito» si pone sì come «un fine eternamente luminoso» ma si tratta solo di «una eterna possibile umanizzazione che può essere realizzata liberamente in ogni punto del tempo, un “divenire-uomo”, mai quieto nel tempo storico e spesso con violente ricadute in un relativo abbruttimento».⁴⁶

Esiste, per Scheler, una sorta di «invisibile solidarietà» cosmica tra tutti gli esseri viventi, «solidarietà del processo del mondo con il destino diveniente del suo sommo fondamento» di cui l'uomo non solo deve farsi interprete ma anche prendersene carico in maniera totale. L'uomo non è per Scheler né epifania del divino né trionfo prometeico sulla natura. Così come «Dio non è, nel suo fondamento essenziale, il “signore” del mondo» (...) l'uomo non è il “signore e re” della creazione. Ma l'uno e l'altro sono, innanzitutto, compagni del loro destino, soffrendo e superando – un giorno, forse, vincendo».⁴⁷

dell'uomo. Ma nella nuova antropologia è fortemente caratterizzato il senso del rischio metafisico in cui consiste l'essere dell'uomo. Rischio giustamente sottolineato da A. Da Re in *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996, p. 358. Significato che ci pare invece venga trascurato da A. Escher Di Stefano che parla di un teomorfismo dell'uomo in Scheler dove «l'uomo è la misura del mondo e della divinità. Alla domanda: perché esiste l'essere anziché il nulla, il tardo Scheler risponde: perché l'uomo diventi Dio» (cfr. *Il coraggio della verità. M. Scheler e la riflessione sull'uomo*, Morano, Napoli 1991, p. 282).

⁴⁶ *Die Formen des Wissens...*, cit., p. 97; tr. it. cit., p. 179.

⁴⁷ Cfr. *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* in GW IX, p. 162; tr. it. in *L'uomo nell'epoca del livellamento in Max Scheler. Lo spirito del capitalismo...*, cit., p. 311. È qui del tutto evidente l'abbandono del cristianesimo sociale su cui poggiavano le riflessioni attorno alla solidarietà nel periodo fenomenologico-cattolico. La solidarietà fra persone che nel *Formalismusbuch* culminava nella Chiesa come sua forma ideale, si trasfigura ora nel principio di solidarietà con il più profondo fondamento dell'essere. Cfr. H. Leonardy, *Liebe und Person*, cit., p. 241; per il senso universale del «principio di solidarietà» si vedano anche le

3.2 *L'asceta della vita*

La correlazione tra spirito e impulso si può probabilmente comprendere meglio sulla base dell'approfondimento operato in *Idealismus-Realismus*, della distinzione tra l'«esser così» delle cose, il loro «*So-sein*» e la loro esistenza il loro «*Da-sein*». Si tratta peraltro di una distinzione già chiaramente introdotta nella seconda *Prefazione* del '22 a *Vom Ewigen im Menschen*, dove Scheler, replicando all'obiezione di Troeltsch che l'evidenza del contenuto intuitivo dovesse essere sempre ricondotta al proprio contesto storico, ribadisce la propria fondamentale convinzione fenomenologica: l'evidenza (correttamente intesa) di un contenuto fattuale o di valore secondo il suo esser determinato, il suo *Sosein*, è sempre presente come correlato di un atto intenzionale, in cui ha luogo una piena coincidenza tra pensiero e intuizione. L'esistenza invece, il *Dasein*, rimane sempre *extramentale* ed è solamente esperibile come *opposizione*, come resistenza ad atti di natura volitiva. «Questo principio – afferma Scheler – è certamente per me l'*ultimo* e *decisivo* criterio della conoscenza che esista in assoluto».⁴⁸

L'idealismo coscienziale e il realismo critico poggiano entrambi su di un *proton pseudos*, su di un falso presupposto:

Il presupposto errore consiste in questo che ciò che noi chiamiamo Esserci (*Dasein*) o realtà di qualunque oggetto, (mondo interiore, mondo esteriore, altra persona, essere vivente, cosa morta ecc.), e ciò che noi chiamiamo il suo esser così (*Sosein*), l'esser-così contingente e rispettivamente la sua "essenza" (*Wesen, essentia*), siano inseparabili, in relazione alla questione se essi siano rispettivamente immanenti al sapere (*scientia*), e cioè al sapere riflessivo (co-

annotazioni di Scheler in GW XI, *Schriften aus dem Nachlaß Band II*, cit., pp. 200-201.

⁴⁸ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 17. Cfr. G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia...*, cit., p. 40, nota 125.

scienza, *conscientia*), se essi infine esistano realmente oppure no.⁴⁹

La tesi fondamentale di Scheler è quella che il *Sosein* delle cose, la loro determinatezza e la loro essenza può essere sia immanente che trascendente rispetto al sapere e alla coscienza che le pensa, mentre la loro esistenza è sempre trascendente alla coscienza. L'esser così di una cosa può essere effettivamente *in mente* qualora esso venga appreso con evidenza, le posizioni idealistiche che partono da tale giusto presupposto errano però profondamente nel ritenere che «*esse est percipi*» e che non vi sia perciò alcuna realtà trascendente la coscienza. L'atteggiamento realistico cade nell'errore opposto ritenendo al contrario che la realtà sia accessibile alla coscienza e al sapere solo tramite altro, indirettamente, per rappresentazione e che dunque alla coscienza pervenga solamente un'immagine, un simulacro delle cose. È importante sottolineare che Scheler ritiene qui sostanzialmente di riferire la distinzione tra *Sosein* e *Dasein* al senso fenomenologico della coscienza come vissuto, come atto intenzionale. La *cogitatio*, per Scheler, intesa come atto intenzionale, è in relazione solamente con quella parte dell'essere che può venire oggettivata e da cui deve venir distinta. Il *cogitare* non è assolutamente oggettivabile, non presuppone cioè a sua volta, pena un regresso all'infinito, un'atto del pensare che lo possa oggettivare. Al cogitare è ovviamente correlativamente necessario un *cogitatum* che non va però affatto confuso con l'esistenza, l'essere reale delle cose. D'altro canto sia la vita pulsionale che la facoltà immaginativa della coscienza, si danno, per Scheler, immediatamente senza dover ricorrere ad un contenuto oggettuale.⁵⁰

⁴⁹ *Idealismus-Realismus* in GW IX, p. 185; tr. it. cit., p. 32.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 187; tr. it. cit., p. 32.

Per mostrare il senso ontologico del sapere e le evidenze fondamentali su cui esso poggia, Scheler riprende i temi fondamentali di *Vom Wesen der Philosophie*. Innanzitutto quello dell'intuizione evidente, che si esprime attraverso il giudizio, che qualcosa in generale sia o in senso più rigoroso «che il nulla non sia», che il nulla inteso cioè come *enantion* come assolutamente opposto all'essere non sia: evidenza assoluta da cui scaturiscono conseguentemente le modalità in cui l'essere si dà come essere determinato. La luce di tale verità non è però semplicemente dipendente dalla dimensione logica del giudizio attraverso cui si esprime, ma tale luce dipende piuttosto dal fatto che si viva in essa «quale eterna stupenda *copertura dell'abisso del nulla assoluto*». ⁵¹ «Chi non ha guardato nell'*abisso del nulla assoluto* – dice Scheler – traviserà completamente anche il contenuto dell'intuizione (*Einsicht*) che qualcosa in generale sia piuttosto che non sia». ⁵² Il cogito cartesiano come pretesa prima evidenza non è altro che una conseguenza di questa prima fondamentale intuizione. All'evidenza dell'essere corrisponde per Scheler l'evidenza della distinzione tra essenza ed esistenza. Ma entrambe le evidenze poggiano su di una concezione del sapere di natura intenzionale. Si fondano cioè su di un'evidenza relazionale più *profonda* del livello stesso della coscienza,

⁵¹ *Vom Wesen...*, cit., p. 95; tr. it. cit., p. 122.

⁵² *Ivi*, pp. 93-94 (tr. it. nostra). Rimane però aperta la questione se tale distogliere lo sguardo dall'abisso del nulla sia effettivamente in grado di opporvisi mostrandone l'impossibilità o se invece non sia altro che una *rimozione* del tutto avvolta dalla persuasione nichilistica dell'identità tra essere e niente. Sull'*impossibilità* di tale sguardo insistono gli scritti di E. Severino secondo cui invece l'evidenza dell'essere poggia sul nesso originario dell'immediata identità non contraddittorietà di ciò che è (immediatezza logica), con l'immediatezza del suo apparire (immediatezza fenomenologica), come l'apparire di ciò la cui negazione è autonegazione (cfr. *La struttura originaria*, cit. e *supra* p. 78, nota 17).

l'evidenza del sapere come modo di partecipazione ontologica.

Si tratta ancora una volta di quell'idea centrale su cui Scheler ripetutamente insiste quando vuole chiarire il contenuto intenzionale dell'atto spirituale:

Un ente A "sa" di un ente B quando A partecipa all'essenza (*Wesen*) o all'esser così (*Sosein*) di B senza che tale partecipazione comporti alcuna modificazione nell'essenza o nell'esser-così di B. Tale partecipazione è possibile oltreché nei confronti dell'essere oggettivabile anche nei confronti dell'essere che compie atti.⁵³

Il sapere inteso come partecipativo non pretende dunque di assimilare in sé l'oggetto, né tanto meno di produrlo. La pensabilità dell'oggetto è un rapporto di essenza che ne lascia immutata l'esistenza: l'*ens intentionale* non va confuso con l'*ens reale*.

L'atto intenzionale è da definire come il processo che avviene in A grazie al quale A istituisce una partecipazione all'esser-così o all'essenza di B, quel processo tramite cui la partecipazione si produce.⁵⁴

Ed è proprio tale relazione che raggiunge il suo massimo *valore*, come si è visto, quando si rapporta all'altro come persona (l'essere che compie atti) e diviene tramite il condividere, il *Nachfühlen*, un compimento d'atto comune.

Ma alla coscienza preesiste inoltre il sapere estatico, un tipo di sapere che non comprende in sé alcun tipo di consapevolezza. La relazione estatica è quella ad es. in cui l'animale vive nel suo mondo ambientale non come oggetto ma essendovi immerso completamente:

⁵³ *Idealismus-Realismus, cit.*, p. 188; tr. it. *cit.*, p. 32-33.

⁵⁴ *Ibidem.*

Per quanto sia difficile ritrovare nell'uomo adulto civilizzato un sapere estatico allo stato puro, nel ricordo, negli stati di rapimento sognatore, nella percezione, nel pensiero, nell'identificazione affettiva con cose, animali e uomini, è tuttavia fuori di dubbio che noi in ogni percezione e rappresentazione di cose e di avvenimenti siamo convinti di cogliere primariamente essi stessi, e non certo mere "immagini" intermedie di esse che le rappresentano.⁵⁵

L'atto riflessivo che si traduce nell'essere consapevole scaturisce invece come reazione ad ostacoli conflitti, tensioni dolorose, in cui all'immediatezza del sapere estatico subentra «un sapere sul modo del sapere».

L'equazione dell'idealismo berkleiano «*percipi = esse*» e la conseguente negazione che ogni ente conosciuto non possa sussistere indipendentemente dal pensiero poggia, per Scheler, sul «misconoscimento della trascendenza di sé della coscienza peculiare a tutti gli atti intenzionali». Quel che sostanzialmente non viene considerato è proprio il movimento dell'andar oltre che qualifica l'*intentio* come tale. Che si tratti di atti percettivi, di rappresentazioni tramite il ricordo, di percezione dei valori, vi è sempre un tendere oltre il contenuto dell'atto, una sorta di insufficienza, di insoddisfazione, di strutturale incompletezza che è insita nell'atto intenzionale in quanto tale. «"Intentio" significa un movimento diretto a un fine, a qualcosa che esso non possiede o che è posseduto in modo solamente parziale e incompleto».⁵⁶

La questione che allora si pone è quella del significato di tale *insoddisfazione* intenzionale. Se l'*intentio* è husserliamente un «tendere a», «l'avere praticamente o teoreticamente di mira»,⁵⁷ essa però non è secondo Scheler

⁵⁵ *Ivi*, p. 189; tr. it. *cit.*, p. 34.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 190; tr. it. *cit.*, pp. 35-36.

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, *cit.*, p. 168.

del tutto sufficiente a giustificare la realtà. L'*oggetto intenzionale* cioè a cui l'*intentio mira*, non è di per sé un attributo della realtà. Questo è particolarmente evidente per gli enti ideali quali quelli matematici ma anche per quei processi intuitivi che provengono dalla datità sensibile-percettiva e ovviamente per qualsiasi contenuto fittizio o contraddittorio. Tutti questi *oggetti* soddisfano le loro caratteristiche intenzionali in modo del tutto indipendente dal fatto se essi esistano o non esistano anche nella realtà. Su questo riconoscimento mi pare vi sia una perfetta identità con Husserl. Scheler però esclude categoricamente che a partire dal movimento intenzionale come trascendenza della coscienza (*Transzendenzbewußtsein*) si possa affrontare il problema della realtà, mentre Husserl non acconsentirebbe mai che possa esistere un accesso alla realtà differente di quello della coscienza intenzionale.⁵⁸ «Il problema della realtà è – per Scheler – completamente situato al di là della questione della trascendenza dell'oggetto»,⁵⁹ è completamente indipendente da essa. La trascendenza dell'oggetto, in quanto conseguenza della riflessione della coscienza non è assolutamente un contenuto originario. Husserl si è semplicemente accontentato, secondo Scheler, che l'«essere reale abbia il medesimo significato di “avere una collocazione nel tempo”». ⁶⁰ Nel sapere estatico che precede la coscienza

⁵⁸ Cfr. P. Janssen, *Die Verwandlung der phänomenologische Reduktion im Werke Max Schelers*, in E.W. Orth (Hrgs.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, cit., p. 254.

⁵⁹ *Idealismus-Realismus*, cit., p. 191; tr. it. cit., p. 37.

⁶⁰ Ivi, p. 207; tr. it. cit., p. 53; per un analogo rimprovero ad Husserl, cfr. anche *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 282; tr. it. cit., p. 197. L'attribuire ad Husserl la concezione che «l'essere reale significhi avere una posizione nel tempo» mi sembra essere del tutto riduttiva. Le analisi di Scheler non tengono conto della dinamicizzazione del concetto di essenza e di riduzione operato da Husserl proprio rispetto alla relazione tra temporalità del vissuto di coscienza e intenzionalità.

non si dà alcuna trascendenza dell'oggetto, poiché in esso non vi è alcuna conoscenza oggettuale. La coscienza non è il luogo *sorgivo* del mondo oggettuale come ciò che ne definisce la trascendenza. Quando si dà coscienza devono anche esserle dati gli oggetti a lei trascendenti. Non avviene dunque mai che attraverso il giudizio della riflessione venga impressa al dato inoggettuale la forma categoriale dell'oggetto, come una sorta di donazione del senso. «Autocoscienza e coscienza dell'oggetto dovunque esse sorgono sono sempre contemporanee e appartengono al medesimo processo».⁶¹ Ma esse scaturiscono in un secondo momento, dal ripiegarsi su di sé di un vissuto estatico quando la resistenza all'impulso vitale trapassa nel piano della riflessione in cui tale vissuto diviene un contenuto di realtà e un contenuto oggettuale.

Il piano della realtà va dunque distinto da quello della coscienza sulla base della fondamentale distinzione dell'esser così (*Sosein*) delle cose e la loro esistenza, il loro

Nel problema della genesi trascendentale l'intenzionalità non si rivela semplicemente come rapporto tra coscienza e realtà, ma come relazione temporale immanente al flusso di coscienza. Il vissuto di coscienza, come temporale, dischiude un orizzonte sempre attuale che è certamente una realtà, ma una realtà del tutto singolare. Attraverso la riduzione fenomenologica tale orizzonte si rivela come ciò che consente la costituzione della soggettività in quanto fungere della vita intenzionale stessa. Lungi dall'essere un'acquisizione definitiva del senso di realtà, il fondarsi dell'intenzionalità nella temporalità rappresenta per Husserl il dischiudersi nella sua ricchezza di un nuovo ambito di ricerca per il lavoro fenomenologico. (Per la problematicità e la genesi di tali questioni si veda soprattutto E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, «Husserliana» vol. X, tr. it. a cura di A. Marini in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1992). Per la costante insoddisfazione dello stesso Husserl rispetto alle proprie formulazioni del concetto di riduzione cfr. L. Landgrebe, *Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl*, in P. Good (Hrsg.), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen*, cit., p. 82.

⁶¹ *Idealismus-Realismus*, cit., p. 193; tr. it. cit., p. 38.

esserci reale (*Dasein*). «L'esser così dell'ente può ben essere insieme *in mente* ed *extra mentem*; esso può ben “saltar dentro” nella mente e “saltarne fuori”, senza che l'esserci reale segua questi salti e condivida la sorte dell'esser così in senso strettissimo». ⁶² L'*indipendenza* della realtà non è un qualcosa di autosussistente o di necessariamente postulato per la conoscenza ma invece deve essere posta su di un piano di totale distinzione rispetto al conoscere. All'essere reale rimane del tutto indifferente se il suo esser così venga a far parte o meno di una relazione intenzionale-conoscitiva. Ma l'«oggetto reale», la sua effettiva esistenza, non può mai divenire intelligibile come oggetto intenzionale. «La realtà è per ogni possibile soggetto conoscente transintelligibile; soltanto il quid della cosa, non l'esserci del quid è intelligibile». ⁶³

Il reale emerge per Scheler dal vissuto della resistenza rispetto all'istinto di affermazione di un livello del nostro «sè» che si determina come «centro vitale impulsivo». «La realtà di qualcosa che è stato non è data primariamente in virtù di fantomatiche immagini mnemoniche, bensì in una resistenza e in un urto sulla mia esperienza vissuta del presente, in un urto di qualcosa che non è più modificabile dal potere della mia volontà». ⁶⁴ Ma il vissuto della realtà non deve essere confuso assolutamente con una sorta di «immanenza coscienziale». L'esperienza del reale è innanzitutto esperienza estatica, non un sapere riflesso della realtà bensì «un avere la realtà». Non si giunge al reale in quanto si è consapevoli della sua resistenza all'istinto, al contrario, dalla resistenza vissuta estaticamente scaturisce l'atto della riflessione tramite cui l'impulso istintivo può affiorare alla coscienza. Il vissuto della resistenza non è dunque l'opposizione nei

⁶² *Ivi*, p. 202; tr. it. *cit.*, p. 48.

⁶³ *Ivi*, p. 204; tr. it. *cit.*, p. 50.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 212-213; tr. it. *cit.*, p. 59.

confronti di una volontà cosciente, resistenza ad una realtà che si è già determinatamente costituita, ma è invece l'emergere stesso del reale dalla spontaneità della vita istintiva, estatica, assolutamente inconscia e quindi del tutto involontaria. «Il divenire cosciente (...) è in tutti i suoi molteplici livelli e gradi nei quali si verifica, sempre la conseguenza della nostra sofferenza per la resistenza del mondo». ⁶⁵ In questo movimento spontaneo da cui scaturiscono assieme coscienza e realtà, si riflette l'originaria sofferenza del fondamento. In un appunto di Scheler datato attorno al '25/'26, si legge: «Il primo giorno della storia del mondo è stata l'esultanza della vita; l'unico secondo vitale senza dolore. Il dolore crebbe – e in lui lo spirito». ⁶⁶

Anche spazio e tempo come coordinate fondamentali del reale emergono dal movimento spontaneo dell'istinto vitale nel suo voler affermare sé stesso nella realtà. La spazialità consiste per Scheler nell'esperienza vissuta della possibilità dell'automovimento spontaneo come movimento vitale. L'assolutizzazione stessa del concetto di luogo è legata ad una relazione estatica in cui il vuoto appare come una sorta di «finzione» un precedere le cose, immediata anticipazione e immediata aspettativa da parte dell'agente vitale di un futuro spazio da occupare. Il concetto di luogo prende forma dunque attraverso quello fittizio di un vuoto che va riempito, un qualcosa che già prima esisteva. Non è possibile rappresentare alcuna dattà spaziale senza che in essa non subentri «il fenomeno peculiare del “vuoto”», «il venire ad essere mancante di cose concrete», ma il concetto di uno spazio vuoto che precederebbe le cose è un concetto del tutto artificiale le cui ragioni d'esistenza sono prelogiche e traggono origine «dall'esperienza vissuta dell'insoddisfazione e della

⁶⁵ *Ivi*, p. 214; tr. it. *cit.*, p. 61.

⁶⁶ GW XV, *Scriften aus dem Nachlaß Band VI*, p. 181.

mancanza di pienezza di una brama istintiva nel movimento spontaneo». ⁶⁷ Il concetto relativo di vuoto così come quello di luogo che sono sempre necessariamente vuoto e luogo di qualcosa, vengono assolutizzati dall'attesa *insoddisfatta* della brama vitale. Ciò che non può essere immediatamente estaticamente assorbito dall'organismo vitale assume il significato fittizio di uno *sfondo* pre-dato alle cose e alla loro estensione. Lo svilupparsi dell'insoddisfazione dell'impulso vitale nella finzione del vuoto che la ragione media poi nel concetto di spazio può presentarsi solo nell'uomo, vale a dire «in un essere il cui mondo di desideri insoddisfatti è più grande di quello dei desideri appagati, cioè un essere che costitutivamente vive in un'eccedenza di desiderio insoddisfatto e che perciò reprime sempre una parte maggiore del suo impulso vitale di quello che effettivamente impiega». ⁶⁸

Al vissuto del movimento spaziale come fenomeno originario del vivente corrisponde il vissuto del tempo come sua capacità di alterare e modificare spontaneamente i propri stati qualitativi, di poter essere modificazione spontanea di sé oltre ad essere «automovimento». La capacità di automodificazione del vivente non è una potenzialità logica ma è essenzialmente legata all'immediato vissuto del poter divenire. Anche la temporalità si configura come un fenomeno relativo all'essere impulsivo-istintuale del vivente, anch'essa è innanzitutto una forma pratica, una forma di attività, prima di essere una forma dell'intuizione e di divenire una determinazione concettuale:

L'ordine temporale pratico dei nostri atti si innesta infatti nei momenti d'urgenza degli istinti e nell'ordine dell'importanza degli impulsi istintuali. Urgente è tutto ciò che

⁶⁷ *Idealismus-Realismus*, p. 218; tr. it. *cit.*, p. 67.

⁶⁸ *Ivi*, p. 224; tr. it. *cit.*, pp. 71-72.

possiede il carattere del “prima”, in rapporto a ciò che è meno urgente e che ha dunque il carattere del “poi”.⁶⁹

La dimensione del futuro è quella dimensione in cui il vivente può estendere le proprie capacità e possibilità di automodificazione rispetto alla sfera attuale del suo agire e a quella del passato, ambito su cui non è più possibile intervenire:

Al tempo dell'agire, che primariamente è rivolto al futuro, segue, in conseguenza di un'inibizione interiore, la scoperta del presente e dell'essere trascorso. In forza della riflessione sulle percezioni che si trasformano insieme con gli istinti impulsivi, si origina la coscienza del tempo.⁷⁰

La scansione originaria del tempo come esperienza vissuta del vivente è dunque quella del fare in relazione al «non poter più fare» e al «poter fare ancora». La temporalità si rivela allora innanzitutto come un ordine interdipendente di connessioni progettuali, piuttosto che essere il trascorrere riconoscibile di un'ordine di realtà oggettuali. Il vissuto temporale e quello spaziale emergono dunque dal medesimo fenomeno dell'insoddisfazione per le tendenze inappagate dell'istinto vitale. Così come per la finzione spaziale anche per quella temporale la resistenza all'auto-affermazione del vivente dischiude un campo oggettivo fittizio: quello del tempo come sfondo vuoto del poter divenire. Su questa base si forma anche la convinzione illusoria che vi sia una *durata* intesa come provvisoria capacità delle cose di resistere alla loro alterazione. Non esiste alcun tempo oggettivo come condizione preliminare dell'esperienza vissuta della realtà. Invece, «l'esperienza vissuta della realtà e della resistenza

⁶⁹ *Ivi*, p. 228; tr. it. *cit.*, p. 76.

⁷⁰ *Ivi*, p. 233; tr. it. *cit.*, p. 82.

da parte della nostra tensione impulsiva e della capacità di automodificazione è in realtà ciò che produce questa oggettivazione della temporalità come campo di possibilità di ogni reale modificazione». ⁷¹

Sul presupposto dell'obbiettivarsi della vita originaria nella coscienza del tempo, con il dissolversi del tempo vissuto in quello oggettivo, si costituiscono secondo Scheler le determinazioni concettuali fondamentali del tempo come «tempo sociale», «tempo della vita organica» e «tempo fisico». Il primo è quel tempo intersoggettivo a cui l'individuo appartiene in quanto parte di un gruppo o di una comunità storica e che sembra estendersi prima ed oltre l'individuo stesso. Il secondo è quello per cui la vita organica viene distinta e distribuita in *stagioni*. Il terzo, infine, è quello della natura inorganica dove la determinazione del tempo del prima e del poi viene misurata in termini puramente spaziali ed è data solo *relativamente* a rapporti di causa ed effetto collegati tra loro in una dimensione di contiguità priva di azione e rigorosamente omogenea. ⁷²

Il tempo vissuto e il tempo oggettivo, nella sua tripartizione, mancano però di un rapporto unitario. Nel vivente, sia come individuo sociale che come natura organica, ogni momento temporale è necessariamente ed *assolutamente* collegato con gli altri ed è cioè irreversibilmente vincolato alla espansione e allo sviluppo di sé stesso. Il tempo fisico invece è del tutto privo di assolutezza poiché è sì spiegazione unitaria di processi ma in modo del tutto reversibile trattandosi di una realtà priva di qual-

⁷¹ *Ivi*, p. 232; tr. it. *cit.*, p. 81.

⁷² Cfr., *ivi*, pp. 233-234; tr. it. *cit.*, pp. 82-83. Cfr., per un analogo concetto di durata H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi in *Bergson. Opere (1889-1896)*, Mondadori, Milano 1986, pp. 45 ss.; per l'interpretazione bergsoniana di Scheler si veda G. Cusinato, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler* in «Annali di discipline filosofiche dell'università di Bologna», 8, 1986-1987.

siasi riferimento al vivente e alla sua partizione tra passato, presente e futuro. Alla discontinua dimensione del tempo oggettivo Scheler contrappone la propria ipotesi del divenire del fondamento, del *Weltgrund* in cui progressivamente, attraverso l'uomo, la natura si dispiega nella propria *storia* temporale assieme alla propria spiritualizzazione:

La temporalità è la forma del divenire della vita come modo d'essere di un divenire ontico; essa perciò non è esistenzialmente *relativa alla vita*, ma è la forma del divenire della vita stessa. (...) *Ma anche la temporalità è esistenzialmente relativa allo spirito*, che, innalzandosi sopra la vita, ha il potere di osservare il processo vitale e il modo del suo divenire.⁷³

Il senso della realtà e il suo significato spazio-temporale affonda dunque nella visione metafisica di un divenire panenteistico dove ontologia e fenomenologia, l'essere vitale e quello spirituale-intenzionale si fondono sincretisticamente.

Come si è visto, il mondo reale non è dunque mai deducibile né dalla sfera della coscienza né da quella ad essa connessa del giudizio. Anche il raggiungimento del piano essenziale attraverso la messa in parentesi del reale, quella sospensione di ogni giudizio d'esistenza operata dalla riduzione fenomenologica husserliana, non tiene sufficientemente conto, a giudizio di Scheler, della questione del significato della realtà, quel suo emergere dalla sfera pratico-vitale. Non riesce cioè a dar ragione di come e tramite quali atti emerga il mondo reale, quel mondo che dovrebbe dissolversi per lasciar spazio alla conoscenza essenziale:

⁷³ *Idealismus-Realismus*, cit., p. 236; tr. it. cit., p. 85 (corsivi nostri).

Se il momento della realtà deve essere soppresso affinché balzi alla luce del giorno la pura essenza, se deve essere operata una “derealizzazione” del mondo che è sempre la condizione della sua essenzializzazione, deve essere innanzitutto chiaro che cosa è il momento stesso della realtà che noi vogliamo eliminare attraverso la riduzione, e deve essere chiarito in che cosa questo momento è dato.⁷⁴

La sospensione husserliana della posizione esistenziale, secondo Scheler, non è sufficiente, ad essa si deve invece sostituire un togliimento più radicale che non si limiti alla sospensione del giudizio di esistenza, cioè ad una semplice astrazione logica.⁷⁵ Si tratta di una *techne* che possa bloccare e sospendere il momento di realtà stesso nella sua interezza disattivando e inibendo le funzioni che lo manifestano. Attraverso tale processo di derealizzazione si acquisisce il *residuo* del “mondo ideale delle essenze” senza che da ciò scaturisca come in Husserl un accesso alla coscienza trascendentale:

L'opinione di Husserl secondo cui le “essenze immanenti” precederebbero le “essenze trascendenti” e che pertanto le leggi di essenza della coscienza “di qualcosa” debbano costituirsi a leggi degli oggetti della coscienza (...) è comun-

⁷⁴ Ivi, pp. 206-207; tr. it. *cit.*, p. 53.

⁷⁵ La critica rivolta ad Husserl si rifà sostanzialmente al senso della riduzione eidetica contenuto nelle *Ricerche Logiche*. Paradossalmente, invece, e probabilmente proprio su suggestioni scheleriane, Husserl, nel periodo friburghese, attribuiva alla riduzione fenomenologica una forte connotazione etica. Si veda ad es. il fondamentale tono *protettivo* delle lezioni husserliane sulla *Theorie der Phänomenologische Reduktion* del 1923/24 e la sua assonanza con *Vom Wesen der Philosophie* di Scheler. Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, «Husserliana», vol. VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959; per gli influssi scheleriani nell'etica friburghese di Husserl cfr. U. Melle, *Schellersche Motive in Husserls Friburger Ethik*, in AA.VV., *Vom Umsturz der Werten...*, *cit.*, pp. 203-219.

que un'opinione che non consegue affatto dal processo della riduzione.⁷⁶

L'autentica riduzione è invece il *gesto ascetico* in grado di lasciar emergere il mondo spirituale-essenziale dalla rimozione della realtà come ciò che emerge dall'*esperienza vissuta della resistenza* (*Widerstandserlebnis*):

non *epoche* del giudizio di esistenza ma esclusione in noi della funzione tramite cui ci viene dato e ci perviene il concreto "momento della realtà".⁷⁷

La riduzione avviene dunque attraverso la radicale derealizzazione delle tendenze e delle forze che costituiscono il centro vitale-pulsionale. Il vissuto interiore della realtà non è un qualsivoglia contenuto psichico percettivo, ma è l'interiorizzazione della resistenza: quell'opposizione che impedisce l'affermarsi del «centro delle tendenze vitali». All'abolizione della realtà tramite la sua radicale rinuncia intesa come distacco, asceti dalla dimensione del mondo vitale, corrisponde l'affiorare della sfera ideativa, in cui viene colto il lato essenziale delle cose. Nella sfera ideativa la realtà viene trascesa, viene trasceso cioè il lato fattuale e costrittivo dell'esistenza in cui la realtà risulta dall'*angosciosa* lotta della vita organica con il proprio ambiente. Si tratta sostanzialmente di una libertà negativa: il principio spirituale, la ragione, dà all'uomo la possibilità *essenziale* di divenire *libero dalla* (*frei wovon*) univocità dell'esistenza finita, libertà del tutto ineffettuale del frenare o del rilasciare l'impulso vitale e non l'effettiva positiva *libertà volta allo scopo* (*frei wozu*) della affermazione del proprio volere.⁷⁸

⁷⁶ *Idealismus-Realismus*, cit., p. 208; tr. it. cit., p. 54.

⁷⁷ *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 93.

⁷⁸ Cfr. GW XII, p. 216.

La riduzione fenomenologica rivela i due volti della metafisica antropologica scheleriana: porta d'accesso all'autentica conoscenza essenziale e possibilità concreta dello spirito di trascendere, tramite l'uomo, la fatticità dell'esistenza del mondo organico-vitale. In questo senso *essentia* ed *existentia* sono però strettamente connesse. Ogni trascendimento messo in gioco dall'ideazione è trascendimento di un'esistenza fattuale di cui è possibile individuarne la sua determinazione essenziale, il suo *Sosein*, il suo *esser-così* non accidentale.⁷⁹ «L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre "sì" alla realtà effettiva – anche quando l'aborrisce e la fugge – *l'uomo* è "colui che sa dir di no", l'"*asceta della vita*", l'eterno protestare contro quanto è soltanto realtà».⁸⁰

Lo scopo dell'ideazione *ascetica* è dunque quella di liberare l'essenza dal suo legame con l'esistenza, quello cioè di sciogliere il vincolo costrittivo con la sfera del mondo vitale. Ma quale significato assume qui il distinguersi del piano essenziale da quello della realtà? Non si tratta affatto di quell'*indifferenza* dell'essere reale rispetto all'esser determinato delle cose nel loro *Sosein* messo in rilievo da Scheler in *Idealismus-Realismus*. È invece di fondamentale importanza proprio l'opposto, e cioè che essenza ed esistenza siano contrapposte e quindi messe in relazione l'una con all'altra. Vi è, in altri termini, un compromesso

⁷⁹ Cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in *Max Scheler in Gegenwärtigeschehen...*, cit., pp. 165 ss.

⁸⁰ *Die Stellung des Menschen...*, cit., p. 44; tr. it. cit., p. 195.

necessario tra essenza ed esistenza nel divenire reale del mondo, affinché si possa affermare lo spazio di trascendenza come apertura dello «spazio del mondo», come spazio della libertà essenziale in cui l'impulso vitale è sì ciò che viene neutralizzato attraverso la riduzione fenomenologica ma è anche ciò che deve essere trasceso e che dunque deve già possedere un suo positivo esser determinato. Come ciò che deve essere trasceso, la contingenza del reale gioca quindi un ruolo decisivo, e non si tratta qui di togliere alla realtà – come ad esempio nell'ascesi buddista – il suo carattere illusorio. Il peso decisivo del reale, al contrario, consiste proprio nella sua consistenza fattuale. Ma se quel che viene trasceso, l'esistenza, è in sé inaccessibile alla conoscenza, il reale rimane ineffabile e rischia di perdere significato anche il movimento stesso della trascendenza. Riesce veramente allora la riduzione fenomenologica ad annichilire il lato ineffabile del reale, la sua impenetrabilità alla conoscenza? Se si accentua la frattura tra essenza ed esistenza, diviene inoltre anche difficile capire la relazione che esiste tra la genesi della coscienza e quella della realtà rispetto alla dimensione ideativa dello spirito. La priorità dell'essere estatico su quello riflessivo – che per Scheler è sia di ordine logico che genealogico – come si rapporta allora nei confronti del sapere partecipativo, vale a dire rispetto a quel sapere in cui si mostra la superiorità dello spirito sull'aspetto necessitante della natura? Ci sembra non sia del tutto chiara la relazione tra la forma estatica e quella partecipativa del sapere che per altro, come si è visto, posseggono uno statuto ontologico sostanzialmente differente. Il primo è infatti un avere la realtà immedesimandosi con essa, l'altro invece è il prendere parte al mondo essenziale trascendendo la realtà.

È forse la coscienza il termine medio tra i due saperi? Qual è dunque, per Scheler, il significato intenzionale della coscienza? È peraltro vero che vi è secondo Scheler

anche un altro tipo di sapere che emerge direttamente dalla sfera estatica della realtà. Si tratta del sapere tecnico-scientifico che è conseguente allo staccarsi dell'uomo dall'esistenza effettuale tramite quel medesimo *distanziarsi* in cui può sorgere la coscienza come essere riflessivo.⁸¹ La scienza nasce, secondo Scheler, dal *lavoro sul mondo*, sospinta dalla volontà di dominio sulla contingenza della natura. Ed è il lavoro la vera radice della conoscenza del mondo piuttosto che essere il frutto teoretico della *contemplatio*:

*Soltanto nel corso del lavoro sul mondo l'uomo impara a conoscere il mondo contingente ed oggettivo delle immagini e le sue leggi; soltanto quando queste immagini per lui diventano, nella percezione, simboli di punti di applicazione del suo agire e del suo dominio, egli cerca un contatto vivo con esse ed impara a dimenticare lentamente il contenuto dei suoi sogni legati all'istinto e al desiderio.*⁸²

Si potrebbe ipotizzare che assieme al sapere tecnico scientifico tramite cui avviene l'emancipazione dalla sfera fattuale del mondo naturale, sia possibile intravedere anche lo stagliarsi del sapere intenzionale. Nonostante, come si è già posto in luce, Scheler cerchi una integrazione (*Ausgleich*) tra i due tipi di sapere vi è però tra loro

⁸¹ Cfr. *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 281; tr. it. cit., p. 197. Anche riguardo alla questione della genesi del sapere tecnico-scientifico, Scheler afferma che «la domanda circa l'essenza della "realtà"» non può prescindere dal problema che «l'essere reale stesso è dato originariamente solo nella resistenza con cui ogni complesso oggettivo, interno ed esterno, si afferma di contro alle nostre tendenze (impulsive o di volontà), che quindi non il sapere del tutto teorico con la natura, ma soltanto il nostro rapporto di lotta e di dominio media l'esperienza originaria reale e concreta delle cose».

⁸² *Ivi*, p. 362; tr. it. cit., p. 288. Per un approfondimento della filosofia del lavoro in Scheler cfr. la terza parte del saggio di D. Verducci, *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Carocci, Roma 2003.

una differenza essenziale incolmabile. La differenza con il sapere tecnico scaturisce proprio dalla riduzione fenomenologica, da «quella conoscenza che si libera attraverso la consapevole *suspensione* dell'atteggiamento di tipo pratico dalle immagini contingenti e dall'esser rivestiti e sviati da quelle». ⁸³ Il poter dirigere lo sguardo sia verso il mondo essenziale e sia verso il flusso del mondo impulsivo-istintuale sono il duplice aspetto di questo sapere. «Il "lavoro" sul mondo non porta a tali possibilità della conoscenza». A condurvi sono invece «la meraviglia, l'umiltà, e l'amore spirituale per le essenze, raggiunte mediante una riduzione fenomenologica dell'esistente» assieme alla dedizione dionisiaca, alla capacità di immedesimazione affettiva con l'attributo vitale-impulsivo del fondamento originario. ⁸⁴ Tramite la riduzione, il mondo essenziale si mostra come il luogo catartico in cui è possibile purificare l'impulso vitale dal suo lato irrazionale e da cui è possibile cercare una forma di equilibrio tra il sapere tecnico e quello intenzionale-spirituale. ⁸⁵

⁸³ *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 362; tr. it. cit., p. 289.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*. In un'appunto contenuto in *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., pp. 251-252, Scheler traccia una sorta di tripartizione della riduzione in fenomenologica, scientifica, e dionisiaca dove le ultime due sembrano caratterizzarsi proprio in una serie di opposizioni del tutto speculari alla prima. E per quanto si tratti di uno schema estremamente frammentario, ci sembra ancora una volta manifesto il tentativo di integrazione della dualità di *Drang* e *Geist* nella metafisica del fondamento originario.

⁸⁵ G. Cusinato in *Methode oder Techne? Ethik und Realität in der "phänomenologischen" Reduktion Max Schelers*, in AA.VV., *Denken des Ursprungs-Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und Ihre Anfänge in Jena*, cit., pp. 83-97, vede nel gesto ascetico della riduzione la purificazione dall'egocentrismo, dalla presunzione solipsistica dell'io nel voler ridurre a sé il senso del reale e, assieme il disvelarsi dell'*humilitas* in cui si radica la solidarietà *agapica* del mondo personale-essenziale; si veda anche Id., *L'umiltà e la meraviglia. L'inizio della filosofia e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, in «Annuario filosofico», 14,

Le analisi di Scheler si affaticano nel mostrare la genesi della coscienza e della realtà dalla sfera pratico-vitale. Ma da dove scaturisce la capacità intenzionale della coscienza se è qualcosa di essenzialmente diverso sia dalla potenza vitale in cui la coscienza estatica è totalmente immersa e sia dal sapere pratico di cui è immediata conseguenza? Vi è un inspiegabile salto tra il sapere estatico e la forma intenzionale-spirituale del sapere. Attraverso l'ipotesi metafisica di un dio in divenire tramite l'incontro nell'uomo dei suoi attributi essenziali, il *Geist* e il *Drang*, Scheler cerca di colmare tale salto e di mostrare l'interdipendenza tra la sfera intenzionale e quella vitale. Certamente però rimane difficile intendere, alla luce del presupposto metafisico della loro separazione, quale sia il senso da attribuire al conflitto che nell'uomo contrappone divenire ed esistenza da una parte e spirito ed essenza dall'altra. In questa coappartenenza tra mondo vitale e mondo intenzionale, spogliato dal suo involucro metafisico, va riconosciuta, però, la tensione e la ricchezza del testo scheleriano.⁸⁶

1998, pp. 281-307; ma cfr. soprattutto *Katharsis...*, *cit.*, in cui tali tesi vengono ampiamente sviluppate.

H.R. Sepp in *Esse in actu. Margini dell'antropologico nell'ultimo Scheler*, in S. Besoli, G. Mancuso, *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, «Discipline Filosofiche», XX, 2 (2010), Quodlibet, Macerata 2010, p. 124, individua nella riduzione fenomenologica la risposta «alla minaccia triplice e unitaria di oggettivazione, di egocentrismo e antropocentrismo» nei confronti dell'antropologia scheleriana.

⁸⁶ Questa tensione è ben espressa da P. Janssen in Id., E. Ströker, *Phänomenologische Philosophie*, Alber, München 1989, p. 201: «nella metafisica di Scheler la riduzione fenomenologica si trova nuovamente in quel punto centrale, in un essere, l'uomo, che è lo stesso prodotto del divenire del mondo, in cui impulso vitale e spirito si separano ma si trovano, allo stesso tempo, anche uniti. Prima che la riduzione possa venire realizzata da questo essere, essa è già, per così dire, risultato dell'unità nel divenire del mondo tra l'impulsivo e lo spirituale. Essa è il luogo del mutamento improvviso del realizzarsi dei due principi

Cercheremo di mostrare, nella parte conclusiva di questo lavoro, come tutte queste questioni trovino uno spazio di discussione in quella breve ma intensa *Auseinandersetzung*, confronto-contrapposizione con Heidegger, che ha segnato gli ultimi anni di Scheler ma che non è peraltro passata indifferente, ci pare, nemmeno nel tragitto di pensiero heideggeriano.

dell'essere assoluto originario verso l'autocosciente spiritualità nelle individuali essenze personali, che debbono portar avanti il mondo – nella luce delle idee».

Il gesto della trascendenza: Heidegger e Scheler

4.1 *L'indigenza trascendentale*

In un passo dei *Beiträge*, Heidegger mette in guardia dal riprendere il concetto di trascendenza, poiché anche quando «viene intesa come *oltrepassamento* e non come il *sovrasensibile* dell'ente, anche allora l'essenza dell'esserci dell'uomo con la sua destinazione (*Bestimmung*) viene troppo facilmente occultata. E dunque trascendenza presuppone anche in questo modo un *di sotto e un al di qua* ed è nel pericolo di essere fraintesa come l'azione di un «io» e di un soggetto. E, in definitiva, anche questo concetto di trascendenza rimane arenato nel platonismo».¹

Non è difficile scorgere dietro tale avvertimento anche una sorta di autocritica verso il periodo marburgese, quando Heidegger aveva dato alla questione della trascendenza un peso ben differente. In una nota a *Dell'essenza del fondamento* veniva affermato addirittura che «la parte finora apparsa delle ricerche su *Sein und Zeit* altro non si propone che un progetto che sveli concretamente

¹ *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 65, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, p. 322; ma contro il proprio trascendentalismo si veda anche *L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1983, pp. 51-52 e p. 82 nota 6.

la trascendenza». ² Il progetto in grado di svelare la trascendenza era quello, come noto, di guadagnare un orizzonte trascendentale del problema dell'essere, prendendo avvio dall'analisi di quell'essere, l'esser-ci, in cui il problema della comprensione dell'essere si pone costitutivamente. Tale progetto rimase allo stato di *frammento* proprio di fronte all'impossibilità di vincolare la temporalità costitutiva del *Da-sein* (*Zeitlichkeit*), il suo esser sempre oltre di sé, con il senso temporale dell'essere in quanto orizzonte stesso della trascendenza dell'esserci (*Temporalität*). Heidegger imputerà in seguito quel tentativo incompiuto ad un legame ancora non del tutto sciolto con il pensiero della soggettività e con il linguaggio della metafisica. ³

Come è noto, il progetto incompiuto venne comunque ripreso e discusso nel corso tenuto a Marburgo durante il semestre estivo del 1927 che, a detta dello stesso Heidegger, doveva essere addirittura una nuova elaborazione di quella terza sezione della prima parte di *Essere e tempo* mai ultimata. ⁴ In quel corso, sullo sfondo di un ormai proclamato distacco da Husserl, la trascendenza veniva del tutto equiparata all'intenzionalità, «l'intenzionalità è proprio e nient'altro che la trascendenza» e quindi non deve essere intesa in relazione all'*Erlebnis*, al *vissuto* di coscienza, ma piuttosto come quell'aspetto strutturale in cui può rivelarsi che il «modo d'essere di noi stessi, dell'esserci, per quel che riguarda la sua essenza è tale che questo ente, in quanto è, si mantiene già sempre presso un ente sussistente». ⁵ Poiché l'esserci, dunque, è già di per sé essenzialmente rivolto agli altri enti, quel

² *Dell'essenza del fondamento*, tr. it. di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 118, nota 59.

³ Cfr. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., pp. 281-282.

⁴ Cfr. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1988.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 59.

che lo distingue come esistente dalla mera sussistenza degli enti è proprio tale “dirigersi-verso”, che va rettammente inteso come costitutivo *atteggiamento intenzionale*:

L'intenzionalità non è una relazione che sussiste fra due enti sussistenti, fra un soggetto e un oggetto, ma è una struttura che costituisce il *carattere di rapporto* dell'atteggiamento dell'esserci in quanto tale (...) la struttura intenzionale dei vari atteggiamenti non è qualcosa di immanente al cosiddetto soggetto, il quale ha bisogno della trascendenza, (...) la costituzione intenzionale degli atteggiamenti dell'esserci è invece la *condizione ontologica della possibilità di qualsiasi trascendenza*. (...) L'intenzionalità è la *ratio conoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti.⁶

Questa sorta di rivolgimento dell'intenzionalità è di estrema importanza poiché la questione della soggettività viene posta in tutta la sua problematicità proprio in sub-ordine a quella struttura di possibilità del rapporto all'essere dell'ente da parte dell'esserci che si va delineando come trascendenza. Non più un movimento dal soggetto verso l'oggetto da comprendersi come necessità immanente al soggetto stesso, ma l'esser già originariamente *gettati fuori*, presso gli enti, come modalità *estatica*, modalità essenziale del potersi rapportare ad essi da parte dell'esistenza umana. Come Heidegger dirà nel corso accademico dell'anno successivo, il «problema della trascendenza non si identifica con quello del rapporto soggetto-oggetto, ma più originario per qualità e proporzioni, esso si connette direttamente con il problema dell'essere in generale».⁷

⁶ Ivi p. 60.

⁷ *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990, p. 161.

Prima di chiarire il rapporto che vincola il problema dell'essere alla trascendenza, Heidegger, sottolinea che quest'ultima, se vuole essere correttamente compresa, non deve più venire interpretata nemmeno *intenzionalmente*, per non ricadere nell'errore di intenderla come un rapporto tra enti sussistenti (quel movimento che dal soggetto va verso l'oggetto conferendogli senso). In base a ciò devono quindi essere radicalmente messi in discussione i due significati tradizionali di trascendenza: quello teologico «che denota l'eccedente e l'inaccessibile alla conoscenza finita» e quello gnoseologico, ad esso intrecciato, come «relazione tra una sfera interna ed una esterna».⁸ La trascendenza non è affatto la dimensione esteriore ad un soggetto anzi gli appartiene costitutivamente «essere soggetto significa trascendere». In virtù di tale costitutivo intreccio tra soggettività e trascendenza «ad essere superato è l'ente stesso, che può manifestarsi al soggetto», e non una presupposta distanza tra il soggetto e l'oggetto ma quell'ente intramondano presso il quale l'esserci si trova già *situato* ed al quale è effettivamente vincolato per la propria stessa esistenza. «L'esserci è un essere effettivo gettato dalla sua corporeità in mezzo alla natura, e la trascendenza sta proprio nel fatto che questo ente, in mezzo al quale si trova e al quale appartiene, venga da lui superato. (...) L'esserci è in quanto essere che trascende la natura, benché in quanto essere effettivo rimanga da essa avvinto». Il termine *ad quem* della trascendenza, la direzione di tale movimento, il *verso cui* della trascendenza, non è un'oggetto ma è la relazione al *mondo*. «Poiché questo essere originario dell'esserci è trascendente in relazione a un mondo, — sostiene Heidegger — designiamo il fenomeno fondamentale della

⁸ Ivi, p. 196.

trascendenza dell'esserci con l'espressione: *essere-nel-mondo*».⁹

Riecheggiano qui le pagine di *Essere e tempo*, dove *l'essere-nel-mondo* viene definito come quel *fattuale* intreccio tra il *Dasein* e l'ente intramondano in cui si costituisce l'orizzonte di apertura al mondo dell'esistenza umana. Si tratta di una fattualità (*Faktizität*) del tutto *sui generis*, «l'esserci non è un essere-nel-mondo perché esiste effettivamente, ma, al contrario, esso può esistere effettivamente come esserci solo perché la sua essenza è di essere nel mondo».¹⁰ Il mondo non è nulla di reale che possa a sua volta farsi incontro all'esserci come un qualsiasi ente. Piuttosto è quella condizione costantemente *inoggettiva* che consente l'incontro con gli enti,¹¹ condizione della fatticità stessa dell'esserci nel suo esser gettato. L'espressione *gettatezza* (*Geworfenheit*) serve ad esprimere il nascondimento abissale della provenienza e del destino dell'esserci.¹² Ma tale nascondimento abissale si rivela anche paradossalmente come libertà dal proprio fondamento negato, libertà dell'esserci di essere quel progetto sempre in vista di sé stesso in virtù del suo carattere costitutivo di trascendenza. «L'esserci è in sé *sovraabondante*»,¹³ continuamente risospinto in modo *insaziabile* oltre di sé verso l'ente. «L'ente però, che viene trasceso nella trascendenza, non è soltanto quello che si differenzia dall'esserci, ma nella trascendenza l'esserci trascende proprio sé stesso in quanto ente — più esattamente: questo trascendimento è ciò che permette all'esserci di essere in fondo sé stesso».¹⁴

⁹ *Ivi*, pp. 196-198.

¹⁰ *Ivi*, tr. it. *cit.*, p. 201.

¹¹ Cfr. *Sein und Zeit*, *cit.*, § 16.

¹² Cfr. *ivi*, p. 135.

¹³ *Principi metafisici della logica*, tr. it. *cit.*, p. 228.

¹⁴ *Ivi*, p. 216.

L'ipseità dell'esserci, essendo ciò che gli appartiene costitutivamente come l'essere sempre *in vista di sé* stesso, non è un suo particolare atteggiamento: si tratta piuttosto di quel costitutivo poter essere, l'aspetto progettuale che l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* ha mostrato nella fattuale ed effettiva gettatezza del Dasein come suo essere-nel mondo. Questa libertà che contraddistingue l'esserci come *progetto gettato* (*geworfener Entwurf*) si rivela dunque nella trascendenza come «fondo abissale». ¹⁵ Nell'emergere del carattere progettuale, che gli consente di essere in vista di sé nella propria interezza, l'esserci perviene alla trascendenza come proprio costitutivo poter essere, libertà di decidere autenticamente la propria esistenza. Libertà non nel senso di un qualche atteggiamento di scelta individuale ma come costitutivo essere consegnato a sé stesso da parte dell'esserci di fronte all'abisso della indeducibilità della propria gettatezza: libertà in cui si rivela dunque anche il suo originario legame con il mondo. A partire da questo *fondo abissale*, la trascendenza contraddistingue allora l'esserci nel suo poter essere-in vista di sé stesso oltre l'immediatezza del suo essere presso l'ente intramondano:

La totalità del legame intrinseco all'in vista-di è il mondo. In virtù di questo legame l'esserci si lega a un poter-essere per sé stesso in quanto poter con-essere con altri nel poter essere presso il semplicemente presente. ¹⁶

Il mondo inteso in questo modo non è nulla di oggettivo e non va confuso né con l'ente semplicemente presente e nemmeno come la somma totale degli enti presenti. Esso invece, proprio poiché è la totalità delle sostanziali possibilità dell'esserci concepito come trascendente, «*supera ogni ente reale*». ¹⁷

¹⁵ Cfr. *Dell'essenza del fondamento*, tr. it. cit., p. 130.

¹⁶ *Principi metafisici della logica*, tr. it. cit., p. 227.

¹⁷ *Ivi*, p. 228.

All'esserci come trascendente corrisponde il suo essere-nel-mondo che è il *modo* in cui il *Dasein* incontra l'ente ed assieme anche «l'entrare nel mondo» da parte dell'ente. Il carattere intramondano dell'ente non avrebbe alcun senso senza l'esserci: «Il mondo stesso c'è solo in quanto esiste l'esserci». ¹⁸ Senza l'esserci la presenza dell'ente non ha alcun senso, vien meno il problema stesso della costituzione del suo senso. Se si considera l'esistenza degli enti come *indifferente* all'esserci, con l'ingresso dell'ente intramondano preso di per sè, astratto dalla relazione all'esserci, propriamente non accade nulla, ma «se nell'accadere dell'ingresso del mondo non accade nulla a ciò che entra, è allora nulla anche il mondo»? ¹⁹ In quanto *inoggettivo* il mondo non è però nulla di ciò che l'esserci trascende, e cioè non è la presenza dell'ente nel suo esser semplicemente sottomano (*Vorhandenheit*) subordinato al suo poter venire utilizzato (*Zuhandenheit*). Il mondo *differendo* dall'ente, non è l'ente, ma nella trascendenza l'esserci non oltrepassa solo l'ente semplicemente presente ma fa esperienza del movimento dell'andar oltre in quanto tale: in quanto si rivela come un trascendere che è anche un trascendersi, il mondo appare al *Dasein* come lo spazio della sua trascendenza. Non come una sorta di contenitore degli enti ma come quello stesso movimento dell'andar oltre tramite cui gli enti gli si rivelano nella loro *disponibilità*. Il *Dasein* in questo modo ha allora continuamente a che fare con qualcosa che non è l'ente e che però non è nemmeno assolutamente nulla nel senso del *nihil negativum*. «Il mondo: un nulla, un non ente – e tuttavia qualcosa; niente di essente-ma essere». ²⁰

Il mondo si rivela dunque all'esserci come il puro *trascendens* come ciò che gli si sottrae nel suo essere sempre

¹⁸ *Ivi*, p. 231. Cfr. *Sein und Zeit*, cit., p. 364-366.

¹⁹ *Principi metafisici della logica*, tr. it. cit., p. 231.

²⁰ *Ibidem*.

oltre. Ma in tale sottrarsi si riflette anche la trascendenza dell'esserci stesso in quanto essere-nel-mondo come originario esser risospinto oltre di sé per poter essere in vista di sé stesso.

L'esserci è vincolato al poter essere in due accezioni fondamentali: innanzitutto rispetto a sé in virtù del suo essere sempre *in vista di* che caratterizza il suo rapporto con l'ente intramondano; ma in secondo luogo, in un certo senso, l'esserci come trascendenza è anche condizione per la possibilità della presenza dell'ente:

L'esserci trascendente in quanto essere-nel-mondo, dà ogni volta effettivamente all'ente la possibilità di entrare nel mondo, e questo dare-la-possibilità da parte dell'esserci non consiste in nient'altro che nel trascendere.²¹

Oltrepassando per sua originaria costituzione la semplice presenza, secondo il suo carattere *progettuale* l'esserci è dunque libero; ma non si tratta di un arbitrio assoluto poiché la libertà dell'esserci è tale solo rispetto al suo costitutivo essere nel mondo:

Dobbiamo imparare a vedere come l'esserci (...) in virtù dell'essere-nel-mondo, sia già sempre, quanto a possibilità, al di sopra di ogni ente — e in questo essere al-di-sopra non si imbatta nel nulla assoluto, ma al contrario, proprio in esso faccia la sua comparsa l'essere-vincolato in quanto mondo, il quale solo e proprio su questo appoggio può e deve attenersi all'ente.²²

La trascendenza si manifesta allora come un fenomeno del tutto *mondano*, in cui l'esserci si rivela come quel progetto gettato, determinato nel suo poter essere, in uno stato di assegnazione originario alla totalità dell'ente che

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 233.

già è. Ma questa totalità a sua volta non è nulla di essente pur definendo necessariamente il rapporto che nella trascendenza vincola l'esserci a quel che gli è *difforme* come ente: *niente di essente, ma essere*:

Nella trascendenza, l'esserci si rivela bisognoso della comprensione dell'essere, e questa indigenza trascendentale è lo stato per il quale, fondamentalmente ci si "prende cura" che, in genere, qualcosa come l'esser-ci possa essere. È la più intima finitezza, che sta alla base dell'esserci. L'unità della struttura trascendentale della più intima indigenza dell'esserci nell'uomo ha preso il nome di "cura".²³

Il problema della comprensione dell'essere coincide con quello della trascendenza dell'esserci, come quel essere risospinti oltre di sé che costituisce sì il suo essere nel mondo ma nell'indeducibilità stessa del suo esservi gettato. Il bisogno della comprensione dell'essere si radica dunque nella cura (*Sorge*), la figura chiave dell'analitica esistenziale di Essere e Tempo, dove viene alla luce la struttura unitaria del *Dasein*. Nella cura, com'è noto, l'essere dell'uomo si rivela, per Heidegger, originariamente situato in tutta la sua finitezza come *Mitsein*, pluralità di esistenze, secondo le possibilità che gli sono proprie, in modo *autentico* o *inautentico*: nel poter sprofondare cioè nella dimensione decaduta (*Verfallen*) del mondo impersonale del *si dice*, della *chiacchiera* quotidiana, oppure nel poter cogliere il senso totale di sé come essere temporale attraverso l'anticipazione della propria estrema possibilità, lo *Sein zum Tode*, l'essere per la morte.

Questi, a grandi linee, sono i motivi fondamentali del periodo heideggeriano di Marburgo che ruotano, dunque, fondamentalmente, attorno al problema della trascendenza. I motivi legati al nesso tra intenzionalità

²³ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it di M.E. Reina a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1981, p. 203.

e trascendenza delle lezioni marburghesi, seppure nel linguaggio e nella declinazione che gli sono propri, sono – come si è cercato di mostrare – motivi decisivi anche per Scheler e formano il *materiale* della discussione con Heidegger.

4.2 *L'essere della lontananza*

Nel discorso di commemorazione del 24 Maggio 1928, Heidegger, con parole altisonanti, dettate evidentemente da una profonda commozione, definiva Scheler come «la forza filosofica più potente dell'odierna Germania, dell'Europa odierna e addirittura della filosofia contemporanea in generale» e aggiungeva come fosse «enormemente audace l'idea del Dio debole, che non può essere Dio senza l'uomo, per cui quest'ultimo deve essere pensato come “collaboratore di Dio”». ²⁴ La stima profonda manifestata nel necrologio veniva ribadita poi l'anno seguente con la dedica di *Kant e il problema della metafisica* alla memoria di Scheler. Ma già all'uscita di *Sein und Zeit* Heidegger riteneva che Scheler fosse stato uno dei pochi interlocutori in grado di poterne giudicare l'importanza e anche Scheler, dal canto suo, aveva elogiato il lavoro di Heidegger come uno tra i più originali e profondi nel panorama filosofico contemporaneo ²⁵.

Ad apprezzamenti di tale natura fa però da controcanto un aperto confronto non privo di reciproche critiche

²⁴ *Principi metafisici della logica*, tr. it. cit., p. 68.

²⁵ Cfr. Max Scheler, *Späte Schriften*, cit., p. 304 e *ivi*, M. Frings, *Postilla del curatore*, p. 362 e Id., *The background of Max Scheler's 1927 Reading of Being and Time: A Critique of a Critique Through Ethics* in «Philosophy Today», vol. 36, n. 2/4, 1992, p. 101. Per l'apprezzamento da parte di Scheler di *Sein und Zeit*, cfr. anche W. Mader, *Scheler*, cit., p. 123.

e di sostanziali differenze²⁶. Tale confronto-scontro si gioca sullo sfondo del controverso rapporto di entrambi con la fenomenologia ed Husserl²⁷. «Il nostro incontro

²⁶ L'approccio a Scheler è agli inizi addirittura polemico. Nel semestre estivo del 1923, Heidegger accusava Scheler di dar vita ad un tentativo pseudoteologico che distrugge la filosofia. Nel '24 Heidegger, in un giro di conferenze sul VI libro dell'*Etica nicomachea*, aveva incontrato Scheler e iniziato quella *Auseinandersetzung* che proseguirà durante tutto l'arco del periodo marburghese, raggiungendo la massima intensità negli ultimi due anni di vita di Scheler in cui vi sono ancora due occasioni d'incontro: la conferenza a Colonia di Heidegger su Kant nel Gennaio del '27 e l'ultimo intenso colloquio durante una visita a Scheler di tre giorni del Dicembre dello stesso anno. Cfr. O. Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, in E.W. Orth, *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, cit., pp. 172 ss.

Sono colloqui che avranno un'eco importante nell'evoluzione del pensiero heideggeriano perché, probabilmente proprio grazie a Scheler, Heidegger, per la prima volta, perviene a confrontarsi profondamente con il problema della tecnica e con la filosofia di Nietzsche. Cfr. F. Volpi, *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 955-956.

Va aggiunto, infine, che nel semestre estivo del '29, quindi già dopo la scomparsa di Scheler, Heidegger gli rimproverava di aver frainteso nel *Formalismusbuch* l'interpretazione morale kantiana, trascurando l'importanza *contenutistica* del fenomeno del rispetto nella sua analogia con l'inclinazione e il timore (cfr. *I problemi fondamentali...*, cit. p. 131).

²⁷ Przywara in *Drei Richtungen der Phänomenologie*, in «*Stimmen der Zeit*», Luglio 1928, 10, p. 258, aveva definito Scheler come un «passaggio tra Husserl e Heidegger»; F. Schalow in *The anomaly of world: From Scheler to Heidegger*, in «*Man and World*», 1991, 1, pp. 75-87, ritiene che i concetti di gettatezza e di fatticità heideggeriani abbiano purificato quello di mondo di Scheler dalle sue anomalie metafisiche colmando in parte la rottura con la fenomenologia di Husserl. A noi sembra invece, – come cercheremo di mostrare – che il loro confronto si situi nella comune distanza da Husserl e sia inoltre una vera e propria *Auseinandersetzung*, non una qualsivoglia evoluzione dalla fenomenologia all'ermeneutica.

Invece, per un'identità tra Heidegger e Scheler nel comune distacco da Husserl sul tema dell'abbandono di entrambi della filosofia della soggettività e di un differente rapporto tra assoluto e relativo, si veda

non fu casuale — ricorda Heidegger — in parte perché io stesso ho imparato da Scheler, ma soprattutto perché entrambi i nostri tentativi sono cresciuti sul suolo della fenomenologia e, in particolare, a partire dalla comprensione dell'*intenzionalità*²⁸.

La questione centrale del confronto tra Heidegger e Scheler è quello della fatticità dell'esistenza e dell'idea di realtà ad essa connesso. Come si è visto tale questione è legata in Scheler alla costrittività della dimensione vitale presente nell'uomo, e per Heidegger è invece sostanzialmente riferita all'indeducibilità dell'essere gettato del *Dasein* come essere nel mondo. Heidegger riconosceva in *Essere e Tempo* che «è merito dell'indagine fenomenologica l'aver liberato lo sguardo su questi fenomeni. E non solo: Scheler innanzitutto accogliendo gli impulsi di Agostino e Pascal ha condotto la problematica verso le connessioni fondative tra gli atti rappresentativi e quelli pratici (*interessenehmend Akten*)». A tale apprezzamento veniva però aggiunta la constatazione che «rimangono anche qui ancora all'oscuro i fondamenti ontologico-esistenziali del fenomeno d'atto in generale»²⁹.

Si può far risalire l'origine di tale critica già al corso del semestre estivo del '25, dove Heidegger sottolineava nella *fenomenologia* di Scheler il fatto che non avesse indagato sino in fondo la questione dell'essere dell'uomo,

R. Wiehl in *Metaphysik und Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 255 ss.

²⁸ *Principi metafisici della logica*, tr. it. cit., p. 157.

P. Emad in *Heidegger and the Phenomenology of Values*, Torey Press, Glen Ellyn 1981, pp. 35 ss., vede nell'identificazione tra intenzionalità e trascendenza in Scheler la conseguenza necessaria dell'atemporalità della sua concezione dello spirito. Per Heidegger al contrario l'intenzionalità andrebbe dissolvendosi in una concezione della trascendenza fondata sull'impossibilità di fuoriuscire dalla determinazione temporale.

²⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., p. 139.

lasciando del tutto indefinito il senso del suo *essere intenzionale*³⁰. In quello stesso corso Heidegger riprendeva la definizione dell'essenza dell'uomo di *Zur Idee des Menschen*, come «l'intenzione verso qualcosa, (...) il gesto della trascendenza stessa per cui l'uomo è un eterno "andar oltre verso" secondo la definizione pascaliana dell'uomo come cercatore di Dio»³¹. In relazione soprattutto al *Formalismusbuch*, viene criticata la concezione della persona come esecutrice d'atti. Viene cioè posto in questione il fatto che, nonostante la definizione della persona come ciò in cui l'atto intenzionale-spirituale giunge a compimento e che non ha nulla a che vedere con un essere sostanziale, rimanga del tutto indeterminato il senso stesso dell'essere personale: «circa il modo d'essere del compimento degli atti e il modo d'essere dell'esecutore degli atti, regna il silenzio»³².

Ciò che rimane del tutto imprecisato per Heidegger è dunque proprio il senso di quell'essere intenzionale che dovrebbe determinarsi nell'individualità della persona nel suo netto differenziarsi dalla sfera psico-fisica. Sono questioni che non vengono portate a fondo ma che Heidegger, accomunando Scheler ad Husserl, ribadirà anche in *Essere e tempo* dove si dirà che anche «le radicali e penetranti interpretazioni fenomenologiche della personalità compiute da Husserl e da Scheler» non pervengono

³⁰ Cfr. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, pp. 158 ss. e M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 186. La questione si pone nei termini sottolineati da T. Kiesel in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley/Los Angeles, 1995, p. 372: «se l'intenzionalità non è la struttura della ragione (Husserl) o dello spirito o della persona (Scheler), qual è dunque il suo locus strutturale?».

³¹ *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 163. Cfr. Max Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 186.

³² *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. cit., p. 160.

alla dimensione della questione dell'essere del *Dasein*³³. Mi sembra allora non sia del tutto ingiustificato collegare le critiche di Heidegger proprio all'evoluzione del problema dell'intenzionalità e a quello della trascendenza ad esso connesso del periodo di Marburgo. Che Heidegger affidi solamente all'uomo l'attributo del *Dasein* è di fondamentale importanza per comprendere la sostanziale differenza con Scheler e il terreno della loro discussione. Certamente sia l'esserci heideggeriano che la persona finita scheleriana si trovano nella modalità ontologica del «non-ancora». L'*indigenza ontologica* è ciò che li costituisce entrambi³⁴: per il primo nell'accezione della trascendenza come «costitutivo esser oltre» in quanto «essere nel mondo» e nella seconda come l'inesauribilità d'atto del suo essere centro intenzionale. Ma è innanzitutto il problema della realtà intesa come realtà effettuale a porsi in modo decisamente differente e ad escludere ogni possibile identità tra il *Dasein* heideggeriano e l'essere personale di Scheler. Di primo acchito sembrerebbe che l'essere reale emerga per entrambi proprio dalla sfera pratico-necessitante, e che il sapere riflessivo, la capacità teoretica, siano invece conseguenza di tale sfera. Parrebbe dunque che entrambi condividano un approccio *pratico* alla questione ontologica del rapporto tra uomo e reale. «In un certo livello che si può chiamare della "visione naturale del mondo", – sostiene Scheler – ciò che ci sta dinanzi ci è dato esclusivamente come un mondo di cose utilizzabili, come "arnesi" alla mano che si rinviano l'uno con l'altro e hanno il loro "posto" come finemente oggi afferma Heidegger»³⁵. Si tratta però solo di *un certo livello*

³³ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., p. 47.

³⁴ Cfr. M. Frings, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969, p. 72.

³⁵ *Idealismus-Realismus*, cit., pp. 198-199; tr. it. cit., p. 44.

che per Scheler è quello emerso tramite il passaggio dal sapere estatico a quello riflessivo. È il livello che risulta da un atteggiamento pratico ancor prima che teorico-conoscitivo ma che non riguarda il sapere nella sua interezza, non riguarda cioè quella sfera essenziale del sapere sacrale e formativo in cui si rivela, nella propria superiorità ontologica, il sapere come sapere intenzionale-partecipativo³⁶. Il sapere estatico in Scheler ha un senso del tutto diverso da quella dimensione *estatico-orizzontale* che fa da sfondo al *Dasein* heideggeriano che è profondamente radicato nella temporalità come suo modo costitutivo d'essere. Si tratta invece, per Scheler, di un immediato avere la realtà da cui, tramite il vissuto della resistenza, emerge il sapere riflessivo, un'immediato *avere* la realtà che è una forma di priorità ontologica del tutto relativa al fenomeno stesso della resistenza e non il *Factum* dell'"essere nel mondo" nella sua *gettatezza* descritto dall'analisi esistenziale di Heidegger³⁷. La critica rivolta in Essere e tempo al concetto di *Widerstand*, infatti, mini-

³⁶ A. Sanders, che sottolinea l'identità tra le due visioni pratico-effettuali, non sembra tener sufficientemente conto proprio di tale differente sfondo, senza di cui non sono comprensibili le critiche di Scheler al *Dasein* heideggeriano. Cfr. *Mensch-Subject-Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, cit., pp. 152 ss.

³⁷ In una nota ad *Essere e tempo* Scheler sottolinea, contro Heidegger, la falsità del credere che la volontà ed il suo esser frenata emergano dalla coscienza, «poiché la coscienza è conseguenza della resistenza che instaura la riflessione» (cfr. *Rand und Textbemerkungen in "Sein und Zeit"* in GW IX, p. 322).

Non ci sembra comunque del tutto chiarito in Scheler, come abbiamo cercato di mostrare, il rapporto tra realtà, coscienza e sapere intenzionale. In questo senso ci pare difficile anche affermare come fa M. Frings di una «prefigurazione del *Dasein* di Heidegger» in ciò che Scheler chiama *Seinsverständnis*, relazione d'essere a cui Scheler subordina la coscienza così come Heidegger subordinerebbe la coscienza all'esserci (cfr. *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, 1997, p. 217).

mizza paradossalmente proprio quell'emergere del senso della realtà da una dimensione pratico-volitiva che sembrerebbe più avvicinare Heidegger a Scheler:

Scheler ha di recente ripreso l'interpretazione della realtà di Dilthey. Egli sostiene una «teoria dell'esistenza di tipo volontativo (*voluntative Daseinstheorie*). (...) "L'essere degli oggetti è immediatamente dato solamente nell'essere riferito all'impulso e al volere". Scheler non solo accentua come Dilthey il fatto che la realtà non venga mai data primariamente nel pensiero e nel conoscere ma soprattutto fa notare che la conoscenza stessa invece non è un giudicare e che il sapere è una relazione d'essere.³⁸

Anche nel concetto di resistenza scheleriano vi sarebbe un residuo gnoseologico quello cioè del presupposto della realtà intesa come entità a sé stante, come semplice presenza. Per Heidegger, «la resistenza si fa incontro in un non-poter-passare (*Nicht-durch-kommen*) come impedimento ad un voler-passare (*Durch-kommen-wollen*). Ma con ciò si è già dischiuso qualcosa da cui *fuoriescono* impulso e volere»³⁹. Il fenomeno dell'esperienza della resistenza deve dunque presupporre quell'apertura al mondo (*Erschlossenheit*) nella quale la resistenza si rivela come uno tra gli innumerevoli modi in cui l'esserci umano *si prende cura* (*Besorgen*) dell'ente intramondano. La resistenza poggia cioè già su quell'aspetto della fatticità dell'esistenza come originaria apertura al senso cui il *Dasein* costitutivamente appartiene. Essa non conduce all'apertura del mondo che, al contrario, presuppone.

Heidegger ha buon gioco nel mostrare come, già a partire da un suo minimo contenuto semantico, il fenomeno della resistenza faccia del tutto parte dell'esperien-

³⁸ *Sein und Zeit*, cit., p. 210.

³⁹ *Ibidem*.

za intramondana piuttosto che esserne sua condizione e origine del reale⁴⁰. Ma il reale di cui parla Scheler è quello della *Umwelt*, che rappresenta esclusivamente lo spazio-ambiente vitale dell'uomo e non l'idea di mondo che è invece propria del terreno spirituale⁴¹. In tale passo di *Essere e Tempo*, Heidegger tralascia inoltre di discutere proprio quel senso del sapere come «relazione d'essere» che invece rimane un punto fondamentale per il pensiero scheleriano in relazione al problema dell'effettualità dell'esistenza e al rapporto con Heidegger. Si tratta di una differenza decisiva perché mentre per Heidegger la dimensione di fatticità dell'esistenza è intrascendibile, è ciò a cui l'essere dell'uomo è *consegnato* nel suo destino di finitezza, per Scheler, al contrario, è quanto va trascorso proprio in virtù del potersi affermare di quella parte personale-spirituale nell'uomo sulla sua dimensione vitale-impulsiva. L'essere personale in Scheler si distingue infatti nel suo potersi differenziare dal reale: l'esistenza,

⁴⁰ Cfr. H.R. Sepp, *Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., p. 317.

⁴¹ Proprio nel potersi sciogliere dai legami con la vita organica consiste l'esser *umwelt frei* dell'essere personale per Scheler e il suo esser *weltöffener*, aperto al mondo intenzionale. Cfr. R.A. Mall, *Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteleologie*, in O. Pöggeler, *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, cit., p. 51.

Nelle risposte antitetiche alla relazione tra uomo e mondo si radica, come ha riconosciuto M. Theunissen in *Wettersturm und Stille*, in AA.VV., *Max Scheler in Gegenwärtigeschehen...*, cit., p. 97, l'opposizione fondamentale tra Heidegger e Scheler. Tale opposizione va cercata però a partire da un concetto di realtà totalmente diverso. È quanto ci sembra sfuggire a M. Bonola che confonde il mondo *intuito*, il mondo essenziale con il mondo ambiente in cui si dà il vissuto della resistenza, precludendosi in tal modo anche il senso della differente *Weltoffenheit* tra Scheler e Heidegger. Cfr. *Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza*, in «Aut-aut», 202-203, Luglio-Ottobre 1984, pp. 39-55.

il *Dasein* nel suo lato costrittivo è ciò che viene trasceso nella sfera spirituale tramite la capacità ideativo-essenziale della persona. È certamente vero, come abbiamo cercato di mostrare, che tale capacità ha necessariamente bisogno della forza effettuale del reale, ma la persona, per Scheler non è *Dasein*, anzi il carattere personale si riconosce proprio nel suo potersi differenziare dall'aspetto fattuale, necessitante dell'esistenza. La persona come persona finita è espressione dell'impossibilità di trascendere totalmente l'esistenza, ed in questo consiste quell'ambigua coesistenza di eterno e temporale, quel contraddittorio coappartenersi di spirito e vita che contraddistinguono l'essere dell'uomo come *Sackgasse* ed assieme come *Ausweg*, vicolo cieco ma anche via d'uscita dall'*empasse* biologico-vitale.

È il problema della finitezza ciò su cui si gioca la fondamentale differenza tra Heidegger e Scheler, e dunque il tema della trascendenza e sì luogo d'incontro ma anche il luogo della loro irriducibile differenza. Così anche il senso della *Befindlichkeit*, come quella disposizione emotiva che caratterizza il *Dasein* nel suo essere situato come esser gettato, non è semplicemente identificabile con la sfera emozionale scheleriana. È senz'altro condivisibile il fatto — come sostiene Pöggeler — che «senza le indicazioni scheleriane sul senso dell'emozionale non sarebbe stato possibile il tentativo di Heidegger di rimpiazzare la differenziazione tradizionale tra sensibilità, intelletto e ragione con l'intreccio di situazione emotiva, comprensione e discorso»⁴², ma l'apertura (*Erschlossenheit*), cui l'esserci è affidato nella sua gettatezza e di cui tale intreccio rappresenta la determinazione esistenziale fondamentale, è del tutto differente da quell'esser aperto

⁴² O. Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, cit., p. 171.

al mondo come amore per la realtà essenziale su cui si fonda la dimensione affettivo-assiologica in Scheler.

Sul differente modo di intendere la realtà emozionale si articolano le obiezioni fondamentali di Scheler ad *Essere e Tempo*. Una delle critiche più radicali rivolte ad Heidegger riguarda proprio il ruolo ontologico cruciale affidato nella analitica esistenziale alla figura dell'angoscia⁴³. Heidegger parla dell'angoscia (*Angst*) come della situazione emotiva fondamentale del *Dasein*. Il mondo non sorge riflessivamente come astrazione da tutto ciò che è intramondano di fronte a cui può poi situarsi anche il fenomeno dell'angoscia, ma è invece l'angoscia, innanzitutto, in quanto modalità dell'essere emotivamente situato da parte dell'esserci, a dischiudere il mondo in quanto tale. Nell'indeterminatezza dell'angoscia si manifesta all'esserci il mondo spogliato dalla sua relazione con l'ente intramondano e con gli altri esserci. L'angoscia isola il *Dasein* nel suo essere nel mondo riportandolo alla radice essenziale del suo proprio, costitutivo, poter essere. Il vuoto dell'angoscia dischiude all'esserci la dimensione del proprio sé, come «*solus ipse*» di fronte alla nullità del mondo come tale. L'indeterminabilità del «sul che cosa» dell'angoscia si fonde con il «davanti a cosa» nella sua mancanza d'oggetto, ma non si traduce però nell'assenza del mondo. Lo spaesamento rispetto all'insignificatività dell'ente intramondano rivela invece paradossalmente quell'inoggettività del mondo che dischiude al *Dasein* l'orizzonte del senso⁴⁴.

La figura dell'angoscia culmina nello *Sein zum Tode*, l'essere per la morte rivelato dalla decisione anticipatri-

⁴³ Le critiche ad *Essere e tempo* che dovevano costituire l'ultima parte di *Idealismus-Realismus*, sono uscite postume, nella loro forma provvisoria in *Zu «Idealismus -Realismus» aus Teil V, das emotionale Realitätsproblem*, in *GW IX*, pp. 254-304.

⁴⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., § 40.

ce (*vorlaufende Entschlossenheit*) in cui il *Dasein* scopre il proprio radicale carattere di finitezza, la sua possibilità più estrema: l'impossibilità stessa del suo esserci:

L'angoscia di fronte alla morte è angoscia "davanti" al più proprio incondizionato e insuperabile poter essere. Il "di fronte a cosa" di tale angoscia è l'essere nel mondo stesso. Il "su che cosa" è semplicemente il poter essere dell'esserci.⁴⁵

Anche Scheler vede nell'angoscia una delle tonalità affettive fondamentali in cui l'uomo differisce dall'animale e ritiene inoltre che tale riconoscimento sia un guadagno essenziale delle proprie ricerche antropologiche⁴⁶. Per Scheler, l'angoscia è sì strettamente connessa al vissuto della realtà ma non è assolutamente il modo in cui si rivela l'essere reale. L'angoscia si dà piuttosto come una conseguenza del vissuto della resistenza (*als Folge des erlebten Widerstandes*) tramite cui si dischiude il reale. Scheler condivide con Heidegger il fatto che l'angoscia fondi qualsiasi tipo di paura (*Furcht*) e che «ogni forma d'angoscia sia in ultima istanza intenzionalmente lontanamente relazionata all'angoscia di fronte alla morte»⁴⁷. L'angoscia non è però semplicemente angoscia di fronte a ciò che non si conosce, ma bensì di fronte all'essere sconosciuto della possibile resistenza al desiderio di auto-soddisfazione dell'impulso vitale. Tale desiderio si fonda su quell'aver dapprima *estaticamente* la realtà spaziotemporale che caratterizza l'uomo inteso come essere vivente. Proprio perché l'angoscia è ciò che contraddistingue l'uomo nel suo essere vitale, essa è un sentimento che si esprime sia fisiologicamente che psichicamente.

⁴⁵ *Ivi*, p. 251.

⁴⁶ Cfr. Zu «*Idealismus -Realismus*»..., *cit.*, p. 269.

⁴⁷ *Ivi*, p. 258.

L'uomo prova angoscia dunque come essere vitale e non come essere spirituale:

Contro Heidegger che sembra sempre più relegarmi in una sorta di filosofia della vita, — afferma Scheler — questa differenza va tenuta incondizionatamente ferma. È provato che l'angoscia sia un sentimento vitale, che anche l'animale provi angoscia e ne trapelino i segni. Ma presso l'uomo l'angoscia è solamente il sentimento vitale più centrale. Solo sin qui sono dello stesso parere di Heidegger.⁴⁸

Ritenere come fa Heidegger che la fuga da sé stessi condizionata dall'angoscia conduca l'esserci nell'immanenza del mondo nella dimensione dell'inautenticità della chiacchiera, del si dice etc., è, per Scheler, «il contrario della verità»⁴⁹. Invece, il ruolo fondamentale dell'angoscia nel vivente trova nell'uomo come essere e centro vitale, un proprio fermo oppositore: si tratta dell'eros, che sin dal suo prodursi nella sfera vitale, prelude a quella accezione *creativa* dell'amore come *moto intenzionale*, quel movimento tramite cui può ampliarsi ed arricchirsi l'essere personale in relazione alla sfera eidetica dei valori⁵⁰. «L'eros, non la paura è il veicolo di un crescente prender parte e del processo di conoscenza»⁵¹. Già il trasformarsi dell'angoscia in paura è basato, secondo Scheler, su di un fenomeno simpatetico con l'essere, per cui nel determinarsi della paura come paura di qualcosa, il pericolo fuoriesce dall'oscurità e dalla nullità dell'angoscia. Per Heidegger, al contrario, «ogni esser alla mano ed esser presente che la cura nel provvedere al mondo pre-dato scopre, ha ancora una tonalità emotiva originaria dell'esserci dietro

⁴⁸ *Ivi*, p. 270.

⁴⁹ *Ivi*, p. 271.

⁵⁰ Cfr. *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., pp. 156-157

⁵¹ *Zu «Idealismus -Realismus»...*, cit., p. 272.

di sé. È l'angoscia. Angoscia dell'esserci di fronte al suo proprio essere nel mondo. E il suo correlato è "essere nel mondo come tale". (...) La cura dunque è fondata nell'angoscia la quale a sua volta fonda ogni forma di paura⁵².

A partire dunque da una concezione radicalmente diversa del reale e dell'effettività dell'esistenza emergono anche i punti cruciali del dissenso con Heidegger. Vi è per Scheler un comune denominatore rispetto alla questione di cosa conduca l'esserci all'immanenza mondana e all'essere oggettivo, di cosa lo faccia progredire nel sapere e nella conoscenza e di come possa prender parte a quell'essere che l'uomo stesso non è ed infine di come pervenga all'essere altrui e al proprio essere, alla conoscenza di sé⁵³. Tale comune denominatore è racchiuso nel senso intenzionale dell'amore. «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 comprensione della morte come «possibilità dell'impossibilità stessa dell'esserci», quel che deve caratterizzare la comprensione autentica dell'essere dell'uomo⁵⁴.

Scheler rimprovera ad Heidegger di mettere in atto un puro rivolgimento del *cogito ergo sum* cartesiano in un *sum ergo cogito*⁵⁵; gli rimprovera essenzialmente di chiudersi nella dimensione in cui il *Dasein* viene di fatto a trovarsi nel suo essere assolutamente isolato come *solus ipse*, conseguenza estrema disvelata dalla decisione anticipa-

⁵² *Ivi*, p. 268.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 271.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 294. Come nota R. Cristin, l'amore in Scheler non è assolutamente condizionato dalla finitezza al contrario di quanto invece ritiene E. Fink per cui solo in quanto l'uomo è finito e mortale è anche in grado di amare. Cfr. *Phänomenologie der Liebe. Zum Menschenbild bei Eugen Fink und Max Scheler*, in «Phänomenologische Forschungen», 3, 1998, p. 127.

⁵⁵ Cfr. *Zu Idealismus-Realismus...*, cit., p. 270.

trice dell'«essere per la morte». Quel che dunque Scheler radicalmente rifiuta è lo sfondo solipsistico a cui l'analisi dell'angoscia in *Essere e Tempo* conduce, quella solitudine radicale in cui il *Dasein* rimane l'unica certezza possibile di fronte al *sottrarsi* del mondo. Nella *solitudine* costitutiva dell'essere per la morte del *Dasein* heideggeriano svanisce la sfera sociale del noi come sfera originaria dell'essere in relazione ad altri (*Miteinandersein*) relegata alla sfera *decaduta* del casuale stare insieme del mondo inautentico e impersonale della «chiacchiera», e del «si dice»⁵⁶.

Al solipsismo di Heidegger Scheler contrappone il *senso platonico della filosofia*, quello emerso chiaramente in *Vom Wesen der Wahrheit*, secondo cui «la vita filosofica è un atto, determinato dall'amore, di partecipazione del nucleo di una persona finita all'elemento essenziale di ciascuna cosa possibile»⁵⁷. Ma l'essere personale assume significato in Scheler solo in relazione alle altre persone: così come la persona in quanto tale è *un'essere inoggettivabile, un compiuto esser sempre in atto*, anche la sua esi-

⁵⁶ Proprio sulla base del dissolversi dell'essere sociale nella sfera solipsistica dell'autenticità dell'essere per la morte, riesce difficile sostenere la centralità del *Mitsein* in *Essere e tempo* come invece ritiene di poter fare M. Michalski in *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 183-184. Cfr anche A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 203-206. Un peso del tutto differente verrà dato invece da Heidegger al *Mitsein* a partire dal semestre friburghese del '28/'29. Cfr. *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 27, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, § 18.

⁵⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 68. E. Kelly in *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1997, pp. 191 ss., parla in modo del tutto riduttivo della presenza di un platonismo in Scheler che confonde scienza e poesia nello sforzo di creare una religione dello spirito. Sul senso protrettico di ispirazione *platonico-scheleriana* è invece costruito lo stimolante lavoro di R. De Monticelli, *L'ascesi filosofica*, Feltrinelli, Milano 1995.

stenza «è un essere capace di partecipazione all'essere, solamente mediante il suo compiersi in comune (pensare insieme, volere insieme, con-sentire, ri-pensare, ri-sentire)»⁵⁸, solo nel *Mitsein* delle persone concrete può avere senso quella capacità ideativo-essenziale che contraddistingue l'essere personale e che emerge nel fenomeno della simpatia, del *Mitfühlen* verso l'altro e culmina in quello dell'amore per il valore della persona.

«L'autentica simpatia (*echtes Mitgefühl*) si rivela precisamente nel fatto di includere la natura e l'esistenza dell'altro e la sua individualità come oggetto di compassione e del gioire insieme»⁵⁹. L'autentica simpatia non va dunque confusa con la capacità di immedesimarsi nell'altro, che è ancora una volta un'atteggiamento orientato sul proprio dolore o sulla nostra gioia e quindi sostanzialmente un atteggiamento di proiezione egoistica. Ed è proprio l'emergere di questa dimensione egoistica quanto Scheler sostanzialmente critica nell'esito solipsistico di *Essere e tempo*:

Per egocentrismo intendo l'illusione di considerare il proprio "mondo circostante" come il "mondo" stesso (...). In rapporto al coglimento della realtà oggettuale è "solipsismo", in relazione al volere e al comportamento pratico è "egoismo".⁶⁰

La simpatia non è identità con la sfera altrui sulla base di una presupposta unità essenziale delle persone, pretesa di identità che invece maschera una radicale incapacità di uscire dal proprio solipsismo. La simpatia invece pone in evidenza la priorità della relazione personale che non è annullamento dell'io nell'altro ma ciò che ne accentua

⁵⁸ *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 219.

⁵⁹ *Ivi*, p. 50; tr. it. cit., p. 93.

⁶⁰ *Ivi*, p. 69.

il valore della differenza. Le persone sono diverse nel loro esser concretamente determinate (*So-sein*):

L'autentica simpatia *presuppone* la pura *differenza* essenziale delle persone (anche come fondamento ultimo della loro differenza esistenziale). (...) L'opera dell'autentica simpatia consiste proprio nel coglimento, tolta l'illusione solipsistica, del medesimo valore di realtà dell'"alter" *in quanto* "alter".⁶¹

L'alterità intesa come quella trascendenza di ogni sfera intima individuale personale è ciò che la simpatia lascia sempre del tutto intatto senza alcuna pretesa di riduzione all'io. La simpatia è però fondamentalmente un patire, si tratti di con-giore o con-patire, non è assolutamente un fenomeno attivo che possa modificare in profondità la relazione personale sino a raggiungerne la sfera più intima, cosa che solo l'amore spontaneo può mettere in atto. L'amore emerge, secondo Scheler, dall'esperienza unipatica per lasciare liberamente distinto l'essere delle persone nella loro diversità, esso è il movimento spirituale intenzionale per eccellenza: quel partecipare all'essenza intima dell'altro senza volersene impossessare⁶²; nell'amore il sé assolutamente intimo, l'essenza dell'altro, viene conosciuta nella sua indistruttibilità:

È proprio l'amore che in generale per primo si imbatte nel sé assolutamente intimo quale eterno confine e, in un certo

⁶¹ *Ivi*, p. 76.

⁶² Per M. Gabel, nel senso dell'amore intenzionale si fonda anche la rinuncia all'affermazione dell'essere personale individuale come assoluto e assieme la possibilità della cooperazione e solidarietà tra persone. Cfr. *Ausgleich als Verzicht. Schelers "später" Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes*, in AA.VV., *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, cit., pp. 235-236.

qual modo, per primo lo “scopre” nel suo movimento.⁶³

Profondamente diverso è dunque anche il senso dell'autotrascendenza dell'essere umano come persona in Scheler da quello del *Dasein* heideggeriano. Heidegger ha definito l'esserci come quell'ente in cui ne va del proprio essere stesso. Quell'ente in cui «ne va» (*es geht um*) del progetto di sé come autentico poter essere, senso ontologico del comprendere (*Verstehen*) secondo cui l'esserci è sempre un «essere avanti a sé» (*Sich-vorweg-sein*) come un poter esser sempre oltre di sé (*immer schon über sich hinaus*) e modalità estatico-temporale che si confronta con l'interezza del suo aver da esserci. Questo trascendersi è ciò che si rivela al *Dasein* nella situazione emotiva fondata nell'angoscia in cui si fa accessibile il suo essere nel mondo come essere gettato. Tale struttura ontologica prende il nome di cura (*Sorge*) ed è la relazione in cui il *Dasein* si rapporta con l'esserci altrui e con l'ente intramondano⁶⁴.

Ma il *Dasein* rimane ingabbiato, secondo Scheler, proprio nella dimensione della cura al cui fondo sta la condizione essenziale dell'angoscia e dell'«essere per la morte» e dove la trascendenza, nel suo esito solipsistico, mostra l'impossibilità stessa del proprio costitutivo andar oltre invece di rivelare la cooriginaria apertura del mondo con l'esserci altrui. Per Scheler, al contrario, l'apertura della trascendenza nell'uomo si rivela in quella dimensione intenzionale di partecipazione all'essere che è prima di tutto originaria relazione tra persone, come è stato messo in luce per il fenomeno della simpatia e dell'amore. «L'uomo è per eccellenza un sistema “aperto” e non “chiuso” come presuppone Heidegger».⁶⁵ Sistema aperto non significa che in esso la sfera del *Drang*, dell'impulso vita-

⁶³ *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 82.

⁶⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., § 41 e Zu «Idealismus -Realismus»..., cit., p. 274.

⁶⁵ *Ivi*, p. 276.

le da cui emerge il reale sia tolta, annullata, per lasciar spazio a un puro mondo ideale-essenziale poiché anzi, tale esser aperto si definisce solo in relazione al mondo reale e al reciproco condizionarsi nell'uomo di *Geist* e *Leben*. Heidegger, invece, finisce con l'assolutizzare la realtà nella sfera della finitezza, cosa che per Scheler è del tutto impossibile, poiché il mondo reale effettuale emerge solamente dalle opposizioni che si generano nel vissuto della resistenza ed è quindi in sé sempre una dimensione incompleta, in alcun modo autosufficiente.

Anche l'ipotesi contraria alla finitezza della realtà dell'esistenza, l'ipotesi di una realtà assoluta come una sorta di paese del "bengodi" (*Schlaraffenwelt*), di un mondo senza la possibilità del male, ove non vi fosse alcuna contraddizione e dove tutti i bisogni fossero immediatamente soddisfatti, non avrebbe alcun senso. In tale mondo mancherebbe appunto quel contrasto originario tra affermazione e freno dell'impulso vitale su cui la realtà stessa si fonda ma non si risolve:

*La forma d'essere del reale è dunque annodata alla essenziale inconcordanza tra l'orientare le nostre bramosie e l'impulso vitale in cui esse sono radicate e i contenuti (...) della percezione del ricordo e dell'attesa. Un mondo senza il male possibile non potrebbe essere dato mai come reale anche se fosse reale. Solo in un mondo della possibile resistenza è possibile l'essere reale come modo dell'essere.*⁶⁶

Sia nella dimensione di finitezza che in quella dell'infinita soddisfazione di sé la realtà non può mai essere assoluta. L'uomo come «sistema aperto» non può prescindere dal reale poiché è solo in relazione alla realtà che può emergere il carattere personale spirituale. Ma la realtà come dimensione costrittivo vitale non è il tutto dell'uo-

⁶⁶ *Ivi*, p. 279.

mo sebbene sia ciò cui essenzialmente si rapporta. La sua esistenza non è solamente confinata nella effettualità del reale né è identificabile con il reale *tout court*: questo ci sembra essere il problema fondamentale della trascendenza in Scheler.

Si tratta di un ordine di questioni che la *Auseinandersetzung* con Heidegger ha il pregio di mettere in risalto senza che ad esse vengano date delle soluzioni affrettate. È un pregio che Scheler stesso riconosce ad *Essere e tempo* negando però che sia possibile, come vorrebbe Heidegger, affrancarsi totalmente dalla tradizione metafisica e dal suo linguaggio:

Né la struttura ontologica della vita né quella dello spirito e nemmeno quelle del modo dell'essere personale è stata sinora svelata dalla filosofia. Finora sono solo presenti a riguardo delle tracce. Che Heidegger ponga questo problema è il maggior merito del suo libro. La questione è ora questa: è anche possibile senza presupporre concetti come spirito, vita, corpi organici, psiche, coscienza, cose morte, corpi materiali (...) trovare una originaria struttura non scomponibile dell'esserci (vale a dire dell'uomo), da cui si possano guadagnare questi concetti e le modalità d'essere dei loro oggetti? Per quanto sinora io possa intravedere, ciò non è possibile.⁶⁷

Dal canto suo, Heidegger riconosce a Scheler di aver colto il significato decisivo dell'intenzionalità «come momento strutturale degli atti che appartengono per natura a una persona» ma gli rimprovera di non esser riuscito a ridurla a problema⁶⁸. Quel che viene radicalmente messo

⁶⁷ Ivi, p. 275.

⁶⁸ Cfr. *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 158-159 e O. Pöggeler, *Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos in Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, Reclam, Stuttgart 1992, p. 162.

in discussione è l'interpretazione scheleriana dell'uomo come l'asceta che sa dire di no all'impulso della vita e può dirigersi libero dalle costrizioni spazio-temporali verso la realtà essenziale. L'uomo, per Heidegger, non è colui che dice no od acconsente alla forza creativa della vita, ma è piuttosto colui che si domanda il perché non vi sia alcun fondamento che sostenga il suo domandare attorno al senso originario della fatticità dell'esistenza⁶⁹. Ed è questa probabilmente anche la ragione della difficoltà dell'antropologia, difficoltà che non è solo, come pretenderebbe Scheler, quella di trovare nell'uomo un'«unità sistematica delle determinazioni essenziali concernenti quest'essere poliedrico», ma che è invece implicita proprio nel concetto stesso di un'antropologia filosofica⁷⁰. Che vi sia una possibilità di superare l'abissale distanza che separa il mondo animale dall'uomo e che l'uomo possa riunire in sé tutti i gradini dell'essente è il fondamentale errore metafisico di Scheler. Vi è un aneddoto taoista con il quale Heidegger cerca di rispondere alla ricorrente questione del *Tu* nella propria fenomenologia e assieme al problema di una possibile fusione simpatetica con tutto l'esistente, che ci pare a riguardo del tutto emblematico: due tali passeggiano vicino ad un fiume. L'uno dice “guarda come è felice il pesce che salta sull'acqua”. L'altro risponde: “come fai a sapere che il pesce è felice?” E il primo gli controbatte: “e tu, come fai a sapere che io non lo so”⁷¹?

Alla radicalità dell'interrogare heideggeriano corrisponde però in Scheler, come si è visto, la ricerca incessante di un *Ordo amoris* in cui si riveli quel nesso fondamentale tra l'esser proprio della persona e la dimensione spirituale-essenziale che fundamentalmente

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 255-256.

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 180 ss.

⁷¹ Cfr. O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, München 1994, p. 209.

la singola persona condivide con le altre persone nella loro irriducibile alterità. Vi è in tale ricerca probabilmente un'apertura che all'Heidegger di *Essere tempo* manca. Ma l'obiezione fondamentale di Heidegger sul mancato approfondimento dell'essere intenzionale ci sembra colga, almeno in parte, nel segno. La difficoltà nel chiarire il contenuto intenzionale in relazione alla sfera dell'impulso vitale tradisce anche una sua mancata radicale problematizzazione. Viene a mancare in Scheler, come si è cercato di mostrare, l'approfondimento di quel lato passivo, fungente che risalta proprio nella coappartenenza tra uomo e mondo vitale, aspetto che viene invece isolato come una realtà a sé autonoma, autosufficiente ed allo stesso tempo contraddittoriamente vincolata alla capacità d'atto dell'essere personale. Non del tutto a torto, dunque, Heidegger mette in luce lo sfondo metafisico di tale concezione. La ricerca dell'*ordo amoris* si fonda nell'ultimo Scheler sulla visione dell'uomo come *Mitwirker*, collaboratore di dio, collaboratore al suo divenire nel mondo. *La posizione dell'uomo nel cosmo* si situa come possibile mediazione dei due aspetti essenziali del *Weltgrund*, del fondamento del mondo: la forza cieca e irruente del *Lebensdrang*, l'impulso instancabile che sempre rispinge la vita nella propria autoproduzione, e quella del *Geist*, l'ambito spirituale-ideativo che rimane del tutto impotente rispetto al tale forza trasformatrice. Ma la *Ohnmacht des Geistes* scheleriana, significa sostanzialmente quella libertà che compete allo spirito nel potersi sottrarre al gioco creativo-distruttivo della vita. Ed è proprio perché entrambi gli aspetti – quello legato alla sfera del *Drang* e quello proprio del *Geist* – sono presenti nell'essere dell'uomo, che questi si rivela come il luogo della possibile mediazione tra l'impulso cieco della vita e la facoltà ideativa dello spirito. Heidegger intravede in tutto ciò un fondamentale, per quanto inconscio, sottosuolo nicciano: la ricerca dell'equilibrio tra l'apollineo e il

dionisiaco.⁷² La difficoltà di tale equilibrio è quella stessa del convivere di prossimità e lontananza nell'essere dell'uomo. *Convivenza* che Scheler con parole di Nietzsche chiama la più difficile per cui «ciascuno è rispetto a sé stesso anche ciò che vi è di più lontano». ⁷³ Ma è anche il senso stesso della trascendenza dell'esserci di cui parla Heidegger:

L'uomo è un essere della lontananza. E solo attraverso un'autentica lontananza originaria, che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera prossimità alle cose. E soltanto il saper ascoltare nella lontananza temporalizza il destarsi della risposta degli uomini destinati ad essergli vicini.⁷⁴

⁷² Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 103 sgg.; tr. it. di P. Coriando a cura di C. Angelino in *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, il Melangolo, Genova 1992, pp. 93 ss.

⁷³ *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 245.

⁷⁴ *Principi metafisici...*, cit., p. 261. Cfr. anche *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 131.

Bibliografia

Opere di Scheler

Gesammelte Werke (Raccolta di opere in xv voll. dapprima edita da Francke-Verlag, Bern/München poi, a partire dal 1986, presso Bouvier Verlag, Bonn, a cura di Maria Scheler e, dopo la sua morte, dal 1969 al 1997, a cura di Manfred Frings):

Band I: *Frühe Schriften*

Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (1899)

Arbeit und Ethik (1899)

Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (1900)

Drei kleinere Veröffentlichungen: R. Euckens Religionsbegriff; Kultur und Religion; I. Kant und die modern Kultur Ein Gedenkblatt (1903-1904)

Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart (1914)

Band II: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (1913-1916)

Band III: *Vom Umsturz der Werte*

Zur Rehabilitierung der Tugend (1913)

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1912)

Zum Phänomen des Tragischen (1914)

Zur Idee des Menschen (1915)

Zum Sinn der Fraubewegung (1913)

Die Idole der Selbsterkenntnis (1912)

Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel (1913)

Versuche einer Philosophie des Leben (1913)

Der Bourgeois (1914)

Der Bourgeois und die religiösen Mächte (1914)

Die Zukunft des Kapitalismus (1914)

Band IV: Politisch-pädagogische Schriften

- Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915)
Europa und der Krieg (1915)
Der Krieg als Gesamterlebnis (1916)
Die Ursachen der Deutschenhasses. Eine national pädagogische Erörterung (1917)
Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege (1916)
Kultur auf dem Boden der neue Ordnung (1919)
Deutschlands Sendung und der Katholische Gedanken (1918)

Band V: Vom Ewigen im Menschen

- Reue und Wiedergeburt* (1917)
Vom Wesen der Philosophie und den moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (1917)
Probleme der Religion (1918)
Die cristliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (1917)
Vom Kulturellen Wiederaufbau Europas (1918)

Band VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre

- Moralia* (1915-1921)
Nation und Weltanschauung (1916-1919)
Christentum und Gesellschaft (1920-1922)

Band VII: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922)**Band VIII: Die Wissenformen und die Gesellschaft**

- Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926)
Erkenntnis und Arbeit (1926)
Universität und Volkhochschule (1921)

Band IX: Späte Schriften

- Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928)
Philosophische Weltanschauung (1929)
Idealismus-Realismus (1929)

Band X: Schriften aus dem Nachlaß I

- Zur Ethik und Erkenntnislehre* (1957)
Tod und Fortleben (1911-1914)
Über Scham und Schamgefühl (1913)
Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit (1912-1914)
Absolutphäre und Realsetzung der Gottesidee (1915-1916)
Vorbilder und Führer (1911-1921)
Ordo Amoris (1914-1916)
Phänomenologie und Erkenntnistheorie (1913-1914)
Lehre von den drei Tatsachen (1911-1912)

Band XI: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*

Band XII: *Schriften aus dem Nachlaß III: Philosophische Anthropologie*

Band XIII: *Schriften aus dem Nachlaß IV: Philosophie und Geschichte*

Manuskripte zu Politik und Moral und die idee des ewigen Frieden (1926-1928)
Grundlagen der Geschichtswissenschaft (1909)

Band XIV: *Schriften aus dem Nachlaß V: Varia I*

Logik I (1905-1906)

Biologievorlesung (1908-1909)

Vorlesung Sozialphilosophie (1921-1922)

Band XV: *Schriften aus dem Nachlaß VI: Varia II*

Vorlesung: Allgemeine Psychologie (1922)

Vorlesung: Philosophie des 19. Jahrhunderts (1920) e manoscritti vari

Traduzioni italiane

Lavoro ed etica, tr. it a cura di D. Verducci, Città Nuova Editrice, Roma 1997.

Metodo trascendentale e metodo psicologico, tr. it a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2009.

Logica, tr. it a cura di G. Mancuso, Quodlibet, Macerata 2011.

Borghesia, socialismo e intuizione del mondo (contiene le traduzioni di: *Der Bourgeois, Arbeit und Weltanschauung*), tr. it. a cura di F. Bosio, La Scuola, Brescia 1982.

L'idea di pace e il pacifismo, tr. it. a cura di L. Allodi, FrancoAngeli, Milano 1995.

Id., tr. it a cura di M. Doni, Medusa, Milano 2004.

Morte e sopravvivenza, tr. it. a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2012.

Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, tr. it. di G. Alliney, Bocca, Milano 1944. (Traduzione parziale).

Id., tr. it. di G. Caronello, S. Paolo, Torino 1996.

Il valore della vita emotiva (contiene le traduzioni di *Die Idole der Selbsterkenntnis* e *Zur Rehabilitierung der Tugend*) tr. it. a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999.

Ordo amoris, tr. it. a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

Id., tr. it. a cura di L. Jannascoli, Aracne, Roma 2009.

Scritti sulla fenomenologia e l'amore, tr. it. a cura di V. D'Anna, FrancoAngeli, Milano 2008.

Il risentimento nell'edificazione delle morali, tr. it. a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975.

Pudore e sentimento del pudore, tr. it. di A. Lambertino, Guida, Napoli 1979.

Amore e conoscenza, tr. it. di L. Pesante, Liviana, Padova 1967.

Id., tr. it. a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009.

Id., tr. it. a cura di L. Jannascoli, Aracne, Roma 2010.

Il pentimento, tr. it. di G. Alliney, F.lli Bocca, Milano 1941.

Crisi dei valori, tr. it. di F. Sternheim (con intr. di A. Banfi), Bompiani, Milano 1936. (Traduzione parziale di *Vom Umsturz der Werte*).

Il dolore, la morte, l'immortalità, (contiene le traduzioni di: *Tod und Fortleben, Vom Sinn des Leidens*), tr. di A. Rizzi (con intr. di F. Biasutti), editrice elle di ci, Torino 1983.

L'eterno nell'uomo, tr. it. di U. Pellegrino, Logos, Roma 1991.

Id., tr. it. a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

L'essenza della filosofia, tr. it. a cura di C. Amicantonio, Rubbettino, Catanzaro 2001.

Formare l'uomo, tr. it. a cura di G. Mancuso, FrancoAngeli, Milano 2009.

Modelli e capi, tr. it. a cura di E. Caminada, FrancoAngeli, Milano 2011.

Lo spirito del capitalismo (contiene le traduzioni di: *Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissen und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis, Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungsetzung, Max Webers Ausschaltung der Philosophie, Walther Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, Ernst Troeltsch als Soziologe, Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?, Arbeit und Weltanschauung, Philosophische Weltanschauung, Mensch und Geschichte, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*), tr. it. a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988.

Essenza e forme della simpatia, tr. it. di L. Pucsi (con una intr. di G. Morra), Città nuova, Roma 1980.

Id., tr. it. a cura di L. Boella, FrancoAngeli, Milano 2010.

Sociologia del sapere, tr. it. di D. Antiseri (a cura di G. Morra), Edizioni Abete, Roma 1977.

Conoscenza e lavoro, tr. it. a cura di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997.

Idealismo-realismo, tr. it. a cura di F. Bosio, Il Tripode, Napoli 1995.

La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi (contiene le traduzioni di: *Die Stellung des Menschen im Kosmos, Zur Idee des Menschen, Zum Phänomen des Tragischen, Versuche einer Philosophie des Lebens*), tr. it. a cura di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970 (le stesse traduzioni al di fuori di *Zum Phänomen des Tragischen* – sono state riedite con un'introduzione di M.T. Pansera presso Armando editore, Roma 1997).

La posizione dell'uomo nel cosmo, tr. it. a cura di G. Cusinato (ed. critica basata sul testo originale del '28), FrancoAngeli, Milano 2009.

Pagine scelte dalle opere di Max Scheler, tr. it. a cura di F. Bosio, IANUA, Roma 1986.

Le forme del sapere e la Bildung (Die Formen des Wissen und die Bildung), tr. it. di A. Trotta in A. Kaiser (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del novecento*, Bompiani, Milano 1999, pp. 165-204.

Politica e morale, tr. it. a cura di L. Allodi, Morcelliana, Milano 2011.

Repertori bibliografici

W. Hartmann, *Max Scheler. Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963.

G. Ferretti, *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 483-498 e 807-847.

E. Ave-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phaenomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, pp. 41-125.

Id., *Bio-bibliographische Anhang* in P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München 1975, pp. 267-284.

G. Ferretti, *Scheler. Introduzione bibliografica* in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 4, tomo I, *Il pensiero contemporaneo*, Brescia 1978, pp. 93-101.

Caronello, G., *Nota Bibliografica*, in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, pp. 105*-167*.

M. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press 1997, pp. 299-314.

W. Henckmann, *Max Scheler*, C.H. Beck, München 1998, pp. 255-264.

Atti dei convegni della Max Scheler-Gesellschaft

E.W. Orth, G. Pfafferott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Alber, Freiburg i.Br. 1994.

G. Pfafferott (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg i.Br. 2000.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Solidarität. Person und Soziale Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

R. Becker, C. Bermes, H. Leonardy (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

Letteratura critica

Amori, M., *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al «Formalismus»*, Rubbettino, Catanzaro 2010.

Ave-Lallemant, E., *Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologische Erfahrung*, in Orth, E.W., (Hrsg.), *Husserl Scheler, Heidegger in der Sicht neuerer Quellen*, «Phänomenologische Forschungen», 6-7, Alber, Freiburg/München 1978, pp. 90-123.

Bassenge, F., *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung XVII (1963).

Bianchi, I.A., *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, FrancoAngeli, Milano 1999.

Boella, L., *Il paesaggio interiore e le sue profondità* in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini, Milano 1999, pp. 11-45.

Balthasar, H.U. von, *Apocalypse der deutschen Seele*, vol. III, Leipzig 1939.

Bergson, H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere 1889-1896*, tr. it. a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 3-140.

Bonola, M., *Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza*, in «aut-aut», 202-203, 1984.

Bosio, F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976.

Id., *L'uomo e l'assoluto nel pensiero di Max Scheler*, in «Verifiche», 11, 1982, pp. 133-159.

Id., *Invito al pensiero di Scheler*, Mursia, Milano 1995.

Id., *L'interpretazione dell'essere nel pensiero di Max Scheler: Realtà, Vita e Spirito*, in «Annuario filosofico», 13, 1997, pp. 305-316.

Id., *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2000.

Brenk, B., *Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler*, Verlag Anton Hain, Meisenheim 1975.

Buber, M., *Il problema dell'uomo*, tr. it. a cura di A. Rizzi, Elle Di Ci, Torino 1990.

Cassirer, E., *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in «Die neue Rundschau», 41 (1930), pp. 244-264.

Caronello, G., *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del "Formalismo" di Max Scheler*; in Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, pp. 5*-96*.

Centi, B., Gigliotti G., (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004.

Costa, V., *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011.

Cristin, R., *Phänomenologie der Liebe. Zum Menschenbild bei Eugen Fink und Max Scheler*, in «Phänomenologische Forschungen», 3, 1998, pp. 180-197.

Cusinato G., *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, in «Annali di discipline filosofiche dell'università di Bologna», 8, 1986-1987.

Id., *Impotenza dello spirito e dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», 1995, n. 1-2, pp. 65-100.

Id., *Methode oder Techne? Ethik und Realität in der "phänomenologischen" Reduktion Max Schelers in AA.VV., Denken des Ursprungs-Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und Ihre Anfänge in Jena, Würzburg 1998, pp. 83-97.*

Id., *L'umiltà e la meraviglia. l'inizio della filosofia e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, in «Annuario filosofico», 14, 1998, pp. 281-307.

Id., *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999.

Id., *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, in «Annuario filosofico», 15, 1999, pp. 383-420.

Id., *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008.

D'Anna, V., *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 2006.

Da Re, A., *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996.

De Monticelli, R., *L'ascesi filosofica*, Feltrinelli, Milano 1995.

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

Emad, P., *Heidegger and the phenomenology of values. His critique of intentionality*, Geln Ellyn, Illinois 1981.

Escher Di Stefano, A., *Il coraggio della verità*, Morano, Napoli 1991.

Ferretti, G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, (vol. I), *Filosofia della religione* (vol. II), Vita e Pensiero, Milano 1972.

Id., *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pietretti (a cura di), *Esistenza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71.

Filippone-Thaulero, V., *Il problema del risentimento in Max Scheler*, Edizioni La Cassandra, Teramo 2008.

Franzini, E., *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

Frings, M.S., *Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 20 (1966), pp. 57-76.

Id., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, (*Phänomenologica*, Bd. 32), Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

Id., *Gott und das Nichts. Zum Gedenken des 50. Todestages M. Schelers*, in «Phänomenologische Forschungen», 6/7, 1979, pp. 118-141.

Id., *Drang und Geist* in J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 9-42.

Id., *The Mind of Max Scheler*, Marquette Univ. Press, 1997.

Frölich, G., *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine sozialphilosophie*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 135-156.

Gabel, M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität*, Benno Ferlag, Leipzig 1991.

Id., *Ausgleich und Verzicht. Schelers "später" Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes*, in E.W. Orth, G. Pfafferoth (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, Alber, Freiburg München 1994.

Gadamer, H.G., *Max Scheler – der Verschwender*, in P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München, 1975, pp. 11-18, tr. it. di G. Moretto in *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 56-63.

Good, P., *Max Scheler. Eine Einführung*, Parerga, Düsseldorf 1998.

Id., *Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymmetrische Erkenntnis*, in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., pp. 111-126.

Hammer, F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.

Hartmann, N., *Max Scheler*, in *Kleinere Schriften*, III, W. De Gruyter, Berlin 1958, pp. 350-357.

Heidegger, M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, il Melangolo, Milano 1991.

Id., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Niemayer, Tübingen 1993 (XVII ed.)

Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, il Melangolo, Milano 1988.

Id., *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1981.

Id., *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 27, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1996.

Id., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 69-131.

Id., *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 65, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

Id., *L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1983.

Id., *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315.

Henckmann, W., *Schelers Lehre von Apriori*, in W. Baumgartner (Hrsg.), *Gewißheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1987, pp. 117-141.

Id., *Das Intentionalitätsproblem bei Scheler* in «Brentano Studien», 3, 1991, pp. 203-228.

Id., *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie*, in E.W. Orth, G.Pfafferott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, Alber, Freiburg/München 1994, pp. 271-312.

Id., *Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler*, in J. Beaufort, P. Precht (Hrsg.), *Rationalität und Prärrationalität. Festschrift für Alfred Schöpf*, Würzburg 1998.

Id., *Max Scheler*, C.H. Beck, München 1998.

Id., *Zur Metaphisik des Menschen in Schelers Schrift Die Stellung der Menschen im Kosmos*, G. Raulet (Hrsg.), *Philosophische Antropologie in der Zwischenkriegszeit*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2002, pp. 62-95.

Husserl, E., *Ricerche Logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

Id., *L'idea della fenomenologia*, tr. it di M. Rosso a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1995.

Id., *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica*, libro I, Vol. I, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Postilla alle «Idee»*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro III, Vol. III, tr. it. di E. Filppini, Einaudi, Torino 1976, pp. 913-936.

Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, tr. it. a cura di A. Marini, Milano 1992.

Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, «Husserliana», vol. XXVIII, Springer, Dordrecht/Boston/London 1988.

Id., *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, «Husserliana», vol.VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Iannascoli, L., *Scheler e Agostino*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Janssen, P., *Scheler Wesens- und Wertphänomenologie*, in E. Ströker e P. Janssen (Hrsg.), *Phänomenologische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1989, pp. 161-202.

Id., *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem*, in E.W. Orth, G. Pfafferott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, cit., pp. 240-270.

Kanthack, K., *Zur Krisis der Erfurcht*, Minerva Verlag, Berlin/Hannover 1948.

Kelly, E., *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1997.

Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley/Los Angeles 1993.

Kuhn, H., *Max Scheler als Faust*, in P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Bern/München, 1975, pp. 29-37.

Lambertino, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996.

Landgrebe L., *Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl*, in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., pp. 79-90.

Lenk, K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers* (tesi di dott.), Frankfurt a.M. 1956.

Lenoci, M., *Prospettive scheleriane sulla persona*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Leonardy, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Id., *"Es ist schwer, ein Mensch zu sein"* in E.W. Orth, G. Pfafferott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, cit., pp. 70-93.

Lipps, T., *Das Wissen von fremden Ichen*, in «Psychologischen Untersuchungen», n. 4, Leipzig 1905.

Löwith, K., *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, in «Theologische Rundschau», nuova serie 7, 1935, pp. 249-372; ripreso in *Sämtliche Schriften*, vol. 1, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981, pp. 219-242.

Id., *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

Lorscheid, B., *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bouvier, Bonn 1957.

Id., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie*, Bouvier, Bonn 1962.

Mader, W., *Scheler*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1980.

Malik, J., *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963, pp. 102-131.

Mall, Ram A., *Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteologie*, in E.W. Orth, G. Pfafferott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, Alber, cit., pp. 35-69.

Mancuso, G., *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2007.

Melle, U., *Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik*, in G. Pfafferoth (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 203-219.

Michalski, M., *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1997.

Morra, G., *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Editore, Roma 1987.

Nota, J., *Max Scheler: der Mensch und seine Philosophie*, Börsig, Fridingen a.D. 1975.

Orth, E.W., Pfafferoth, G., (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, in «Phänomenologische Forschungen», 28-29, Alber, Freiburg 1994.

Pedroli, G., *M. Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1952.

Pöggeler, O., *Die Stellung der Menschen im Kosmos*, in *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, Reclam, Stuttgart 1992.

Id., *Schritte zur einen hermeneutischen Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1994.

Id., *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, in E.W. Orth, G. Pfafferoth (Hrsg.), *Studien zur Philosophie Max Scheler*, cit., pp. 166-203.

Przywara, E., *Drei Richtungen der Phänomenologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, in «Stimmen der Zeit», 115 (1928), pp. 252-264.

Racinaro, R., *Il futuro della memoria*, Guida, Napoli 1985.

Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, «Phaenomenologica», Martinus Nijhoff, Den Haag 1960.

Riconda, G., *L'etica di Max Scheler*, vol. II, Giappichelli, Torino 1971-72.

Rothacker, E., *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bouvier, Bonn 1949.

Ruggenini, M., *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996.

Sander A., *Mensch-Subject-Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bouvier, Bonn 1996.

Id., *Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers*

Phänomenologie des emotionalen Lebens, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 63-79.

Id., *Askese und Welbejahung: zum Problem des Dualismus in der Anthropologie Max Schelers*, in G. Pfafferoth (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, cit., pp. 34-52.

Schalow, P., *The anomaly of world: from Scheler to Heidegger*, in «Man and World», 24, 1991, 1, pp. 75-89.

Sepp, H.R., *Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 313-328.

Id., *Esse in actu. Margini dell'antropologico nell'ultimo Scheler*, in S. Besoli, G. Mancuso, *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, «Discipline Filosofiche», XX, 2 (2010), Quodlibet, Macerata 2010, pp. 121-132.

Severino, E., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

Id., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.

Id., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

Id., *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.

Id., *Oltre il Linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

Id., *Il gioco. alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

Id., *Il Parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

Id., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982².

Id., *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984 (ed. ampliata rispetto a quella originaria del '62).

Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

Simonotti, E., *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

Spader, P.H., *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, New York 2002.

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1960.

Staude, J.R., *Max Scheler 1874-1924. An intellectual portrait*, The Free Press, New-York/London, 1967.

Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart 1965.

- Stein, E., *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992.
- Id., *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze, Studium, Roma 1988.
- Theunissen, M., *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in P. Good (Hrsg.), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen...*, cit., pp. 91-110.
- Troeltsch, E., *Lo storicismo e i suoi problemi*, II, tr. it. di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1989.
- Tönnies, F., *Comunità e società*, tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1979.
- Venier, V., *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler* in: «Annuario Filosofico», n. 19, 2003, pp. 319-331.
- Id., *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., pp. 163-176.
- Id., *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Franco-Angeli, Milano 2011.
- Verducci, D., *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Carocci, Roma 2003.
- Volpi, F., *Scheler incognitus*, in «Verifiche», 1, 1978.
- Id., *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 943-973.
- Wiehl, R., *Metaphysik und Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.
- Zhok, A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Indice dei nomi

- Agostino, 89 e n, 90 e n, 91, 92,
164
Alici L., 90n
Allodi L., 107n
Amori M., 15n
Angelino C., 154n
Avé-Lallemant E., 20n, 147n
- Balthasar H.U. von, 121n
Bassenge F., 120n
Baumgartner W., 20n
Beaufort J., 72n
Beethoven L. van, 29
Bergson H., 143n
Bermes C., 75n, 106n
Besoli S., 151n
Bianchi I.A., 21n
Boella L., 49n
Bonola M., 169n
Bosio F., 21n, 29n, 62n, 65n, 114n,
116n, 118n, 122n
Brahms J., 29
Brenk B., 129n
Buber M., 120n
Buddha, 127
- Cantillo G., 127n
Caronello G., 15n, 21n
Cassirer E., 114n
Centi B., 21n
Costa V., 21n, 63n
Costantini E., 63n, 109n
Cristin R., 165n, 174n
- Cusinato G., 77n, 87n, 115n,
125n, 143n, 150n, 169n
- D'Anna V., 70n
Da Re A., 131n
De Monticelli R., 175n
Dilthey W., 168
Dupuy M., 114n
- Edison T.A., 127
Emad P., 164n
Escher Di Stefano A., 131n
Eucken R.C., 14, 20
- Ferretti G., 43n, 62n, 64n, 76n,
90n, 132n
Filippini E., 19n
Filippone-Thaulero V., 85n
Fink E., 174n
Francesco, 96
Franzini E., 15n, 18, 26n
Frings M., 71n, 93n, 101n, 118n,
122n, 162n, 166n, 167n
Fröhlich G., 106n
- Gabel M., 21n, 177n
Gadamer H.G., 17, 18n
Gehlen A., 58n, 114n
Gigliotti G., 21n
Giordano G., 106n
Goethe J.W. von, 87, 97
Good P., 58n, 59n, 138n

- Hammer T., 129n
 Hartmann E. von, 113, 116n
 Hartmann N., 14 e n, 131n
 Heidegger M., 17, 18, 19 e n, 152-175 e nn, 178-183 e n
 Henckmann W., 14n, 18, 20n, 72n, 75n, 100n, 106n, 113n
 Hölderlin F., 116 e n
 Husserl E., 14, 19 e n, 20 e n, 21 e n, 24, 25, 26n, 33, 39, 43, 60n, 61n, 63n, 136n, 137 e n, 138n, 145 e n, 154, 163 e n, 165 e n

 Iannascoli L., 90n

 Janssen P., 137n, 151n
 Jaspers K., 37

 Kaiser A., 97n
 Kant I., 24, 163n
 Kanthack K., 73n
 Kelly E., 76n, 175n
 Kisiel T., 165n
 Kuhn H., 130n

 Lambertino A., 38n, 67n
 Landgrebe L., 138n
 Lenoci M., 47n
 Lens K., 128n
 Leonardy H., 51n, 75n, 79n, 105n, 106n, 116n, 131n
 Lipps T., 109n
 Lorscheid B., 56n
 Löwith K., 14n, 19n,

 Mader W., 13n, 162n
 Malebranche N., 89
 Malik J., 89n
 Mall R.A., 169n
 Mancuso G., 15n, 151n
 Mandruzzato E., 116n
 Marini A., 138n, 165n
 Mazzarella E., 114n
 Melchiorre V., 47n

 Melle U., 21n, 145n
 Michalski M., 175n
 Moretto G., 18n, 155n
 Morra G., 72n, 114n

 Nietzsche F., 127n, 130n, 163n, 183
 Nota J.H., 71n

 Orth E.W., 122n, 137n, 163n

 Padellaro R., 53n, 58n
 Pascal B., 89, 164
 Pedroli G., 114n
 Pellegrino U., 40n
 Piana G., 21n
 Piccolomini R., 90n
 Pieretti A., 90n
 Platone, 92, 100n
 Pöggeler O., 14n, 163n, 169n, 170 e n, 180n, 181n
 Prechtl P., 72n
 Przywara E., 163n

 Racinaro R., 14n, 115n
 Raulet G., 113n
 Reina M.E., 161n
 Riconda G., 47n
 Rizzi A., 120n
 Rosso M., 26n
 Roth A., 21n
 Rothacker E., 130n
 Ruggenini M., 108n

 Sanders A., 75n, 124n, 167n
 Schalow F., 163n
 Schelling F.W.J., 17, 116n
 Schiller J.C.F. von, 112
 Schülze E., 63n, 109n
 Sepp H.R., 151n, 169n
 Severino E., 78n, 79n, 134n
 Simonotti E., 127n
 Sossi F., 143n
 Spader P.H., 114n

Speck J., 122n
Spiegelberg H., 20n
Staude J.R., 13n
Stegmüller W., 20n
Stein E., 20n, 63n, 109n
Ströker E., 151n

Tessitore F., 127n
Theunissen M., 169n
Tommaso d'Aquino, 89n, 90n
Tönnies F., 106n

Troeltsch E., 127n, 132

Venier V., 21n, 63n, 77n, 109n
Verducci D., 149n
Verra V., 161n
Volpi F., 15n, 154n, 163n

Wiehl R., 164n

Zhok A., 175n

Stampato in Italia
presso L.E.G.O. SPA
viale dell'Industria, 2
36100 Vicenza
settembre 2011