

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

ANDREA ZHOK

Intersoggettività e fondamento in Max Scheler

Firenze, La Nuova Italia, 1997

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 172)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CLXXII

SEZIONE DI FILOSOFIA

26

ANDREA ZHOK

INTERSOGGETTIVITÀ
E FONDAMENTO
IN MAX SCHELER



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Zhok, Andrea

Intersoggettività e fondamento in Max Scheler : –
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere
e filosofia dell'Università degli Studi di Milano ; 172.
Sezione di Filosofia ; 26). –
ISBN 88-221-2824-9
I. Scheler, Max - Etica
I. Tit.
170.42

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1997 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: settembre 1997

SOMMARIO

INTRODUZIONE	p.	3
A) NUCLEI CONCETTUALI	»	5
A.1) LA PERSONA	»	7
A.1.1) Gli atti del centro	»	8
A.1.2) Il centro degli atti	»	12
A.1.3) La persona come libertà	»	14
A.1.4) La persona come individualità	»	18
A.1.5) Gli idoli dell'autoconoscenza	»	20
A.1.6) Persona, io, anima, <i>Leib</i>	»	23
A.2) DIO, OVVERO IL FONDAMENTO	»	26
A.2.1) La sfera dell'assoluto	»	26
A.2.2) Il fondamento assiologico	»	29
A.2.3) Esistenza e non esistenza di Dio	»	34
A.2.4) <i>Teomorfismo</i> dell'uomo e "voce di Dio"	»	39
A.2.5) Dio, spirito, vita e realtà	»	44
A.3) L'INTUIZIONE EMOZIONALE	»	50
A.3.1) Preferenza e posposizione	»	51
A.3.2) La percezione affettiva	»	57
A.3.2) Rapporto tra preferenza e percezione affettiva: il senso e il valore	»	60
A.4) L'APRIORI MATERIALE	»	67
A.4.1) Apriori ed essenza	»	67
A.4.2) Apriori formale e materiale	»	70
A.4.3) Apriori, percezione e realtà	»	76
A.5) IL PORTATORE -DI-VALORE (WERTTRÄGER)	»	83
A.5.1) La persona come <i>Wertträger</i>	»	87
A.6) BREVE SINTESI DEI PROBLEMI INCONTRATI	»	96

INDICE

B) ANALISI DI WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE	»	99
B.1) IL MITGEFÜHL	»	101
B.1.1) Classificazione ed ordinamento nei fenomeni del <i>Mitgefühl</i>	»	101
B.1.2) Analisi critica delle teorie precedenti sul <i>Mitgefühl</i>	»	105
B.1.3) Sul valore etico del <i>Mitgefühl</i>	»	114
B.2) AMORE E ODDIO	»	120
B.2.1) Amore e modi dell'intuizione emozionale	»	121
B.2.2) Amore ed ampliamento dell'orizzonte assiologico	»	126
B.2.3) Amore e movimento	»	134
B.2.4) Analisi critica delle teorie metafisiche e naturalistiche (Freud) sull'amore	»	143
B.3) PERCEZIONE DELL'ALTERITÀ ED UNIPATIA	»	157
B.3.1) Sull'evidenza del "tu"	»	157
B.3.2) La percezione dell'alterità	»	159
B.3.3) L'unipatia	»	173
B.3.4) Strutturazione complessiva delle funzioni simpatetiche	»	185
B.4) POSIZIONE E RIPROPOSIZIONE DELL'OPERA DI SCHELER. CONCLUSIONI	»	194
B.4.1) Sulla struttura e lo sviluppo del pensiero di Scheler	»	194
B.4.2) Sulla collocazione del pensiero scheleriano	»	197
B.4.2.1) Il problema dell'intersoggettività tra Scheler e Husserl	»	199
B.4.2.2) Intersoggettività e fondamento tra Scheler e Heidegger	»	203
BIBLIOGRAFIA GENERALE	»	211

a mio padre e a mia madre

All'incoraggiamento e alla lezione teorica del prof. Carlo Sini questo lavoro deve la sua nascita. È mia speranza che il profondo debito teoretico da me presso di lui contratto si ritrovi qui investito in modo non del tutto indegno del patrimonio d'origine. Se poi questo testo è riuscito a svilupparsi con un qualche equilibrio, contraddicendo a parzialità e radicalizzazioni iniziali dell'autore, ciò lo si deve in gran parte al prof. Carlo Montaleone, le cui sobrie e puntuali osservazioni sono state stimolo per essenziali integrazioni prospettiche. Un ringraziamento particolare va infine, per pazienza non meno che per dottrina, al dott. Stefano Cardini, alla dott.ssa Rosaria Trovato e al dott. Federico Ziberna, nell'intenso confronto con le cui idee ho spesso atteso alla nascita delle mie.

INTRODUZIONE

Il grande elogio che Martin Heidegger pronunciò il 20 maggio del 1928 per ricordare la figura di Max Scheler*, spentosi il giorno precedente, valse in certo modo come elogio funebre non soltanto per l'uomo ma anche per il suo pensiero. Fino al 1928 la fama e l'incidenza teoretica di Scheler furono commisurabili a quelle di Husserl e alla crescente influenza di Heidegger, e fu proprio Heidegger ad apparire negli anni successivi come l'unico beneficiario ed il degno erede delle istanze più feconde del pensiero scheleriano. In *Sein und Zeit* non compariva soltanto una generica affinità con Scheler nel contestare l'«impostazione idealistica» della fenomenologia husserliana, ma anche i temi specifici su cui Heidegger

* Max Scheler nasce a Monaco il 22 agosto 1874. La famiglia paterna è originaria di Coburgo nell'Alta Franconia, anche quella materna, di origine ebraica, risulta risiedere in Franconia da vari secoli. Scheler compie gli studi superiori al Ludwig-Gymnasium di Monaco dove riceve parte rilevante ed incisiva della sua istruzione da un sacerdote cattolico: a quindici anni decide di farsi battezzare. Nel 1891 entra all'Università di Monaco dove segue i corsi di filosofia e di scienze naturali, e prosegue tali studi anche dopo il trasferimento all'Università di Berlino, dove ha modo di seguire le lezioni di W. Dilthey, C. Stumpf e G. Simmel. Dopo un breve passaggio ad Heidelberg egli conclude gli studi universitari nel 1897 all'Università di Jena, dove si laurea con R. Eucken con un lavoro dal titolo: *Contributi alla determinazione dei rapporti tra i principi logici ed etici*, che verrà pubblicato due anni più tardi. La tesi generale del lavoro, volto a separare rigorosamente i due tipi di principi, risente in modo accentuato (come tutti i primi scritti) dell'influenza di Eucken. Nel luglio del 1899 pubblica un breve scritto su *Lavoro ed etica* e nel corso dello stesso anno sottopone all'Università di Jena la sua tesi di abilitazione dal titolo: *Il metodo trascendentale e il metodo psicologico*. In questo lavoro si avvia quella critica al metodo trascendentale kantiano, che tanta importanza avrà negli anni successivi, e compare una chiara critica allo psicologismo, che lo accosta

concentrava l'analisi erano spesso di chiara ascendenza scheleriana: il valore ontologico delle tonalità emotive, la costitutività per l'esserci del con-essere, il legame tra la costituzione spaziale dell'ente e la sua natura di utilizzabile intramondano, ecc. Ulteriormente in *Kant und das Problem der Metaphysik*, non a caso dedicato alla memoria di Scheler, Heidegger affrontò proprio il tema dell'immaginazione produttiva, nucleo della tarda speculazione scheleriana. Il successo europeo di Heidegger portò così, a partire dagli anni '30 ad un progressivo disinteresse teoretico per Scheler, il cui pensiero fu per lo più assunto come "superato" dalla radicale impostazione heideggeriana; a "difendere" Scheler restarono in generale retroguardie culturali legate esclusivamente agli scritti antecedenti la "svolta" del 1922 e, gradatamente, nella letteratura scheleriana la produzione di impostazione storiografica prese il sopravvento rispetto a quella teoretica.

Scheler viene oggi per lo più ricordato come "uno dei principali rappresentanti della scuola fenomenologica", sottintendendo con ciò una doppia subordinazione: ad un presunto canone speculativo fenomenologico e ad altri pensatori posti in gerarchia secondo tale canone. L'approssimazione manualistica di analoghi giudizi, evidente di per sé, è particolarmente travisante per quanto concerne Scheler in cui gli elementi che lo

alle posizioni sviluppate parallelamente da Husserl. Scheler, infatti, incontrerà Husserl per la prima volta nel 1901 a Halle, nell'ambito di una riunione dei collaboratori dei *Kantstudien*, e in questa occasione avrà modo di notare la vicinanza tra le proprie tesi e quelle di Husserl (l'incontro è ricordato da Scheler stesso in *La filosofia tedesca contemporanea*).

Fino al 1907 egli continua ad insegnare a Jena, che lascia per ritornare a Monaco, dove insegna fino al 1910. Nella città natale diviene il centro di un gruppo di allievi ed ex-allievi di Th. Lipps (insegnante a Monaco dal 1894) conducendo una ridiscussione delle stesse teorie di Lipps alla luce delle critiche antipsicologistiche di Husserl. Del gruppo di Monaco facevano parte Alexander Pfänder, Adolph Reinach, Theodor Conrad, Moritz Geiger, Aloys Fischer e August Gallinger, un po' più tardi vi si aggiunse Dietrich von Hildebrand. Nel 1910 Scheler lascia l'insegnamento a Monaco, indottovi dalle polemiche per il divorzio dalla prima moglie: in quest'occasione il matrimonio civile, che segue, con una donna divorziata lo porta a scontrarsi con la Chiesa cattolica e ad allontanarsi da essa. Non riprenderà l'insegnamento che nel 1919. Durante questi anni egli elabora e pubblica, nonostante le difficoltà economiche che lo assillano, alcuni dei saggi più importanti: nel 1911 il saggio *Sulle illusioni interne*, nel 1912 *Sul risentimento ed il giudizio di valore morale*, nel 1913 *Per la fenomenologia e la teoria dei sentimenti di simpatia e di amore ed odio. Con un'appendice sul fondamento per l'ammissione dell'esistenza dell'io estraneo*. In questi anni vedono anche la luce le due parti della sua opera più vasta: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, pubblicate rispettivamente nel 1913 e nel 1916 nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, rivista fondata da Husserl e dai suoi allievi.

rendono nominabile come “fenomenologo” compaiono già nel 1899, prima della pubblicazione delle *Logische Untersuchungen* di Husserl. Più in generale così Husserl come Scheler appartengono ad una medesima domanda, quella domanda rifondativa il cui scacco porta il nome di “nichilismo”. Questa domanda si determina innanzitutto, per Scheler, nella direzione rifondativa di una onto-assiologia, cioè di una ontologia la cui struttura primordiale si rivela nelle manifestazioni di valore e, in verità, uno sguardo d'insieme dell'opera scheleriana non trova, di primo acchito, molto altro che possa dare un carattere d'unitarietà al suo pensiero: la “frattura” del 1922, unanimemente riconosciuta, non è che un caso particolare del modo che Scheler ha di comporre i propri scritti. Scheler, dopo la pubblicazione del *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, scrive soltanto saggi, più o meno brevi, e per lo più privi di congrui rimandi reciproci. Questo rifiuto della forma trattatistica non è però, come in Nietzsche, il corrispettivo di un rifiuto dell'unità ed universalità del vero, al contrario, tale unità è assolutamente presupposta, tanto che Scheler, nel redigere i propri lavori, non si preoccupa quasi mai di

Allo scoppio della prima guerra mondiale Scheler si schiera dapprima entusiasticamente a favore della “guerra tedesca” (1915: *Il genio della guerra e la guerra tedesca*), salvo passare in breve ad una considerazione più critica e complessiva del conflitto, cui dedica diversi saggi. Dal 1917 al 1918 lavora presso il Ministero degli Esteri accettando missioni a Ginevra e L'Aia.

Intanto Scheler si riavvicina alla Chiesa cattolica e nel 1916 l'abate dell'abbazia benedettina di Beuron lo riaccoglie in questa sua “seconda conversione”, che, diversamente dalla prima, troverà un chiaro riscontro nell'evoluzione culturale del filosofo e culminerà nella pubblicazione nel 1921 di *L'eterno nell'uomo*.

Nel 1919 Scheler accetta la cattedra di filosofia e sociologia all'Università di Colonia e la posizione di direttore dell'Istituto di Studi sociologici, e qui rimarrà fino al 1928. Nel 1921 cerca di ottenere un ulteriore divorzio dalla sua seconda moglie Maerit Furtwaengler (nipote del noto direttore d'orchestra) e sposa, sempre in matrimonio civile, una propria allieva, Maria Scheu. A partire dal 1922 iniziano ad apparire nei suoi scritti i segni espliciti di un allontanamento teorico dal cattolicesimo, ma è col 1925 che la sua rottura col teismo confessionale diviene esplicita, con la pubblicazione di *Le forme del sapere e l'educazione*.

La pubblicazione nel '26 de *Le forme del sapere e la società* rende evidente lo spostamento iniziato a maturare già dal '22, verso una immanentizzazione del divino nella storia ed una accentuazione in senso dualistico dell'opposizione tra spirito e vita. Questa “svolta” nel pensiero di Scheler trova il suo manifesto nel denso saggio, apparso nel 1927, su *La posizione dell'uomo nel cosmo*, che doveva costituire la prima parte di una *Antropologia filosofica* mai portata a compimento.

Nella primavera del 1928 Scheler accetta un posto all'Università di Francoforte sul Meno. Qui muore improvvisamente per un attacco di cuore il 19 maggio 1928, all'età di 53 anni.

coerentizzare, da un saggio all'altro, la propria terminologia, ma piuttosto dà per certo che, se ciò che risulta dalle varie analisi è vero, esso non potrà che essere intrinsecamente coerente. Scheler è un autore che non rilegge. Questa relativa indifferenza verso la "forma" del "contenuto" filosofico fa anche sì che egli eviti quasi sempre l'uso di neologismi ed utilizzi spesso termini di uso comune con una valenza tecnica, aumentando così l'equivocità della sua scrittura. In questo senso il modo di comporre di Scheler presuppone che il proprio lettore, mosso dalla sua medesima domanda, ritrovi da sé l'unità interna delle analisi e sia così in grado di renderne feconda l'evidente ricchezza. Quest'opera di lettura, per essere efficace, deve evitare, per quanto abbiamo visto, tre tentazioni consolidate: di leggere Scheler come "precursore" di Heidegger, di pensare Scheler come "appartenente alla scuola fenomenologica", di adagiarsi in un'interpretazione frammentata della sua opera.

Sulla scorta di queste considerazioni cercheremo, nelle pagine che seguono, in primo luogo, di mettere in evidenza i nuclei concettuali del pensiero di Scheler, cioè quel "sistema di problemi" che lo accompagna anche quando le soluzioni particolari paiono stridere e contraddirsi. In un secondo momento tenteremo di rilevare la continuità rintracciabile attraverso le contraddizioni e le fratture, e per fare ciò risulterà opportuno affrontare analiticamente *Wesen und Formen der Sympathie*, testo singolarmente poco considerato nella letteratura critica. L'importanza strategica di questa analisi risulta chiara se pensiamo che il *Sympathiebuch* è l'unico testo su cui Scheler ritorna per rielaborarlo in profondità e che la sua redazione definitiva coincide con la più evidente delle discontinuità nel pensiero scheleriano, quella "svolta del 1922" sopra ricordata e spiegata frequentemente ricorrendo a motivazioni extrafilosofiche, quando non addirittura assunta senza spiegazione alcuna. La relazione tra intersoggettività e fondamento che apparirà qui come il luogo critico dell'unità e delle differenze nel pensiero di Scheler deve permetter di dare ad essa una collocazione teoretica e storica adeguata; ma il parametro di questa adeguatezza non vuole e non può essere l'esattezza della rappresentazione di ciò che Scheler "davvero" pensava al di fuori e al di là del testo, essa è piuttosto l'adeguatezza alla sua domanda e va misurata nella capacità di rendere di nuovo fecondo il suo pensiero.

PARTE A:
NUCLEI CONCETTUALI

A.1) LA PERSONA

Nella prefazione alla seconda edizione del *Formalismus* Scheler fa notare, circa le varie etichette applicate al suo pensiero (intuitivismo emozionale, apriorismo materiale, ecc.), di aver ritenuto la nozione di «persona», come fondamento dell'universo etico, «così importante, che egli [l'autore] designò nel titolo del libro il suo lavoro come “nuovo tentativo di un personalismo”»¹. «Il concetto di persona riveste dunque nell'opera di Scheler un ruolo fondamentale, e, come gran parte della sua terminologia, soffre della propria apparente semplicità. Egli parla di “spirito”, “vita”, “persona”, “valori”, “amore”, “Dio” sottoponendo questi termini di uso comune a torsioni definitorie che giustificerebbero ampiamente il ricorso a neologismi e questa prosa paga forse in logorio, ciò che guadagna inizialmente in facilità di accostarsi al testo. Questo vale anche per il concetto di “persona”, che, nonostante le descrizioni estremamente rigorose che ne sono date tende, nelle parti più discorsive del testo, ad assimilarsi ad altri concetti da cui è stato chiaramente separato, come quello di “uomo”.

La più estesa trattazione definitoria della persona la troviamo nel VI capitolo del *Formalismus*, che è anche la parte più ampia di tale opera. Dopo aver introdotto alcune precisazioni sul concetto kantiano di “persona razionale”, e sulle nozioni di “atto” e di “io” (su cui ritorneremo) Scheler giunge ad una prima definizione articolata di “persona”:

¹ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, Francke Verlag, 1954, pp. 14-5. D'ora in poi citato come “Form”. Tutte le citazioni dai testi di Scheler ed i passi riportati di letteratura critica sono di traduzione dell'autore.

«Persona è dunque proprio quell'unità che esiste per atti d'ogni possibile *diversità nell'essenza* – nella misura in cui questi atti sono pensati come compiuti. (...) Appartiene ancora proprio all'essenza delle diversità d'atti di essere in una persona e solo in una persona. In questo senso possiamo enunciare la definizione essenziale: *persona è la concreta, per sé essenziale unità d'essere di atti di diversa essenza*, che precede in sé tutte le differenze d'atto essenziali (in particolare anche la differenza della percezione interna ed esterna, del volere interno ed esterno, dell'interno ed esterno sentire [*Fühlen*]) e amare, odiare, ecc.). L'essere della persona “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi»².

La persona è dunque centro unitario di atti, e le diversità tra gli atti sono riferite all'essenza. Che non si tratti di un soggetto cartesiano lo si intravede nella sua antecedenza rispetto ad ogni distinzione tra interno ed esterno, infatti una fondazione cartesiana di un “centro d'atti” ammetterebbe la priorità degli “atti interni” e soltanto a partire dalla certezza quivi raggiunta si rapporterebbe all'estensione, con “atti intenzionali esterni”. La distanza da Cartesio era stata introdotta in precedenza affermando che la «persona non può essere mai pensata come una cosa (*Ding*) o una sostanza»³.

Per non lasciare adito a dubbi Scheler riaffermerà più volte che all'essenza della persona appartiene di esistere e vivere solo nel compimento di atti intenzionali⁴; è quindi necessario rivolgersi alla nozione di atto per avere chiarificazioni intorno al significato del termine «persona», termine che prefigura l'esigenza di concepire un'unità senza un substrato.

A.1.1) GLI ATTI DEL CENTRO

Tra gli atti (o “atti intenzionali”, le espressioni per Scheler si equivalgono) vengono enumerati il rappresentare, il percepire, il ricordare, l'attendere, il sentire (*Fühlen*), il preferire, il volere, l'amare, l'odiare, il giudicare, ecc.⁵. Essi vengono rigorosamente distinti dalle “funzioni” (vedere, udire, gustare, prestar attenzione, osservare, ecc.) in quanto «con le funzioni è posto necessariamente un corpo (*Leib*) ed un ambiente cui appartengono le loro manifestazioni», esse sono inoltre «fatti nella sfera fenome-

² Form., pp. 393-4.

³ Form., pp. 382.

⁴ Form., pp. 400.

⁵ Form., pp. 401.

nica del tempo», laddove «gli atti scaturiscono dalla persona all'interno del tempo» (*in die Zeit hinein*)⁶. Più interessante ai nostri fini è la correlazione che viene posta tra le “funzioni” e l'io da una parte e gli atti e la persona dall'altra; le funzioni sono «parti» dell'io, e dunque le funzioni sono eventi psichici, gli atti no. È evidente che qui si intende con “io” soltanto una parte delle esperienze che noi comunemente sussumiamo sotto tale termine, giacché in primo luogo manca ad esso la possibilità dell'autoreferenza, ed in secondo luogo non è il correlato dell'essere-oggetto; all'io cioè non si danno oggetti, ma è esso stesso oggetto dell'attualità intenzionale della persona. I rapporti tra funzione ed atto (e dunque tra “io” e “persona”) possono essere duplici: le funzioni «possono essere oggetti degli atti» oppure possono essere «ciò attraverso cui un atto si dirige su di un oggetto»⁷.

Così dobbiamo pensare che «le funzioni *si* compiono»⁸ senza alcuna autodeterminabilità, ad es. il vedere è disponibile per l'atto della percezione come per quello del ricordo o dell'attesa (senza alcuna necessaria priorità della percezione), ma il vedere non sa nulla del vedere stesso, né delle altre funzioni, né dell'unità oggettuale del visto (nel senso specifico dell'incrementabilità del *medesimo* oggetto con altre visioni o altri sensi).

Seguendo tali indicazioni osserviamo che l'io di buona parte della tradizione filosofica e del senso comune si scinde in «persona» come assoluta attualità ed “io” come residuo unitario delle oggettivazioni in cui la persona esiste; quest'ultima non può essere oggettivata a sua volta, poiché «mai un atto è anche un oggetto»⁹. Di più, tra atto ed oggetto vige una mutua determinazione¹⁰, sono assolutamente coesenziali: non è l'atto a porre l'oggetto (né fichtianamente come posizione assoluta, né kantianamente come determinazione dell'oggettività dell'oggetto), e non è neppure l'oggetto a “provocare” l'atto (come nell'empirismo classico). L'oggetto, “concostituitosi” assieme all'atto, è caratterizzato dalla sua “distanza” dalla persona (“distanza” che potremmo definire come la possibilità di rendere oggetto un momento intermedio nella relazione all'oggetto primo, ad esempio la “funzione”) e dalla sua “costanza” (cioè dalla possibilità di

⁶ Form., pp. 398-9.

⁷ Form., p. 396.

⁸ Form., p. 399.

⁹ Form., p. 385.

¹⁰ Form., p. 385.

riferire al “medesimo oggetto” due funzioni distinte, ad esempio il vedere e l’udire).

Sorgono a questo punto due problemi: il primo concerne la possibilità di parlare legittimamente di qualcosa come “atti di diversa essenza”, cosa ci dà infatti la possibilità di parlare di “percezione” come distinta da “attesa” o da “ricordo”? come possiamo descrivere, dare predicati di qualcosa che per definizione siamo impossibilitati ad obiettivare? Il secondo problema, strettamente legato al primo, ci porta più direttamente nel cuore della definizione di “persona”, infatti, se non possiamo valutare l’atto come un oggetto, cosa ci permette di giudicare quel luogo dell’eventire degli atti, che è la persona, come una “unità, un centro d’atti”?

Scheler non sottovaluta tali interrogativi e cerca di dare risposta in particolare al primo, descrivendo le modalità dell’atto di riflessione:

«Questa “riflessione” non è nessuna “obiettivazione”, nessuna “percezione”, ed anche nessuna “percezione” interiore, che è essa stessa solo un particolare tipo di atti. (...) Alla visione pura può esser in seguito “data”, e data oggettivamente, la qualità dell’atto e l’eguaglianza, diversità ed identità della qualità in una pluralità di atti. Ma tutto ciò non è affatto l’atto stesso. Così io posso ben fissare in un secondo atto “che io mi ricordavo or ora del bel tempo di ieri”. Nell’atto non mi è poi dato l’atto di memoria compiuto ora, bensì soltanto la sua qualità come atto di memoria (...)»¹¹.

Di primo acchito questa risposta non pare esaustiva o quantomeno abbisogna di specificazioni, si deve infatti chiedere che cosa sia l’atto se non si risolve nelle sue qualità. Possiamo rispondere che tra l’atto del ricordo e la qualità “atto di memoria” c’è una sola ma fondamentale differenza, ovvero la collocazione nel mondo delle esperienze: la persona che esercita l’atto riflesso non incontra affatto l’atto nel suo compiersi e ciò comporta che essa non possa ad esempio accertarsi della “causa” di tale atto, che non possa in alcun modo dominarne l’accadere, così si può dire che il fatto stesso del “volere (= volere cosciente) implica l’impossibilità di dominare il volere medesimo. Rimane tuttavia una perplessità data dalla sottolineatura da parte di Scheler, nel succitato brano, dell’oggettività («...e data oggettivamente» = *gegenständlich*); è infatti un po’ oscuro cosa significhi conoscenza oggettiva di una qualità d’atto: noi, in generale, ten-

¹¹ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Bern, Francke Verlag, 1955, p. 234. D’ora in poi “V.U.W.”.

diamo ad esemplificare l'esser-oggetto con l'esser-cosa, meglio: l'esser-cosa-in-immagine, e ciò ha buone motivazioni anche adottando la concettualità scheleriana, in quanto la "cosa" sintetizza tanto la "distanza" che la "costanza" dell'oggetto. Tuttavia per "conoscenza oggettiva" non si intende né conoscenza sensibile (ispezionabile nelle parti e nel tutto), né "conoscenza scientifica" (ripetibile sperimentalmente), né deve trarre in inganno l'espressione "visione pura", nella misura in cui non si vuole ricorrere ad una sorta di "intuizione immediata". Da ciò risulta esclusa la contraddittorietà tra conoscenza oggettiva delle qualità d'atto e inobiettività degli atti, ma il senso dell'espressione "conoscenza oggettiva" ne esce molto distante da quello di "conoscenza apodittica ed esauriente": *non è esauriente* in quanto la conoscenza delle qualità d'atto non può per essenza garantirsi mai di aver esperito la totalità delle qualità d'atto (ed anzi non può nemmeno dire se vi sia una tale totalità definita); *non apodittica* giacché la qualità d'atto si presenta come un "ricordo", come oggetto di un atto di memoria che come tale è passibile di errore¹², (Scheler non ha difficoltà a mostrare come un percepito ed un meramente immaginato o udito possano essere confusi)¹³. Tralasciamo a questo punto di indagare ulteriormente le modalità di esperienza che portano alla conoscenza delle qualità d'atto e che Scheler affronta con ricche analisi sulla memoria mediata ed immediata¹⁴, non risultando ciò indispensabile per la comprensione del concetto di "persona".

¹² Non mi sembra in questo caso corretta la critica di Filippone alla conoscibilità degli atti, nonostante la giusta identificazione del problema: «(...) è qui che il pensiero oggettivante di Scheler si manifesta profondamente contraddittorio: nel passaggio cioè dalla attività dell'atto alla sua essenzialità. Se l'atto è attuale, come si può parlare della sua essenza? Se è inobiettabile come pervenirvi? (...) Nonostante tutto la *Reflexion* segue le stesse leggi degli atti, e dell'intenzionalità di oggetti». (Filippone V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano, Giuffrè, 1964, pp. 96-99). Ciò che può essere rimesso proficuamente in discussione non è né la definizione di persona, né la conoscibilità delle qualità d'atto, quanto invece la nozione di conoscenza oggettiva: non è dubbio che la *Reflexion* sia un atto tra atti, caratterizzato dall'intenzionare oggetti, è invece dubbio che esistono "oggetti" intesi come "totalità definite dei propri predicati". Nonostante manchi in Scheler una esplicita presa di coscienza del problema posto in questi termini, tutto nel suo pensiero si muove in tale direzione: dalla considerazione che il sentimento (*Gefühl*) è rivelatore dei valori oggettivi, alla tarda definizione del sapere come «*Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden*» (rapporto di partecipazione di un ente alla determinazione significativa di un altro ente) (da *Die Formen des Wissens und die Bildung, in Späte Schriften*, p. 111).

¹³ Form., p. 438.

¹⁴ Form., pp. 438 e sgg.

A.1.2) IL CENTRO DEGLI ATTI

L'ammissibilità della conoscenza oggettiva delle qualità d'atto non dà però una risposta al secondo dei due interrogativi che ci eravamo posti, circa le ragioni che ci potevano indurre a considerare la persona come "unità", come "centro d'atti". Potremmo infatti dissolvere la persona in un attualismo assoluto in cui gli atti compiono sé medesimi in modo irrelato, e di fatto l'affermazione che la persona esiste e vive soltanto nel compimento degli atti parrebbe confortare tale prospettiva. Tuttavia Scheler scrive anche che la persona "fonda" tutti gli atti essenzialmente diversi e tale "fondazione" anche se indicata come *sui generis*, non ci esime dal pensare l'irriducibilità della persona agli atti da essa compiuti¹⁵.

Affrontiamo la questione scindendola secondo due prospettive che indichiamo come prospettiva della "persona in sé" e della "persona per sé" (o "per altro", giacché per Scheler i punti di vista si equivalgono).

Dal lato della "persona in sé" proviamo a riproporre l'ipotesi dell'"attualismo assoluto" per verificarne la plausibilità: chiediamoci cioè se si possa dare qualcosa come un universo di atti irrelati. Sappiamo per definizione che l'atto va sempre pensato insieme ad un oggetto, sappiamo inoltre che il medesimo oggetto può essere intenzionato da atti diversi, infatti il percepire non ha come correlato il mero concetto del percepire, bensì un determinato oggetto percepito, poniamo un albero; ora però tale albero si può dare alla percezione, come alla memoria, all'aspettativa, ecc. e ciò comporta una correlazione ed una dipendenza unitaria di tutti gli atti che obiettivano, a modo proprio, l'albero medesimo. Che *un* oggetto vi sia è garanzia della correlazione unitaria degli atti, correlazione verificata *in re*, ma necessariamente vigente nel suo polo coesenziale detto "persona". Esprimendoci in modo più formale possiamo notare che un'espressione come "universo di atti irrelati" (cioè la negazione di un centro d'atti) è un

¹⁵ Il Dupuy esprime molto bene l'unità non sostanziale della persona, scrivendo che «essa (la forma personale, ndt), è paragonabile piuttosto all'unità d'un'opera d'arte. Quando Scheler parla di sostanza-d'atti, vuole indicare l'identità di senso o d'ispirazione che, immanente ai differenti atti d'una persona, li collega gli uni agli altri e conferisce al loro insieme un carattere originale». (Dupuy M., *La philosophie de Max Scheler*, Paris, 1959, p. 345). Parlando infatti di identità di senso o d'ispirazione si apre alla possibilità di concepire l'unità degli atti tramite gli atti stessi, e precisamente tramite gli atti donatori di senso, cioè gli atti di conoscenza dei valori. Peraltro, prendendo l'altro capo del problema, non si capisce come una sostanza potrebbe "sapersi" o esser conosciuta come "una", senza possedere una identità di senso, cioè di valore.

oggetto impossibile per qualunque atto intenzionale (cioè non può giungere, per l'irrelatezza che lo definisce, né alla percezione, né alla memoria, ecc.). Con ciò tuttavia siamo approdati soltanto alla necessità che gli atti costituiscano una totalità ordinata (e dunque unitaria), giungendo ad una sorta di solipsismo personalistico¹⁶.

La "persona per sé" presuppone per manifestarsi «un qualche obiettivo materiale segnico»¹⁷, anche se non necessariamente la datità corporea (può manifestarsi ad esempio in una "opera spirituale", come vedremo meglio in seguito), così anche la rilevazione per sé delle qualità d'atto della persona stessa richiede un materiale psichico (non essenzialmente diverso dal materiale fisico). Ciò che però più interessa sottolineare è la caratteristica trascendenza dell'atto che incontra sulla base di un materiale segnico le qualità personali in quanto personali: infatti la conoscenza obiettiva di qualità che rimandano per la loro "produzione" e determinazione all'essenzialmente inobiettivabile (= persona) costituisce propriamente l'apertura della *possibilità* in quanto tale. Questo è lo spazio della possibilità di principio, non come contingenza più o meno antropomorfica, ma come orizzonte che trascende ogni dominabilità obiettivante. L'intenzionalità rivolta ai segni-di-persona è un'intenzionalità che si dispone a recepire l'autodati irriducibile dei fenomeni, che cioè accetta l'impossibilità essenziale di provocare il fenomeno in quanto tale; perciò Scheler può scrivere in *Zur Rehabilitierung der Tugend* che «questa via, di "riottenere se stessi in Dio" nel totale smarrimento di se stessi, questo è in campo etico l'umiltà ed in quello intellettuale la pura "intuizione"»¹⁸. Se anticipiamo

¹⁶ Le forti somiglianze esistenti tra il concetto scheleriano di "persona" e la "monade" leibniziana sono state notate molto presto dai critici, così il Lagler: «Questa teoria della persona di Max Scheler, che ha il suo baricentro nella fondazione dell'individualità unica, spirituale della personalità, mostra una profonda affinità con la teoria leibniziana delle monadi. Come la monade rappresenta da un lato un essere che sussiste per sé e si fonda in sé, il quale però d'altra parte rispecchia in sé tutte le altre monadi e con ciò l'intero universo, così anche la persona esperisce se stessa come centro d'atti, che coglie così il contenuto obiettivo di essere e di valore, come nell'amore sa unito l'essere di valore individuale di ogni altra persona in una solidarietà originaria». (Lagler E., *Max Schelers Personalismus*, in *Blätter für deutsche Philosophie*, 2, 1928-9, p. 341). Il confronto merita riflessione soprattutto considerando che nel pensiero scheleriano non si pone il problema che opprime la "monade" di Leibniz, e cioè l'impossibilità della comunicazione tra le sostanze.

¹⁷ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, Fracke Verlag, 1973, p. 230. D'ora in poi "Symp".

¹⁸ V.U.W., p. 23.

che per Scheler Dio è la persona per eccellenza diventa chiaro il significato dello smarrimento del proprio sé (come *Selbst, Ich*) e del proprio ritrovamento nella prospettiva della persona: la possibilità essenziale che compare nel disporsi a cogliere ogni segno come segno-di-persona è un'apertura preliminare sia all'etica (l'umiltà come attitudine al riconoscimento dei valori-di-persona) che alla teoresi (l'intuizione fenomenologica delle essenze di contro alle sustruzioni teoriche). È necessario sottolineare che la possibilità aperta dalla persona non è una mera "impossibilità-contingente-di-obiettivazione", bensì una necessità irriducibile, qualcosa che non accresce né riduce il proprio ambito col procedere di una qualunque forma di conoscenza (anche quella fenomenologica).

A.1.3) LA PERSONA COME LIBERTÀ

Utilizziamo il termine "libertà" per riassumere una parte decisiva delle qualità costitutive la persona, permettendoci di sovrapporre tale parola, estranea alla terminologia del personalismo scheleriano, ad osservazioni distinte, in quanto adeguata a chiarire e sintetizzare le stesse.

Una prima determinazione della persona in quanto persona è la

«piena sensatezza (*Vollsinnigkeit*), per esempio in opposizione alla follia (*Wahnsinn*), (...) Piena sensatezza fenomenica è però data, dove noi cerchiamo senz'altro di "comprendere" (*verstehen*) le manifestazioni vitali di un uomo, invece di cercar di "spiegarle" (*erklären*) a noi "causalmente"»¹⁹.

Ritroviamo in questa descrizione tutti gli elementi emersi nella considerazione del centro d'atti, questa volta in un contesto meno formale; la distinzione posta tra *Vollsinnigkeit* e *Wahnsinn* è una distinzione "interna" all'uomo, che come tale non è affatto detentore privilegiato della "personalità". D'altronde questo esempio ci permette di affinare la comprensione del modo in cui la persona può essere colta in quanto tale e senza obiettivazione. Appare chiaro come la comprensione (*Verstehen*) non obiettivi la persona, ma intenda l'atto "dall'interno", senza pensare gli atti come predicati di una sostanza presente ed esperendoli invece nel loro essere concretamente rivolti al mondo. Gli atti perciò sono conosciuti soltanto nel loro con-compimento (*Mit-vollzug*) e post-compimento (*Nach-*

¹⁹ Form., p. 482.

vollzug), cioè in un atto che implica ciò che comunemente (e scorrettamente) viene detto “immedesimazione”. Scheler esemplifica questa situazione nel caso di un atto linguistico:

«Se qualcuno, verso cui sono atteggiato “comprensivamente”, mi dice: “Oggi è bel tempo”, io non giudico primariamente: “Il signor X dice che è bel tempo”, oppure “X esperisce il processo di giudizio che si rivolge allo stato di cose dell’esser-bel-tempo”, bensì la sua parola diviene solo l’occasione per cui la mia intenzione si dirige all’esser-bel-tempo (come stato di cose), ed io poi correggo soltanto eventualmente la sua affermazione con rispetto alla realtà»²⁰.

Del con-compimento e post-compimento degli atti si dirà più diffusamente in seguito²¹; notiamo per ora che la spersonalizzazione si configura come un “giudizio” (ad esempio di follia) che toglie al giudicato la possibilità di costituire un “riconoscimento” per la persona che giudica: la comprensione di una persona modifica *realmente* il comprendente e questo è anche l’unico modo in cui il centro d’atti possa essere mutato. La libertà che ammettiamo come costitutiva dell’esser-persona non è una qualità occulta, ma soltanto la *possibilità che una persona ha di mutare un ordinamento d’atti* (indifferentemente se proprio od estraneo): un ente od un evento impersonali possono modificare il contenuto particolare dell’atto, non però il modo dell’«intenzione». Questa concessione di personalità a determinati momenti espressivi del genere umano è visibile in un secondo caso che Scheler sottopone alla nostra attenzione:

«Solo il ragazzo “maggiorrenne” è persona in senso pieno (...). L’uomo è minorenni finché semplicemente con-compie (*mit-vollzieht*) le intenzioni d’esperienza del suo ambiente, *senza* primariamente comprenderle (...)»²².

Da questo brano ricaviamo che il con-compimento degli atti è una *conditio sine qua non* per l’esser-persona, ma non è sufficiente a definirla, poiché, affinché avvenga una comprensione e non un semplice “contagio di sentimenti” (*Gefühlsansteckung*) si richiede anche una “distanza” dall’atto che si con-compie o post-compie. Peraltro sappiamo già che tale “distanza” non può essere quella dell’obiettivazione; come possiamo interpretare allora la distinzione tra persona e persona? Su questo punto alcune

²⁰ Form., p. 483.

²¹ V, parte II, A.1) e C.1).

²² Form., p. 484.

risposte maggiormente articolate verranno tentate in seguito²³, per ora ed utilizzando le nozioni sinora introdotte, possiamo dire che deve costituirsi nel centro d'atti un tipo d'atto che scinde la persona dall'io, cioè, potremmo dire, il pensiero pensante dal pensiero pensato. Questo atto romperebbe il solipsismo personalistico in precedenza adombrato costituendo l'identificazione di totalità-io, cioè ad un tempo l'obiettivazione (distinzione) degli atti propri ed altrui (che con ciò diventano "fatti"). Dalla considerazione scheleriana sulla minore età come esclusione dalla personalità possiamo anche trarre spunto per notare come la "persona", pur non essendo, per essenza, un "fatto" nella catena temporale, è una possibilità che vige in stretta dipendenza da condizioni "storiche". Infatti tanto il giudizio di minorità che quello di devianza sono soggetti ad evidenti modificazioni, ad ampliamenti e restrizioni correlati a mutamenti nell'ordinamento gerarchico dei valori.

La "storicità" della nozione di persona trova un'ulteriore conferma in una terza esigenza che Scheler avanza affinché si possa parlare di persona:

«Il fenomeno della personalità, essenzialmente, non è però soltanto limitato all'uomo pienamente sensato (*vollsinntig*) e maggiorenne, bensì anche solo a quegli uomini, in cui il *dominio sul proprio corpo* viene immediatamente a manifestazione (...). Così lo "schiavo" non era affatto una persona della società, e l'autentico schiavo (non solo per diritto positivo) si darebbe non soltanto agli altri, bensì anche a se stesso come una cosa»²⁴.

Si vede qui ancora meglio come una tradizione vissuta, ma sancita essenzialmente sul mero piano giuridico possa estinguere senza appello la personalità; Scheler, almeno in queste righe, indica con l'uso del condizionale («si darebbe») di non essere del tutto sicuro di poter escludere ogni iato tra il giudizio giuridico e sociale e quello "vero", "in sé" (di fronte a se stessi o di fronte a Dio), posizione questa che si chiarirà nel *Sympathiebuch*. Ad ogni modo lo "schiavo" è un caso che si avvicina al limite della pura convenzionalità sociale: può essere vissuto in modo irriflesso ed "irredimibile" come in un giudizio che sottomette per razza o casta, ma può anche essere "schiavo per debiti" o in quanto nemico sconfitto, e può in tal caso magari ritornare libero: in questo secondo caso, la spersonalizzazione avviene come un'operazione controllata e revocabile, che conserva

²³ V. parte II del presente studio.

²⁴ Form., pp. 485-6.

sempre nel soggetto spersonalizzato la potenzialità di riacquistare la “dignità di essere giudicante”. Un tipico caso di tale spersonalizzazione di secondo grado è l’assegnazione di “ruoli sociali”; in questo senso nota Scheler nel testo sul “sentimento di pudore” che «una donna molto pudica» può non sentire vergogna se osservata per esempio «come modello davanti agli occhi del pittore o come paziente davanti a quelli del medico, oppure mentre si lava davanti ad un servo»²⁵: la categorizzazione di tali persone potenziali in ruoli specifici sottrae il soggetto (qui la «donna pudica») alla possibilità di essere giudicato, “riconosciuto” (positivamente come negativamente) dall’altro.

Vollständigkeit, maggioranza e dominio sulla propria manifestazione corporea (il *Leib*, per-altri) costituiscono un’unità significativa che nominiamo come “libertà”. A suggerirci l’uso di questa parola è un testo pressoché contemporaneo al *Formalismus*, dove si precisa che «la causalità psichica subentra dove finisce il “comprendere” (*Verstehen*). Noi possiamo anche dire: dove finisce la *libertà*, che noi propriamente presupponiamo in ogni comprendere»²⁶. Tanto per il folle, quanto per il bambino o lo schiavo accade l’impossibilità di riconoscere l’altro, essi non possono “farsi ascoltare” in quanto ad essi non viene concessa una “interiorità distinta dall’esteriorità”, non vengono cioè pensati come capaci di fare “un passo indietro” rispetto alle situazioni di fatto in cui sono impegnati, non ci si attende nulla “dietro” le loro manifestazioni: la libertà che si giudica essere nell’altro sta proprio nei due punti coordinati del giudicare le qualità d’atto come rivolte teleologicamente verso il mondo e del percepirle come irriducibili al *telos* che le muove, separate da esso. In definitiva è proprio l’evento di quella separazione tra persona (= centro d’atti) ed io (= fatti interni), cui si faceva cenno sopra, a costituire l’ambito della libertà: essa non è mera indeterminatezza in primo luogo perché la motivazione c’è (come causa finale, non efficiente), in secondo luogo perché “indeterminatezza” non è in contraddizione con “determinabilità”, mentre la libertà personale lo è (l’origine dell’atto *non* è un fenomeno).

²⁵ Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Band 1, Bern, Francke, 1957, p. 79. D’ora in poi “Nachlass I”.

²⁶ *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, in Nachlass I, p. 60.

A.1.4) LA PERSONA COME INDIVIDUALITÀ

Dalle caratteristiche messe in risalto Scheler ritiene di dover ascrivere alla persona la qualità di essere assolutamente “individuale”, egli scrive:

«Tutti i portatori ultimi di valori etici sono (...) non solo nel loro essere, bensì anche nel loro valore, *diversi e dissimili*, e precisamente nella stessa misura in cui essi vengono concepiti come *pure persone*»²⁷,

e altrove le persone vengono dette addirittura «individui assoluti»²⁸. Ci si ripropone ad un livello ulteriore l'interrogativo affrontato sopra: se la persona esiste e vive soltanto nei suoi atti come possiamo ammettere che essa sia “in-dividuo”? Al contrario essa dovrebbe essere per definizione “dividua”, ed a ciò non pone ostacolo l'aver affermato la necessità che essa ci si configuri come ordinamento unitario di atti, poiché questo dice solo che gli atti costituiscono una totalità relata la cui “fonte” chiamiamo “centro”. Un primo fondamentale passo di chiarificazione lo fa Scheler stesso criticando il concetto di “individualismo”:

«(...) a ciò si aggiunge ancora che questo cosiddetto “individualismo” in parte confonde e in parte si figura strettamente legate l'una all'altra le due idee del *particolare* (di contro alla totalità) con quella del tutto diversa dell'individuo (di contro all'universale o rispettivamente all'universalmente umano)»²⁹.

Dunque “individuo” è inteso in modo diverso da quello ipotizzato: non come nocciolo inconcusso e separato della persona, bensì come “non-generalizzabilità”, il che non dà problemi di comprensione in quanto la persona non è un soggetto trascendentale depositario di determinate forme a priori, ma il nome dato all'*evenire degli atti nel loro polo non oggettivo*. Tuttavia ciò non toglie tutte le perplessità: se anticipiamo che le “essenze”, che costituiscono gli oggetti intenzionali primigeni degli atti, sono dette essere «né universali, né individuali»³⁰, non possiamo non chiederci come può il concetto di persona collocarsi in uno dei lati di una distinzione che è essa a incontrare e per di più a incontrare solo secondariamente. La stessa opposizione di universale (*allgemein*) ed individuale

²⁷ Form., p. 513.

²⁸ Symp., p. 76.

²⁹ Form., p. 514.

³⁰ Form., p. 494.

(*individuell*) non sembra essere troppo limpida, non comprendendosi perché ad universale non venga opposto classicamente singolare (*singulär*) o particolare (*einzel*). È probabile che nella affermazione circa le essenze Scheler non badi troppo alla tavola kantiana dei giudizi in quanto non c'è pericolo, nell'uso che lui ne fa, che si verifichino ambiguità o confusioni con altre nozioni che occorrono nella sua gnoseologia. Nella definizione di persona invece l'individualità indica la concretezza non formalizzabile che vige nella comprensione della persona: infatti l'individualità è esplicitamente un predicato della persona-per-altro. Scheler però parla oltre che di persona individuale, anche di "persona intima", non coincidente con la prima; nel *Formalismus* il concetto è espresso, quanto alla sua differenza dalla "persona individuale", in modo non chiarissimo; riferendoci al *Sympathiebuch* leggiamo:

«(...) così si oppone ad una tale concezione (= la metafisica monistica, ndr.) anche il fatto dell'ineliminabile *doppia trascendenza* così della persona essenzialmente *individuale* dell'altro, che "ha" il consentimento degli stati d'animo, come dell'assolutamente *intima* persona dell'altro, di cui noi sappiamo (...) a priori anche nella massima "vicinanza" dell'altro, che essa per necessità essenziale c'è, come che essa rimane assolutamente preclusa ad ogni possibile con-esperire»³¹.

Osserviamo così nel presentarcisi della persona dell'altro che da un lato noi facciamo esperienza in modo non obiettivante (e perciò non universale, ma individuale) dei suoi atti, dall'altro che gli atti esperiti sono essenzialmente inobiettivabili, "aperti" e più precisamente diciamo "aperti nella direzione della fonte". La "persona intima" è esperita (per sé o per altro) nel vissuto psicologico della solitudine. Essa è iscritta essenzialmente nella possibilità di sottoporre ad un atto intenzionale le qualità di un atto compiuto, cioè in quella possibilità di "arretrare" rispetto ad una situazione di fatto in cui si è impegnati che in precedenza abbiamo nominato come "libertà". Tuttavia la stessa (non felicissima) espressione di "persona intima" (*intime Person*) lascia spazio all'idea che qui si parli di qualcosa come un nocciolo irriducibile ed "ineffabile", che si rivela solo a se stessi e a Dio (l'"anima" nel senso tradizionale). Su questo punto invece la posizione di Scheler è piuttosto radicale, nonostante passi ambigui come quello succitato, e viene argomentata fundamentalmente in un

³¹ Symp., p. 77.

saggio, comparso nel 1911 col titolo di *Über Selbstaüschung* e riedito in edizione ampliata nel 1915 all'interno di *Vom Umsturz der Werte*»³².

A.1.5) GLI IDOLI DELL'AUTOCONOSCENZA

Sulla questione della conoscenza di sé la posizione scheleriana critica l'ipotesi che i fatti della coscienza siano: 1) non soggetti ad errore; 2) conosciuti senza mediazioni; 3) più originari dei fatti "esterni". Egli distingue preliminarmente le "illusioni" (*Täuschungen*) dagli "errori" (*Irrtümer*): gli errori concernono i giudizi e le deduzioni, cioè i procedimenti logico-discorsivi, laddove le illusioni sono proprie di tutti gli atti intenzionali non logici (come il percepire o il "sentire") e «non hanno di principio nulla a che fare (...) con "vero" e "falso"»³³. Mentre la filosofia razionalistica cerca di ricondurre le illusioni ad errori, Scheler afferma che

«tutti gli errori si costituiscono attraverso illusioni, anzi che l'errore stesso è (secondo la sua essenza) ancora un *caso limite* di illusione di un certo tipo, cioè di un'illusione di riflessione, che compare nell'osservare gli esiti dei nostri atti di pensiero»³⁴.

Questa affermazione di grandissimo peso non ha purtroppo un adeguato seguito argomentativo. Ad ogni modo Scheler non ha difficoltà a dare alcuni esempi di "illusione interiore", facendo fruttare la lezione psicanalitica:

«Una giovane fanciulla, "beneducata" nel senso di una società piccolo-borghese, non percepisce in generale in sé eccitamenti sentimentali di fronte a giovani uomini che essa non può "sposare", che non la possono "sistemare"; essa "non ammette questi sentimenti"»³⁵.

Deve essere ben chiaro che non si tratta del caso in cui il sentimento si presenta, ma viene combattuto con uno "sforzo di volontà", bensì di quello più radicale in cui pur percependo lo stimolo potenziale questo non giunge a coscienza come tale.

³² *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in V.U.W., pp. 213-292.

³³ V.U.W., p. 216.

³⁴ V.U.W., p. 216.

³⁵ V.U.W., p. 277.

«Un intero tipo di autoinganni (concerne, ndr.) p.e. le illusioni sui “motivi del proprio agire” (...). Amore è sicuramente qualcosa di diverso dalla “solidarietà d’interessi”; ma spesso noi opiniamo di amare, laddove è presente semplicemente una solidarietà di interessi»³⁶.

Non vale in Scheler un’obiezione che vada nel senso della “naturale vaghezza ed instabilità” dei sentimenti, poiché, come vedremo meglio in seguito, in primo luogo i sentimenti in quanto tali non sono affatto privi di rigore (anche se non “esatti”), *in secundis* i sentimenti medesimi fondano e consentono lo stesso coglimento delle “oggettività esatte”. Le illusioni, così nel mondo esterno, come nel mondo interno sono possibili proprio nella misura in cui non c’è “intuizione immediata” in nessuna delle due direzioni e più precisamente poggiano «sul fatto che tra le esperienze e la loro percezione è interposto un “senso interno”, un analizzatore di ciò che è importante per la vita (...)»³⁷. Tale senso interno non deve essere pensato come uno dei sensi esterni, primariamente perché neppure questi ultimi devono essere pensati nel modo consueto. I sensi non sono delle “pellicole sensibili” *sui generis* che conserverebbero immagini-copia degli stati di fatto, bensì analizzatori ambientali volti a dare risposte impulsomotorie (*trieb-motorisch*)³⁸. Dunque il “senso interno”, come i sensi esterni, interpreta secondo finalità non principalmente contemplative gli stimoli originari³⁹. Per quanto potente sia l’illusione, «anche per le allucinazioni più pure (...) suole esistere un qualche materiale della sensazione»⁴⁰, ragione per cui si può notare di passaggio che anche la mera possibilità di un “atto creatore” (nel senso della *creatio ex nihilo*) non è contemplata dalla

³⁶ V.U.W., p. 278.

³⁷ V.U.W., p. 278.

³⁸ Su ciò si tornerà più ampiamente nella parte I, A.4).

³⁹ «All’essenza dello spaziale appartiene piuttosto, che esso si dia sempre soltanto per lati, aspetti, prospettive, dunque per adombramenti. Ogni percezione dello spaziale è perciò di principio parziale e quindi incompleta.(...) Da una tale analisi fenomenologica della percezione esterna, diviene manifesto, secondo il modo e la maniera della propria evidenza (in cui essa rende disponibile il suo oggetto), che l’essere del mondo esterno non può esser dato in modo assoluto ed adeguato, come Scheler crede, ma che gli andamenti esperienziali che lo riguardano escludono di principio una simile datità». (Schäfer M., *Zur Kritik von Schelers Idolenlehre*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 12-3). Ciò che sarebbe interessante scoprire è la fonte da cui Schäfer trae l’opinione che per Scheler la percezione esterna possa essere “assoluta ed adeguata”. La pagina di *Idole* (215) cui egli rimanda non porta traccia di tale idea, al contrario questa opinione, come abbiamo mostrato, è esattamente opposta a quella che Scheler sostiene.

⁴⁰ V.U.W., p. 219.

concettualità scheleriana: ogni atto della persona “scopre” prima di “inventare”⁴¹. Nonostante tutto si potrebbe però ritenere che la percezione del “senso interno”, anche se mediata e soggetta alle “illusioni”, costituisca comunque una conoscenza più originaria e fondante rispetto alla conoscenza “esterna”. Scrive Scheler:

«Non solo la nostra lingua è in primo luogo linguaggio del mondo esterno (...). Sebbene dal punto di vista di una conoscenza pura i fatti dell'anima non meno originariamente “esistono” (rispetto ai fatti esterni, ndr.), siano reali, cionondimeno una disposizione (biologicamente ben comprensibile) provvede a che nel contenuto possibile di una visione, secondo l'ordine di successione della conoscenza, venga presa in considerazione ed osservata dapprima la realtà fisica»⁴².

Dunque la disposizione originaria della persona, come verrà più volte ribadito, è essenzialmente “estatica”, rivolta al mondo esterno, anche se con ciò non si nega una consistenza ai fatti di coscienza: percezione interna ed esterna sono soltanto diverse “direzioni” d'atto, ma non sono essenzialmente differenti. Ci si potrebbe chieder se di fatto abbia senso a questo punto continuare a distinguere, in un modo che può dare adito a fraintendimenti, tra percezione interna ed esterna, ma non farlo potrebbe portare ad una negazione di tipo sensista di ogni evento “interno”, cioè di ogni evento non riducibile alla percezione dei cinque sensi ammessa dal senso comune: ciò che piuttosto potrebbe esser fatto (e che in parte Scheler farà)⁴³ è una rimessa in discussione complessiva delle nozioni di sensazione e percezione.

Riprendendo il concetto di “persona intima” alla luce delle conclusioni tratte intorno alla “conoscenza di sé” possiamo sostenere che essa non costituisce affatto la “profondità ineffabile” dell'uomo e non può essere pensata come “anima” nel senso della tradizione religiosa europea (peraltro, come noto, molto vicina a Scheler): il fenomeno della “coscienza solitaria”, per quanto importante, non è né indipendente dalla collocazione nel mondo, né più originario del rivolgersi al mondo stesso. La “persona intima” è, potremmo dire, un'ipotesi non accidentale, ma costitutiva che “accompagna” il manifestarsi di segni come segni-di-persona e deve

⁴¹ V. A.4).

⁴² V.U.W., p. 257.

⁴³ Cfr. *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern, Francke Verlag, 1960.

essere spogliata a rigore di ogni connotato psicologico precipuo: la *intime Person* non ha di per sé alcun carattere “intimistico”.

Scheler usa comunque anche il termine “anima” (*Seele*), distinto nettamente da quello di “persona”; pur non costituendo un termine chiave, la sua presenza minaccia di rimettere una volta ancora in discussione il concetto di persona che abbiamo cercato di delineare, è opportuno dunque dare un chiarimento definitivo ai rapporti reciproci tra i vari concetti che segnano i confini della “personalità”.

A.1.6) PERSONA, IO, ANIMA, LEIB

In precedenza abbiamo distinto la persona come centro d’atti dall’io come “centro delle funzioni” e dunque come totalità obiettivata dei fatti “interni”: l’io è dunque l’oggetto della percezione interna, ad esso va dunque essenzialmente ascritta la memoria mediata. Ma la memoria non è un deposito di fatti, neppure in quanto memoria mediata, cioè sempre disponibile per il ricordo intenzionale: in ogni atto di percezione interna si dà contemporaneamente qualcosa di passato, di presente e di futuro⁴⁴ o, forse meglio, qualcosa di presente in quanto passato e futuro: così posso rammentarmi del bel tempo di ieri (passato), nella prospettiva di trovare un esempio per definire l’io (futuro) e facendo ciò può apparirmi l’“immagine” del cielo azzurro (presente). Tuttavia non può apparirmi il presente in quanto presente, cui può invece accedere soltanto un atto.

L’io peraltro, pur essendo legato essenzialmente a funzioni corporee come quelle dei sensi, non coincide con il corpo vivente (*Leib*) ed anzi non ha neppure bisogno del *Leib* per manifestarsi, poiché «non coincide con l’“io” empirico nella misura in cui sotto “empirico” è pensata la sfera dell’osservazione e dell’induzione»⁴⁵, esso può manifestare la propria esistenza «in segni e tracce»⁴⁶ e la sua essenza «si confà anche alle figure del mondo poetico»⁴⁷. Con ciò però si è solo sancita la distinguibilità dell’io dal *Leib*, non la sua assoluta distinzione, che appare impossibile: infatti anche in un racconto letterario l’io vi appare sia come *Leib* coinvolto nel

⁴⁴ V.U.W., p. 268.

⁴⁵ Form., p. 390.

⁴⁶ Form., p. 388.

⁴⁷ Form., p. 390.

suo ambiente, sia come opposto (cioè coesenziale) del suo “mondo esterno”. Nel caso invece di una lirica scritta in prima persona è già la persona ad essere esperita e non più l’io. L’io scheleriano si oppone e determina contro il “mondo esterno” (*Außenwelt*), così come la persona di contro al “mondo” *tout court* (*Welt*) ed il *Leib* all’ambiente (*Umwelt*); per ciò stesso l’io è, ma non agisce⁴⁸, non ha alcuna autonomia d’azione (diversamente sia dalla persona che dal *Leib*); mettendo in discussione la legittimità di scindere in assoluto percezione esterna e percezione interna può essere messa in discussione l’esistenza correlativa di io e mondo esterno. L’io non ha una identità data da un determinato contenuto esperienziale; nota Scheler:

«L’io individuale “dura” così poco, che esso piuttosto – senza pregiudizio della propria egoità – si modifica in ognuna delle sue esperienze. Ed esso si modifica proprio solo “nelle” sue esperienze; non così dunque, come se le esperienze in lui “causassero” la modificazione, quasi l’io e la sua esperienza fossero dapprima distinti»⁴⁹.

L’io dunque da un lato non ha attività proprie che gli diano unità, dall’altro non possiede alcuna identità di contenuto, si configura quindi come molto simile al *bundle of different perceptions* di humana memoria, salvo che nel fatto di costituire una direzione in qualche modo preferenziale dell’esperienza percettiva.

⁴⁸ Come esempio di un fraintendimento totale della relazione intercorrente tra “persona” ed “io” crediamo possa essere citato il seguente testo dell’Alliney: «Ciò che il soggetto (= io, ndr.), per impossibilità costituzionale non potrà mai fare è di uscire dalla sfera assiologica personale, volgendosi a valori estranei a quelli della persona; ma nel perimetro dei valori personali, esso ha la possibilità di optare per i corrispondenti disvalori. Subordinatamente alla cornice platonica della persona, la storicità morale del soggetto può dispegnarsi. A meglio intendere questa distinzione, si tenga presente che la volontà è prerogativa del soggetto, mentre la persona ne è priva. Non è la persona che vuole ed agisce; e pertanto la vita morale, in questo è la sfera della volontà e dell’azione, appartiene al soggetto». (Alliney G., *Il personalismo di Max Scheler*, in *Archivio di Filosofia*, 7, 1957, p. 265). Tralasciando i dubbi circa la traducibilità di “*Ich*” con “soggetto” (termine estraneo a Scheler), va detto che; a) il “soggetto” non ha alcuna possibilità di optare o non optare, essendo un vissuto della persona e nient’altro che questo: dicendo che non è la persona che agisce si va semplicemente contro la lettera del testo di Scheler (es.: Form., p. 400: «Eine Person “handelt” (...) dies kann ein “Ich” nicht»); b) il volere è un fatto psichico che può ed esempio ridursi a zero in una patologia “melanconica” od esaltarsi con l’assunzione di cocaina, ma il valore vuole ciò che il valore dà, *non inventa nulla*; c) non ha senso parlare di “cornice platonica” della persona, poiché questa *non possiede* alcuna caratteristica *antecedente* all’aprirsi del mondo nel compimento degli atti intenzionali.

Nozioni sostanzialmente identiche possono esser fatte valere per la nozione di “anima”, che Scheler usa, di quando in quando, più come omaggio al linguaggio comune, che come termine tecnico dotato di effettivo peso; “anima” si oppone infatti ad “io corporeo” (*Leibich*), cioè al corpo vissuto “dall’interno” che si distingue tanto dal mio corpo osservato dall’esterno, che dal corpo altrui e dal corpo morto (*toter Körper*). L’anima sotto un certo rispetto appare come più comprensiva dell’io; in termini psicanalitici potremmo dire che essa comprende l’io, il preconcio e (forse) l’inconcio; Scheler infatti, a proposito dell’incapacità di riconoscere l’origine di taluni pensieri (ad esempio se “da me”, “da un libro” o “da un altro”), parla di «processi dell’anima indifferenti all’io»⁵⁰. Peraltro l’io (scheleriano, non freudiano) non è un mero sottinsieme dell’anima, giacché, come detto, questa si oppone all’“io corporeo”, – ovvero a quei processi corporei che si danno alla percezione interna (sensazioni muscolari, di movimento, di dolore, ecc.): io ed anima sono dunque processi non coincidenti, la cui intersezione è costituita dall’io psichico (in senso freudiano); essi sono accomunati inoltre dalla loro non originarietà, dalla loro dipendenza dai momenti primari della persona (il cui principio costitutivo è detto “spirito”) e del *Leib* (il cui principio costitutivo è detto “vita”). Tale dipendenza è rigorosamente univoca, in essa non vi è traccia di reciprocità, perciò la persona non ha alcun bisogno, per essere tale, di manifestarsi nell’identità di un io, che invece pertiene piuttosto ai modi della persona in quanto “uomo”⁵¹.

⁴⁹ Form., pp. 432-3.

⁵⁰ V.U.W., p. 227.

⁵¹ Le caratteristiche della “persona” sommariamente esposte in queste pagine sono tutte e sole quelle per cui viga un’esplicita argomentazione, perciò qualunque estensione della nozione di persona non deducibile da queste caratteristiche medesime può essere considerata arbitraria o quantomeno extrafilosofica. Questa osservazione è fatta per mettere in guardia circa la facilità con cui molti critici e molti seguaci di Scheler intendano il termine “persona” in senso antropologico; ad esempio il Lambertino scrive che «è la dimensione spirituale (= costituente la persona, ndr.) che, secondo Scheler, funge da elemento unificatore di ogni attività tipicamente umana (...)». (Lambertino A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell’etica dei valori*, Firenze, Nuova Italia, 1977, p. 443.); oppure il Ferretti «Ciò che distingue essenzialmente l’uomo dall’animale è un principio affatto nuovo presente in lui, lo spirito». (Ferretti G., *Max Scheler*, vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 1972, p. 149.) Tra i seguaci cito Kurt Stavenhagen (*Person und Persönlichkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957, pp. 144 sgg.). Ma il concetto di spirito (e di persona come “autoconcentrazione dello spirito”) non è pensato da Scheler primariamente come “differenza specifica” del genere “uomo”; esso è una possibilità trascendentale per cui l’animale-uomo non costituisce in alcun modo un accesso privilegiato, o quantomeno non lo costituisce di diritto.

A.2) DIO, OVVERO IL FONDAMENTO

A.2.1) LA SFERA DELL'ASSOLUTO

Sotto la nozione di “Dio” Scheler studia, nell'intero arco di sviluppo del suo pensiero, tutti quei fenomeni in cui si dà a vedere ciò che nominiamo come “fondamento del mondo” o “senso dell'essere”. L'evoluzione stessa del suo pensiero e la suddivisione (consueta, quanto discutibile) della sua opera in due o tre periodi è scandita dai mutamenti sopravvenuti nel concetto di “Dio”, e vissuti parallelamente sul piano biografico¹.

Nel capitolo precedente abbiamo avuto modo di richiamare la nozione di Dio in quanto persona, e precisamente non come persona “tra” persone, bensì come persona assoluta, “persona delle persone”. Tale introduzione del concetto di divinità, per di più nei termini di “Dio personale”, non è da ascrivere ad una concessione verso proposizioni teologiche, accessibili soltanto previa accettazione scritturale², ma si radica in un'analisi rigorosa dei concetti limite dell'essere e del valore. Non per ciò il Dio della religione è semplicemente riducibile al Dio della metafisica, giacché essi «possono essere identici realmente», ma «come oggetti intenzionali sono essenzialmente diversi»³: l'accesso religioso alla sfera dell'as-

¹ Il riferimento è all'abbandono della fede cattolica maturato intorno al 1922., v. nota 15 del presente capitolo.

² «Il concetto di persona ha però storicamente la sua prima origine non nella volontà concettuale della filosofia o di una scienza secolare; il suo luogo d'origine è la teologia cristiana». (Müller M., *Person und Funktion*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 69, 1961-2, p. 377).

³ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Frencke Verlag, 1954, p. 130. D'ora in poi citato come “Ewig.”

soluto è un accesso alogico, legato ad esperienze determinate, alla tradizione comune, non ottenuto con la mediazione sistematica del pensiero. Tuttavia:

«C'è, (...) un *identico elemento parziale* anche negli oggetti intenzionali di religione e metafisica, su cui riposa in ultima linea la loro connessione necessaria anche nello spirito umano. Questo elemento parziale è l'oggetto del concetto: *Ens a se* – se in esso “Ens” è colto così, da essere ancora *indifferente* verso il concetto dell'assolutamente reale, come verso quello del bene assolutamente sacro»⁴.

La fondazione comune all'accesso religioso come a quello metafisico è dunque il pensiero dell'Assoluto, che in quanto tale non può che trascendere anche la determinazione di essere reale o essere di valore. L'*Ens a se* è proprio quell'unico concetto per cui l'argomento ontologico anselmiano possa e debba valere: il pensiero dell'essere assoluto come seconda evidenza fondamentale della metafisica; infatti tale riconoscimento può darsi soltanto sulla base di una “evidenza prima” e precisamente del fatto che «in generale qualcosa sia»⁵. Una comprensione di ciò che si pensa con “essere assoluto” può essere tentata nei seguenti termini: posto che qualcosa si dia, poniamo una superficie materiale, il concetto di totalità assoluta non può che portare per essenza a trascendere lo stato di cose determinato in questione, ovvero: il fatto che la superficie materiale si costituisca in oggetto intenzionale, implica già una “distanza” ed una “identità”, cioè l'apertura di uno *spazio di correlazione*, tra l'atto intenzionale e l'oggetto, e tra la determinazione intenzionale e l'indeterminato; perciò il darsi di qualcosa, esigendo una relazione, si palesa come non assoluto, cioè appunto come relativo. Il concetto di totalità assoluta si dà nella forma di *un mancato riconoscimento di sé nella prima evidenza fondamentale*, che “qualcosa in generale sia”. Viene peraltro immediatamente da chiedersi cosa significhi a questo punto che il *concetto* di totalità assoluta si dà, in quanto appare chiaro che in nessun modo l'Assoluto possa darsi ad un atto intenzionale. Si può forse esemplificare l'atto di concezione dell'assoluto riflettendo, in modo molto semplice, sull'idea di universo fisico: la superficie materiale dell'esempio appartiene materialmente ad una stanza, in un paese, in un mondo, in un universo, ed ulteriormente ogni pensiero dell'universo, tra stelle e neutrini, si dà come un'ipotetica totalità veduta e circoscritta, e non può che chiedere di sé: cosa c'è oltre? Così l'universo

⁴ Ewig., p. 135.

⁵ Ewig., p. 53.

fisico si costituisce in concetto in quanto *insieme indefinito di negazioni di insiemi fisici determinati*. Ma questo esempio non coglie ancora il concetto di Assoluto, poiché ha limitato pregiudizialmente la realtà alla determinazione “fisico”, cioè non-psichico, non-spirituale, ma anche non-rumoroso, non-bello, ecc.; sulla traccia di questo esempio possiamo allora dire che il concetto dell’Assoluto si dà come *insieme indefinito di negazioni determinate di ogni determinazione*. Che l’“essenza” dell’Assoluto ne implichi l’esistenza si mostra nel fatto che se le parti di una totalità esistono, la totalità medesima, almeno come nera somma delle sue parti, non può che esistere, e d’altro canto che qualcosa esista (almeno una “parte”) è presupposto al concepimento dell’Assoluto. Ma più specificamente, essenza ed esistenza sono distinzioni interne all’Assoluto, sono modi d’essere dell’Assoluto stesso e, da un ipotetico punto di vista dell’Assoluto, essenze ed esistenze non possono costituire un dualismo irriducibile (altrimenti l’Assoluto non sarebbe uno, e dunque per ciò stesso non sarebbe assoluto); ne segue che nessun pensiero filosofico può essere altro che, in certo modo, monistico e, di più, che nessun pensiero in generale può confutare il concetto di totalità assoluta o *Ens a se*.

Scheler, ripensando la tradizione, attribuisce come principio formale del concetto di Dio l’onnicausalità (*Allursachlichkeit*) accanto all’*Ens a se*, ma questa asserzione è in realtà motivata in modo tale da non aggiungere nulla alla nozione di *Ens a se*; infatti la causalità qui richiamata è piuttosto eterodossa rispetto alle *aitiai* aristoteliche:

«L’aver efficacia è un ultimo evidente stato di fatto e precisamente quello stato di fatto che forma l’unica assoluta e costante caratteristica del legame di causalità»⁶.

Dunque il senso della causalità è ricondotto a qualunque forma di agire e patire, e d’altronde nulla si dà che non sia in qualche modo efficiente (*wirkend*) e perciò reale (*wirklich*): questo significa che ogni forma di relazione è inclusa in questo senso del termine “causalità”. Per Scheler, come vedremo più avanti, la realtà (cioè il livello minimo per cui si può dire che qualcosa in generale è) si dà nella fondamentale esperienza della resistenza (*Widerstandserlebnis*), cioè nell’esperienza dell’opposizione, che è essa stessa un agire, ad un’azione; perciò anche il patire (*Leiden*) è un modo dell’aver efficacia. È evidente che, in questo senso, l’onnicausalità si

⁶ Nachlass I, p. 484.

deduce facilmente dalla nozione di *Ens a se*, in quanto ogni relazione è fondata dall'Assoluto e si istituisce in esso; perciò l'aver nominato l'onnicausalità come *secondo* dei due principi formali dell'essere va inteso alla stregua di una gerarchizzazione e non di una coordinazione. Le nozioni di *Ens a se* e di *Allursachlichkeit* sono le uniche che possono prescindere ancora da una distinzione tra ontica (concetto dell'assolutamente reale) ed assiologia.

A.2.2) IL FONDAMENTO ASSIOLOGICO

«La filosofia può ancora dire solo questo, prima dell'osservazione della forma specifica di esperienza religiosa: che, se per un qualche essere deve giungere ad esperienza la realtà della divinità, questa realtà deve essere esperita primariamente come *realtà di valore*, cioè come *sommo bene*, e solo secondariamente come realtà d'essere (...). Dunque la teoria filosofica di Dio dovrà riposare innanzitutto sull'*assiologia* (...)»⁷.

Questa asserzione ha il suo fondamento nella connessione d'essenza fondamentale per cui nulla si dà all'esperienza come privo di valore, cioè per cui ogni atto cognitivo possiede un'intenzionalità emozionale⁸. Ma nel caso di quella peculiare autodatità che è l'evidenza dell'Assoluto l'esperienza si manifesta come vissuto del *sacro*. Nella gerarchia di valori identificata da Scheler il valore del sacro occupa il vertice, e ciò in perfetta indipendenza da una posizione teistica o teologica: con "sacro" si nomina l'irriducibile fondamento di tutti i valori, così come emerge da una analisi immanente degli atti di preferenza e posposizione. Come ogni valore anche il sacro si manifesta in contesti oggettivi, ed è invece restio a mostrarsi nel contesto di una pura considerazione logica, come potrebbe essere la definizione formale di totalità assoluta:

«Esse (le qualità di valore del sacro, ndr.) appaiono solo in oggetti, che nell'intenzione sono dati come "oggetti assoluti". Sotto questa espressione non comprendo una particolare *classe* definibile di oggetti, bensì (principalmente) *ogni* oggetto nella "sfera assoluta"»⁹.

⁷ Nachlass I, p. 184.

⁸ Su ciò più estesamente in A.3).

⁹ Form., p. 129.

Scheler, che qui usa il termine “oggetti” nel senso complessivo di “enti intenzionati”, indica come luogo di manifestazione del sacro ogni contesto osservato *sub specie absoluta*. Il sacro è non accidentalmente «una unità di qualità assiologiche non ulteriormente definibile»¹⁰, infatti la definizione, la determinazione è l'essenziale negazione della sfera dell'assoluto; con ciò non si può però concludere che la semplice indeterminazione manifesti il sacro, poiché, com'è chiaro, l'indeterminazione può essere colta come meramente indifferente. Nella disposizione verso il sacro l'indeterminazione è soltanto il correlato cognitivo dell'impossibilità di dominare col pensiero (e dunque tantomeno con l'azione volontaria) un contesto manifestativo, e tale impossibilità pone l'intenzionante *non più* come trascendente rispetto all'intenzionato (come la persona rispetto all'oggetto), ma al contrario come *trasceso*. È chiaro che in tale accezione di “sacro” si può collocare perfettamente il sublime kantiano, senza peraltro alcuna necessaria limitazione al “bello naturale”; così un tramonto, una sinfonia o l'interno di Notre-Dame possono essere altrettanti luoghi di manifestazione del sacro, nella misura in cui ciascuno di questi fatti, secondo modalità proprie, si configuri come pienamente significativo (non indifferente) e trascendente (non dominabile). Il sacro è ciò su cui, per essenza, non si può esercitare ironia, perché ironia si può usare potenzialmente verso qualunque stato di cose (anche ovviamente sulle parole “sacro” e “Dio”), ma il sacro è una “condizione” e non uno stato di cose: certamente esso si dà sempre in contesti oggettivi e non meno certamente soltanto uno stato di cose determinato può permettere la compartecipazione intersoggettiva del valore del sacro¹¹, ma l'ironia pone il suo oggetto ad una distanza emotiva che il sacro in quanto coincidente con la sfera dell'assoluto non consente.

¹⁰ Form., p. 129.

¹¹ «Se davvero il sacro-divino è il valore più comunicabile, quello che appartiene peculiarmente a ciascuna persona umana, quello che fonda una sorta d'unità morale dell'umanità, si vede difficilmente come concepire l'inadeguatezza o l'evoluzione nell'afferramento di questa qualità assiologica (...)» (Chevrolet J.P., *Le Sacré dans la philosophie de Max Scheler*, Univ. Fribourg/Suisse, 1970, p. 48). Ma il Chevrolet non tiene conto del peculiare statuto del valore in genere, in quanto realtà irriducibile ad uno stato di cose: il problema, semmai, potrebbe essere costituito non dall'inadeguatezza del raggiungimento del valore, ma dalla compiuta adeguatezza, cioè dal come poterla pensare e dalla necessità o meno di ammetterla. Certamente è impossibile a priori pianificare “mentalmente” la considerazione reale, “esteriore” che dovrebbe possedere il sacro come predicato necessario; data questa impossibilità si potrebbe dubitare che in generale uno stato di cose che incarni il valore sommo si dia.

Da quanto detto appare chiaro che il valore del sacro non concerne affatto esclusivamente i fatti della religione, salvo definire la religione come funzione del sacro. Ad ogni modo, dovendo pensare qualcosa come valore sommo, «questa realtà di valore non sarà quella di un oggetto, di una cosa o di un atto, bensì quella di una *persona*». Questa affermazione va intesa alla luce della nozione di “persona”¹² precedentemente delineata ed esclude dunque di per sé qualunque tipo di antropomorfismo. Tuttavia non tutto è facile in tale assunzione: ci si può chiedere in che senso l'*Ens a se* può sopportare una determinazione, sia pure *sui generis*, come quella di “persona”, infatti la persona come centro d’atti è quantomeno non-oggetto. Se ci rammentiamo sommariamente le qualità della persona, questa si configurava come “centro d’atti” non obiettivabile, teleologicamente orientato, ma libero da ogni determinata cogenza finalistica grazie alla “distanza” dai suoi oggetti. Ora, per quanto riguarda l'*Ens a se*, l’inobiettività è certamente sancita, ma cosa dire intorno alla teleologia ed alla libertà? Scheler è in realtà molto prudente circa l’assunzione di personalità (ovvero di spiritualità, che è il medesimo) nei confronti dell'*Ens a se*, egli considera infatti la spiritualità soltanto come il più fondamentale degli attributi analogici della divinità, dunque come modalità di comprensione dell'*Ens a se*, ma non come deduzione necessaria dal medesimo. Per tentar di risolvere questo nodo è consigliabile scinderlo in due questioni: la prima concernente l’identificazione dell’essenza del “sommo bene” in senso puramente ideale, la seconda riguardante l’esistenza di qualcosa come un valore assoluto.

Che il “sommo bene” debba essere pensato come persona può essere spiegato in primo luogo notando come un valore possa essere pensato soltanto in termini di causa finale: si può al limite “volere” come valore la necessità universale (ad es. nello stoicismo), ma tale necessità, intesa come universale armonia, richiede di essere raggiunta nel comportamento del “saggio” che appunto vuole adeguarsi ad essa; la necessità universale, in quanto valore, è propriamente una finalità infallibilmente armonica. In secondo luogo si deve notare che il valore che fonda ogni volizione, cioè l’ipotizzato “sommo bene” non può essere pensato né come un oggetto, né come alcunché di necessitato, perché in entrambi i casi una volizione potrebbe *porlo*, togliendolo dunque come fondamento. Traducendo in termini meno formali: se un uomo è ciò che è perché agisce sulla base di

¹² Nachlass I, p. 184.

un valore fondante, tale valore, se fosse un oggetto od un evento necessitato deterministicamente, non potrebbe costituire l'autentico fondamento inconcusso, perché potrebbe essere dominato di diritto da quell'uomo e dunque esserne *dipendente*. Va notato che la necessità universale stoica, l'*Ananke* greca o il Fato dell'Edda non contraddicono la libertà del fondamento, perché ciò che importa in tale libertà non è la caratteristica antropomorfica di volere questo o quello e di modificare il proprio comportamento per ottenerlo: la libertà del fondamento è perfettamente conciliabile con la sua necessità, il fato è tanto il "destino", che l'"assurdo" ed il "provvidenziale", perché la subordinazione a priori al fondamento sopprime anche la mera ipotesi di poterlo controllare o manipolare: la necessità non è affatto identica con la consequenzialità logica.

Si può con ciò concludere che l'idea di fondamento assiologico deve possedere, per essere tale, le qualità ascritte alla persona: la finalità, l'irriducibilità, la libertà; peraltro tali qualità erano state dedotte dall'essere la persona un centro d'atti, dunque una modalità dello spirito; ma su che base la spiritualità può essere attribuita al fondamento assiologico qui nominato con "Dio"? Scheler scrive:

«Ci sono ora solo queste due intuizioni fondamentali prese assieme e viste unitariamente, che danno la in sé semplice intuizione religiosa di fondo (...) di "Dio come spirito" (...): la radicale indipendenza d'esistenza del mondo dallo Spirito fattuale dell'uomo, ovvero la sua trascendenza (...) data evidentemente di fronte a tutto ciò che di esso allo spirito umano può essere immanente alla coscienza, e la sua concretamente evidente dipendenza essenziale da uno spirito in generale, cioè da qualcosa che ha l'*essenza della spiritualità* comune con l'uomo»¹³.

Questa argomentazione non è affine, come potrebbe parere, all'argomento di Berkeley sulla necessità di Dio come garante dell'esistenza del mondo, in quanto per Scheler lo spirito non pone mai l'esistenza: questa si dà nell'esperienza di resistenza come essenziale transintelleligibilità, e dunque transspiritualità. Ciò che qui si indica è visibile nell'uso del termine "uomo" (non persona) come punto di discriminare: l'uomo, l'io possono volere e produrre oggetti nel mondo, ma essi stessi fanno esperienza in sé dell'irriducibilità degli atti ai progetti coscienti e scoprono se stessi come già sempre posti in una relazione con gli oggetti del mondo, ben prima ed indipendentemente dalla consapevolezza di poter produrre oggetti in esso.

¹³ Ewig., p. 181.

Così il mondo non è *mio*, perché fondamentalmente *io stesso* non sono “mio”. Tuttavia il mondo stesso mi si dà in oggetti, in significati, che, se pure io posso gestire più o meno arbitrariamente una volta astratti dall’esperienza, si manifestano come significati “scoperti” e non inventati. Quanto detto comporta uno spirito (= universo d’atti) assoluto (non relativo, essendo il correlante), indipendentemente dal quale non si danno né fatti, né valori, perciò il vertice assoluto che orienta tutti i valori deve essere pensato come spiritualità, ovvero complessivamente come persona. L’assunzione del “sommo bene” come portatore di personalità, non dice assolutamente nulla su eventuali qualità o caratteri analogicamente ascrivibili a tale personalità (ad esempio un dio vendicativo o collerico, o invece benevolo, ecc.), e questo è del tutto coerente poiché

«Ogni *possibile* conoscenza di persona di un A di fronte a un B in quanto comprensione (*Verstehen*) presuppone non solo il voler e poter comprendere da parte di A, ma anche l’esperire lo spontaneo aprirsi o farsi comprendere da parte di B (...). Ma siccome Dio è secondo la sua essenza esclusivamente persona ne segue che l’*automanifestazione* è (...) perlomeno la prima condizione fondamentale della sua possibile conoscenza in generale»¹⁴.

Quali che siano dunque le modalità della rivelazione, dell’*automanifestazione*, questa è comunque un evento che esula per essenza dal campo dei risultati possibili di una riflessione e introduce invece nelle questioni proprie delle religioni positive¹⁵.

¹⁴ Nachlass I, p. 186.

¹⁵ Già da quanto si è mostrato finora non mi pare legittima la scansione in fasi propria di molti critici e che si può rintracciare nel Ferretti: «In un primo periodo, rappresentato essenzialmente da *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-6) Scheler attribuisce tutte le competenze circa la conoscenza effettiva dell’essenza e della realtà di Dio alla religione e nessuna alla metafisica, se si eccettua la sua funzione di preambolo formale. In un secondo periodo (...) culminante in *Vom Ewigen* (1921), Scheler tende invece a vedere, sia nella religione che nella metafisica, due modi complementari, anche se differenti ed autonomi, per conoscere l’esistenza e la natura dell’*Ens a se* (...). In un terzo periodo (1924-8), la posizione è l’esatto capovolgimento di quella iniziale. Adesso la religione non ha più nessuna competenza sulla determinazione dell’assoluto». (Ferretti G., *op. cit.*, p. 310). Tutte le citazioni scheleriane intorno a cui sono state costruite le precedenti pagine sulla nozione di Dio appartengono a testi scritti tra il 1913 e il 1921, ed in nessun luogo, citato o meno, si dà la rappresentazione di una sorta di “doppia verità” che giustificerebbe in generale l’opposizione su cui si gioca la divisione in fasi; in particolare in *Absolutsphäre* la fondazione di un discorso sull’assoluto percorre vie rigorosamente filosofiche (vedi soprattutto pp. 184, 188, 201,

A.2.3) ESISTENZA E NON-ESISTENZA DI DIO

Una volta delineate le caratteristiche ideali del “sommo bene” si pone il problema dei rapporti tra tale concetto e la sfera dell’Assoluto, e contemporaneamente la questione circa l’esistenza o non-esistenza del divino. Più in generale viene sollevato qui il problema, di particolare difficoltà in Scheler, dei rapporti tra esistenza (*Dasein*) e determinazione significativa (*Sosein*).

La delimitazione del vertice assiologico, così come è stata svolta, è in realtà incompleta, mancando una determinazione fondamentale cui il “sommo bene” non può rinunciare.

«L’esistenza di ogni valore è essa stessa un valore (...) così segue da ciò che, se vi è un valore sommo, al portatore reale (pensato) per evidenza necessaria, di questo valore dovrebbe competere anche l’esistenza, giacché altrimenti non sarebbe il valore “sommo”. E segue ulteriormente, che – se si dà in generale un *Ens a se*, nel senso dell’esistenza di un esistente conseguente alla sua propria essenza, questo esistente dovrebbe anche essere portatore di un proprio valore assoluto»¹⁶.

In queste proposizioni sono concentrati tutti i problemi adombrati in precedenza, in particolare il punto principale di difficoltà sorge con l’affermazione che un tentativo di rappresentazione puramente ideal-normativo del valore sommo deve necessariamente giungere a pensarlo come esistente; e se fin qui si potrebbe ancora evitare di vedervi una sorta di argomento onto-assiologico dell’esistenza di Dio, la successiva coincidenza di *Ens a se* e sommo bene non sembra lasciare dubbi di sorta circa questa conclusione. Ma cosa significa a questo punto pensare una realtà come realtà? cosa significa per un valore “esistere”?

Innanzitutto è necessario osservare che i termini *Dasein* e *Sosein* non possono essere considerati sovrapponibili a quelli classici di *existentia* ed *essentia*. Il *Dasein*, che è certamente lecito tradurre con “esistenza”, viene distinto più volte, ma mai tematicamente, in «*ideales oder reales Dasein*»¹⁷,

207 in *Nachlass I*). Tutto ciò che può essere detto a favore della tesi del Ferretti è che la rivelazione di contenuti positivi di una fede non è affare della filosofia, proprio perché dipende di diritto da una autorivelazione divina. Quanto all’“ultima fase” si avrà modo di notare in seguito come circa il senso del divino vi sia sviluppo, ma non frattura.

¹⁶ Ewig., p. 306.

¹⁷ *Nachlass I*, p. 202; cfr. Ewig., p. 187.

e a questa distinzione fanno riscontro le analisi scheleriane intorno al concetto di “relatività d’esistenza” (*Daseinsrelativität*). Scheler ritiene insufficiente la definizione aristotelico-tomista della verità come *adaequatio intellectus et rei* e contemporaneamente il principio del “terzo escluso”, poiché

«Se noi abbiamo proposizioni contraddittorie della forma $A = B$, $A = \text{non-B}$, una di esse deve essere falsa soltanto alla condizione che A in ambedue le proposizioni indichi l’oggetto sul medesimo livello della relatività d’esistenza. Altrimenti entrambe le proposizioni possono essere “vere” ed entrambe “false”¹⁸.

«Ciò che io chiamo il sole, può possedere diversi livelli di esistenza relativa in relazione all’uomo che in qualche misura partecipa alla sua determinazione significativa (*Sosein*). (...) Nello stesso senso il dio Apollo è esistente relativamente al popolo greco»¹⁹.

In questo concetto di “esistenza relativa” non è affatto in causa, com’è chiaro, una considerazione soggettivistica, per cui al mondo delle cose in sé si sovrapporrebbe in modo più o meno falso ed arbitrario un giudizio umano che sogna dei dove sono statue e carri dorati dove è mero idrogeno in fusione. Di giudizi falsi è invece lecito parlare soltanto se è chiaro il livello della realtà a cui si fa riferimento: così da un punto di vista fisico-teorico non ci sono statue ed in un’epica non si danno salti di elettroni. Assumendo questo significato di *Dasein* si chiarisce la possibilità di distinguere un’esistenza “reale” da un’esistenza “ideale”, intesi non come poli assoluti, circoscriventi ognuno una determinata area del *Dasein*, ma come termini reciprocamente relativi, il cui punto di ancoraggio sarebbe il *Dasein* per eccellenza, cioè la mera *Realität* colta nel vissuto della “resistenza”.

Scheler infatti, nel progredire del suo pensiero, nomina con sempre maggiore frequenza il *Dasein* senza ulteriori specificazioni come sinonimo di *Realität*, *Existenz*, *Wirklichkeit*; in questo senso egli può porre la distinzione tra *Sosein* e *Dasein* nei seguenti termini:

«Determinazione significativa (*Sosein*) ed esistenza (*Dasein*) di ogni possibile oggetto sono distinguibili in rapporto al possibile essere “in mente”. Il *Sosein* può

¹⁸ Nachlass I, p. 408.

¹⁹ Max Scheler, *Späte Schriften*, Bern, Francke Verlag, 1976, pp. 196-7. D’ora in poi citato come *Späte*.

essere “*in mente*” e lo è anche, nella conoscenza evidente di esso, cioè con esclusione di illusione ed errore, – il *Dasein* mai»²⁰.

Il *Dasein* si configura come un concetto-limite, e precisamente come il confine della conoscibilità ed il fondamento della stessa: è un confine perché è l'unica entità che non può essere riprodotta (in modo più o meno adeguato), ed è fondamento perché il *Sosein* viene appreso (e può arricchiarsi) in un'ispezione di quei contesti in cui si dà un'esperienza di resistenza²¹.

Va specificato che la “resistenza” è un'esperienza possibile tanto di fronte a fatti “esterni” che a fatti “interni”, per cui la resistenza di un'idea all'analisi oppure l'impossibilità di controllarne l'apparizione sono altrettante testimonianze della “realtà” della stessa. La “resistenza” non è infatti un'esperienza dei sensi:

«Se io batto con un bastone contro una parete, la resistenza mi è data nella *parete*, non invece nella mia mano o nelle “sensazioni tattili” della mano, ecc»²².

Consequenzialmente l'espressione *in mente sein* non fa riferimento al luogo fisiologico del cervello o alla psiche umana, ma soltanto alla possibilità di diritto di portare a rappresentazione consapevole le determinazioni significative.

²⁰ Späte, p. 186.

²¹ Non si può condividere la principale obiezione che Temuralp muove alla nozione scheleriana di *Dasein-Realität*: «La contraddizione decisiva è ora da indicare nel fatto che secondo Scheler qualcosa può essere dato e ciononostante inconoscibile. Noi dobbiamo invece dire: se qualcosa è in generale dato, esso deve anche essere certamente, perlomeno in parte conoscibile». (Temuralp T., *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, Berlin, 1937, p. 104). Il Temuralp (nonostante il suo saggio sia uno dei più interessanti della letteratura scheleriana) sembra qui lasciarsi andare all'attività ludica preferita di molti critici, cioè la scoperta dei vari modi in cui si può *non* comprendere un testo. È infatti certamente vero che in certo modo il reale-resistente è “conosciuto”, come limite almeno, e che ciò che in un dato momento è mero *Dasein*, può successivamente essere indagato e conosciuto in ulteriori determinazioni. Ma quando Scheler nomina il *Dasein* come “*unerkenntbar*” o “*transintelligibel*” egli pensa alla relazione concettuale, formale tra *Sosein* e *Dasein* per cui, *come significato*, il *Dasein* designa l'impossibilità del conoscere presente in *ognuno* degli atti conoscitivi, la fonte-limite (Peirce direbbe la “*Firstness*”) correlata ad ogni conoscenza, e non una misteriosa entità sempre identica a se stessa e tuttavia inconoscibile.

²² Form., p. 155.

Come la nozione di *Dasein* anche quella di *Sosein* non è univoca. Scheler distingue tra un *Sosein* accidentale (*zufälliges*) ed uno “essenziale” (*Wesens-*)²³ senza peraltro mettere a tema neppure questa distinzione. D'altronde è abbastanza chiaro ciò che si vuole indicare: non ogni determinazione pensata può essere considerata un'essenza, in quanto un'essenza è sempre una scoperta *in re*, mentre una determinazione pensata può anche essere costruita, inventata.

A partire da queste articolazioni di *Sosein* e *Dasein* possiamo avvicinarci al nucleo del problema: Scheler ricorda nel passo citato sull'esistenza del valore sommo, uno degli “assiomi etici” indicati nel *Formalismus*: «L'esistenza di un valore è essa stessa un valore»²⁴. Di questa proposizione va sottolineata in primo luogo la distanza dalla proposizione scolastica “*omne ens est bonum*”, nella misura in cui nella terminologia scheleriana “valore” non significa “valore positivo”, essendovi anche valori negativi; ciò che dunque segue all'assioma è soltanto il fatto, altrove argomentato, che ogni cosa esistente in quanto tale è assiologicamente determinata. Più specificamente Scheler afferma che «il valore in generale non è»²⁵, non esiste, intendendo con ciò che il valore, se da un lato è certamente realizzabile, dall'altro non può mai essere reificato, ovvero non può mai compiersi in uno stato di cose, perché ogni stato di cose si dà soltanto “alla luce” di un valore. Se un valore fosse una “cosa”, potrebbe essere scomposto in parti, modificato e soprattutto potrebbe essere posseduto senza che questo possesso implichi un mutamento nel vissuto del possessore; un valore invece non può essere manipolato, ma soltanto esperito, anzi, si potrebbe dire senz'altro che esso è un'esperienza, a patto di non pensare “esperienza” in modo meramente psicologico o empirico. Per tutto ciò la differenza tra l'esistenza e la non-esistenza di un valore deve essere pensata come differenza tra modalità dell'esperienza di una determinazione significativa (*Sosein*) e non come realtà data da un vissuto di resistenza.

Se riprendiamo ora l'“argomento onto-assiologico” di cui sopra, siamo in grado di dare una dimensione corretta alle conclusioni cui si vuole giungere. Che differenza passa tra l'esistenza asserita di un tavolo e del valore supremo, o dell'*Ens a se*? L'impressione prefilosofica di un dissidio tra queste “esistenze” pare ora piuttosto spiegabile: il tavolo è accolto

²³ Späte, p. 185.

²⁴ Cfr. *Form.*, p. 102.

²⁵ Max Scheler, *Frühe Schriften*, Bern, Francke Verlag, 1971, p. 98. D'ora in poi citato con “Frühe”.

come *Sosein* accidentale cui compete o la possibilità di essere un mero pensato, oppure quella di essere verificato in un vissuto oppositivo, cioè un vissuto che limita e orienta il *Sosein*²⁶. Il valore sommo o l'*Ens a se* sono invece *Wesens-Sosein*, determinazioni, costituzioni d'essenza, la cui esistenza non è un "fatto", non inerisce alla resistenza di fronte ad un impulso. Il valore sommo è l'assoluto assiologico, da cui tutti gli altri valori dipendono, esso perciò non è neppure caratterizzato come positivo o negativo, e tanto meno è pensabile come un ente definito: esso *deve* essere pensato come esistente, nella misura in cui ad esistente si oppone "meramente pensato", "modificabile", "toglibile"; d'altro canto esso *non può* essere pensato come esistente, se esistente è la sola *Realität*, l'irriducibilmente altro dal significato. Il valore in generale deve possedere una realtà perché, se non la possedesse, non potrebbe neppure incontrare l'opposizione della *Realität*, infatti l'esperienza di opposizione esige un impulso finalizzato che trascenda l'opponente e senza il quale non vi è opposizione: in questo senso valore e "mera realtà" sono compiutamente coesenziali. La realtà del valore sommo è dunque sancita *a fortiori* dalla realtà del valore in generale, esso è anzi il caso costitutivo di ogni pensiero del valore, giacché «rispetto ai valori del sacro (...) tutti gli altri valori sono dati contemporaneamente come simboli per questi valori»²⁷. Per i valori dunque non vale un'ipotesi di "costruzione dal basso", ma al contrario ogni valore inferiore trae la sua ragion d'essere nell'assoluto assiologico, nel "sacro". Perciò il "pensiero" di Dio non è assimilabile al pensiero, ad esempio, di un centauro, in quanto nel pensiero dell'assoluto etico non si danno parti costitutive, non è possibile "costruire" Dio assemblando magari l'immagine di un vecchio venerabile, la necessità politica di un esecutivo infallibile ed il rispetto per i genitori, perché ogni immagine, ogni politica ed ogni rispetto presuppongono un fondamento assiologico, e tale fondamento non è mai dominabile in stati di cose, in oggetti finiti. Che un valore si dia alla coscienza è un accadimento compiuto, un "quanto" di senso irriducibile. Dunque il "sommo bene" è necessariamente esistente "*sub specie sua*" ed essendo coesenziale al "mero esistere", non può né essere ridotto alla *Realität*, né ridurla a sé, ne segue che il valore assoluto è predicabile dell'*Ens a se*, ma non è coincidente con esso.

²⁶ Su ciò più ampiamente in A.4).

²⁷ Form., p. 129.

A.2.4) TEOMORFISMO DELL'UOMO E "VOCE" DI DIO

Nell'analisi del concetto di "persona" si è potuta rilevare l'indipendenza della "personalità" dal concetto empirico di "uomo", inoltre, nelle pagine precedenti, la "persona" ha mostrato di adattarsi perfettamente ad una caratterizzazione dell'assoluto assiologico nominato con "Dio".

Se la nozione di persona è indipendente da concetti antropologici non si può invece affermare la reciproca. Per Scheler «non c'è nessun rigoroso limite essenziale (...) tra uomo ed animale, finché guardiamo il problema biologicamente»²⁸, e peraltro, potremmo aggiungere, la biologia, come ogni scienza, non potrebbe mai assumersi l'onere di porre una qualsivoglia distinzione essenziale (tassonomie e categorizzazioni di ogni genere) se volesse rimanere immanente alla propria regione d'indagini fattuali. Ad ogni modo la definizione rigorosa dell'essenza dell'uomo deve, per Scheler, battere un'altra strada:

«Uomo (...) è l'intenzione e il gesto della "trascendenza" stessa, è l'essere che prega e cerca Dio. Non "l'uomo prega", egli è la preghiera della vita oltre sé stessa; non "egli cerca Dio", egli è l'X vivente che cerca Dio! (...) L'errore delle teorie dell'uomo finora sta in ciò, che si voleva inserire tra "vita" e "Dio" ancora una stazione fissa, qualcosa come *essenza* definibile: l'"uomo". Ma questa stazione non esiste (...). Egli è solo un "frammezzo", un "confine", un "passaggio", una "manifestazione di Dio" nel flusso della vita ed un eterno al di fuori della vita oltre se stessa»²⁹.

Alla luce del significato essenziale di Dio queste proposizioni sono di facile comprensione: momento discriminante per l'esser-uomo è il concepimento della totalità assoluta come portatrice del valore assoluto, e ciò implica fundamentalmente la possibilità di concepire la realtà di unità di senso, realtà indipendente dall'esperienza di resistenza. Tali unità di senso possono incarnarsi poi compiutamente nella parola o nello strumento³⁰, che mostrano la loro peculiare unità differenziandosi rispettivamente dalla mera espressione (ad esempio un grido) e dal mezzo accidentale (ad es. i frutti lanciati dalla scimmia verso un "nemico"). Essere "l'intenzione e il gesto della trascendenza" significa per l'uomo essere un ente collocato in una relazione triadica:

²⁸ Form., p. 303.

²⁹ V.U.W., p. 186.

³⁰ Vedi in V.U.W., pp. 177-185.

«La coscienza del mondo, di sé e di Dio formano un'unità strutturale non lacerabile – esattamente così come trascendenza dell'oggetto ed autocoscienza scaturiscono (...) proprio nello stesso atto. Nello stesso momento in cui entrava quel “no, no” alla concreta realtà dell'ambiente, nel quale si costituivano l'essere spirituale attuale e i suoi oggetti ideali; (...) proprio nello stesso momento l'uomo doveva anche in qualche modo ancorare il suo centro *al di fuori* e al di là del mondo»³¹.

L'unità triadica è necessaria in quanto Dio si dà come trascendimento del mondo, ovvero come negazione del mondo; prima di questa negazione non c'era neppure mondo, ma soltanto ambiente (*Umwelt*): dei tre poli uno è la sorgente delle intenzioni verso il mondo, il secondo è il mondo stesso degli oggetti intenzionali, il terzo è quella negazione, così piena di senso, nominata come “trascendenza”. La negazione che permette di definire l'ab-soluto, l'infinito è un “fatto”, un'esperienza significativa ed anzi l'esperienza che fonda ogni significato, non è cioè pensabile come una negazione formale: tale esperienza è il darsi del valore assoluto, di Dio come reale unità di senso. È tutto questo che permette a Scheler di affermare che non è Dio ad essere antropomorfo, ma l'uomo ad essere teomorfo³², proposizione con cui si può dare un senso alla tesi cristiana dell'uomo come *Imago Dei*, ma che in nessun modo è dedotta da quella. L'“esser-uomo” è perciò un concetto che, al limite, può esser fatto valere trasversalmente all'umanità empirica stessa: non è uomo il “filisteo”, in quanto «esistenza che riposa in se stessa» e certezza incrollabile di conoscere e fare il bene³³; e neppure lo è il “borghese” che palesa nel suo «impeto attivistico infinito» una sostanziale «disperazione metafisico-religiosa»³⁴. Tantomeno è da considerare proprio dell'uomo, cioè del *Gottsucher*, del “cercatore di Dio” la mera curiosità inessenziale, il semplice desiderio del sapere, «che l'uomo condivide con i vertebrati superiori, in particolare con le scimmie antropoidi»³⁵: il sapere propriamente umano è invece ad un tempo consentito e guidato dall'intuizione del valore assoluto. L'uomo dunque è ciò che è in quanto animale che partecipa della personalità, ovvero della divinità³⁶. Si pone a questo punto il problema,

³¹ Späte, pp. 68-9.

³² V. Form., p. 303; Ewig., p. 370.

³³ V.U.W., p. 189.

³⁴ V.U.W., p. 380.

³⁵ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern, Francke Verlag, 1960, p. 65. D'ora in poi citato come “W.u.G.”.

³⁶ V.U.W., p. 190.

spesso trascurato, di porre in luce una qualificazione ulteriore della persona divina, laddove si faccia, ad esempio, attenzione a quanto dice Scheler in un passaggio sopra citato: «trascendenza dell'oggetto e autocoscienza scaturiscono proprio nello stesso atto»³⁷. Se trascendenza e autocoscienza si coappartengono e se, come mostrato, la trascendenza definisce la persona divina, non se ne può che dedurre l'autocoscienza essenziale della persona divina. All'Assoluto deve dunque appartenere l'autocoscienza, non nel senso ovvio in cui all'Assoluto devono certo appartenere anche mele, quark e accento serbo, nella misura in cui è appunto assoluto, ma in quanto la trascendenza come costituzione dell'Assoluto è un evento che si dà come coaccadimento: esso «nel medesimo momento» apre il mondo (= ambiente) come ambito degli atti e degli oggetti, svela unità di senso reali, scopre valori ed una realtà ad essi irriducibile e dunque ammette la "distanza" come possibilità di obiettivare le qualità degli atti intenzionali stessi, ovvero come possibilità dell'atto di riflessione. Col termine autocoscienza si può intendere tanto semplicemente l'atto di riflessione potenziale, quanto qualcosa di più, e precisamente l'atto di riflessione svolto da un *autos*, un io dotato di identità. Prima di deciderci per una delle due accezioni è opportuno confortare la discussione con un riferimento al saggio *Reue und Wiedergeburt*³⁸, dove Scheler accenna proprio alla questione dell'autocoscienza in relazione a Dio;

«È una domanda qui non decisa: se sia in generale possibile sciogliere la particolare unità e il senso dei cosiddetti "moti di coscienza" da questa interpretazione come di una "voce" segreta ed un linguaggio di segni di Dio, così che l'*unità* di ciò che denominiamo "coscienza" (*Gewissen*), continui in genere ancora a sussistere. Io ne dubito e credo molto di più, che senza la compartecipazione di un sacro giudice in essi, questi moti stessi cadrebbero in una molteplicità di processi (sentimenti, immagini, giudizi) e che per la sua comprensione unitaria non vi sarebbe più alcun fondamento»³⁹.

«Il pentimento inizia con un'accusa! Ma davanti a *chi* ci accusiamo? (...) Il pentimento si conclude con la chiara coscienza del superamento, dell'annichilimento della colpa. Ma chi ha tolto da noi la colpa, chi o che cosa ne è capace?»⁴⁰

Nel corso della fenomenologia del pentimento condotta da Scheler egli non dà una risposta univoca, anche se propende esplicitamente, come

³⁷ V. passo corrispondente alla nota 31.

³⁸ Incluso in *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 27-59.

³⁹ *Ewig.*, p. 29.

⁴⁰ *Ewig.*, p. 55.

si nota, per ammettere, come fonte della coscienza morale, Dio inteso come “voce della coscienza”. Ora, che con Dio si intenda il fondamento etico non è cosa su cui Scheler abbia dubbi o tentennamenti⁴¹, ma, rispetto alle conclusioni già tratte in questo senso, si aggiunge qui il suggerimento che l’istanza etica formulabile tramite , il “dialogo muto dell’anima con se stessa”, sia un legittimo luogo di manifestazione della divinità. Tale interpretazione non è invero originale in sé, e non è neppure povera di controobiezioni, ma piuttosto originale è il contesto concettuale cui rimanda. Non è qui possibile tentare una comprensione complessiva delle possibilità aperte da questa impostazione, tuttavia è ammissibile fare un primo passo. L’obiezione principale che viene spontaneo porre al teomorfismo della “voce della coscienza” ha buon gioco nel mostrare come la coscienza morale nasca in umanissimi contesti educativi e come il senso di colpa e la necessità del pentimento si possano spiegare con l’introiezione dei giudizi morali del proprio ambiente. Tuttavia in questa riccamente argomentabile obiezione non tutto è semplice: è completamente presupposto: a) che vi siano dei valori esprimibili; b) che vi sia un linguaggio disponibile; c) che esista qualcosa come la facoltà di “introiettare”. Possiamo utilizzare come suggerimenti per affrontare il tema con occhi diversi le seguenti notazioni svolte da Scheler:

«Se noi diciamo (...) : “La parola (...) viene da Dio”, questo non è certo in alcun modo un contributo “scientifico” al problema dell’origine del linguaggio. Ma è l’unica risposta sensata ad una domanda (in quanto pensata storicamente) senza senso (...). Proprio in quanto la parola costituisce ogni “storia”, essa stessa non ha affatto “storia” (...). “L’uomo è uomo solo attraverso il linguaggio; ma per inventare il linguaggio, egli doveva essere già uomo. ” (W.v. Humboldt)»⁴².

Il “fatto” del linguaggio nell’uomo è essenzialmente al di là di ogni spiegazione causale, non può essere posto di fronte agli occhi come *un* oggetto *nella* storia e la sua presenza è segno che si è aperto un mondo di unità di senso e si è data una trascendenza come Assoluto, dunque che l’uomo è teomorficamente uomo. Dunque che vi sia in generale una voce, prima di essere voce della coscienza, è qualcosa di strettamente legato all’intuizione di ciò che qui si nomina con “Dio”.

⁴¹ *Reue und Wiedergeburt* compare nel '17, quindi quattro anni dopo la pubblicazione della prima parte del *Formalismus*.

⁴² V.U.W., p. 183.

Ulteriormente ci si deve chiedere se l'“introiezione” dell'educatore sia mero fatto dell'antropologia.

«Per il bambino sono modello (positivo o negativo) in primo luogo i genitori, primariamente il “padre”. – (Nota relativa, ndr.): “Il padre” naturalmente come contenuto dell'intenzione infantile che guarda, ama, venera (oppure odia, rifiuta), non il padre reale”. Questo “padre” e questa “madre” sono in certo qual modo l'indifferenziata *immagine di fonte* d'ogni possibile valore personale (...). Essi non sono ancora uomini o tantomeno il padre un “uomo”, la madre una “donna”, ecc.»⁴³.

In altri termini si può chiedere banalmente se il fatto che vi sia qualcuno che inciti e ammonisca costituisce un fatto sufficiente per la costituzione di una “voce della coscienza” o se non sia invece necessaria una disposizione originaria, giacché certamente non è facile indurre del senso di colpa in un cactus e non pare lo sia maggiormente in un cane. Dunque che qualcosa come la “voce dell'Altro” possa essere accolta e fatta propria è già un'apertura, *coincidente con la trasmissibilità del linguaggio*, che costituisce l'ulteriore manifestazione di un limite nell'obiettività. Ora riassumendo le osservazioni svolte, diciamo che l'autocoscienza morale è fondata: a) nel valore sommo in quanto fondamento presupposto di ogni valore; b) nel linguaggio come “fatto trascendente” il mondo; c) nell'apertura all'Altro inteso come fonte di valore. Questi fenomeni costitutivi sono tutti elementi che oltrepassano il mondo degli oggetti e consentono di pensare l'autocoscienza morale (cioè, non essendovi intenzioni prive di valore, l'autocoscienza *tout court*) come legata alla sfera dell'Assoluto: in particolare va osservato che l'apertura all'Altro è indifferente alla relazione io-tu, che presuppone il pensiero di due identità finite, due oggetti compiuti. Ora si può concludere che l'autocoscienza (definita come *possibilità* dell'atto di riflessione) è implicita nello spirito della persona divina, ma che non vi è alcuna necessità o indicazione per pensare la persona divina come dotata di un “io”, e che anzi lo si può escludere, «in quanto per essa non si dà né un “tu”, né un “mondo esterno”»⁴⁴. Tuttavia la persona divina si manifesta legittimamente come autocoscienza nel fatto dell'autocoscienza umana, in quanto accesso dell'Altro come linguaggio e valore, e ciò costituisce la caratterizzazione principale dell'uomo teomorfo.

⁴³ Form., p. 577.

⁴⁴ Form., p. 400.

A.2.5) DIO, SPIRITO, VITA E REALTÀ

Nel corso dell'esposizione del concetto di "Dio" si è potuta notare una sottile discrepanza tra la rappresentazione dell'*Ens a se* e quella del valore sommo o "persona assoluta": se da un lato l'intenzionalità rivolta all'*Ens a se*, all'Assoluto propriamente inteso incontra il vissuto del Sacro, dall'altro il concetto del portatore-di-valore (*Werträger*) del sacro, cioè la persona assoluta, non coincide con l'*Ens a se*. Scrive Scheler che

«il puro Essere (= Assoluto) non può essere posto come eguale a Dio e al divino, come accade in Plotino. Perché proprio il puro Essere deve ancora abbracciare Dio e mondo (...)»⁴⁵.

Infatti l'Assoluto è indifferente alla distinzione tra *Sosein* e *Dasein*, mentre la persona ed i valori in generale sono modi del *Sosein*, anche se non possono essere se non come relazione al mondo, come unità-opposizione col *Dasein*. Questo lieve scarto presente tra l'idea di Dio come *Ens a se* e come Spirito (= persona assoluta), potrebbe essere passato sotto silenzio quanto alle sue conseguenze per la nozione di Dio finora appresa, si potrebbe tutt'al più concepirlo come differenza tra due infiniti di diversa grandezza, ma comunque infiniti, cioè trascendenti ambedue. Ma un ben altro peso esso sembra avere nell'ultima fase della riflessione scheleriana, caratterizzata, presso gran parte della critica, come meditazione sull'"impotenza dello spirito". In che cosa consisterebbe tale "impotenza"?

«(...) come tale lo spirito è nella sua forma "pura" *originariamente del tutto privo* di ogni "forza", "potenza", "attività"»⁴⁶.

«Se chiamiamo il puro attributo spirituale nel superiore fondamento di ogni essere finito "*deitas*", ad essa, a ciò che chiamiamo lo "spirito" e la "divinità" in tale fondamento non compete in alcun modo una positiva forza creatrice»⁴⁷.

Ma su che cosa si basa tale convinzione? Ciò che si impone all'analisi scheleriana è innanzitutto una generale constatazione "sociologica" per cui:

⁴⁵ Nachlass I, p. 252.

⁴⁶ Späte, p. 45.

⁴⁷ Späte, p. 55.

«dove le idee non trovano forze di nessuna sorte, interessi, passioni, istinti e movimenti di questi, oggettivati in istituzioni, esse sono, qualunque sia il loro valore spirituale, completamente prive di ogni significato *per la storia reale*»⁴⁸.

Ma ulteriormente tale osservazione si estende al singolo uomo che

«comparato con l'animale, che dice sempre "sì" al reale (...) è l'"essere-capace-di-dire-no", l'"asceta di vita", l'eterno contestatore contro ogni semplice realtà»⁴⁹.

Infatti lo spirito si manifesta con la capacità di negare gli impulsi inferiori e solo con ciò di dirigerli verso la realizzazione di valori di cui lo spirito stesso è detentore. Tale concezione, cui hanno contribuito esplicitamente le opere di Marx, Nietzsche e Freud, parrebbe dunque configurarsi senz'altro come un dualismo tra lo spirito e gli impulsi (di nutrizione, di potenza, di riproduzione). Ma indipendentemente da obiezioni teoretiche autonome e anche limitandosi a raffronti immanenti al testo scheleriano, certamente gli interrogativi posti da una concezione del genere non sono pochi. In primo luogo nello stesso "manifesto" del dualismo spirito-impulso, nella *Stellung des Menschen im Kosmos*⁵⁰ Scheler ammonisce di non interpretare in maniera dualistica la sua tesi:

«*Spirito e vita sono dinamicamente ordinati l'uno all'altro*, è un errore fondamentale considerarli in una ostilità originaria, in un'originaria situazione di lotta»⁵¹.

Più in concreto si deve notare che due tesi stanno a fondamento della relazione esposta tra spirito e vita: la tesi della realtà come vissuto di resistenza, e quella dell'irriducibilità di spirito e vita; ebbene entrambi sono già presenti nel *Formalismus* assieme ai concetti di persona e Dio, così come ci si sono mostrati. Se Scheler non ha mai di fatto pensato di correggere il suo personalismo con i relativi concetti di valore, spirito e Dio, è quantomeno plausibile che gli si mostrasse la possibilità di conciliarli con il concetto di realtà-opposizione ed il rapporto spirito-vita. Egli scrive:

⁴⁸ W.u.G., p. 40.

⁴⁹ Späte, p. 67.

⁵⁰ In *Späte Schriften*, pp. 7-71.

⁵¹ Späte, p. 67.

«Tanto è indipendente anche la serie dei valori (vitali, ndr.) (...) dalla serie degli autentici valori *spirituali* (...), tanto è però anche quella serie di valori “fondata” nell’ultima. Perché solo nella misura in cui la vita (in tutte le sue figurazioni) è portatrice di valori, che assumono una determinata altezza secondo una gerarchia assolutamente obiettiva dei valori, essa *ha* di fatto questi valori. Una tale “gerarchia” è però coglibile solo attraverso atti *spirituali*, che non sono essi stessi a loro volta determinati vitalmente. (...) Se i valori fossero “relativi” alla vita, la vita stessa non avrebbe in alcun modo valore»⁵².

Allora ciò che è detto “vita” è coglibile come unità di senso soltanto in quanto è intenzionata come luogo di manifestazione di un peculiare tipo di valori, e dunque, in generale, non si dà niente che non sia “per” lo spirito (*anima quodammodo omnia* ...). Se però le realtà di qualunque tipo devono l’esistenza loro propria al livello di valore e significato che incarnano, tali livelli sono scoperti dallo spirito e non creati. Lo spirito separa il *Sosein* dal *Dasein*, ma non inventa né l’uno né l’altro. Il *Sosein* è peraltro l’oggetto proprio dello spirito, la sua appartenenza di diritto, ma allora ciò significa che gli eventi del mondo si danno sempre come essenze distinte ed irriducibili. La vita non è riducibile allo spirito, né viceversa, né alcuna sfera essenziale è riducibile ad alcuna altra: questa istanza anti-riduzionistica, presente in Scheler e in generale nella matrice fenomenologica, non può essere letta come una disinvolta frammentazione dell’universo in sfere incomunicanti⁵³. La fenomenologica “passione delle diffe-

⁵² Form., pp. 115-6.

⁵³ Tantomeno l’opposizione di sfere può essere motivata come fa lo Hammer: «Il mantenimento della linea teologica di fondo fenomenologizza il mondo caduto, la redenzione, la grazia liberamente irrompente in vita, spirito, Dio: questa è la cornice oltre la quale anche la tarda filosofia dello spirito di Scheler non andrà. Questa fase tarda è il frutto conseguente della fenomenologizzazione or ora rappresentata del dogma del peccato originale e della redenzione. È caratteristico che l’aspro dualismo spirito-impulso, ormai liberato dalle sue radici teologiche, senza il tentativo di una prova, venga introdotto come tesi solida ed immutabile: «Io affermo» dice all’inizio del saggio relativo. E poi seguono quelle celebri proposizioni che vogliono innalzare l’uomo al di sopra di tutta la natura, anzi al di sopra del mondo in generale, per ancorarlo, fedele allo schema di dipendenza finora rappresentato, nel fondamento stesso del mondo». (Hammer F., *Theonome Anthropologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, p. 103). In realtà oltre alla soluzione linguistica “autoritaria” presente a p. 31, riga 20, della *Stellung* non c’è molto altro che incoraggi a sostenere la tesi dell’assunzione dogmatica da parte di Scheler dell’opposizione vita-spirito. Ma quand’anche questa tesi fosse meglio argomentabile, sarebbe opportuno chiedere: cosa spiega? Detto prendendolo all’altro capo: *in base a che* possiamo comprendere il significato di “mondo caduto” e “redenzione”, e comprenderne altresì l’accostabilità a “vita” e “spirito”? Nessuna spiegazione storico-causale può di per sé fondare un contenuto di senso, che ne è invece sempre un presupposto.

renze” porta a sottolineare come nessuna struttura più complessa possa essere spiegata con una meno complessa (esemplificando in termini evolutivisti, tra una “giraffa nana” ed una “giraffa dal collo lungo” si interpone lo iato irrazionale della “mutazione genetica casuale”, che non è un’inferenza esplicativa). Cionondimeno egli si rende perfettamente conto della necessità di un’istanza unitaria e ritiene per molto tempo di affidarla alle nozioni raccolte sotto il termine “spirito”. Ma “spirito” finisce per “dirsi in due modi”⁵⁴: come donatore assoluto di senso, opposto e coesistente della “realtà” e come ultimo e massimo livello delle sfere d’essenza, limitato inferiormente dalla “vita”. Da un certo punto di vista ogni livello dell’essere, quindi anche la vita, si fonda nelle essenze, nei valori, che sono colti dallo spirito; da un altro la vita e l’impulso in generale si fanno conoscere dallo spirito *come non-spirituale*. Ma se lo spirito può conoscere in sé i livelli inferiori è chiaro che in qualche modo lo spirito partecipa della vitalità, della sensibilità, ecc., ovvero che la vita è in certa maniera spirituale. Bisogna chiedere: ci sono forse “finalità-non valore” proprie della vita? Certamente ci sono, se pensiamo che un valore è una “conoscenza oggettiva” dotata di “distanza” e “costanza”, laddove gli istinti vengono descritti come irriflessi, immediati; tuttavia rinunciando a “distanza” e “costanza” tali istinti divengono *tout court* impensabili e d’altronde lo spirito, che li *spiega* come oggetti, li *comprende* come preobiettivi: pare perciò impossibile scorgere con nettezza la soluzione di continuità tra spirito e vita⁵⁵. E se ora pensiamo al concetto assolutamente

⁵⁴ In tale senso si pronuncia anche il Kraenzelin: «Con ciò il regno dello spirito dovrebbe veramente abbracciare la totalità degli atti fenomenici, delle essenze e dei valori, giacché tutti questi modi fenomenici dell’essere sono «essenziali», «intenzionali» e in qualche modo «riempiti di senso». Ci si chiede unicamente, in questo caso, se si dia ancora in generale qualcosa che non sia spirito. (...) L’indifferente flusso vitale sembra stare in un rapporto particolarmente stretto con un peculiare strato del mondo fenomenico, quello dei valori vitali, così che dalla comprensione d’amore di questo strato di valore vitale poteva emergere un particolare modo del cogliimento di valori, l’impulso. L’impulso indica dunque una peculiare funzionalizzazione dello strato di valore fenomenico, nella misura in cui essa abbraccia semplicemente valori vitali. Già nell’«Etica» tutto ciò che ha a che fare con questa sfera vitale sta nel campo dello «spirito». Nel prosieguo Scheler ha usato il termine di «spirito» soprattutto per attualizzare e funzionalizzare il regno fenomenico, sopravvitale degli atti, delle essenze e dei valori». (Kraenzelin G., *op. cit.*, pp. 50-1).

⁵⁵ Decisive le osservazioni di Bassenge: «La più importante irruzione cosciente (nella concezione spirito-impulso, ndt.) è il riconoscimento che l’impulso non è responsabile solo per il suo *Dasein*, ma anche per il suo *Sosein accidentale* (...). La più importante irruzione inconscia mi sembra essere la teoria che lo spirito come volontà ha la

unitario di *Ens a se* dobbiamo chiederci: posto che certo l'*Ens a se* è tanto spirito, quanto vita o impulso (*Drang*), in che misura anche il *Drang* è Dio ed in che misura lo è solo lo spirito? e come pensare il *Drang*? La risposta è sostanzialmente pronta e ad essa ci indirizza Scheler stesso:

«Ciò che di più potente si dà nel mondo, sono i centri di forza “ciechi” ad idee, forme e figure, del mondo inorganico come il punto d'attività inferiore del *Drangi* (...) non sarebbe escluso di formalizzare il concetto di “sublimazione” ad ogni evento del mondo. Sublimazione avrebbe luogo quindi in ogni processo fondamentale, attraverso cui forze di una sfera inferiore dell'essere sarebbero poste a servizio a poco a poco, nel processo della realtà, di un essere e divenire strutturato in modo superiore»⁵⁶.

Da questa proposta interpretativa, ammessa al condizionale nella *Stellung*, si può comprendere la direzione in cui Scheler avrebbe potuto conciliare il concetto di spirito, di Dio come persona assoluta con l'impotenza ad autorealizzarsi dello stesso. La “sublimazione”, vista come tipica incarnazione del modo di manifestarsi dello spirito, orienterebbe, in certo modo, ogni impulso originario verso la costituzione in una struttura, dunque qualunque determinazione significativa del reale, anche l'“atomo” o la “vita”, sarebbero “affetti” dallo spirito. Il *Drang* allo stato puro sarebbe appunto la mera “energia” disponibile, esperibile nella sua purezza soltanto come mera *Realität*, data nel vissuto di resistenza, e perciò non solo lo spirito come livello superiore, ma ogni livello appare come “impotente” rispetto al livello inferiore: l'opposizione tra spirito e vita è enfatizzata da Scheler nella *Stellung* soltanto perché è l'opposizione più propria dell'uomo e come tale è analizzata per rispondere della “posizione dell'uomo nel cosmo” in causa⁵⁷. Dio, come detentore del senso della realtà, possiede

forza di ostacolare e liberare l'impulso. Con ciò non si può misconoscere lo spirito anche come principio del *Dasein*. Se Scheler fa emergere il mondo attraverso il fatto che la *deitas* libera l'impulso della natura, è proprio essa in fondo lo spirito, che è responsabile per il *Dasein* della natura». (Bassenge F., *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 17, 1936-7, pp. 393-4). Si può solo aggiungere, circa la seconda osservazione, che non è probabilmente corretto giudicarla un “*unbewußten Einbruch*”, giacché la si ritrova svolta da Scheler, anche se in un contesto diverso (rapporti tra sublimazione e libido) in *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 205.

⁵⁶ Späte, pp. 52-53.

⁵⁷ Questa accentuazione non è invece interpretabile come segno di un rovesciamento di posizioni, come fa Pellegrino: «Partendo dall'uomo, la correlazione tra atti ed oggetto impone a Scheler di pensare l'essenza di Dio in analogia con l'uomo. Poiché

una sua realtà nel senso della necessaria realtà del valore sommo, una “realtà ideale”, ma esso è un “Dio diveniente”⁵⁸: sia quanto a capacità di sapere, essendovi «una pura crescita funzionale dello spirito stesso nel processo di conoscenza»⁵⁹, sia come realizzazione concreta, finché non «sarà divenuto ciò che noi chiamiamo “mondo”, il corpo perfetto dell’eterna sostanza»⁶⁰. «*Il mondo non ha dunque una storia, bensì è una storia*»⁶¹.

Questa considerazione, invero sorprendentemente hegeliana, di Dio non costituisce, per quanto mostrato, una frattura con il concetto di Dio del cosiddetto “periodo cattolico” (fino al ’22 circa), ma ne è uno sviluppo coerente ed anzi (come si mostrerà in seguito) teoreticamente necessario; per quanto concerne tuttavia la trattazione esplicita dei temi afferenti all’idea di Dio, rimangono molte questioni incluse o insufficientemente argomentate, in particolare lo è la relazione vigente tra lo spirito ed altri livelli, tanto in senso “ascendente” dalla realtà allo spirito che conosce, quanto “discendente” dallo spirito che sublima alla realtà; tale relazione è necessaria e come tale è affermata, ma non è stata mostrata.

nell’uomo esistono due fondamentali gradi di attività: la vita e lo spirito, l’impulso e la ragione, spirito e impulso devono essere gli attributi di Dio, dell’Assoluto». «Qui l’uomo non è più immagine di Dio, come nella fase antecedente, ma è Dio a essere immagine dell’uomo. Dal teomorfismo dell’uomo siamo passati all’antropomorfismo di Dio». (Pellegrino U., *Religione e filosofia in Max Scheler*, Introduzione a *L’eterno nell’uomo*, Fabbri, Milano, 1972, p. 78 e p. 80). Non si comprende come la correlazione tra atti ed oggetto, che in precedenza portava al teomorfismo dell’uomo in quanto partecipante della personalità, possa ora addirittura “imporre” il contrario, cioè l’antropomorfismo di Dio. Si può tuttalpiù ammettere che la maggiore attenzione diacronica e consequenzialmente storica che si nota circa dalla pubblicazione dei *Probleme einer Soziologie des Wissens* in poi, rappresenti uno spostamento d’interesse dalla fondazione onto-assiologica alle conseguenze di questa nella concreta umanità vivente. Ma quanto a porre l’antropologia a fondamento delle varie sfere ed in particolare della comprensione dell’Assoluto non se ne fa mai parola, anzi: «Die Person *im* (e non vom, ndr.) Menschen muß dabei als das Zentrum gedacht werden, das über dem Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist». (Stellung, p. 36).

⁵⁸ Späte, p. 70.

⁵⁹ Späte, p. 108.

⁶⁰ Späte, p. 55.

⁶¹ Späte, p. 236.

A.3) L'INTUIZIONE EMOZIONALE

Ammesso che una delle cifre principali del pensiero di Scheler è costituita dalla sua attività di “filosofo morale”, ciò non deve essere inteso come una sorta di “rivendicazione di pari dignità dei diritti del cuore”, o simili. L’assiologia scheleriana è un’ontologia (nel senso che dopo Heidegger ci è consueto usare), e se pure la “passione delle differenze” che anima Scheler lo spinge a rifiutare sempre facili dissoluzioni del “pensiero nel sentimento”, dell’essere nel valore, tuttavia la “cosa stessa” della manifestazione del valore lo porta a pensare l’assiologia non come una branca, una sezione della filosofia, ma come il luogo di osservazione preferenziale della totalità del compito filosofico.

Procedendo in ordine logico, il centro generativo dell’analisi assiologica è rappresentato dalla “gnoseologia etica”, dallo studio dei modi d’accesso alle entità di valore. Questi modi sono fondamentalmente di tipo “emozionale” e vengono distinti in: 1) atti di amore e di odio; 2) atti di preferenza e posposizione; 3) funzioni intenzionali del sentire. Nel presente capitolo si tralascerà di analizzare l’atto di amore e di odio, rimandandone la discussione alla seconda parte di questo lavoro: questa astrazione, che è certo teoreticamente piuttosto arbitraria, è peraltro fondata nelle stesse modalità d’esposizione di Scheler e viene adottata qui con funzione di apertura dell’ambito problematico, di posizione dei problemi guida per una lettura orientata del *Sympathiebuch*.

A.3.1) PREFERENZA E POSPOSIZIONE

Costitutiva del valore è l’appartenenza ad un ordinamento gerarchico

cui ha accesso l'atto peculiare del "preferire" (*Vorziehen*) e del "posporre" (*Nachsetzen*).

Il "preferire" deve essere distinto chiaramente dallo "scegliere", esso

«ha luogo senza alcun tendere, scegliere, volere. Così diciamo anche: "Preferisco la rosa al garofano", ecc. senza pensare a una scelta. Ogni "scelta" ha luogo tra un fare e un altro fare. Invece il preferire anche di fronte a beni e valori qualunque»¹.

Ogni scelta si fonda in un atto di preferenza, ma quest'ultimo non sceglie, non elimina cioè dal proprio orizzonte il valore posposto rivolgendosi semplicemente alla realizzazione del preferito, ma coglie la superiore significatività di quest'ultimo.

Se pensiamo al senso del "preferire" nell'accezione comune, questo appare legato strettamente ad una valutazione eminentemente soggettiva, idiosincratica, così come in generale tutte le funzioni emotive. Dobbiamo dunque chiederci in che senso l'atto intenzionale del preferire e posporre può essere considerato un atto conoscitivo e secondo quali modalità esso manifesta la sua funzione.

L'atto intenzionale di preferenza è innanzitutto un *atto*, cioè qualcosa di non dominabile arbitrariamente da un io e di essenzialmente rivolto ad un oggetto, perciò esso non può dirsi propriamente soggettivo; tuttavia questo non elimina la possibilità che esso sia un evento accidentale, privo di coerenza e incapace di accedere all'oggettività dell'oggetto. In prima istanza si può affermare che il preferire è un atto conoscitivo in quanto, a seguito della sua realizzazione, si dà una distinzione che prima non si manifestava, e con essa la collocazione di un evento in una gerarchia di senso; tale distinzione è inoltre esperita come distinzione *in re* e non come posta da noi.

A voler guardare da vicino si concentrano in questo atto diversi interrogativi: infatti esso appare da un lato semplice ed originario, essendo chiaramente inanalizzabile, ma dall'altro non è immediato, poiché si fonda sull'atto di amore, come vedremo, e soprattutto perché è soggetto a "illusione", come Scheler ammette². Dunque esso si presenta quantomeno come via d'accesso sospetta, in quanto non garantisce la certezza di ciò che conosce ed in più sembra negare la possibilità di "individuare l'errore" in esso. Ma ulteriormente è il caso di chiedersi se abbia senso parlare

¹ Form., pp. 107-8.

² Form., p. 107.

di falsità o di acquisizione di conoscenza in assenza di giudizi articolati: in altri termini, può l'atto di preferenza essere conoscitivo senza conservare in un linguaggio le distinzioni scoperte? è lecito dire che il preferire dà senz'altro come risultato un oggetto identificato (una cosa, un valore, ecc.)? Scheler non pare trovar delle difficoltà in ciò e perciò proseguiamo conservando la domanda, e ponendoci la sua reciproca, che permette di comprendere meglio l'ottica qui adottata; chiediamoci: potrebbe un linguaggio possedere delle articolazioni, e più in particolare delle distinzioni tra aree di valori senza degli atti di preferenza e posposizione? Non sembra pensabile. Il compimento di giudizi di qualunque genere è un atto che è certamente analizzabile, ma non infinitamente analizzabile, ed una delle componenti inanalizzabili e necessariamente presupposte dal giudizio, con evidenza quantomeno da un giudizio di valore, è l'atto di preferenza. Questo fatto si colloca nella considerazione più generale del darsi di un valore:

«Noi conosciamo uno stadio del coglimento del valore, in cui ci è già dato molto chiaramente ed evidentemente il *valore* di una cosa, senza che ci siano dati i *portatori* di questo valore. Così p. e. un uomo ci è sgradevole e repellente oppure piacevole e simpatico, senza che noi possiamo ancora indicare, in che cosa ciò stia; così comprendiamo una poesia o un'altra opera d'arte chiaramente come "bella", come "brutta", "nobile" o "volgare", senza sapere più lontanamente in quali qualità del concernente contenuto immaginativo questo consista. (...) L'esser più alto in valore di una cosa rispetto alle altre lo possiamo cogliere, senza avere una conoscenza della cosa stessa corrispondente all'esattezza e al grado di chiarezza di questo coglimento»³.

Da queste importantissime osservazioni si ricava che il mondo delle cose, delle immagini, dei fatti è, per così dire, un sottoinsieme del mondo dei valori, che dunque i valori sono indipendenti dai loro portatori e che, in generale, il coglimento del valore è condizione di possibilità del coglimento delle cose nella loro obiettività. In questo senso si potrebbe dire, e si dirà meglio in seguito, che psicologizzando o soggettivizzando i valori non si può che giungere coerentemente a togliere ogni valenza di rigore conoscitivo anche alle funzioni gnoseologiche più "sicure". Ma, se quanto detto è valido, come si palesa o come si può analizzare, almeno a posteriori, il rigore che dovrebbe guidare un atto come il "preferire"? Scheler nomina cinque "criteri" che possono essere ascritti alle modalità d'attua-

³ Form., pp. 40-1.

zione della “preferenza”: la “durevolezza”, l’“indivisibilità”, la “fondatività”, l’“appagamento”, la “relatività al portatore”.

Il criterio di “durevolezza” non designa il semplice concetto empirico di durata nel tempo.

«È durevole un valore, che ha in sé il fenomeno del “poter-esistere-attraverso-il-tempo” (...). Così p. e. se noi compiamo l’atto di amore per una persona (sul fondamento del suo valore di persona) (...). Contraddirebbe allora una connessione d’essenza, l’aver una disposizione interna che corrispondesse p. e. alla proposizione: “lo ti amo ora” o “per un tempo determinato”. (...) Se troviamo che viene un tempo in cui “non amiamo più” la persona, siamo soliti dire o “Mi sono ingannato, non ho amato quella persona, era soltanto una comunione d’interessi, ecc. ciò che ritenevo amore” oppure “mi sono ingannato sulla persona reale (e sul suo valore)”»⁴.

All’amore dunque appartiene un’eternità costitutiva, una definitività apriori che si sottrae ad ogni falsificazione empirica e ad ogni temporalità obiettiva. Se così non fosse la “durevolezza” porrebbe come suo ideale assiologico il nulla di senso, la materia morta come pura privazione, per ciò stesso incapace di ulteriore degenerazione e dunque “eterna”. Va notato peraltro che tale “nulla di senso” deve essere distinto nettamente dalla “totalità di senso negativa”, vissuta nell’esperienza di “disperazione”, che è una condizione fortemente significativa e, secondo il “criterio” della durevolezza, è superiore ad esempio alla mera “contentezza”. La “disperazione” può essere subordinata assiologicamente alla “beatitudine”, o parzialmente alla “contentezza” soltanto secondo “criteri” ulteriori come l’“appagamento” o la “fondatività”.

Un valore è superiore ad un altro anche quanto meno esso è “da dividere” nella partecipazione di una pluralità ad esso. Perciò un pezzo di pane o di tessuto può essere fruito soltanto in una divisione immediata che annienta il bene, un’opera d’arte al contrario è “indivisibile”⁵ e potenzialmente disponibile per una fruizione infinita (anche un’improvvisazione musicale ha questa potenziale disponibilità, nonostante sia piuttosto improbabile che *quella* musica riaccada). Va qui notato che secondo il “criterio dell’indivisibilità” i valori del “bello estetico”, della “conoscenza” e del “divino” sono a rigore indiscernibili, e perché vi sia sovraordinazione del divino bisogna rifarsi a criteri ulteriori come la “fondatività” o la “relatività al portatore”.

⁴ Form., pp. 111-2.

⁵ Form., p. 113.

Il “criterio di fondatività” mostra l’inferiorità di quei valori che hanno bisogno per manifestarsi che un altro valore si sia dato.

«Così il valore dell’utile è “fondato” nel valore del “piacevole”. Perché l’“utile” è il valore di ciò che si mostra (...) già nella visione immediata come “mezzo” per qualcosa di piacevole (...). D’altra parte il valore del piacevole è (...) “fondato” essenzialmente in un valore vitale, p. e. la salute»⁶.

Tale ordine di fondazione non è però connessione necessaria, e dunque si può dare una situazione di malattia in cui si danno sensazioni piacevoli come per esempio in molte malattie dei polmoni, oppure situazioni di dolore superiore in condizioni vitali migliori, come nell’asportazione di un’unghia confrontata a quella della corteccia cerebrale⁷. Tuttavia è evidente, per Scheler, che «il valore del piacevole della vita malata è subordinato al valore del piacevole della vita sana»⁸, ed inoltre mentre l’assenza di piacere non toglie la vita, l’assenza di vita sottrae ogni possibilità di piacere. Come avevamo già avuto modo di notare nel capitolo precedente lo “spirito” fonda tutti gli altri livelli di valore. Compreso a partire dall’atto di preferenza e posposizione lo “spirito” si mostra in una luce particolare: inteso come donatore assoluto di senso esso coincide con le strutture organizzate della realtà “in sé”⁹, inteso invece come livello sommo delle sfere d’essenza esso appare come atto di identificazione delle strutture organizzate (*Sosein*), in primo luogo tramite il momento della preferenza e posposizione che articola la realtà secondo le sue qualità primigenie, cioè i valori. In questo senso l’atto di preferenza diverrebbe l’istanza di costituzione più radicale della “realtà per noi”. Ritorneremo su ciò in conclusione.

Quarto dei criteri nominati è quello della “profondità di appagamento”, che è un’esperienza di compimento, distinta dal piacere, anche se per nulla opposta ad esso. Tale criterio si manifesta nella diminuita o cessata necessità di ricercare il “nuovo” assiologico, nel tacitarsi di una tensione (*Streben*) senza che cessi l’attività esperiente¹⁰. Esso appare in certo modo come un correlato necessario della “fondatività”, più che propriamente come un “criterio” supplementare.

⁶ Form., p. 115.

⁷ Form., p. 115.

⁸ Form., p. 115.

⁹ V. A.2.).

¹⁰ Form., p. 116.

L'ultimo "criterio" seleziona i valori secondo la loro relazione agli atti che li esperiscono; tra i valori esperiti alcuni sono più legati alle funzioni specifiche che li colgono ed altri meno, così il piacevole è legato necessariamente ad un essere sensibile, mentre i valori etici possono essere colti indipendentemente da una costituzione psicofisica particolare: «così Dio può "comprendere" i dolori, senza sentirli»¹¹.

Questa definizione di "criterio", argomentata in maniera piuttosto carente, è uno dei pochi punti in cui un assunto teologico infondato fa la sua comparsa nella trattazione teoretica: che gli atti dello spirito possano sussistere indipendentemente da *una* specifica costituzione psicofisica è motivabile all'interno del pensiero scheleriano, ma che tali atti possano sussistere *senza* un supporto psicofisico, "materiale", questo è tutto da discutere, e peraltro non è giustificato qui, mentre in altri luoghi emerge piuttosto il contrario¹². Questi cinque "modi" del preferire sono detti da Scheler "criteri", utilizzando sempre il termine tra virgolette, in quanto non sono a rigore tali, non sono cioè principi discorsivi che l'atto del preferire e posporre utilizzerebbe per selezionare i valori, ma sono piuttosto descrizioni a posteriori di ciò che il preferire compie immediatamente; perciò non si può escludere la legittimità di ulteriori "criteri", e d'altronde essi «forse si riconducono a uno»¹³. In realtà che tali criteri si riconducano in qualche modo ad unità non è una mera possibilità, ma una necessità logica, altrimenti essi potrebbero non completarsi a vicenda, ma

¹¹ Form., p. 118.

¹² Dupuy cerca di spiegare il "quinto criterio" in questi termini: «la relatività di certi valori significa che essi non possono essere percepiti affettivamente essi stessi, senza il concorso di funzioni affettive di tipo sensoriale: ad esempio le funzioni che danno il godimento del piacevole.(...) Ma il valore che conferisce al mondo la presenza in esso del piacevole è afferrato da una percezione affettiva pura: è un atto emozionale dello spirito che afferra il valore del piacevole così inteso. Se in certi casi le due esperienze non possono unirsi o di fatto non si uniscono, nulla impedisce che nell'ordine umano esse non possano concorrere: se l'animale non conosce che il valore primario, è senza dubbio impossibile all'uomo provare un piacere sensoriale senza avere in qualche misura la percezione affettiva del valore inerente all'esistenza del piacevole». (Dupuy, *op. cit.*, pp. 484-5). Assumendo questa impostazione il problema viene soltanto leggermente spostato: l'infondatezza non è più centrata su Dio, ma sull'animale; al posto dell'assunto teologico che Dio non sente i dolori, ma li comprende, si pone l'assunto metafisico che l'animale senta i dolori senza comprenderli (anche tale assunto fa capolino nelle righe di Scheler). Questa posizione verrà del tutto superata nei testi che, molti anni dopo, affronteranno, questa volta tematicamente, il problema della percezione.

¹³ Form., p. 110.

contraddirsi. Un'altra questione è se tale unità possa essere descritta discorsivamente come principio unitario, oppure soltanto "indicata". A voler intendere i cinque "criteri" realmente come tali ci si ritroverebbe in una situazione analoga al formalismo etico che Scheler critica, in cui i principi costituiscono dei metavalori alla fin fine vuoti, cioè incapaci di motivare come si giunga da essi all'intuizione dei valori stessi.

Se osserviamo i "criteri" da vicino possiamo scorgerne l'unità in modo abbastanza lineare nel vertice assiologico nominato con "Dio": l'intenzionalità «*sub specie quadam aeterni*» è peculiarmente quella del sacro; la partecipabilità intersoggettiva cui l'"indivisibilità" tende è fondata nella "persona comune" (≡ Dio, come vedremo in seguito); lo spirito fonda tutti gli altri livelli di valore, e in quanto tale non rimanda ad altro, ma appaga massimamente in se stesso; l'ultimo criterio è infine costruito *tout court* su un concetto (pregiudiziale) di Dio. Il valore sommo costituisce, come necessariamente doveva essere in un'etica "materiale", il *verum* che è *index sui et falsi*, il "criterio" autoevidente di sé e degli altri valori. Che le cose stiano così è affermato da Scheler stesso: abbiamo già avuto modo di citare la considerazione che pone tutti i valori come "simboli" del valore sommo; tuttavia come questo accada è lasciato nell'ombra, e, di fatto, porrebbe almeno un problema di non facile soluzione. Infatti, ammesso che l'intuizione del valore sommo costituisca l'apriori materiale, l'"esperienza originaria" che orienta e consente di distinguere gli eventi di valore gli uni dagli altri, tale orientazione non giustifica di per sé l'articolazione del senso in unità di valore, in essenze. Il fatto stesso di poter dire l'intuizione del valore sommo in "cinque modi" è un'articolazione immotivabile con questi "criteri" stessi e con l'intuizione del valore sommo; più in generale il fatto stesso di poter dire un'intuizione di senso è un'articolazione problematica¹⁴. Si ripete la domanda già posta circa la possibilità di ottenere una conoscenza dei valori con un atto di preferenza "puro". Possiamo tuttavia cercar di vedere se una risposta si mostri nella valutazione più precisa delle unità di senso come unità affettive intenzionali.

¹⁴ È, in questo senso, giustificata la critica di Lambertino: «Se ci pare fondata la preoccupazione di Scheler di ribadire e di rifiutare il presupposto che per intelligenza si debba intendere il potere di un processo astrattivo-classificatorio (peggio ancora logico-formale), non ci pare sufficientemente suffragato il suo rifiuto di conferire all'intelligenza la capacità di emarginare gli elementi non caratterizzanti l'essenza del valore in generale e del fenomeno etico in particolare. Tale prerogativa egli la riserva esclusivamente a un'intuizione di carattere emozionale». (Lambertino, *op. cit.*, pp. 210-211).

A.3.2) LA PERCEZIONE AFFETTIVA

La percezione affettiva intenzionale (*intentionales Fühlen*) deve essere distinta nettamente dagli stati affettivi (*Gefühlszustände*):

«Il “*Fühlen*” è un evento dotato di senso e capace (...) di “riempimento” o “non-riempimento”. – Si prenda invece uno stato emotivo. Uno stato di collera “insorge in me” e “poi scorre via da me”. Qui il legame della collera con ciò “su cui” sono incollerito, non è sicuramente un legame intenzionale e originario. (...) Sicuramente io non “colgo” in questa collera nulla. Piuttosto devono essere “colti” sentendo (*fühlend*) certi mali, perché eccitino la collera»¹⁵.

Uno stato affettivo può darsi senza determinare il modo della percezione affettiva che lo coglie: un dolore può essere sofferto, sopportato, al limite goduto¹⁶: esiste una fase nella narcosi in cui il dolore è ancora obiettivamente riconoscibile, ma non ha più luogo alcuna sofferenza¹⁷. Perciò la relazione intercorrente «tra il *Fühlen* e il valore è esattamente la stessa che tra la “rappresentazione” e il suo “oggetto”, cioè una relazione intenzionale»¹⁸. Ogni modo del *Fühlen* si rivolge al valore manifestandosi in un sentimento; tra i sentimenti rivelatori del valore possiamo distinguere quattro livelli: 1) i sentimenti di sensazione; 2) i sentimenti corporei e vitali; 3) i sentimenti dell'anima; 4) i sentimenti spirituali.

I sentimenti di sensazione sono caratterizzati dall'essere localizzati in determinati luoghi del corpo ed estesi, non possiedono un riferimento intenzionale ad altro, ma coincidono completamente col contenuto di sensazione; sono relati immediatamente a limitate parti del corpo, e solo mediamente all'unità corporea totale e all'io corporeo; sono stati di cose completamente attuali, di per sé impossibilitati ad essere risentiti o presentiti; sono puntuali, non durevoli, privi di continuità di senso¹⁹. Inoltre i sentimenti di sensazione sono disturbati o distrutti meno di ogni altro sentimento dall'attenzione rivolta ad essi, e parallelamente sono i più sottomessi al volere o al non volere: di principio un piacere od un dolore possono essere sempre arbitrariamente suscitati o fatti tacere per via causale²⁰.

¹⁵ Form., p. 272.

¹⁶ Form., p. 270.

¹⁷ Symp., p. 52.

¹⁸ Form., p. 272.

¹⁹ Form., pp. 345-7.

²⁰ Form., p. 348.

I sentimenti vitali non sono riducibili ad una sorta di mescolanza delle sensazioni: essi fanno riferimento al corpo vivente come totalità senza una particolare localizzazione od estensione²¹, così si manifestano i sentimenti di salute e di malattia, la stanchezza e il vigore. Essi possono riferirsi intenzionalmente ad altro oltre a se stessi: alla malattia del corpo o anche a situazioni ambientali come la vivacità di un paesaggio²².

I sentimenti dell'anima si riferiscono primariamente all'io e dunque seguono modi di manifestazione indipendenti dalle condizioni corporee: tristezza o malinconia possono darsi tanto in presenza di sentimenti di malattia che di salute²³.

I sentimenti spirituali sono caratterizzati in primo luogo dall'essere del tutto indipendenti da stati di cose: la tristezza può sapersi motivata da questa o quella situazione, la disperazione non è invece mai disperazione "per" qualcosa²⁴. I sentimenti spirituali si riferiscono alla persona, e perciò il loro accadere o non accadere è sempre al di là del diretto controllo volitivo, diversamente da quanto ancora accade con i sentimenti dell'anima²⁵.

A questa stratificazione della vita emozionale corrisponde l'ordinamento assiologico puro: i valori del piacevole e spiacevole, i valori vitali del "nobile" e del "comune", i valori spirituali del bello, del giusto, del vero con le loro antitesi, i valori del sacro²⁶. L'astrattezza di questo sommario è molto mitigata in Scheler con la rappresentazione particolare dei numerosi "valori consecutivi" a queste grandi partizioni e con analisi esemplificative. Questi valori non sono dati immediatamente nei sentimenti, ma piuttosto i sentimenti individuano i livelli di senso che permettono la fruizione del valore. Ma a questo punto ci si potrebbe chiedere legittimamente: cosa distingue i sentimenti dai valori, visto che questi ultimi sono manifestati soltanto dai primi? E di seguito: quale relazione intercorre tra il *Fühlen*, il sentimento ed il valore?

Scheler cerca di rispondere esemplificando il modo di agire dell'appetito e del disgusto, che

²¹ Form., p. 350.

²² Form., p. 352.

²³ Form., p. 354.

²⁴ Form., p. 355.

²⁵ Form., p. 348.

²⁶ Form., pp. 125-30.

«sono funzioni della percezione affettiva (vitale) dirette ai valori. Esse sono del tutto distinte dalla fame (...). Nella fame più intensa ci si può nauseare davanti ad un cibo, con fame minima o nulla si possono avere tutti i gradi dell'appetito. (...) Appetito e disgusto precedono, per così dire, a quali stati affettivi sensibili (...) si perviene o non si perviene. E sono essi che condizionano anche qui immediatamente il “tendere verso”, mentre non condizionano in nessun modo questi stati sensibili o ciò che ha una forza o disposizione a suscitargli o provarli»²⁷.

In questo caso dunque l'appetito è funzione del *Fühlen*, il gusto è lo stato affettivo, mentre l'intenzione del *Fühlen* è rivolta al valore nutritivo. In generale si può dire che lo stato affettivo non può essere *tout court* il valore proprio a causa di ciò che ce lo rende più intelleggibile rispetto al puro *Fühlen* o al puro atto del preferire: la sua “oggettualità”. Si mostra qui uno dei fondamenti (e dei problemi) chiave di un'assiologia rigorosa. Tutti gli stati affettivi che sono stati elencati in precedenza (e molti altri) sono rivelatori indispensabili del valore, e un valore privato dello stato affettivo è un valore astratto, passibile di confusione e scomparsa. Tuttavia ogni stato affettivo (in particolare quelli “inferiori”) può in generale darsi in modo distinto dall'unità originaria tra percezione affettiva intenzionale e portatore di valore, e perciò può di principio essere perseguito autonomamente, sulla base della sua avvenuta *astrazione* dall'originaria intenzionalità di valore. «L'uomo tende in primo luogo a beni»²⁸, cioè a “cose di valore”, esemplificando: l'appetito non tende al piacere gustativo, ma ad un cibo appagante, e altrettanto l'impulso erotico non tende al piacere sessuale, ma al rapporto erotico; tuttavia in entrambi i casi lo stato affettivo peculiare (piacere gustativo o sessuale) non è un semplice epifenomeno la cui scomparsa non comporterebbe alcuna modificazione per il valore stesso. Peraltro il valore non è neppure restringibile a *quel* bene particolare dato in *quello* stato affettivo, poiché, com'è evidente, sono innumerevoli le “cose di valore” che potrebbero incarnare quel valore costituendo un riempimento dell'intenzionalità affettiva. Le cose si possono chiarire sottolineando l'antecedenza logica delle intenzionalità di valore su tutte quelle razional-obiettivanti: *il valore si mostra nella concreta unità di Fühlen, stato di cose e stato affettivo*; tale unità precede ogni criterio, ogni discorso, ogni analisi ed ogni oggettualità (il bene particolare). Essa si dà come unità di senso che non è ancora né universale, né individuale²⁹, che

²⁷ Form., pp. 260-1.

²⁸ Form., p. 259.

²⁹ Form., p. 494.

non è un'esperienza nel senso di un'esperienza di immagini³⁰ e che in questo senso non è definibile³¹. È indefinibile, e di ciò non sempre Scheler pare essere consapevole, non accidentalmente, ma proprio per la sua collocazione originaria: non ha confini oggettivi perché pone i confini, non ha un orlo *nel* mondo perché è l'orlo del mondo. Il pericolo latente nel fatto stesso del filosofare sui valori è dato dalla tendenza a pensarli come "cose" o "immagini"; e se da un lato Scheler ammonisce più volte a non cadere in questa illusione, dall'altro la preponderanza dell'interesse rivolto alla *distinzione* (tra valori e tra il valore e le sue manifestazioni), comporta la tendenza ad astrarre obiettivisticamente il valore stesso, ad ipostatizzarlo "fuori" dal mondo.

Ci si deve chiedere ora se la distinzione, l'articolazione di livelli data nella preferenza e nel *Fühlen* sia qualcosa di necessario, e, se sì, da quale punto di vista e con quale funzione assiologica.

A.3.3) RAPPORTO TRA PREFERENZA E PERCEZIONE AFFETTIVA: IL SENSO E IL VALORE

Le due forme di intuizione emozionale qui analizzate avrebbero dovuto condurci alla conoscenza di valori oggettivi collocati in una gerarchia assoluta. Tra gli innumerevoli problemi posti da tale conoscenza, tutti più o meno ampiamente riconosciuti e affrontati da Scheler stesso, interessa qui comprendere il problema dell'articolazione dei valori in unità distinte e riconoscibili. Infatti l'uso di un'espressione come "conoscenza oggettiva" deve rendere ragione di sé confrontandosi con le modalità diverse di conoscenza oggettiva, quali quella scientifica e logica, e non si può negare che la differenza tra i risultati di queste "conoscenze" sia a prima vista notevole. In primo luogo dobbiamo cercar di chiarire quale relazione intercorra tra la preferenza e il *Fühlen*, se si tratti cioè di un rapporto di coordinazione o di subordinazione. Scheler si esprime circa questo rapporto una prima volta nei seguenti termini:

«Siccome tutti i valori stanno essenzialmente in una gerarchia, cioè sono in relazione come superiore o inferiore l'uno all'altro, e questo è coglibile soltanto "nel" preferire e posporre, così anche il *Fühlen* dei valori stessi è fondato per

³⁰ Form., p. 62.

³¹ Form., p. 47.

necessità essenziale su di un “preferire” e “posporre”. È del tutto falso dire che il *Fühlen* del valore o di più valori sia “fondante” per il modo di preferenza; come se il preferire si “aggiungesse” quale un atto secondario ai valori colti nell’intenzione primaria del *Fühlen*. (...). La *struttura* contemporanea del *preferire e posporre* delimita dunque le qualità di valore che noi percepiamo»³².

Il passo sembra molto chiaro, tuttavia parecchie pagine oltre egli scrive:

«Dalle funzioni emozionali (*Fühlen*, ndt.) sono da distinguere le esperienze che si costruiscono sul fungere di quelle, come un piano *più alto* della vita emozionale ed intenzionale: queste sono il “preferire” e “posporre”, in cui cogliamo i livelli gerarchici dei valori, il loro esser superiori e inferiori»³³.

La contraddizione sembra palese. Nel secondo passo il problema non è costituito dall’affermazione che il “preferire” è un piano più alto dell’intenzionalità emozionale, infatti nell’ordine di fondazione delle essenze è sempre il livello superiore a fondare quello inferiore³⁴, ma dall’espressione “si costruiscono sul fungere di quelle” (*auf deren Fungieren sich aufbauen*).

Come possiamo comprendere che da un lato il preferire delimiti le qualità di valore che si danno al *Fühlen* e dall’altro il *Fühlen* costituisca la base su cui si costruiscono le esperienze del preferire e del posporre? La contraddizione c’è: possiamo cercar di vedere se, oltre alla disattenzione accidentale, c’è anche un motivo interno ai fenomeni che la fa emergere.

³² Form., pp. 109-10.

³³ Form., p. 274.

³⁴ «Siccome secondo Scheler “fondazione” non significa nient’altro che “servire da fondamento a qualcosa” (non si tratta qui né di una conseguenza causale, né di una conseguenza temporale reciproca, ma piuttosto di un rapporto d’origine) per essenza il valore inferiore si offre al superiore come fondamento e nient’affatto il contrario. Pensiamo per esempio allo stato di fatto per cui devono già essere disponibili materiali concreti (o rispettivamente valori inferiori) con cui una cultura spiritualmente superiore (rispettivamente valori superiori) possa prosperare. (...) Questo è proprio l’argomento decisivo contro la “teoria di fondazione assiologico-teleologica dall’alto” di Scheler e concorda con la teoria hartmanniana della fondazione materiale dal basso». (Uchiyama M., *Das Wertwidrige in der Ethik Max Schelers*, Mainz, 1966, p. 81). Questa critica di Uchiyama è inaccettabile proprio per il concetto di fondazione che lo studioso stesso ricorda puntualmente: concettualmente è insensato fondare il più complesso nel meno complesso, il valore superiore in quello inferiore: una cultura superiore non è ottenibile (purtroppo) per addizione vitaminica. Ovviamente, dall’ordine di fondazione “dall’alto”, non si può trarre neppure la conseguenza di far scaturire i livelli inferiori dal livello superiore astratto: non è qui in questione alcuna efficienza causale.

Innanzitutto, in che senso il “preferire” può fondare il *Fühlen*? In certo modo è semplice da intendere: il *Fühlen* intenziona uno stato di cose già dotato di valore ed *alla luce* di quel valore, non ha alcuna capacità “inventiva” di ampliamento o restrizione dei valori propri di *quello* stato di cose (diversamente dall’amore come vedremo): l’appetito può, nella migliore delle ipotesi, conoscere il “valore nutritivo” di un cibo percependone il gusto e operando come riconoscimento possibile di uno specifico valore vitale. Il *Fühlen* ha dunque una sua, più o meno elevata, specificità “categoriale”: è improbabile che ad un neonato si dia la funzione specifica dell’appetito, distinto ad esempio dall’impulso d’amore; o, in altro modo, è difficile riconoscere la nostra funzione d’appetito in certa cucina nordafricana “priva di forma” o all’estremo opposto, in certa cucina giapponese “panestetica”. Dunque il *Fühlen* esperisce ciò che esperisce all’interno di una differenziazione di oggetti intenzionali già accaduta. Questa articolazione è data nell’atto originario del differire di senso, cioè del preferire.

Ma d’altro canto potrebbe l’atto di preferenza e posposizione avere un “risultato”, cioè una distinzione di sfere, e di funzioni all’interno di ogni sfera, se nel “preferire” esso non avesse anche una percezione affettiva della differenza di senso che sta diventando oggetto intenzionale, valore? Chiaramente no, anche se il “preferire” *non fruisce* ancora intenzionalmente del valore. Un ordine di priorità, che non è ancora fondazione, può essere però ritrovato nel fatto che la preferenza è un atto, mentre il *Fühlen* è una funzione: ciò si manifesta in quanto il preferire può rendere il *Fühlen* oggetto di un atto di riflessione e può preferire tra due modi del *Fühlen*, mentre al contrario il *Fühlen* non può “sentire” il “preferire”, neppure a posteriori.

Si deve allora dire che tra il “preferire” ed il “*Fühlen* una differenza può e deve essere posta, ma che tra di essi vige un’unità che soltanto a posteriori possiamo sciogliere in un concetto di correlazione. Il problema dell’unità-distinzione riscontrato nel rapporto tra *Fühlen* e preferenza, si ritrova come cifra costitutiva di tutta l’assiologia. Se prendiamo per un momento, ad esempio, il livello dei sentimenti di sensazione nella descrizione datane, li vediamo definiti come puntuali, circoscritti, non durevoli, privi di continuità di senso, autoriferiti e non intenzionali. Tuttavia Scheler sa bene che ad una descrizione fenomenologica le sensazioni ben difficilmente si danno così: esse implicano sempre i livelli superiori, sono sofferte o trascurate, rattristano o meno, non sono mai puntuali, ma sono presentite e rammentate. Ma allora perché Scheler dà questa descrizione (più articolatamente certo di come abbiamo fatto noi) senza discutere

anche l'unità che lega questo livello agli altri? Si può qui vedere operante una legge taciuta che sottostà alla descrizione assiologica: se due fenomeni sono in qualche modo distinguibili, allora sono anche distinti. In termini scheleriani dovremmo dire: se due fenomeni di valore (non "cose di valore") sono distinguibili, allora vigeva a priori la possibilità di tale distinzione, cioè due essenze distinte sovrintendevano al darsi di questi fenomeni. Così la sensazione descritta da Scheler può essere esperita in quella "purezza", anche se il fenomeno non si dà di norma così. In campo etico, molto più che in qualunque altro, questo principio mostra il suo senso non formale. Infatti noi possiamo ben concepire una linea di unificazione "naturale" tra i fenomeni di valore, ad esempio: la tristezza per la sofferenza per un dolore, oppure: la contentezza per un piacevole sentimento di salute; ma la "libertà" del comportamento etico si manifesta proprio nella possibilità di scindere i livelli, con due conseguenze possibili: poter mantenere un livello superiore soddisfacente di fronte ad uno inferiore negativo (es.: contentezza nonostante il dolore), e poter perseguire un livello inferiore astraendolo dai legami con quelli superiori (ad es.: piacere senza sentimento di salute). Questa autonomizzazione dei momenti dell'unità di senso originaria la si era già notata anche nei momenti del *Fühlen*; lo stato affettivo astratto può essere perseguito per sé; ma, in tal caso, per la costituzione stessa dei valori, sono necessariamente i livelli inferiori ad avere il sopravvento, essendo quelli maggiormente dominabili dalla volontà; è in questo senso che Scheler può dire che in fondo ogni eudemonismo si riconduce ad una forma di edonismo. Ma tale autonomizzazione può portare in egual modo a volere i meri stati di cose, definiti e numerabili, anche laddove lo stato affettivo di cui erano latori è smarrito. E ulteriormente può essere voluto il mero "valore" cioè la pura distinzione astrattamente verbalizzata, su cui si può predicare e concionare, dimentichi delle pratiche vissute con stati di cose concreti e contrassegnati affettivamente³⁵.

³⁵ Il Gabriel mette bene in luce la correlazione necessaria tra *Fühlen* e valore come senso principale di una "oggettività dei valori": «all'obiettività (...) della pura percezione affettiva corrisponde una chiara obiettività dei valori (...). Questo rapporto di correlazione si fonda sul "più alto principio della fenomenologia", da cui Scheler partì nelle sue ricerche: esiste una (...) connessione tra l'essenza del vissuto intenzionale e l'essenza dell'oggetto per suo tramite colto. Questa connessione d'essenza, per fissare questo punto già ora, esclude (...) di conseguenza, sin dal principio, un'esistenza obiettiva di valori, che vengano accolti nel senso di un assoluto ontologismo, in fluttuante assolutezza, cioè indipendentemente da una qualche percezione affettiva in generale e

Se le cose stanno in questo modo, potremmo metaforizzare la conoscenza dei valori con quella dei colori: nello spettro dei colori non vi sono cesure, ma un'obiettiva continuità, in cui però si "condensano" indiscutibilmente alcuni colori identificabili, che si differenziano mostrandosi come unità primarie di cui le continuità sono "momenti di passaggio". E lecito ora porsi alcune domande, sulla scorta di questa similitudine: innanzitutto, si può limitare tra due estremi come il rosso e il violetto, il piacevole ed il sacro, la totalità del senso (o del colore)? e poi, si può individuare un numero ultimo e definitivo di valori primari, all'interno dello spettro? e infine, si può pensare che il senso si dia in *un* evento soltanto, prima di articolarsi nei valori che lo compongono?

Alla prima domanda Scheler risponde esplicitamente che il campo dei valori è potenzialmente infinito, che vi possono cioè essere infiniti valori a noi ignoti. Tuttavia tale infinità pare esser vista come possibilità di scoprire livelli più alti, mentre nell'ambito di senso già indagato sembra che i valori identificati rivestano una certa definitività. È peraltro da notare che Scheler stesso aggiungerà nel corso del suo pensiero un quinto strato di valore scindendo il livello della sensibilità nelle due componenti del piacevole e dell'utile³⁶. Ciò sembrerebbe indicare una potenziale infinità di valori "interna" allo spettro delimitato dalla sensibilità e dal sacro, ma non vi sono conferme testuali di questa posizione, che sembra peraltro la soluzione più coerente. Accettando questa soluzione anche il terzo interrogativo qui posto troverebbe una risposta affermativa: le linee di connessione "naturali" tra i valori (ad esempio soffrire per un dolore e non goderne) troverebbero in tal caso il loro fondamento in *un* evento, nel-

staccati dalla correlazione di atto ed oggetto. Dunque valori che per loro essenza non sono coglibili attraverso alcuna coscienza percipiente, non si danno. Il principio dell'obiettività dei valori esprime unicamente l'indipendenza dell'essenza dei valori dall'organizzazione psichica o psicofisica dell'uomo, non però, come accennato, una assolutezza, che sussistesse in generale per essenza come irrelata ad una "pura" percezione affettiva». (Gabriel H., *Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler, Philosophische Hefte*, 1, 1928-9, p. 107).

³⁶ «Deve essere notato a questo proposito, che sebbene Scheler distingua quattro modalità di valore nel Formalismus, in tutte le altre opere (incluso la seconda parte del Formalismus) sono citate cinque modalità di valore. Egli fa questo rendendo il valore dell'utilità una modalità separata. Nella prima parte del *Formalismus* egli considerava i valori dell'utilità come "valori consecutivi" dei valori sensibili della prima modalità. Ad ogni modo quest'inconsequenza non tocca il messaggio di Scheler come tale». (Frings M.S., *Max Scheler. Non-formal Ethics in Our Time*, in *Philosophy Today*, 9, 1965, p. 91).

l'unità di senso originaria, antecedente alla sua articolazione in strati di valore.

Se riprendiamo, in conclusione, il problema principale che ci eravamo posti circa il significato da dare ad una conoscenza emozionale di valori oggettivi ci troviamo di fronte alla seguente conclusione: i valori non sono oggetti definiti, non sono riducibili né a cose, né a immagini, né a fatti. Ma all'interno della stessa gerarchia assiologica noi troviamo livelli di "oggettività" differenziati: le sensazioni sono gli "eventi di valore" più oggettivi, cioè più ispezionabili, identificabili, dominabili; i sentimenti spirituali all'opposto sono sottratti a ogni possibile oggettivazione. E, parallelamente a questa differenziazione, corre la scomposizione degli atti e delle funzioni emozionali nei loro momenti costitutivi: maggiore è l'obiettività di un "momento", meno questo è originario ed "incorruttibile": tra l'atto puro dell'amore (atto emozionale primigenio e fondante) e lo stato di cose (l'"oggetto" in senso proprio) si distinguono in ordine di valore decrescente (e di obiettivazione crescente) i momenti della conoscenza emozionale, dal preferire, al *Fühlen*, al sentimento. Seguendo queste considerazioni si giunge alla conclusione necessaria che un'espressione quale "conoscenza emozionale di valori oggettivi" è vittima inevitabile di un'ambiguità concettuale. I valori sono detti oggettivi in quanto non sono soggettivi, ed in quanto "oggettivo" è legato a "fondativo"; ma in realtà quanto più un valore è propriamente oggettivo, tantomeno esso è fondante: il momento più oggettivo del valore più oggettivo è lo stato di cose sensibile corporeo, che sta ancora un grado di valore sopra al vero e proprio "archetipo dell'obiettività": lo stato di cose sensibile in re. Quest'ultimo è dal punto di vista assiologico il momento più mediato e meno

³⁷ Il significato possibile dell'assiologia di Scheler e di una assiologia in genere emerge in occasione di critiche come quella di Lauer: «È precisamente qui, tuttavia, che l'etica di Scheler inizia a manifestare una fondamentale debolezza. Una teoria dei valori che per le evidenze di ordine estetico ha meriti considerevoli, trova difficoltà nel far fronte al concetto di obbligo, senza il quale, sembrerebbe che un confronto dei valori morali essenziali sia affetto da una certa sterilità. Se la determinazione del valore morale si trova interamente all'interno dell'atto stesso, allora qualunque obbligo che si unisca ad un atto dev'essere intrinseco ad esso, anzi, dev'essere scopribile nella stessa intuizione in cui il valore essenziale dell'atto è dato. Se un valore positivo chiaramente visto non contiene in se stesso la necessità morale di realizzazione, e se un valore negativo chiaramente visto non contiene la necessità morale della non realizzazione, è difficile vedere come si possa derivare un obbligo del tutto senza richiamarsi a qualche sorta di norma al di fuori dei valori particolari in questione». (Lauer Q., *The Phenomenological Ethics of Max Scheler*, in *International Philosophical Quarterly*, 1, 1961, p. 295). Un

originario in assoluto. Ma allora la stessa operazione di descrivere gli atti emozionali, di distinguere gli stati affettivi, ecc. , va nel senso di una fondatività regrediente, di una esibizione cioè di ciò che è *più fondato*, proprio perché è meno fondante³⁷.

valore può orientare l'azione e può spiegare, a posteriori, i modi dell'azione, ma di per sé non può dettare alcuna azione particolare. Il valore ha un'unica forza: può essere compreso, può incarnarsi, ma non può costringere alla comprensione di sé; perciò un valore, ed un'assiologia in generale, è qualcosa di essenzialmente inutilizzabile ("estetico", dice giustamente Lauer): può solo mostrare sé, ma non giudicare, né costituire un'obbligazione "morale" qualsivoglia. Su ciò si tornerà variamente in seguito.

A.4) L'APRIORI MATERIALE

La discussione svolta nel capitolo precedente sull'intuizione emozionale apre necessariamente un interrogativo intorno al concetto generale di "esperienza", in quanto è alla fin fine inevitabile chiedersi quale sia la collocazione gnoseologica dei valori: assodato che essi costituiscono la premessa di ogni conoscenza oggettiva, questo è da intendere come apriorità assoluta rispetto ad ogni esperienza, oppure sono essi stessi frutto d'esperienza?

A.4.1) APRIORI ED ESSENZA

La base teorica su cui Scheler sviluppa il suo concetto di esperienza è quella generale della fenomenologia per cui «metro assoluto di ogni "conoscenza" è e resta l'*autodati* dello stato di fatto»¹. Tale autodati ha l'essenziale significato negativo di escludere ogni costruzione teorica che possa mediare il primo assoluto dell'esperienza come tale: tutte le spiegazioni che prendano le mosse dalla *relazione* tra un soggetto ed un oggetto sono perciò da ritenersi non originarie, in quanto, fenomenologicamente, soggetto, oggetto e relazioni sono modi o momenti che presuppongono l'evento dell'esperienza irriflessa.

A partire da questa base Scheler reinterpretava i due concetti di "apriori" ed "aposteriori" sciogliendoli dal loro legame tradizionale con le nozioni rispettivamente di soggetto ed oggetto.

¹ Nachlass I, p. 398.

«Come “apriori” noi designiamo tutte quelle ideali unità di significato e quei principi, che con esclusione di ogni tipo di posizione (*Setzung*) da parte dei soggetti che li pensano e della loro reale costituzione naturale e con esclusione d’ogni tipo di posizione d’un oggetto, cui fossero applicabili, vengono ad autodatità attraverso il contenuto d’una visione immediata»².

L’apriori viene così tolto dall’ambito delle facoltà del soggetto, per essere collocato integralmente all’interno dell’esperienza, come momento originario di essa. Ma cosa significa qui “originario”?

«“Apriori” è (...) semplicemente ogni conoscenza, la cui materia deve essere già data nell’ordine di datità, perché possa esser dato l’oggetto rispetto al quale quella conoscenza è apriori»³.

Dunque con “apriori” si contrassegna un’esperienza che è condizione di possibilità di un’altra esperienza, è quindi un concetto “relativo”, non vi è, cioè, una classe di conoscenze naturalmente a priori ed essenzialmente distinta da tutte le altre conoscenze che sarebbero acquisite empiricamente: «i concetti “innato” ed “acquisito” sono concetti relativi all’ordine di genesi»⁴, e non al modo di apprenderli.

Ma allora, rispetto alla nozione classica di apriori, sembra sorgere una difficoltà di non poco conto, poiché l’apriori tradizionale è “ideale” e risolve il problema dell’unità del molteplice empirico (siano “cose molteplici”, siano “sensazioni”) sottomettendolo a idee o forme apriori rispetto ad ogni esperienza. Ma come assegnare una validità ultraindividuale ad esperienze di principio non differenti dalle altre? A questa obiezione per Scheler va posta una controdomanda: in base a quale esperienza fenomenologica si può affermare che “cose” e “sensazioni” si danno come insiemi dispersi ed assolutamente individuali? o, altrimenti: se “cose” e “sensazioni” sono definite dalla loro dispersione e particolarità irriducibile, in quale ambito fenomenologico si darebbero a vedere primariamente “cose” e “sensazioni”? Scheler sostiene, come avevamo già notato, che:

«una essenzialità o esser-cosa (*Washeit*) non è come tale né qualcosa di universale né di individuale. L’essenza rosso p. e. è data insieme così bene nel concetto universale rosso, che in ogni nuance percepibile di questo colore»⁵.

² Form., pp. 68-9.

³ Nachlass I, p. 417.

⁴ Form., p. 99.

⁵ Form., p. 69.

In questo senso l'esperienza fenomenologica è sempre visione di essenze, cioè la più semplice e primigenia delle esperienze è sempre visione di essenze, cui l'assegnazione di un ruolo di individualità od universalità si aggiunge in seguito, una volta costituiti oggetti definiti, a seconda della relazione intercorrente tra le essenze e questi oggetti. L'essenza esperita è ottenuta senza bisogno di ricorrere all'induzione, ed anzi, al contrario, nessuna induzione sarebbe possibile senza previo coglimento dell'essenza, che permette di identificare i fatti induttivi come *dello stesso tipo* di quelli già esperiti; al contrario un'essenza può essere colta in *una sola* esperienza.

«Se si tratta (...) della delimitazione delle essenze rispetto ai semplici "concetti", allora è essenza tutto ciò che nel tentativo di una definizione e a partire dalla cosa stessa verrebbe inevitabilmente coinvolto in una definizione circolare»⁶.

«Anche dove noi p. e. ci inganniamo nell'accogliere che qualcosa sia vivente, lì deve però esserci già dato nel contenuto dell'illusione l'essenza evidente della "vita"»⁷.

Ci sono dunque definizioni che si riconducono ad altre definizioni e definizioni che rinnovano soltanto l'esperienza primaria che le fonda, risultando dunque alla fine definizioni circolari. Così la "vita" è compresa immediatamente, non si può giungere alla sua comprensione tramite, ad esempio, le caratteristiche chimiche o cinetiche riscontrate nell'osservazione dei viventi. Questa intuizione non dice nulla sul contenuto oggettivo dell'essenza, non dice, cioè, quali enti siano viventi e quali no, oppure quali caratteristiche scientifiche possano essere rilevate o escluse in un'indagine su di essi. L'essenza non è un'idea, né un concetto, né un'immagine, né una percezione, è piuttosto un'unità di senso, e in quanto tale può ricevere numerose spiegazioni; ad esempio, il colore rosso può, ad un certo livello d'indagine, essere spiegato con la sua lunghezza d'onda, che è stata ottenuta dando una misurazione obiettiva al contesto in cui uno o più soggetti affermavano di essere in presenza del rosso; così in un'indagine ulteriore si può scoprire che il rosso non è propriamente una determinata lunghezza d'onda, quanto la differenza tra lunghezze d'onda in sé variabili, ma anche in questo caso l'essenza "rosso" rimane distinta dalla sua analisi scientifica, la quale trae il suo senso dal contesto primario (il

⁶ Nachlass I, pp. 395-6.

⁷ Form., p. 69.

rosso vissuto) cui è riferita, e che in assenza del medesimo non avrebbe alcuna autonomia d'esistenza.

La visione fenomenologica non è assimilabile neppure alla "visione-del-mondo naturale", che è essa stessa una costruzione in cui portati scientifici e resti di tradizioni non più vitali si fondono in ovvietà più o meno strumentali. La "visione del mondo naturale" ha a che fare con "cose", che, rispetto alla visione scientifica, possiedono una propria autonomia d'esistenza, ma che mancano di originarietà rispetto alla visione fenomenologica, in quanto presuppongono la datità di essenze: una mela non può essere accolta nell'esperienza senza che siano accolte le essenze del colore, dello spazio, del valore nutritivo, ecc. Ciò peraltro non esclude affatto che colore, spazio, valori sensibili e vitali ed altro non possano essere appresi proprio *nella* visione e fruizione di ciò che alla fine chiameremo "mela".

A.4.2) APRIORI FORMALE E MATERIALE

Il concetto di "apriori" viene distinto da Scheler nettamente, in contrapposizione a Kant, dal concetto di "formale". L'opposizione di apriori ed aposteriori

«si fonda nella differenza dei *contenuti* che riempiono concetti e i principi, mentre quella di "formale e materiale" è rapportata soltanto all'*universalità* di concetti e principi»⁸.

I concetti di apriori ed aposteriori esprimono l'ordine di fondazione dell'esperienza, mentre "formale" e "materiale" indicano la validità per ambiti di oggetti più o meno vasti. Pur essendo chiara questa distinzione può apparire poco incisiva, nella misura in cui sembra che le esperienze "prime" nell'ordine di fondazione debbano anche essere le più universali. A questo proposito Scheler dice che la distinzione tra "formale" e "materiale" è «*all'interno* della sfera totale dell'intuito a priori»⁹, cioè che ci possono essere principi parimenti a priori, come quelli della logica pura e dell'aritmetica, di cui i primi sono però "formali" rispetto ai secondi, hanno cioè una validità estesa ad un maggiore campo di oggetti. Ma ciò che egli non mostra tematicamente (almeno nel *Formalismus*) è la relazio-

⁸ Form., p. 74.

⁹ Form., p. 74.

ne che intercorre tra priorità di fondazione all'interno della sfera dell'apriori ed universalità. Infatti, come già detto, non ogni essenza colta è sul medesimo piano di apriorità: la spazialità ad esempio deve essere data perché il colore possa essere colto, ed entrambi sono presupposti nel coglimento di un oggetto visivo¹⁰. In questo caso si potrebbe dire che la spazialità è più formale del colore? Una conclusione del genere confonderebbe il contenuto di una intuizione con la sua formulazione in concetti e proposizioni: né la spazialità, né il colore sono "formali", anche se possono costituire il fondamento di proposizioni più o meno formali. E in quest'ottica non è neppure detto che una proposizione fondata sull'intuizione della spazialità (poniamo: i principi della geometria) includa in sé come caso particolare una proposizione fondata sull'intuizione del colore (p. e. le leggi di diffrazione), anche se la prima è certamente più formale della seconda (le scissioni tra lunghezze d'onda possono essere sottoposte a valutazione geometrica, mentre i rapporti geometrici in un prisma non consentono giudizi di colore). Se questa è la delimitazione esplicita di materiale e formale, va però detto che Scheler usa non di rado l'espressione "apriori materiale" come opposizione ad apriori trascendentale od innato, volendo cioè significare la dipendenza totale dell'apriori dall'esperienza; nel prosieguo utilizzeremo l'espressione sempre in quest'ultimo senso.

A questo punto è opportuno chiedersi quale rapporto ci sia tra l'intuizione dell'essenza, né individuale, né universale, e la formulazione di concetti e principi, formali ed universali; detto altrimenti: in che senso un'evidenza fenomenologica ed un principio logico possono essere detti entrambi apriori?

Scheler scrive che «l'apriori in senso logico è sempre una conseguenza dell'apriori dei fatti della visione pura, che costituiscono gli oggetti dei giudizi e delle proposizioni»¹¹.

Dunque il principio logico rispetto all'intuizione dell'essenza è in certo modo "posteriore", mediato, lo si potrebbe definire un'apriori di secondo grado"; la proposizione che incarna un principio logico non è essa stessa un oggetto della visione pura delle essenze.

Ritornando alla nozione generale di apriori, dobbiamo ora comprendere come esso si collochi rispetto all'opposizione classica di razionalismo

¹⁰ Nachlass I, pp. 416-7.

¹¹ Nachlass I, pp. 383-4.

ed empirismo. L'apriori scheleriano intende conciliare la validità trascendentale dei concetti del razionalismo e dell'idealismo, con la relatività storica ed etnologica dei saperi, propria di parte dell'empirismo. Il fulcro concettuale di questa possibile conciliazione sta nell'idea di un "ordine di fondazione". Tale "ordine" può essere visto sotto due aspetti. Da un lato osserviamo che un ordine di fondazione, in primo luogo degli atti e secondariamente delle essenze viene più volte ribadito come necessario, diremmo "trascendentale": ad esempio, l'atto del volere presuppone l'atto di amore; oppure, materialità è un'essenza comprensibile solo se è già data l'essenza della realtà (= opposizione), e questa a sua volta presuppone la spazialità. D'altro canto questo ordine di fondazione è un ordine esperienziale, non si dà cioè in una sorta di mondo delle essenze pure, ma piuttosto come concreta possibilità (od impossibilità) che una esperienza costituisca la premessa di un'altra. L'esperienza successiva ovviamente non può essere dedotta da quella precedente: «attraverso questa esperienza (...) può venir soltanto permessa *mai* però positivamente determinata»¹². Quello che potrebbe apparire un dissidio tra "ordinamento trascendentale" ed "apriori materiale" mostra invece la sua profonda unità proprio guardando al fenomeno dell'"ordine di fondazione". Un'indicazione utile la troviamo nell'analisi dedicata alla teoria freudiana nel *Sympathiebuch* ed in particolare nella vicinanza riconosciuta tra il proprio concetto di esperienza e quello di Freud:

«ogni esperienza è e può essere ciò che è soltanto una volta, e solo *una volta* manifesta la sua peculiare efficacia. Questa proprietà della causalità psichica riceve il suo senso particolarmente pregnante in quell'intuizione di Freud, per cui un'esperienza psichica si determina in modo e grandezza dell'effetto secondo il *valore di posizione*, che essa ha all'interno dello sviluppo totale di un uomo»¹³.

Ciò che scompare rispetto all'empirismo classico è l'idea che ogni esperienza sia qualitativamente indifferente ad un'altra; adottando il linguaggio di Hume diremmo che le percezioni cessano di essere "sostanze" e che, di conseguenza, cessano di essere "individuali". Si nota infatti subito come il valore di posizione delle esperienze porti con sé l'impossibilità di esperienze assolutamente individuali, che non potrebbero interagire per forza propria. L'ordine di fondazione empirico può variare infinita-

¹² Form., p. 148.

¹³ Symp., p. 197.

mente tra soggetto e soggetto a seconda della sua collocazione sociale, storica, etnologica, ecc., ma questo ordine non può essere del tutto arbitrario, poiché la sua variabilità si gioca di volta in volta ad un determinato livello dell'esperienza: non è possibile che ad un bambino si dia un oggetto in quanto oggetto prima che gli si sia data in qualche modo la spazialità. Certamente tra l'affermare il valore di posizione delle esperienze e l'identificazione di livelli necessari di priorità c'è un passo non trascurabile, ed in effetti in Scheler il problema del metodo con cui distinguere i livelli essenziali è abbastanza rilevante: egli oscilla tra considerazioni puramente fenomenologiche ed osservazioni tratte dalle scienze particolari, con molti stadi intermedi. Se le osservazioni scientifiche rischiano la caducità del contingente, quelle fenomenologiche paiono talvolta attività definitorie piuttosto che analisi rivolte "alle cose stesse" (nell'esempio sopra citato ci si potrebbe chiedere se la "spazialità" non faccia semplicemente parte della definizione di "oggetto"). Quale che sia comunque lo statuto e la legittimità peculiari ai numerosi ordini di fondazione identificati da Scheler, va sottolineata una conseguenza generale implicita nel nuovo concetto di apriori: se l'esperienza ha come sua caratteristica centrale il valore di posizione e posto che nulla è "fuori" dell'esperienza, ne segue la radicale "storicità" di ogni ontologia possibile. Questa "storicità", quasi inavvertita nel *Formalismus*, prenderà ampiamente piede dopo la pubblicazione del *Sympathiebuch*, con la centralità acquisita dalla sociologia del sapere, ed attraverso il concetto di "crescita dello spirito" giungerà a concepire l'Essere come "divinità diveniente", emblema ultimo del pensiero di Scheler.

«La conoscenza dell'essenza diventa funzionale con una legge di semplice "impiego" dell'intelligenza diretta verso i fatti casuali, che apprende, seleziona, giudica il mondo dei fatti casuali "secondo" interdipendenze essenziali "determinate". Ciò che prima era oggetto, *diventa* forma di pensiero sugli oggetti»¹⁴.

«Noi affermiamo un divenire della ragione, tramite funzionalizzazione dell'intuizione dell'essenza, in un modo tale che, superando il contenuto più formale di queste intuizioni essenziali, esso ha portato, entro i *gruppi* di diversa grandezza dell'umanità, a diverse strutture mentali»¹⁵.

¹⁴ Ewig., p. 198.

¹⁵ Ewig., p. 201.

La funzionalizzazione delle essenze, che consente la crescita dello spirito non è un'“attività”, l'apriori materiale non “agisce” positivamente (ad esempio come l'intelletto kantiano) sulla materia d'esperienza successiva, ma opera negativamente «come principio e forma di *selezione*»¹⁶. L'apriori “riconosce” certe esperienze, o meglio: determinate possibilità presenti a livello di oggetto intenzionale divengono esperienze in quanto riconosciute attraverso l'apriori, e tale riconoscimento esclude le possibilità indefinite. Così Scheler può scrivere che «la *dissociazione creativa*, non l'associazione o la “sintesi” (...) di singoli pezzi, è dunque il processo fondamentale dello sviluppo psichico»¹⁷, e più in generale dello sviluppo dello spirito. Ovviamente tale moltiplicazione delle categorie ottenuta nel processo di dissociazione, di selezione proprio dell'esperire non è un mero “fatto della mente”, ma costituisce *tout court* la complessificazione del mondo, in quanto il mondo altro non è che il correlato dello spirito. Dunque affermare la funzione “negativa” dello spirito significa soltanto negarne la creatività, ma non significa pensarlo come vuoto od astratto, tanto più che ogni “negazione” dell'apriori si fonda sulla “pienezza” dell'intuizione d'essenza. Va notato di passaggio che il concetto di “intuizione”, se astratto da quello di “essenza”, come definito da Scheler, non può che portare a critiche come quella di Wittmann¹⁸. L'intuizione dell'essenza (né individuale, né universale) potrebbe, schelerianamente, costituire un mondo dai vissuti estremamente articolati, un sistema di saperi raffinato e complesso senza alcun apporto del pensiero logico; ovviamente tali saperi non costituirebbero un sistema astratto, ma una tradizione vivente. L'intuizione come coglimento di frammenti e particolari è per Scheler invece soltanto un mito, ed in tutta la sua opera si ritorna variamente sull'unità di senso del precategoriale e del prelinguistico come alla più essenziale tra le indagini filosofiche.

¹⁶ Nachlass I, p. 416.

¹⁷ Späte, p. 21.

¹⁸ «Scheler vuole limitare troppo, con una direzione spirituale allargata, il pensiero intellettuale a favore della conoscenza intuitiva e sentimentale. Come dovrebbero essere altrimenti rintracciate e determinate le più profonde connessioni della moralità se non per mezzo del pensiero logico e indagante? All'intuizione può ancora essere dischiuso un ambito così lontano, ma in ogni caso i suoi risultati devono venir chiariti concettualmente e rielaborati in vedute che tengono testa alla ragione pensante ed esaminante (...). Voler ottenere, con l'aiuto di intuizioni, grandi ed unitari complessi di idee e conoscenze è privo di sbocchi; le intuizioni offrono infatti singolarità e frammenti». (Wittmann M., *Die moderne Wertethik* Münster, 1940, p. 221).

Bisogna ulteriormente osservare che l'“ideazione” ottenuta nell'esperienza non è propriamente pensabile come un'esperienza nel senso in cui lo è l'esperienza “aposteriori”. L'esperienza osservativa, il fatto, l'immagine sono eventi coscienti, che coprono l'ambito di ciò che comunemente si dice “percezione”. Il percepito è il “riconosciuto” di un apriori e come tale si dà nel mondo, a livello dell'oggetto intenzionale; ma l'apriori stesso si costituisce in un'esperienza che non si può dire oggettiva, che non è nel mondo, ma che costituisce come suoi poli il soggetto (l'apriori) e l'oggetto (l'aposteriori) di una successiva esperienza: l'apriori ha dunque il suo luogo di costituzione nell'atto puro, cioè nell'atto che precede il riconoscimento riflessivo di sé come qualità d'atto. Va detto che nessuno degli atti intenzionali indagati dallo Scheler fenomenologo del *Formalismus* può essere detto realmente “atto puro”, mentre vedremo che ciò che più si avvicina all'assoluta originarietà dell'atto puro è, nel linguaggio scheleriano, l'atto di amore. Gli atti intenzionali come il percepire o il ricordare sono caratterizzati appunto da un'intenzionalità che il contesto osservativo può “riempire” o meno, ma appunto il riempimento dell'intenzione, cioè il riconoscimento dell'oggetto presuppone già un apriori materiale. In certo modo la nozione di apriori materiale si assume l'onere della soluzione dell'antichissimo problema del Menone platonico, sulla necessità di possedere già l'idea di un oggetto per poterlo riconoscere e dunque sulla conseguente difficoltà di capire perché si debba cercarlo: l'anamnesi si “storicizza” integralmente, anche nelle sue condizioni di possibilità.

Si potrebbe tentare un'esemplificazione del modo di operare dell'apriori materiale pensando al primo ascolto di un brano musicale non troppo ridondante (non Vivaldi, almeno Mahler): il primo ascolto non comprende il senso complessivo della musica, pur riconoscendo le note e magari taluni passaggi, il secondo (o terzo, o quarto, non ha importanza) riconosce finalmente la musica e ne fruisce. Il primo ascolto non fa affatto un'esperienza comparabile con l'ascolto che “intende” ed anzi non sa propriamente nulla di ciò che si va tracciando come apriori della comprensione. Questa insignificanza dell'evento senza un apriori che lo intenzioni lo si può anche notare banalmente nel risveglio brusco per un rumore secco, in cui si sa che qualcosa è accaduto, ma esso “non risuona” in noi e non può dunque essere riconosciuto. Questi esempi peraltro aprono più interrogativi di quanti ne risolvano, ed in particolare l'apriori scheleriano, come emerge nel *Formalismus* e negli scritti contemporanei, lascia imprecisato il rapporto che lo lega alla percezione e alla realtà (come *Widerstandserlebnis*). Alcuni lumi a questo proposito possono però essere

ottenuti guardando ad un densissimo saggio del 1926: *Erkenntnis und Arbeit*¹⁹.

A.4.3) APRIORI, PERCEZIONE E REALTÀ

«Senza un qualche grado ed una qualche direzione d'*attenzione impulsiva*, senza coglimento di *valore*, ed inoltre senza l'inizio di un processo *motorio non può in generale aver luogo alcuna percezione*, per quanto semplice essa sia»²⁰.

I tre momenti fondativi della percezione qui enucleati sono contraddistinti dall'indifferenza alla distinzione tra mente e corpo, e costituiscono una possibile risposta ai problemi sorti nella prima parte di *Erkenntnis und Arbeit*, dedicata ad una critica del pragmatismo (in versione essenzialmente jamesiana). Nello sviluppo del saggio il discorso viene centrato sull'attività impulso-motoria, tralasciando in buona parte la sua fondazione prima nel coglimento di valore:

«Il comune identico fondamento di questo parallelismo dei contenuti del sapere e dell'agire è (...) la disposizione assiologica e l'amore, rispettivamente l'odio, verso gli oggetti, e le funzioni d'interesse ed attenzione volontarie o meno, indirizzate tramite questi atti. Queste attività della semplice disposizione assiologica come tale non sono però ancora alcun "comportamento pratico"; e nella loro "attività" non introducono ancora nulla in particolare di un qualche atto di volontà»²¹.

Dunque, come era necessario fosse, il momento del coglimento dei valori è antecedente ad ogni distinzione tra teoria e prassi e tra anima e corpo. È chiaro che questa posizione, implicita nel concetto di valore elaborato sin dai primi testi, ma solo progressivamente esplicitata, avrebbe potuto comportare una considerevole revisione del linguaggio fenomenologico adottato nel *Formalismus*: che qualcosa come una visione pura delle essenze, ed in particolare dei valori, possa darsi è poco comprensibile in quanto la "visione" stessa è un atto teoretico, posteriore, non perciò illegittimo, ma certamente non più "puro". Ad ogni modo, ciò che per ora preme fissare è l'assoluta precedenza dell'esperienza di valore sulle distin-

¹⁹ Pubblicato in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pp. 191-382.

²⁰ W.u.G., p. 284.

²¹ W.u.G., p. 229.

zioni di teoria e prassi, e di anima e corpo. Ma anche l'attività impulso-motoria, fondata sull'orientamento assiologico nel mondo, è ancora indifferente a quelle distinzioni:

«Ciò che io posso percepire, cioè la sostanza della possibilità obiettiva di percezioni, la determina soltanto l'“immagine”, ad esempio i caratteri costitutivi di un gatto o di un albero. Quello che, però, nel decorso indisturbato dell'automatismo percettivo (...) viene poi anche realizzato di questo ambito obiettivo di possibilità d'aspetto, (...) questo è determinato, positivamente come negativamente, dal *comportamento impulso-motorio*, che lo stimolo suscita, nell'indivisibile unità formale del corso temporale delle funzioni fisiologiche sensomotorie con i processi centripeti»²².

Il vivente ed il suo ambiente formano un'unità di relazione in cui il “fuori” ed il “dentro” non sono determinati, ma coincidono in quell'unità strutturale che è il *comportamento*²³. Esso costituisce di per sé una selezione vivente delle possibilità di volta in volta implicite nelle proprie collocazioni ambientali. Ma come pensare il comportamento impulso-motorio in un'ottica gnoseologica? Com'è da intendere la percezione per comprenderne il fondamento nel comportamento impulso-motorio?

Per Scheler il sapere è «partecipazione di un ente al *Sosein* di un altro ente»²⁴, e si costituisce come puro atto; in un momento conoscitivo ulteriore, l'atto fonda un'“immagine”, ed “immagine” viene detto tutto ciò che concerne la percezione e rappresentazione di qualcosa²⁵. Ma l'immagine non è qui niente di simile alla copia immateriale della cosa, giacché, se lo fosse, sarebbe nella relazione di un'opera con l'oggetto in esso rappresentato, cioè non saprebbe di per sé nulla dell'oggetto di cui essa è un prodotto²⁶, non avrebbe in sé, in quanto oggetto tra oggetti, nulla che la indirizzi all'“originale”. Con “immagine” si intende invece un primo consolidamento degli atti, una concrezione che non è di per sé più statica che dinamica, più cosa che relazione: la si potrebbe definire “primo momento di impurità degli atti”, momento che ad esempio già si pone nel riconoscimento riflessivo delle qualità d'atto²⁷.

²² W.u.G., p. 339.

²³ V. Späte, p. 17.

²⁴ W.u.G., p. 227.

²⁵ W.u.G., p. 287.

²⁶ W.u.G., p. 227.

²⁷ V. A.1).

Se l'immaginazione non è un fenomeno essenzialmente riproduttivo, essa deve essere spiegata come primo momento identificabile del sapere partecipativo, cioè come lato conoscitivo dell'interazione detta "comportamento": «gli impulsi producono originariamente le immagini rappresentative stesse ad essi conformi»²⁸, ed anzi gli impulsi e l'immaginazione si danno insieme come unità senso-motoria, come comportamento impulso-motorio complessivo. L'immaginazione è una funzione conoscitiva, ed anzi limitatamente agli oggetti reali essa «è l'unica evidente forza di conoscenza»²⁹. Infatti «il *contenuto percettivo* come tale è *del tutto ed indivisibilmente un contenuto fantastico*, solo chiaramente un (...) contenuto "messo alla prova"»³⁰. Non esiste una percezione puramente ricettiva, ma essa scaturisce invece come attività impulso-motoria nella forma di contenuto immaginativo. Tale contenuto è originariamente tutt'uno nell'unità di stimolo e moto impulsivo, tuttavia nello sviluppo interattivo, in stadi più differenziati, l'immaginazione si autonomizza, si costituisce in immagini propriamente dette, e si lascia verificare (o meno) dalla realtà.

L'immaginazione diventa percezione in un processo selettivo, scompositivo delle immagini nel loro confronto con la realtà:

«Percezione – questo è originariamente solo il concetto di una *direzione*: la direzione di un'attività più critico-negativa, che positiva; cioè la critica e la negazione della "tradizione" in virtù del ricordo *obiettivante*, inoltre la critica e la negazione agli enti fittizi della fantasia impulsiva e desiderativa sul fondamento del successo ed insuccesso del comportamento pratico di fronte agli oggetti fittizi "dapprima" dati con carattere di percezione, e di cosa ed immagine. *Un termine ed una meta* è allora la percezione, e nient'affatto l'inizio di uno sviluppo psico-spirituale»³¹.

Va osservato come l'uso dei termini "enti fittizi" (*Fikta*) od "oggetti fittizi" (*fiktiven Gegenständen*) soffra di una certa ambiguità, in quanto l'immaginazione non ha qui un polo fisso cui confrontarsi come la percezione empirista e dunque sorge il problema di capire in rapporto a che, a quali "enti reali" l'immaginato può essere detto "fittizio". Certo l'immaginazione non può essere detta fittizia rispetto alla realtà come *Widerstand*, perché tale realtà si dà sempre soltanto in un incontro con l'imma-

²⁸ W.u.G., p. 345.

²⁹ W.u.G., p. 349.

³⁰ W.u.G., p. 346.

³¹ W.u.G., p. 315.

ginazione impulso-motoria. Tuttavia una risposta può essere data a partire dalla considerazione del ricordo obiettivante come negatore della tradizione: entità fittizie dell'immaginazione dovrebbero essere le immagini passate rispetto a quelle verificate esistenzialmente nel presente, ovvero: "verità" sarebbe sempre la relativamente *ultima* immaginazione. L'aspetto decisamente hegeliano di questa conclusione è però fortemente piegato dal contesto complessivo della concezione di Scheler, poiché, se è vero che il "non-fittizio" deve esser frutto presente di un processo in cui non si "esce" dall'immaginazione, è anche vero che la percezione vera ed univoca è una *meta*, cioè è qualcosa che trae la sua ragion d'essere *da un valore*. In altri termini è sempre sulla base preliminare di una direzione di senso unitaria che può costituirsi un sapere, un progresso, una continuità d'interazione tra le esperienze; ma che un sapere obiettivo terminale ci sia è, per Scheler, già la meta "interna" ad una visione del mondo, ad un ordinamento di valori: che le visioni del mondo possano o debbano conciliarsi, integrarsi o subordinarsi in una sola, questo è un problema per Scheler indeciso (ma con propensione per una risposta negativa).

La fondazione impulso-motoria della percezione conosce come suo primo stadio la costituzione spazio-temporale:

«L'esperienza originaria della spazialità ed (...) anche l'esperienza originaria della temporalità sono radicate assieme nell'*esperienza del potere di automovimento*, o di *automodificazione* di un essere vivente»³².

Spazio e tempo non sono dunque forme pure dell'intelletto, ma costruzioni dell'attività impulso-motoria, che soltanto con la progressiva differenziazione di pensiero (immaginazione) ed azione possono rendersi autonome e diventare condizioni di possibilità della percezione.

Non è purtroppo possibile seguire qui dettagliatamente le articolate discussioni presenti in *Erkenntnis und Arbeit* (1926) e soprattutto in *Idealismus-Realismus* (1927)³³ sulle nozioni di spazio e tempo; è invece opportuno ritornare alla questione che resta da determinare, cioè la relazione della realtà di resistenza con la percezione. In realtà si tratta soltanto di esplicitare una risposta che è di fatto già stata data. La realtà è «un'esperienza dell'unitario e sempre specializzabile *impulso vitale in noi*»³⁴, essa

³² Späte, p. 221.

³³ Pubblicato in *Späte Schriften*, pp. 183-241.

³⁴ W.u.G., p. 360.

può essere considerata dapprima come l'inscindibile totalità degli stimoli-reazione, ancora indifferente ad un interno ed un esterno, e poi come l'alterità assoluta cui l'immaginazione e l'azione, distintamente, si fanno incontro³⁵.

La realtà può "verificare" l'immaginazione e selezionarla in percezioni in quanto "verifica" un comportamento e le sue conseguenze: essa non può "imporre" un significato, un *Sosein*, ma può opporsi in modo vivente alle conseguenze di certi significati. Riprendendo di passaggio un problema che si poneva Peirce (e in tutt'altra forma anche Husserl), e cioè la questione di come sia possibile che tra le *infinite* ipotesi possibili sul mondo ne vengano messe alla prova soltanto un numero esiguo, giungendo ciononostante ad un alto grado di verità, o visto altrimenti, il problema dell'affinità trascendentale da postulare tra linguaggio (o immaginazione) e mondo, possiamo osservare come l'impostazione scheleriana (pur talvolta con qualche carenza argomentativa) consente di rispondere pienamente a questa problematica. L'immaginazione come modalità impulso-motoria costituisce quel medio fondante necessario tanto per intendere la nascita di ipotesi dotate di senso, quanto per fornire un campo in cui possa essere posta una comparazione o verifica dei significati ipotetici: tanto l'immaginazione che la sua verifica sono impulso-motorie (pratico-partecipative), o non sono affatto.

Ritornando ai problemi immanenti all'ermeneutica scheleriana, ci resta da comprendere, in conclusione, quale rapporto ci sia tra l'esperienza pensata come apprensione di apriori materiali e le nozioni di realtà e

³⁵ L'unico studio specifico di cui abbiamo notizia sulla concezione scheleriana di percezione manca del tutto quanto a comprensione del livello ontologico qui in causa: «Solo la derealizzazione dell'influsso causale delle cose sul corpo percipiente rende possibile a Scheler trattare l'intero campo della percezione come un mondo d'immagini. Certo esiste invece la fondata convinzione dell'immediata esperienza umana di avere dinanzi a sé nella percezione gli oggetti reali. Se la nostra percezione non andasse al reale anche la nostra azione si troverebbe da ultimo in un vuoto (...). La cosa concreta esercita un influsso causale, non solo sull'organismo come fascio di impulsi, bensì sul vivente organo di senso nella sua funzione percettiva. Noi siamo certo in accordo con Scheler sul fatto che la causalità meccanica non può spiegare la percezione come conoscenza, ma ciò non può far dimenticare l'influsso causale delle cose sull'organo di senso». (Juritsch M., *Sinn und Geist*, 1961, Freiburg, p. 30). È chiaro che l'immaginazione di cui parla Scheler si pone come fondante rispetto ad ogni specificità sensoriale: non ha senso parlare di "cosa concreta" ed "organi di senso", perché la stessa unità della cosa e le distinzioni tra organi di senso sono tardi risultati dell'immaginazione impulso-motoria (l'immaginazione infatti non è più visiva di quanto sia auditiva, o tattile).

percezione qui esposte. Il problema è piuttosto complesso soprattutto perché, se da un lato è impossibile che apriori, percezione e realtà siano irrelati, dall'altro Scheler non tratta esplicitamente di questa relazione in nessuno scritto pubblicato. Tuttavia in alcuni passi dei manoscritti postumi possiamo rintracciare la direzione risolutiva in cui si muove l'ultimo pensiero di Scheler.

«La visione dell'essenza come condizione dell'essenza conoscentesì, come partecipazione al Logos produttivo, osservante, la metafisica la dà solo insieme con l'«immaginazione produttiva»; (...) Le immagini non sono solo esemplari dell'idea. (...) Senza le immagini di questo Sosein (...) anche le idee non sarebbero queste»³⁶.

«Noi non «incontriamo» (l'essenza, ndr.) pensandola e osservandola come un oggetto indipendente dal nostro atto di conoscenza delle essenze, bensì la costruiamo partendo in toto dal nostro spirito ed attraverso esso in una tale congruenza, creiamo (*erschaffen*, ndr.) essa stessa sotto lo stimolo dell'esempio empirico (o fantastico) o dell'immagine. (...) Tutto il mondo delle creazioni matematiche non ha alcun cosiddetto «essere ideale» indipendentemente da tutti gli atti dello spirito»³⁷.

Questa citazione ci permette di valutare la decisa rottura degli indugi anche rispetto agli ultimi scritti pubblicati. L'essenza non è più pensata sul tacito modello della «cosa veduta», ma diventa un'unità d'atto, e precisamente di un atto pensato come «immaginazione», costruzione dello spirito. In quest'ottica tra esperienza che costituisce l'apriori materiale ed esperienza immaginativa e percettiva non si dà alcuno iato. Questa è d'altronde l'unica soluzione percorribile, nella misura in cui le forme dello spazio e del tempo erano state ricondotte a quell'apriori materiale assoluto che è il comportamento impulso-motorio in generale: infatti, prendendo Kant come riferimento, (come Scheler fa), nessuna delle essenze spesso citate come oggetto della visione pura (colore, oggetti matematici, ecc.) può essere indipendente da spazio e tempo, e dunque dall'immaginazione impulso-motoria. In realtà, c'è un ambito di essenze che non c'entra, kantianamente, con le cognizioni spazio-temporali: l'ambito dei valori; essi, avevamo visto, sono condizioni di possibilità della percezione, delle

³⁶ *Schriften aus dem Nachlass*, vol. II, Bern, Francke, 1977, p. 91. D'ora in poi citato con «Nachlass II».

³⁷ Nachlass II, p. 120.

immagini, del darsi degli oggetti in generale. Tuttavia niente fa pensare che essi possano essere colti in modo diverso dalle altre essenze, almeno finché con valore viene intesa un'unità di senso articolata ed identificabile. Ciò che si può dire sin d'ora è che la scaturigine prima del senso donde i valori sorgono, deve presentarsi già nel comportamento impulso-motorio primigenio, anzi in perfetta coincidenza con esso: nessun impulso senza senso e nessun senso senza moto impulsivo.

A.5) IL PORTATORE-DI-VALORE (WERTTRÄGER)

Il valore, abbiamo osservato, si mostra nella concreta unità del *Fühlen*, dello stato di cose e dello stato affettivo. Di tale unità abbiamo descritto la componente atto-funzionale (*Vorziehen e Fühlen*) e gli stati affettivi correlati. Resta da chiedersi quale rappresentazione si possa dare agli stati di cose, sempre necessariamente impliciti nella manifestazione del valore. Per Scheler «esistono connessioni apriori *tra valori e portatori di valore*»¹, cioè non ogni stato di cose (nel senso più ampio) può essere portatore di ogni valore, ma determinate strutture materiali costituiscono la *condizione di possibilità* del manifestarsi di certi valori.

«Così i valori estetici sono in primo luogo essenzialmente valori di *oggetti*; in secondo luogo valori di *oggetti*, la cui posizione di realtà (in una qualche forma) è superata, che dunque ci sono come “*parvenza*”, anche se, come nel dramma storico, il fenomeno reale è contenuto parziale dell’oggetto dato “in immagine”; in terzo luogo sono valori che accedono agli oggetti solo sulla base del loro *evidente carattere immaginifico* (differentemente dal semplice “essere pensato”)»².

La “parvenza” dell’oggetto estetico vuole significare soltanto l’assenza di un impegno realizzativo nel corso della fruizione estetica, ma non ne comporta una generale inefficacia: esso, mentre è “fruito”, è un oggetto, non uno strumento, non un ostacolo. L’oggetto estetico è oggetto (*Gegenstand*), ma non è essenzialmente una cosa (*Ding*): alle cose può competere l’attribuzione dei valori dell’utile e del piacevole, possono essere fruite in

¹ Form., p. 105.

² Form., p. 106.

un atto che le “oltrepassa”, che le sottrae come oggetti (o distruggendole nell’apprensione, come un cibo, o togliendole dall’oggettualità, come strumenti, mezzi che non “stanno di contro”). Il *Werträger* estetico è altresì “oggetto” in opposizione al *Werträger* etico:

«I valori etici in generale sono in primo luogo valori i cui portatori (originariamente) non possono mai essere dati come “oggetti”, poiché essi stanno essenzialmente dal lato della *persona* (e dell’atto)»³.

La persona, come fondamentale *Werträger* etico non è né cosa (non può essere usata), né oggetto. Ovviamente la persona può essere obbiettivata (spersonalizzata), smarrendo in tal caso ogni valenza etica, così come l’opera d’arte può essere reificata, scomparendo come oggetto estetico: in generale ogni livello può essere intenzionato secondo una modalità assiologica inferiore, ed i *Wertträger* appartenenti al livello superiore possono costituire un “riempimento” anche dell’intenzionalità subordinata. Il *Werträger* come tale è caratterizzato dal massimo livello intenzionale che è in grado di riempire: ogni opera d’arte è anche una “cosa”, non ogni cosa può essere un’opera d’arte⁴.

Se riflettiamo su quanto appena detto circa la distinzione tra *Werträger* etico ed estetico sorge subito un problema, giacché non ogni forma artistica è agevolmente pensabile come “oggetto”, se lo è un quadro, lo è di meno una poesia, ed ancor meno un dramma: quale collocazione si può dare alla rappresentazione estetica della persona, *Werträger* etico inobiettivabile? Scheler accenna ad una risposta scrivendo che i valori etici

«sono valori che aderiscono essenzialmente a portatori dati come reali; mai a semplici (apparenti) oggetti immaginativi. Anche all’interno di un’opera d’arte, p. e. di un dramma, in cui compaiono, i portatori di essi devono esser dati “come” reali»⁵.

³ Form., p. 106.

⁴ Certo, Marcel Duchamp e tanti altri troverebbero da ridire su tale affermazione: non è qui luogo per discuterne a fondo la validità; sicuramente l’affermazione opposta, che *ogni* cosa possa essere un oggetto estetico, potrebbe obiettare Scheler, manifesta una sconcertante fiducia idealistica, tale per cui l’intenzione soggettiva non “incontra”, ma semplicemente “crea” i suoi oggetti. Cfr. Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, I parte 3, b.

⁵ Form., p. 106.

Dunque laddove un fatto reale, una volta rappresentato artisticamente, diviene apparenza estetica, un fatto estetico, nella misura in cui è un *Wertträger* etico, diventa “come reale”. Ma questo “come reale”, se è un problema difficile per ogni concezione estetica in cui si presenti, lo è in maggior misura nel pensiero di Scheler, poiché qui la realtà è legata all’effettualità e all’esperienza di opposizione. In che senso esiste qualcosa “come reale”? Descrittivamente cosa sarebbe un’esperienza di “quasi-realtà”? È abbastanza visibile come Scheler non possa intendere “reale” nello stesso senso quando afferma che l’oggetto estetico è irreali, e quando dice che il valore etico è sempre proprio di un portatore “come reale”. Nel secondo caso si accenna alla modificazione della persona che fruisce dell’oggetto estetico, modificazione del centro d’atti che non comporta un’esperienza di resistenza alla realizzazione (esperienza propria già del più primitivo impulso). Sono reali le parole del dramma e le immagini, sono “quasi reali” quelle parole e quelle immagini in quanto segni-di-persona. Tuttavia il legame intercorrente tra il momento estetico e quello etico, tra oggettività e personalità è piuttosto oscuro. Proseguiamo tenendo la domanda in sospeso.

Per Scheler si possono porre diverse priorità gerarchiche tra portatori di valore: «i valori di persona sono per loro essenza valori *superiori* ai valori di cosa»⁶, ulteriormente sono portatori di valori gli atti, le funzioni e le reazioni di risposta:

«Essi sono tutti subordinati in valore ai valori di persona. Ma anche tra i *loro* valori ci sono relazioni apriori quanto all’altezza di valore. Così i valori d’atto sono in sé, più alti dei valori di funzione e ambedue *superiori* alle semplici “reazioni di risposta”, i modi di comportamento spontanei sono *superiori* a quelli reattivi»⁷.

Il criterio qui operante è quello della fondatività, tale per cui i momenti reattivi presuppongono quelli spontanei, e i momenti più specifici (funzioni) presuppongono quelli più generali (atti). Bisogna notare che” la commensurabilità posta tra il momento atto-funzionale e quello degli stati di cose passa per il concetto di persona che è ad un tempo “centro d’atti” e “fatto del mondo” (anche se mai in forma oggettiva). Peraltro il preciso punto di giunzione tra personalità ed essere vivente è ancora inesplorato: tale unità è ciò che permette alle cose di partecipare delle manifestazioni

⁶ Form., p. 120.

⁷ Form., p. 121.

dello spirito, e più concretamente permette allo spirito di manifestarsi in generale (in cose e segni).

«Tutti i valori delle *esperienze intenzionali* sono (...) in sé *superiori* ai valori delle semplici esperienze *statiche*, p. e. degli stati affettivi sensibili e corporei. I valori d'esperienza corrispondono qui, quanto alla loro altezza, all'altezza dei valori esperiti»⁸.

Questa conclusione, cui eravamo già giunti per altre vie⁹, oltre a ribadire la proporzionalità inversa esistente tra valore e oggettività, chiarisce anche che l'attualità esperienziale si dà a vedere nelle esperienze che ne risultano ed in esse si dà univocamente, in altri termini che qualunque indagine sui portatori di valore in generale deve gravitare necessariamente intorno ai portatori reali (cose e segni), che corrispondono alle intenzionalità costituenti, ma che rispetto ad esse sono indagabili fenomenicamente (oggettivabili).

Le pagine di Scheler sono estremamente avare di indicazioni sulla natura dei portatori di valore in generale; come detto, per i valori sensibili e di utilità i portatori sono le mere cose (*Dinge*), per i valori vitali gli esseri viventi, per i valori estetici gli oggetti artistici, per i valori etici i segni-di-persona. In realtà l'indagine scheleriana sui portatori di valore si concentra subito e sempre più soltanto sui valori etici e dunque sulla persona, su cui le analisi non sono né poche, né brevi.

Se però chiediamo il perché di questa evidente disparità tra lo studio della persona come portatore di valore e tutti gli altri portatori, riemerge la domanda che ci eravamo posti sopra; infatti se raffrontiamo la nozione di etica adottata di fatto da Scheler con quella tradizionale, da cui egli *non* ha cura di sottolineare la radicale distanza, troviamo che l'etica materiale dei valori non conosce un'estetica ad essa esterna, ma comprende l'estetica come una sua parte. Quale che sia il senso di "estetica" adottato (dottrina della sensibilità o dottrina del bello), in tutti i casi questa si configura come collocata in un preciso punto dell'ordinamento etico. In questo senso ogni portatore di valore sensibile è fondato in ultima istanza nel valore etico. Ma quando Scheler parla di "valori etici", distinguendoli dai "valori estetici" fa forse riferimento a questa stessa nozione "estesa" di etica? Evidentemente no. Nel porre la distinzione Scheler vuole evitare

⁸ Form., p. 122.

⁹ Vedi A.3).

ogni riduzione dell'estetica a modalità didascaliche, ogni finalizzazione esterna dell'oggetto estetico; tuttavia una distinzione compiuta del fenomeno etico da quello estetico non è mai discussa. I campi dell'etica e dell'estetica rappresentano, nella loro problematica relazione, il rapporto tra ogni valore in generale e la sua manifestazione, tra il senso ed i suoi segni: ci possiamo accostare al problema affrontandolo nell'analisi della persona come essenziale portatore di valori.

A.5.1) LA PERSONA COME WERTTRÄGER

Il primario luogo di manifestazione dei valori etici è, per Scheler, la persona, più precisamente il "modello" in quanto persona:

«Il modello è (...) ancorato, come la norma, in un valore intuito, un modello personale in un valore di persona intuito; ma esso non va come quella (norma, ndr.) ad un semplice fare, bensì dapprima ad un essere. Chi ha un modello, tende a *divenire* simile o eguale al suo modello; mentre esperisce quell'esigenza di dover essere sul fondamento del valore individuale della persona che funge da modello, egli non è però dissolto nell'idea del modello, come nell'essenza della norma, universale per contenuto e validità»¹⁰.

Il paragone tra il modello e la norma non è accidentale, ma costituisce la chiave di definizione del *Wertträger*. La norma è formale, astratta e trae la sua efficacia dall'intuizione del valore: una norma fa sempre riferimento, quanto all'origine, ad un apriori materiale, di cui essa dà la "normalizzazione" sociale. E d'altro canto l'interpretazione reale della norma non è data da una norma ulteriore, per quanto specifica, ma sempre da un *comportamento* che, per aver luogo, si deve assimilare all'apriori materiale donde la norma è scaturita. L'apriori materiale del valore etico è il modello. Esso è una configurazione di segni-di-persona, ed è perciò individuale (*non* particolare), cioè si dà come concreto ed irriducibile¹¹. Non si dà «nessuna norma obbligatoria senza persona che la ponga»¹², in altri termini la persona costituisce da un lato il muto modello della norma e dall'altro traduce il modello in quella peculiare forma di datità che sono le proposizioni normative. Non necessariamente la persona modello e la persona

¹⁰ Form., p. 574.

¹¹ Cfr., A.1.4).

¹² Form., p. 575.

che traduce il modello in norma coincidono. Scheler distingue nettamente a questo proposito i modelli (*Vorbilder*) dai capi (*Führer*). «Il comando (del capo, ndr.) ed il suo seguito sono in primo luogo un *mutuo* rapporto di coscienza. Modello (immagine originaria) e seguace *non* lo sono»¹³, perché un modello può esser tale senza saperlo né volerlo, mentre un capo deve voler comandare, ed anzi è la volontà cosciente di esercitare il comando che permette al capo (*Führer*) di condurre (*führen*). «Il rapporto tra modello e seguace è in secondo luogo un rapporto *ideale*, indipendentemente da spazio e tempo»¹⁴, laddove il capo deve comandare qui ed ora. Il capo è inoltre di per sé un «concetto *sociologico privo di valore*»¹⁵, può cioè esercitare il suo comando in nome dei valori che interpreta normativamente, ma senza incarnare esso stesso il valore: perciò il “modello” è un concetto più fondamentale del “capo”, giacché il capo è tale solo sulla base del valore manifestatosi nel modello, mentre il modello non ha alcun bisogno di comandare per essere ciò che è. «Per l’etica la teoria dei modelli ha un significato del tutto particolare: essa è il primo presupposto per ogni ulteriore valorizzazione»¹⁶: intorno al modello ruotano e ad esso si lasciano ricondurre tutti i valori.

Ma a questo punto non possono più essere rimandate le domande che seguono: in primo luogo bisogna chiedere di nuovo, e più precisamente: quale autonomia possiedono i valori non etici *stricto sensu* in rapporto ai valori di persona? Ed in secondo luogo: cosa va pensato come manifestazione, espressione propria dei valori di persona, tenendo conto dell’ino-biattivabilità della persona e della necessaria esperibilità del valore nel suo concreto portatore? Se teniamo presente quanto si è venuto chiarendo sino ad ora circa il significato ontologico dell’assiologia scheleriana ed il carattere fondativo della nozione di “persona”, non è facile sopravvalutare le questioni qui poste: discutere della manifestatività della persona significa discutere della manifestazione del senso del mondo *tout court* (“persona” è, come sappiamo, per eccellenza termine proprio di Dio o dello spirito), e d’altra parte comprendere la relazione tra i valori di persona e tutti gli altri significa comprendere il rapporto vigente tra il vertice assiologico ed ogni altro momento di senso (cioè ogni evento del mondo, non essendovi eventi assiologicamente insignificanti). Nei limiti della rappre-

¹³ Nachlass I, p. 259.

¹⁴ Nachlass I, p. 259.

¹⁵ Nachlass I, p. 260.

¹⁶ Nachlass I, p. 262.

sentazione esplicita della persona come *Wertträger*, che è l'argomento circoscritto di questo capitolo, queste domande possono soltanto articolarsi in questioni più specifiche, senza poter peraltro giungere ad una qualche risposta.

Scheler distingue cinque *Wertträger* personali, originariamente corrispondenti alla stratificazione essenziale dei valori: il santo (valori del sacro), il genio (valori spirituali), l'eroe (valori vitali), lo "spirito guida" della civiltà (valori tecnici), l'"artista del godimento" (valori sensibili). Questi modelli esemplificano e non creano i valori: «la persona è esclusivamente l'ultimo *portatore* di valori, ma non è sotto nessun rispetto *edificatore* di valori»¹⁷. Questo si vede in particolar modo proprio nella misura in cui «presso le persone di più forte volontà della storia o presso gruppi particolarmente energici la coscienza stessa dell'emergere della volontà dal proprio "io" (...) era sviluppata minimamente»¹⁸. Detto altrimenti: proprio le "grandi personalità" (individuali o collettive) si mostrano dominate dai propri ideali: il valore costituisce «l'*unità di forma* della personalità»¹⁹. Tuttavia il fatto che il modello non inventi i valori non dice nulla di un'indifferenza possibile del valore rispetto al suo portatore: il valore è ciò che è soltanto in quanto si manifesta concretamente, e dunque solo in quanto si dà *nel* portatore, come essenzialmente legato ad esso.

Il primo dei modelli personali, in ordine di trattazione e d'importanza²⁰, è quello del "santo originario":

«L'immagine originaria per tutti i modelli religiosi umani è sempre l'*idea di Dio* e il suo contenuto. Essa sta in una connessione essenziale con la particolare qualità della persona spirituale del "fondatore" (...). Tutti gli altri modelli tipici, dal genio, all'eroe giù fino ai capi economici, sono *dipendenti* direttamente o indirettamente dai modelli religiosi dominanti»²¹.

Questa presentazione non risponde ai problemi posti, ma anzi li ripropone con più forza; infatti cosa può significare che l'idea di Dio è immagine originaria per i modelli religiosi? L'idea di Dio, lo abbiamo accertato in precedenza, *non* è un'immagine, ma un valore, anzi il valore per eccellenza, e come tale non sfugge alla regola di manifestazione di tutti

¹⁷ Form., p. 520.

¹⁸ Form., p. 82.

¹⁹ Form., p. 586.

²⁰ Il riferimento è a *Vorbilder und Führer* in Nachlass I, pp. 255-344.

²¹ Nachlass I, p. 277.

i valori, esigendo una significazione concreta, “materiale”, data primariamente in un modello. Il modello non può rinviare all’idea di Dio come a un “supermodello”. Se l’idea di Dio non è un’immagine, in che senso può costituire l’origine del modello? Qui sembra subito opportuno sottolineare un’ambiguità insita nelle parole di Scheler e nelle nostre domande: infatti il modello è, come concetto rigoroso, pura persona, ma è pensato indicativamente come un uomo, un soggetto, un io. Una persona non ha interno ed esterno, ma è un’unità di relazioni intenzionali e perciò è insensato pensare ad un punto di fondazione ulteriore del suo essere. È invece legittimo e necessario ammettere un modello fondativo sulla cui base un io, un uomo costituisca la propria unità di senso: un modello agisce, ma può benissimo ignorare di essere un modello, può vivere senza sapersi esempio: se esercita coscientemente la sua guida esso è già un capo. Se il santo originario è anche una guida consapevole del suo seguito, è cioè un “fondatore” in senso proprio, esso fa riferimento ad un modello ulteriore e lo rivive costituendosi come modello per i discepoli. Tuttavia l’idea di Dio a cui il “fondatore” fa riferimento gli si deve essere mostrata secondo una qualche significazione concreta, in un qualche materiale intuitivo; Scheler scrive che

«mi può essere (...) modello non solo un uomo storico reale, o il mito vivente di quest’uomo, ma non meno la figura di un poeta, p.e. Faust o Amleto o Beatrice. (...) Modello (positivo o negativo) sono per tutti i gruppi e popoli in primo luogo non uomini in generale, ma i loro dei e demoni»²².

Ma come giungono a manifestazione dei e demoni? Sono assimilabili alle figure della letteratura? Di primo acchito, salvo che per l’antecedenza storica dei miti e dei loro personaggi rispetto alla letteratura intesa in senso stretto, pare di poter dire che la mitopoiesi si può assimilare alla narrazione letteraria e che in essa possiamo scorgere una scaturigine prima delle rappresentazioni assiologiche incarnate nei modelli.

«Quanti tratti etici di uomini cogliamo nello studio storico, nel mondo dell’arte attraverso il medio della condivisione, senza incontrare in noi un qualche tendere (*Streben*) verso di essi o anche soltanto la disposizione verso un tale (tratto, ndr.) E come sarebbe povero il nostro mondo di valori, se il valore fosse solo l’X di un tendere fattuale o possibile»²³.

²² Nachlass I, p. 259.

²³ Form., p. 189.

Dunque il mondo delle creazioni poetiche e della tradizione narrativa (storica o fantastica) costituisce un ampliamento decisivo dell'orizzonte dei valori rispetto al tendere reale verso fenomeni di valore. Qui la differenza messa in campo si situa tra il livello della *condivisione* e *comprensione* e quello della tensione realizzativa particolare, non è dunque implicita una distinzione tra apprendimento "ideale" e "reale" dei valori: entrambe le forme d'apprensione sono "reali", cioè fondate in un qualche materiale intuitivo. Ciò che però viene messo in luce è l'apporto del *mythos*, della narrazione alla comprensione concreta dei valori: anche il modello narrato è efficace, ed anzi è in generale il modello *quantitativamente* più efficace. I modelli narrativi possono essere compresi senza la previa comprensione di modelli viventi corrispondenti. Ma allora in che senso possiamo designare tanto i personaggi narrativi che quelli reali con lo stesso termine di "modelli"? cosa li accomuna? oppure sono riducibili gli uni agli altri, cioè, avendo già escluso l'altro caso, sono riducibili i modelli reali a modelli narrativi? In un'ottica generale questi interrogativi si riducono alla chiarificazione della manifestatività della persona, ovvero degli atti come tali. Se la persona si dà indifferentemente nella narrazione linguistica come nella corporeità vivente, cosa lega il linguaggio ed il corpo (*Leib*) nella personalità?

La narrazione di cui qui si parla non può essere peraltro una narrazione primariamente "letteraria", come prima pareva pensabile; Scheler infatti scrive:

«Il legame tra il santo discepolo e il santo modello, è l'*immediato convivere*. in seconda linea l'*immediato seguito* (...). Non è perciò casuale, ma è essenziale, comprensibile e necessario che il tipo del santo non si lasci dietro nessuna opera scritta, in cui diverrebbe accessibile la sua persona spirituale alla storia successiva, come immediata presenza al mondo seguente (...) Socrate si avvicina nel mondo greco, che antepone i "saggi" ai santi, massimamente alla santità. Anche egli non ha scritto nulla»²⁴.

Dunque gli scritti sono in generale da considerare una forma di trasmissione dei valori derivata, infinitamente logorabile, e sensata solo nella misura in cui è interpretata in modo vivente.

Nella limitata area saggistica che ha compreso la centralità della questione dei modelli in quanto "portatori-di-valore" è di particolare rilevanza la posizione di Frings, che scorge con precisione la valenza ontologica

²⁴ Nachlass I, p. 282.

del riconoscimento della persona e dei modi di valore che incarna. In particolar modo la sua valutazione dell'incomprensibilità del problema della persona isolato da quello del *Mit-sein*²⁵, introdotta come critica al *Dasein* heideggeriano, mette, a nostro avviso in luce la principale (e misconosciuta) possibilità d'inserzione del pensiero di Scheler nel dibattito filosofico contemporaneo.

L'analisi di Frings, tuttavia, dopo aver impostato puntualmente il problema, si arresta troppo presto, senza tentare una comprensione complessiva dei concetti sviluppati. Egli tenta di ricondurre il problema dell'unità di valore della persona all'"ambiente assiologico" (*Wertegend*) o *Ethos* del *Mit-sein*: il modello empirico della persona è condizionato dalla determinazione storica dell'*Ethos*, ma proprio la determinatezza, la finitudine del modello empirico, che come tale è sempre reinterpretabile, porta con sé, secondo Frings, un tragico dissidio tra il modello reale e il modello ideale, "autentico" e, soprattutto, tra i vari modelli reali, irriducibili gli uni agli altri ed inconciliabili²⁶.

²⁵ «Non deve meravigliare che in "Essere e tempo" non sorgano questioni di valore ed etiche all'interno della tematica del con-essere. Il con-essere è pensato al di fuori del mondo in cui l'Esserci che accortamente prende cura si intrattiene. L'Esserci si trova presso ciò che esso pratica nella disponibilità ambientale. (...) Nonostante l'acutezza ontologica con cui Heidegger determina il con-essere non possiamo concordare col fatto di far incontrare ontologicamente di preferenza il con-essere del con-esserci "in uno" con l'ambientalmente disponibile, presso cui l'esserci si trattiene, cioè non possiamo comprendere il con-essere così come esso si delinea nell'accentuazione della connessione materiale e dell'attività di valore dell'esserci. Il con-esserci incontra dunque innanzitutto e perlopiù la materia?». (Frings M., *Person und Dasein*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969, pp. 49-50).

²⁶ «La limitazione nelle specie dell'essere assiologico personale (l'eroico, il geniale, il sacro) include la finitezza e la colpa commisurate all'essere della personalità. La molteplicità di rango dell'essere assiologico personale è la "tragicità essenziale di ogni essere personale finito". Questo vale anche per il tipo assiologico personale del santo, così come per la divinità in quanto persona assiologica, tuttavia soltanto per ciò che concerne il rapporto conoscitivo dell'essere personale finito alla divinità. Infatti l'idea della divinità viene necessariamente codeterminata tramite l'*Ethos* delle tre specie assiologiche personali fondamentali nel rapporto di conoscenza attraverso la tragicità dell'essenza personale. Così la divinità è "eroe totale" come dio *onnipotente* (ebraismo antico), è "genio totale" come dio *onnisciente* (Aristotele), è "santo totale" come dio *che ama ogni cosa* (Agostino). Il modo di dedità dell'idea di dio nel rapporto di conoscenza dell'uomo verso di essa è dunque limitata attraverso le specie *assiologiche* fondamentali. La "disputa" tra le unità personali delle superiori specie assiologiche fondamentali è necessariamente "inconciliabile". Così dunque Scheler contrassegna anche i tipi di persone assiologiche di nuovo come "visione parziale" dell'indivisa divinità in quanto essenza assiologica.» (Frings M.S., *op. cit.*, p. 87).

Questa tesi, che ha il rimarchevole merito di pensare assieme il concetto di “colpa” heideggeriano e quello scheleriano di “tragico” (non è qui luogo per mostrare come), non coglie invece con profondità il punto che ha posto come fondamentale giacché la nozione di *Ethos* nomina il lato assiologico di quella *Tradition* che è per Scheler un problema da risolvere con lo studio dei “modelli” e del *Wertträger* in generale. Frings dà due “definizioni” di *Ethos* («*Gebäuse der personalen Grundwertarten*» e «*mittweltliche Bleibe endlichen Personenseins*»), ed entrambe lasciano nell’ombra il problema essenziale del modo di “trasmissione” della “tradizione”: il *Wertträger* è proprio ciò che permette il “trans” della tradizione e dell’*Ethos* in particolare. L’aver lasciato ineluso questo punto centrale gli consente anche di usare in modo aporetico la distinzione tra modello finito, storico e caduco e modello “autentico”, che non è un fatto storico e non è “revocabile”. Quest’opposizione, pensata nel complesso del pensiero scheleriano, rischia di render vano tutto lo studio della datità delle essenze e dell’apriori materiale, ripristinando una dualità platonizzante tra modello ultraterreno e copia finita. Le domande che invece è necessario porre per mantenere il senso più innovativo dell’indagine scheleriana chiedono: *in base a che* è possibile percepire *nel* modello la sua finitudine o caducità? *in base a quale* modello? qual è l’apriori materiale dell’autenticità, della pienezza di senso?

Il problema che Frings tocca, dei modelli finiti di Dio è un luogo privilegiato per scorgere la questione della finitudine e della sua tragica irriducibilità: una divinità personale è una “determinazione infinita”, giacché ogni divinità possiede una “personalità”, un carattere non riducibile ad altri, ma pensato come assoluto. Il paradosso è evidente: se Dio è “persona”, esso è un ordinamento d’atti determinato, dunque ha un “carattere” (vendicativo, buono, sapiente, ecc.), ma se ha un carattere non è assoluto (e dunque non è Dio). Il modello empirico (il “santo originario”, in questo caso) è molto più della copia imperfetta del modello assoluto: è il significato dell’assoluto, il suo senso determinato: senza una adeguata comprensione dei segni-di-persona, del “modello in sé” (prima di ogni distinzione tra finitudine ed infinità) tutta la struttura concettuale scheleriana rischia di poggiare sul vuoto. Il “santo originario” non è esemplare in quanto si adegui ad una misura o norma²⁷: non è ciò che è perché dice la verità (come adeguamento) o perché “fa il bene”: non c’è una verità o

²⁷ Nachlass I, p. 280.

una morale che preceda il suo essere, e se c'è impallidisce di fronte ad esso²⁸. Si potrebbe dire che il “santo originario” è semplicemente “bello” (purché la bellezza non sia intesa come “adeguamento all'estetica”) e sulla base della “bellezza” del suo essere ed agire nascono valori e norme.

Il caso qui considerato del santo è, nell'elaborazione scheleriana, il caso fondamentale, cui tutti gli altri modelli possono essere ricondotti, e ciò è degno di nota in un senso duplice: è in causa una relazione tra mero segno e significato essenziale tanto nella relazione tra i rimanenti modelli ed il santo originario, quanto nel modello stesso del santo tra la sua manifestazione vivente e la scrittura. Questo punto è essenziale anche per comprendere il problema adombrato in precedenza dell'unità essenziale dei valori, laddove si mostrava l'esigenza di intendere tutti i valori come “simboli” del sacro²⁹, ed osservando poi lo spostamento del valore dell'“utile” da “valore consecutivo” del piacevole a valore in sé³⁰. Questo spostamento sembra paradigmatico della genesi di tutti i valori specifici dal vertice assiologico. Scheler scrive, di passaggio:

«Un secondo tipo fondamentale di valori consecutivi (vicino ai valori “tecnici”) sono i “valori simbolici” (...). Un puro valore simbolico è p.e. la “bandiera” di un reggimento, in cui contemporaneamente sono concentrati l'onore e la dignità del reggimento stesso»³¹.

Scheler sa benissimo che “per la bandiera si può morire” (e nella Germania del 1913 lo sa forse meglio di altri), e dunque la bandiera, segno convenzionale per eccellenza, *diventa un valore*: il valore simbolico è va-

²⁸ In tal senso è in parte condivisibile la caratterizzazione che Luther dà della persona come “compito”: «Dire che una persona è un compito è dire che un compito non è qualcosa che una persona *ha* (...), il compito che una persona è, è essenzialmente dinamico. Il compito è un appello che rivela la posizione o il posto che una persona realizza nel progetto divino. Che una persona abbia una posizione o un posto nel progetto divino non significa che questa posizione sia elaborata o determinata in anticipo. La realizzazione di un compito che una persona è, è un dis-velamento creativo, ad un tempo con riferimento alla persona stessa ed al tutto cui essa partecipa.» (Luther A.R., *Persons in Love*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p. 55). Il concetto più minaccioso in tale rappresentazione è quello di “progetto divino”, in quanto può essere sì legittimamente inteso solo come “progetto immanente”, come movimento reale verso il compimento del modello personale, ma in nessun modo come previa rappresentazione di una meta etica.

²⁹ vedi A.3).

³⁰ *Form.*, p. 124.

³¹ *Form.*, p. 124.

lore a tutti gli effetti, e dunque niente di strano che un “valore consecutivo” possa diventare “valore proprio” (*Selbstwert*). Ma allora sempre di più tutta l’assiologia (e dunque il nerbo dell’ontologia) viene a concentrare i suoi problemi nel portatore di valore del sacro, come “intero di senso” donde sorgerebbero tutti i derivati. Non ripetiamo qui le considerazioni già fatte sul modo corretto di intendere la nozione di “sacro”, ma cerchiamo di fissare i limiti della domanda; ci troviamo nella necessità di ammettere un apriori materiale del valore sommo, ed indagando i portatori di valore constatiamo che il modello autentico del valore sommo si rappresenta con difficoltà: esso è il “santo originario” come “fondatore”, ma non lo è del tutto in quanto il santo è propriamente un “capo” e fa riferimento ad un modello originario (*Urbild*). E d’altra parte tale modello originario è primariamente un dio o un demone: una “persona” mitica. Ma come si configura tale “mito”? Non è un “fatto letterario”, perché precede di fatto la scrittura, e perché la scrittura è incapace di essere un portatore di valori ultimo; tuttavia la tradizione mitica (e poetica e storica) è in verità la più importante forma di portatore di valore che sappiamo riconoscere. Questo “mito” non è poi neppure un “fatto estetico”, giacché è l’essenza manifestativa dell’etica (in senso ampio) di cui l’estetica rappresenta solo un “momento”; e d’altra parte il modello mitico è profondamente “estetico”: lo è in quanto rappresentazione *immaginativa* che dice *perfettamente* il suo contenuto, e che in questa perfezione *simbolica* dà il criterio intuitivo di ciò che si dirà “estetica”.

Nei limiti dell’esplicita trattazione scheleriana dei portatori di valore non possediamo i mezzi per sciogliere questi nodi. Scrittura, mito, condizione vissuta e seguito non riescono a dar ragione di se stessi e della propria capacità di costituire l’apriori materiale di ogni valore, ed indirizzano l’indagine verso una chiarificazione generale della comunicazione e dell’interpersonalità.

A.6) BREVE SINTESI DEI PROBLEMI INCONTRATI

Se riandiamo alle strutture portanti del pensiero scheleriano che abbiamo analizzato, possiamo tracciare un percorso sintetico degli interrogativi che sono emersi, più o meno esplicitamente, e che non hanno trovato finora un chiarimento adeguato.

Analizzando la nozione di “persona” ci si è posto da principio il problema di intendere la differenza tra la persona, definita come centro d’atti, e gli atti stessi che la costituiscono, nella misura in cui la persona ha, tra le sue caratteristiche, quella di relarsi ad altre persone, cioè di riconoscere una *molteplicità* di persone. Presa in altro modo la domanda è riconducibile alla richiesta di identificazione dell’atto (o degli atti) che istituiscono l’unità-distinzione interpersonale; problema, questo, di particolare difficoltà, in quanto è già stata esclusa la risposta più semplice, cioè la possibilità di ricondurre la distanza personale *tout court* all’obiettivazione. D’altro canto la stessa distinzione tra l’io come totalità obiettivabile dei fatti psichici, e la persona come pura attualità non è chiara quanto alla genesi: posto che la disposizione della persona è essenzialmente “estatica”, cosa fa convergere l’attività intenzionale verso l’“interno”, producendo l’“io proprio”? E parimenti cosa significa limitare la persona estranea in un giudizio sull’io determinato, convertendo l’atto in fatto psichico? Il problema della limitazione della persona è particolarmente rilevante anche alla luce del fatto che essa costituisce l’apertura della possibilità come tale, e che il limite tra una spersonalizzazione (obiettivazione) storico-temporale di ciò che prima era segno-di-persona, e l’oggettualità impersonale “naturale” non si lascia scorgere. La comprensione dei segni-di-persona, cioè del fenomeno inobiettivabile è proprio ciò che serve per definire la “*comprensione*” per differenza dalla “*spiegazione*”.

Alla luce della definizione di apriori materiale e di valore è necessario chiedere anche qual è il valore che indirizza un'indagine volta a ricercare l'oggettività di qualcosa, o, in altri termini, *qual è il valore dell'oggettività*. L'oggettivazione della persona, intesa come limitazione della possibilità in generale, pone il problema assiologico di intendere il senso inerente a tale operazione di limitazione ed apre ad una domanda che indagli le nozioni di libertà metafisica e storica nelle loro reciproche relazioni.

Lo studio della nozione di portatore-di-valore ci consente peraltro di riproporre il problema della comprensione dei segni-di-persona in modo più analitico e promettente, ricercando il "luogo di manifestazione originario" della persona, quale può essere la narrazione, la corporeità vivente, ecc.

L'analisi del fondamento in accezione scheleriana ci ha proposto un quesito ulteriore, definendo l'uomo attraverso la sua collocazione nella struttura triadica data dalla coscienza di sé, del mondo e di Dio. Di questa definizione non viene chiarita né la relazione intercorrente con la definizione di uomo come "partecipante della personalità", né la modalità di manifestazione unitaria di questa struttura; in che modo si palesa dunque l'unità non accidentale della struttura triadica, secondo quale rappresentazione degli atti della persona in generale? L'apertura all'Altro, come nucleo tanto dell'autocoscienza, che della trascendenza divina, mostra in parte la prospettiva unitaria cercata, ma manca per ora di una rigorosa descrizione. E d'altro canto l'essenzialità della relazione al mondo sfugge per il momento alla rappresentazione, proprio nella misura in cui sfugge l'unità-differenza tra spirito e vita, e, più in generale tra lo spirito e tutti gli altri livelli di realtà. È evidente che questa relazione indica sotto un'altra prospettiva, sempre il medesimo problema del punto comune tra attualità, reificazione e realtà. La comprensione di questo punto deve mostrarsi, quanto all'evoluzione interna del pensiero scheleriano, nel passaggio da una concezione ideale ed isolata del divino, alla sua storicizzazione come Dio diveniente.

L'indagine della persona (divina ed umana) come unità d'atti pone infine il problema della natura dell'articolazione degli atti stessi, ovvero dell'articolazione dei criteri di ordinamento dei valori e dei valori particolari in sé. È stato già notato, e qui lo rimarchiamo, che il problema dell'articolazione dei valori (degli atti) implica il chiarimento complessivo della relazione tra il senso (lo spirito) e la molteplicità delle incarnazioni di esso, dei segni del linguaggio in particolare. In quest'ottica risulta indispensabile chiedere: cosa fa sì che il linguaggio sia disponibile ad incarna-

re il *lato universale delle essenze*, essendo le essenze, di per sé, né universali, né individuali? Come possono essere distinti ed identificati i valori senza un *apporto segnico* che li distingua e determini? E cosa può essere descritto come *apriori materiale* della distinzione tra universale ed individuale?

Quest'ampia concatenazione di problemi può illuminarsi e disporsi a soluzione col ricondurli a tre punti chiave. Circoscriviamo questi punti nei seguenti interrogativi:

I - Come e perché la *comprensione dei segni-di-persona* manifesta il sacro e trasmette il valore in generale?

II - In che misura e in grazia di che interviene il *linguaggio* nel cogliimento dei valori (delle essenze in generale), nel loro ordinamento, nella loro trasmissione (come *mythos*)?

III - Come e perché accade l'*obiettivazione*, che togliendo i segni-di-persona come tali, sostituisce alla comprensione la spiegazione, alla possibilità (come trascendenza) la determinazione?

È nostra intenzione mostrare come queste domande convergano nel problema generale della relazione interpersonale, che diverrà in questo senso, il cardine teorico di tutto il pensiero scheleriano.

PARTE B:
ANALISI DI WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

B.1) IL MITGEFÜHL

«*Wesen und Formen der Sympathie*» apparve nel 1922 come riedizione, radicalmente ampliata di un saggio comparso dieci anni prima. Questo testo doveva costituire il primo passo di una serie di analisi sulla vita emozionale, cui dovevano aggiungersi altri studi sul sentimento del pudore, sull'angoscia e la paura, sul sentimento dell'onore. Di questi fu portato a compimento soltanto il primo, sul pudore¹.

Noi consideriamo le modificazioni e gli ampliamenti della prima versione come un chiaro indirizzo per comprendere la direzione evolutiva del pensiero di Scheler, e sarà nostra cura mettere tali modificazioni in luce di volta in volta. Nell'edizione del 1913 il nerbo dell'opera è costituito dall'analisi della stratificazione del sentimento (*Mitgefühl*), dalle osservazioni critiche su alcune teorie esplicative di esso², oltre che dall'analisi di amore ed odio.

B.1.1) CLASSIFICAZIONE ED ORDINAMENTO NEI FENOMENI DEL MITGEFÜHL

Scheler pone innanzitutto in evidenza la distinguibilità di alcuni momenti costitutivi in qualunque atto del *Mitgefühl*:

«Vedere la testa di un bambino che strilla sconsolato solo come una testa materiale (*körperlichen Kopf*, ndr.), e non come fenomeno espressivo di un dolore,

¹ *Über Scham und Schamgefühl*, in Nachlass I, pp. 65-494.

² Nell'edizione definitiva corrispondono al cap. A.II, fino a pagina 29; dal cap. A.III e dalla prima sezione del cap. A.IV.

di fame, ecc., e vederlo invece come un tale fenomeno espressivo, ma poi tuttavia non avere alcuna compassione per il bambino, questi sono fatti completamente differenti»³.

Vengono dunque distinti: 1) un “mero significante”, costituito dall’ipotetico substrato materiale “puro”; 2) un “fenomeno espressivo”, che è detto “normale”, cioè, nel caso in questione, consuetamente vissuto come più originario rispetto al fenomeno come “mero significante”; 3) la “compassione” verso ciò che è espresso dal fenomeno, il *Mitgefühl* vero e proprio.

Il livello del fenomeno espressivo è un livello puramente conoscitivo, che non implica una condivisione: si può sentire il pianto del bambino come un evento emotivamente coinvolgente, ma che non perciò ci porta necessariamente a compatirlo, e può invece altrettanto bene incollerirci, infastidirci, o al limite procurare una partecipazione compiaciuta (*Mitfreude*). È bene sottolineare che il “fenomeno espressivo” è considerato come datità “normale” sia rispetto al *Mitgefühl*, di cui è una precondizione, sia rispetto al “mero significante”: questa assunzione avrà, come vedremo, il suo sbocco naturale nell’analisi dell’unipatia (*Einsfühlung*).

Sulla scorta di questa distinzione Scheler mette in evidenza la peculiarità del “post-sentire” (*Nachfühlen*) o “post-vivere” (*Nachleben*):

«La datità del sentimento estraneo è qui esattamente analoga alla datità propria ad esempio di un paesaggio, che “vediamo” soggettivamente nella coscienza rammemorante o di una melodia che noi parimenti “ascoltiamo”; è questo uno stato di cose che si distingue nettamente da quello in cui noi soltanto ricordiamo il paesaggio, la melodia (quasi con il ricordo d’accompagnamento dello stato di cose, “che esso fu visto ed ascoltato”)⁴.

Il concetto qui esemplificato di “post-sentire” o “post-vivere” si colloca in una posizione chiave rispetto ad alcune delle questioni già affrontate: nel fenomeno del *Nachfühlen* si dà la qualità del sentimento estraneo senza riprodurlo nel soggetto esperiente; più precisamente si dà all’atto riflessivo la *qualità d’atto*, senza che sia dato in sé l’atto medesimo (che non può mai essere obiettivato), e senza che sia dato compiutamente lo stato di cose cui l’atto si rivolge (l’immagine del paesaggio o l’immagine acustica della melodia). Ciò che qui si dà è il senso di quegli eventi, il loro

³ Symp., p. 19.

⁴ Symp., p. 20.

valore come qualità d'atto, quel valore che è preconditione del darsi dell'evento oggettivo e che permette di *comprendere* (*Verstehen*) l'evento senza bisogno di spiegarlo (*Erklären*). Inoltre la capacità di "post-sentire" è fondamentale per lo storico, il romanziere o l'artista drammatico⁵, consente cioè di esplicitare quell'attività di comprensione di eventi e personaggi, e di riproduzione (o produzione) di questi stessi attraverso il linguaggio: essi peraltro non hanno bisogno di con-sentire (*Mitfühlen*) con i loro personaggi. Ovviamente il post-sentire fonda la possibilità della narrazione e della riproduzione letteraria in generale, anche e soprattutto da parte del pubblico che fruisce dell'opera post-sentendo. Possiamo perciò sin d'ora guardare al post-sentire (post-vivere) come al momento centrale della comprensione e riproduzione delle qualità d'atto e più precisamente dei valori e dei loro portatori: nel post-sentire si dà fenomenicamente la comprensione dei segni-di-persona, degli atti della persona come portatore di valore, colti nel loro senso, senza obiettivazione. Ma, dovremmo a questo punto chiederci, come si dà il post-sentire originario per costituire un momento di scaturigine comune ai vari modi del portatore di valore? oppure è lo stesso post-sentire a radicarsi in un momento fondante per tutte le manifestazioni del portatore di valore? Ritorneremo in seguito su questa domanda.

Analizzando più specificamente il *Mitgefühl* Scheler ne individua un'articolazione in livelli e modi. Il primo momento identificato è quello del "con-sentire immediato con qualcuno":

«Padre e madre stanno presso la salma di un bambino amato. Essi sentono uno con l'altro lo "stesso" dolore, la "stessa" sofferenza. Questo non significa: A sente questo dolore e B lo sente anche e inoltre essi sanno di sentirlo, no, è un *sentire-uno-con-l'altro*. La sofferenza di A non diventa qui in nessun modo "oggettiva" a B, così come p.e. all'amico C, che si aggiunge ai genitori ed ha compassione "con essi" o "per il loro dolore"»⁶.

Non solo il contenuto sentito è il medesimo, ma anche la qualità della funzione lo è: vi è unità del movimento intenzionale verso il medesimo contenuto; tale unità non dipende dalla peculiarità, qui ipotizzata, che le relazioni intercorrenti fra il figlio e i due genitori siano del tutto identiche e simmetriche, non è cioè l'identità reale del figlio a costituire l'unità intenzionale: si potrebbe concepire un caso in cui i figli morti

⁵ Symp., p. 20.

⁶ Symp., p. 24.

siano due e ciascuno “amato come un figlio” da uno soltanto dei genitori: anche in questo caso ci sarebbe un sentire-uno-con-l’altro, un immediato *Mitfühlen*⁷.

Un secondo caso è rappresentato dal con-sentimento di qualcosa (*Mitgefühl an etwas*), in cui il «con-sentire e la sofferenza sono fenomenologicamente due fatti distinti»⁸, così per l’amico C di cui sopra, il post-esperire è distinto dall’immediato soffrire assieme. Questa distinzione si mostra nella maniera più chiara guardando al tipo del “malvagio”, cui la sofferenza che egli produce è data in una funzione del post-sentire.

«Egli ha proprio gioia nel “tormentare” e per il tormento della sua vittima. Mentre egli sente crescere nell’atto del post-sentire il dolore o la sofferenza della vittima, crescono il suo fondamentale piacere ed il godimento del dolore altrui»⁹.

In ciò la malvagità si differenzia dalla semplice “brutalità” che è insensibilità verso l’altro, un difetto di comprensione affettiva, comprensione al contrario presente nel “malvagio” o nel sadico.

Un terzo caso distinto dai precedenti è quello del “contagio sentimentale”, in cui non è presente alcun fenomeno di autentico *Mitgefühl*.

«Così si può, p.e. notare a posteriori che un sentimento di tristezza, che si ritrova in sé, trae origine da un contagio, sorto da un gruppo che si è frequentato due ore prima (...). Il processo di contagio ha luogo involontariamente»¹⁰.

⁷ Luther dà una rappresentazione particolarmente chiara della peculiarità dell’immediato *Mitgefühl*: «Per prima cosa il *Mitgefühl* è originario nel suo avvio; è un’orientazione emozionale realizzata e diretta verso la vita emozionale di un altro precisamente come altro. La vita emozionale dell’altro in quanto altro soddisfa questo orientamento emozionale originario perché parte integrante dell’orientamento è l’intuizione che svela l’altro in una dimensione di valore. La sofferenza, qui della madre, è permeata di valore perché la madre è alla fine valore assoluto, cioè, una persona. Lo stesso, ovviamente, è vero del padre, che è dunque una persona, quindi un valore assoluto. Ma il figlio è allora assoluto nella sua dimensione di valore. Questa dimensione di valore è il contesto che l’immediato *Mitgefühl* realizza concretamente in quanto soffrire-per-la-perdita-del-figlio. La sofferenza della madre non è afferrata dal padre; essa è percepita attraverso e nel suo vivere immediato del medesimo dolore. In altre parole il *Mitgefühl* non è solo una condivisione (*sharing*) della vita emozionale di un altro in quanto compreso o apprezzato; il *Mitgefühl* può essere una condivisione della vita emozionale di un altro in quanto simultaneamente vissuta». (Luther A.R., *Persons in Love*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p. 97). Come si intenderà meglio lo “*sharing*” qui nominato si dà a vedere essenzialmente come “con-compimento d’atti”.

⁸ Symp., p. 24.

⁹ Symp., p. 25.

¹⁰ Symp., p. 26.

Tale involontarietà del contagio può portare ad una crescita su se stesso del contagio, come nella diffusione del panico e nei moti di massa. È in grazia del contagio sentimentale che si vuole magari «vedere intorno a sé facce allegre»¹¹, non per con-sentire, ma soltanto per fruire dell'atmosfera di allegria, o inversamente si può temere un luogo o una compagnia tristi senza essersi tematicamente prospettati di entrare in relazione con essi. La compassione come atto di partecipazione consapevole e atto di giudizio non estende la sofferenza cui partecipa, al contrario il contagio moltiplica la sofferenza con cui viene a contatto.

Nel testo del 1912 la classificazione dei momenti del *Mitgefühl* si esaurisce nella considerazione di questi tre livelli: l'*immediato* consentire con-un-altro, il consentire *qualcosa* con qualcuno ed il contagio sentimentale. Nell'edizione definitiva del 1922 si aggiunge un quarto momento, quello dell'unipatia (*Einsfühlung*), «la cui peculiarità», si dice nella contemporanea prefazione, «non era in generale ancora apparsa al redattore nella prima edizione»¹². La *Einsfühlung* si presenta come caso limite del contagio,

«nella misura in cui qui non solo viene tenuto per proprio inconsciamente un estraneo, delimitato processo sentimentale, ma inoltre l'io estraneo viene *tout court* identificato con il proprio io»¹³.

Di fatto l'*Einsfühlung* diventa il livello del con-sentire, di gran lunga più estesamente analizzato nella redazione definitiva, e la sua considerazione modifica rilevantemente il senso teorico dell'opera qui studiata; per questi motivi ne isoliamo la trattazione spostandola dopo la considerazione dei restanti nuclei teorici propri della prima redazione delle pagine sul *Mitgefühl*.

B.1.2) ANALISI CRITICA DELLE TEORIE PRECEDENTI SUL MITGEFÜHL

Scheler osserva che molti pensatori hanno interpretato il *Mitgefühl* come un'operazione essenzialmente mediata dalla riflessione, che si potrebbe ricondurre alla proposizione: «come sarebbe dunque, se accadesse così a me?»¹⁴. Ma se tale interpretazione fosse corretta

¹¹ Symp., p. 28.

¹² Symp., p. 11.

¹³ Symp., p. 29.

¹⁴ Symp., p. 50.

«essa potrebbe cogliere sempre e soltanto quei casi in cui i sentimenti in causa stanno massimamente vicini alla sfera dei sentimenti sensibili, e lontani perlopiù dalla sfera dei sentimenti spirituali, che sono contemporaneamente i più individuali»¹⁵.

In realtà accade proprio il contrario. Quell'interpretazione porrebbe come possibile la condivisione soltanto delle esperienze già vissute da me, in prima persona, proiettandole con un'inferenza discorsiva sulla persona giudicata; perciò sarebbero date nel *Mitgefühl* soltanto sentimenti indifferenziati e comuni (sensazioni "pure"), mentre i sentimenti spirituali, che formano l'individualità della persona, la sua (eventuale) originalità sarebbero fundamentalmente incomunicabili. Contro questa teoria si possono sottoporre ad osservazione diversi fenomeni.

Innanzitutto bisogna sgomberare il campo dalla naturalezza con cui si presenta la teoria dell'inferenza a partire dalla propria esperienza, mostrando che «quantomeno di fatto noi "opiniamo" che nel con-sentire ci sia dato in qualche modo il sentimento stesso dell'altro»¹⁶, e che dunque il fenomeno di per sé non mostra al senso comune un'antecedenza della propria esperienza ed una successiva proiezione mediata di essa. In seconda istanza si deve notare che una fondazione del *Mitgefühl* sull'inferenza proiettiva ne rende inspiegabili molti casi:

«Io dovrei dunque, per aver compassione con qualcuno che annega, essere scosso per un momento da un'angoscia simile alla sua»¹⁷.

È evidente che ciò non ha di norma luogo nel *Mitgefühl*, tuttavia si può forse obiettare che la compassione si potrebbe sviluppare come ricordo di una propria sofferenza in generale, senza che sia in causa la particolare esperienza dell'annegamento, che in effetti non viene riprodotta. Ma tale controobiezione non fa che arretrare la linea di demarcazione della critica, in quanto si potrebbe chiedere come è stata recepita l'altrui sofferenza, *nel* comportamento di un uomo che sta per annegare. In questo senso va la critica di Scheler alla teoria di Lipps che pone alla base del *Mitgefühl* l'imitazione dei gesti e comportamenti veduti, che risveglierebbe le esperienze precedenti di chi imita, costituendo così il ponte inferenziale per poter comprendere il sentimento estraneo: nel caso dell'annegamento,

¹⁵ Symp., p. 51.

¹⁶ Symp., p. 57.

¹⁷ Symp., p. 58.

potremmo pensare, con Lipps, che non si riproduca in noi il senso di soffocamento, ma soltanto la sofferenza, in quanto riconosciamo, (potendo imitarle) le espressioni di essa (una smorfia di terrore, un modo di gridare, ecc.). Su questa ipotesi Scheler così si esprime:

«L'imitazione, anche come semplice "tendenza", presuppone piuttosto già una qualche apprensione dell'esperienza estranea e non può qui spiegare ciò che spiegare dovrebbe. Se noi p.e. imitiamo (involontariamente) un gesto di timore o gioia, l'imitazione non viene mai semplicemente prodotta attraverso l'immagine ottica di questo gesto, ma l'impulso di imitazione interviene sempre e soltanto dopo, quando abbiamo già colto il gesto come espressione di gioia o timore»¹⁸.

Il bersaglio critico è qui l'idea di immagine ottica, come copia dell'esperito: l'immagine di per sé non può spiegare l'imitazione proprio in quanto non è l'immagine ad esser imitata, ma ciò che essa esprime. Nessuna immagine di un evento è esattamente "sovrapponibile" ad un'altra, e non può perciò costituire l'ipotizzato punto di contatto tra l'esperienza altrui veduta e quella vissuta propria; quand'anche si verificasse ipoteticamente una perfetta coincidenza tra l'immagine del gesto altrui ed il proprio, tale identità non potrebbe che essere colta da un terzo, e non dunque dall'esperiente primo, il cui con-sentire si voleva spiegare. La priorità del coglimento del significato nell'imitazione, rispetto all'immagine diventa ancora più palese se si pensa che un gesto, ad esempio di sorpresa, può essere imitato con un gesto diverso (il sollevarsi sorpreso del capo può essere imitato dal sollevarsi delle sopracciglia). Ed egualmente noi possiamo p.e. comprendere vissuti di animali, i cui movimenti espressivi non possiamo imitare, la gioia nel cinguettio di un uccello o nello scodinzolare di un cane¹⁹. Scheler nota inoltre come il *Mitgefühl*, se inteso come semplice epifenomeno del finora "realmente" esperito, non potrebbe mai avere un'efficacia determinante sul "reale" corso degli avvenimenti:

«Si veda invece un caso come quello della svolta di Buddha, che cresciuto in agio, splendore ed ogni piacere della vita, pensa di scorgere e sentire in un paio di manifestazioni di malattia e di povertà la totalità della sofferenza nel mondo; con ciò la sua vita reale riceve una direzione completamente opposta a quella tenuta finora»²⁰.

¹⁸ Symp., p. 21.

¹⁹ Symp., p. 22.

²⁰ Symp., p. 61.

Ovviamente non è qui importante verificare la plausibilità storico-biografica della maturazione di Buddha, ma cogliere nell'esempio la rappresentazione ideale di un comportamento vissuto comunemente in dimensioni meno eclatanti: la con-partecipazione al sentimento altrui, non avendo un carattere replicativo, non si limita a riconfermare il con-senziente nelle sue precedenti disposizioni e tendenze, ma può innovarle, in altri termini, *il con-esperire è un esperire originario*, irriducibile a proiezioni, trasposizioni e inferenze. Ci si può chiedere ora: come si colloca il con-esperire rispetto all'esperire in generale? Il primo è coordinato a quest'ultimo? e in caso affermativo, come si possono definire i limiti fra conoscenza compartecipativa e "normale"? Queste domande esigono la chiarificazione dei limiti del soggetto esperiente, della persona e dell'io, cui viene ascritta la "normalità" dell'esperienza, e potrà essere affrontata proficuamente solo una volta compreso il senso della percezione dell'alterità (*Fremdwahrnehmung*).

Tra le interpretazioni metafisiche del *Mitgefühl* la più nota è quella di Schopenhauer, che vede nella compassione la rottura dell'apparenza individuale ed il riconoscimento dell'unità dell'essere nell'oscura opera della Volontà, indifferenziata pulsione universale. Scheler ne riconosce i meriti nell'aver dato dignità, in opposizione a Kant, alle funzioni emozionali nell'etica, nell'aver considerato il compatire una partecipazione "immediata" (non riflessiva) alla sofferenza altrui ed averne riconosciuto il senso intenzionale, cioè l'essenziale direzione estatica, in opposizione ad un cieco stato d'animo. Tuttavia è evidente l'unilateralità dell'analisi di Schopenhauer:

«Essa si fonda proprio nella funzione del *com-patire* come tale, per il quale malattia, povertà, miseria rappresentano soltanto occasioni del proprio verificarsi, e non in un segno d'amore e neppure nell'aiuto che la compassione porta; e non una riduzione, ma un *ampliamento* della sofferenza come "via di salvezza" è ciò che sviluppa il suo valore etico di redenzione (...). Il compatente trova contemporaneamente una "consolazione" per la propria sofferenza, mentre conosce attraverso la compassione l'allargamento e l'*universalità della sofferenza*»²¹.

Schopenhauer qui non distingue, secondo Scheler, tra il post-sentire, funzione esclusivamente conoscitiva e l'autentico *Mitgefühl*, giacché soltanto il conoscere post-senziente può condurre ad una disposizione di consolazione, rassegnazione, ecc., mentre l'autentico con-sentire non com-

²¹ Symp., p. 63.

porta alcun lato consolatorio: nel *Mitgefühl* non c'è serena comprensione dell'eventuale fondamento doloroso del mondo, ma sofferenza e dunque desiderio di sottrarsi a quella condizione (togliendo l'oggetto della compassione dalla sofferenza, ma, al limite, distogliendo semplicemente lo sguardo da esso). Se Schopenhauer si esprimesse in modo del tutto coerente dovrebbe proporre di moltiplicare le occasioni di sofferenza, o comunque predicare un esplicito amore per la sofferenza, in quanto la compassione è per lui superiore, quanto a valore etico, ad ogni altra funzione affettiva (anche alla compartecipazione della gioia).

L'attenta disamina svolta dal Cartwright della critica scheleriana a Schopenhauer mette giustamente in evidenza, con adeguati supporti testuali, lo scarso sforzo di comprensione immanente operato da Scheler: di fatto il *Mitleid* schopenhaueriano non può essere inteso come una via di salvezza individuale, egoistica (non ha senso "voler" la compassione "per propri fini") né il *Mitleid* medesimo è descritto da Schopenhauer come un atto meramente contemplativo, non implicante un riscontro di aiuto al prossimo²².

Ma le distinzioni tra i fenomeni del *Mitgefühl* indicano un ulteriore punto debole nella descrizione di Schopenhauer, in quanto nell'atto di compassione non c'è alcuna dissoluzione dell'individualità propria ed altrui, come invece accade nel contagio sentimentale e nell'*Einsfühlung*²³: se

²² «Attraverso il *Mitleid* il soggetto dell'emozione si rende conto della condizione di un altro, e nel comportarsi operando per il benessere dell'altro vi è una partecipazione con ciò cui l'individuo mira nella vita. (...) In questo modo il *Mitleid* è visto da Schopenhauer come qualcosa di più di un'apprensione di sofferenza. Più specificamente è un'apprensione di sofferenza che sottrae qualcuno dal gretto scopo dell'egoismo verso una partecipazione nella vita di altri individui (...). Schopenhauer dunque non ritiene che esso "*vermehrte Leiden*" (aumenta le sofferenze); piuttosto esso mira a mitigarle od eliminarle». (Cartwright D., *Scheler's Criticism of Schopenhauer's Theory of "Mitleid"*, in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1981, p. 145).

²³ Ci sembra inadeguata a questo proposito la controobiezione di Cartwright: «Scheler, ad ogni modo, misconosce il senso in cui l'individualità è trattata come un'illusione. Schopenhauer fa una distinzione tra due livelli ontologici, il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione. Il secondo è "Schein" (apparenza) nel senso che è un'oggettivazione della volontà metafisica in spazio e tempo. È al livello della rappresentazione che è sensato parlare di individualità e *Mitleid* (...). Ma questo non significa che l'individualità non è "empiricamente reale". Il mondo come *Vorstellung* (rappresentazione) contiene individui, individui che soffrono e individui che rispondono con *Mitleid* a questa sofferenza». (Cartwright D., *op.cit.*, p. 148). Tutto ciò è assolutamente corretto, ma proprio questo significa che la "via della redenzione" passa per l'estinzione dell'individuo, schelerianamente della persona, che è sì una realtà, ma accidentale ed irrimediabilmente negativa: Scheler non può accettare questa conclusione, né in sé, né nella sua (errata) premessa nel fenomeno del *Mitleid*.

è vero che la compassione può “suggerire” l’esistenza di un livello di compartecipazione preindividuale, è anche vero che nella compassione stessa questa unità compartecipativa non ha luogo: essa presuppone l’io e lo mantiene. Questa puntualizzazione non è soltanto un rimprovero per un’analisi non abbastanza approfondita, ma invalida la collocazione etica (ed esistenziale) della compassione, che è di per sé incapace di assumere il ruolo di contatto con l’“unica volontà pervadente l’universo”.

I limiti della teoria di Schopenhauer sono riscontrabili nella maggior parte delle teorie “metafisiche”, tra le quali Scheler nomina i sistemi di Schelling, Hegel, von Hartmann, Wundt, Bergson. In particolare viene rigettata ogni forma di monismo assoluto che pretenderebbe di ridurre le persone a «modi e funzioni di uno spirito impersonale»²⁴.

«Decisivo per un netto rifiuto delle teorie metafisico-monistiche è per noi il fatto, che la “distanza” interpersonale, e la loro sia unilaterale che mutua coscienza della differenza sono fenomenicamente del tutto mantenute nel *Mitgefühl* e in particolare nelle due componenti del “post-sentire” e del “con-sentire” (in senso stretto)»²⁵.

La confutazione attraverso il fenomeno stesso del *Mitgefühl* è particolarmente importante sia perché il *Mitgefühl* medesimo è sovente la base (implicita od esplicita) del riduzionismo monistico; sia perché, quando si sia constatato che nel *Mitgefühl* si ha comunicazione, compartecipazione dei sentimenti e dei valori, ma, al tempo stesso, riconoscimento dell’alterità come tale, allora viene a cadere la necessità di “scegliere” tra unità assoluta ed individualità monadica: una comprensione complessiva dell’unità-distinzione nell’universo si può già dare sul modello del fenomeno del *Mitgefühl*. Va notato, di passaggio, che non tutte le teorie ricordate da Scheler sono veri e propri “monismi assoluti”, in particolare le considerazioni qui svolte sull’unità-distinzione del *Mitgefühl* non hanno alcun senso confutativo per il pensiero di Hegel, che fa della conservazione della distinzione nel superamento (*Aufhebung*) il modo d’essere dello spirito, ovvero il cardine del suo pensiero. Ad ogni modo, quanto alla possibilità che il *Mitgefühl* possa dirsi momento fondativo dell’unità-distinzione interpersonale, Scheler stesso ne nega la consistenza. Infatti il *Mitgefühl* «non è un atto spontaneo, piuttosto una *reazione*, non un’*azione*»²⁶.

²⁴ Symp., p. 75.

²⁵ Symp., p. 75.

²⁶ Symp., p. 78.

Concretamente il *Mitgefühl* ha bisogno per sorgere di una qualche forma di legame ambientale (matrimonio, amicizia, cameratismo, nazionalità, ecc.²⁷) e partecipa soltanto quei livelli della persona che già, per così dire, possiedono un codice accomunante. Le componenti della persona che non hanno trovato accesso segnico nell'ambito delle varie forme di interazione, rimangono mute al *Mitgefühl*: così padre e madre consentono immediatamente l'uno con l'altro, sulla base di un evento (la morte del figlio) che si radica in un lungo passato interattivo, e che perciò li accomuna nell'interpretazione di esso; parimenti può accostarsi loro l'amico e con-sentire secondo il modo della sua precedente interazione (comprende il loro dolore e poi lo con-sente).

Si cominciano a capire meglio le distinzioni poste nel fenomeno del *Mitgefühl*: tanto il con-sentire immediato che quello mediato (*an etwas*) sono condizionati dai modi di datità dei legami ambientali: tra i soldati del reggimento può esserci consentimento immediato della loro bandiera, (o magari per la conquista di quella avversaria), quegli stessi soldati potrebbero con-sentire immediatamente lo sconforto dei nemici per la presa della loro bandiera, se li vedessero. Poniamo che il "codice" accomunante del reggimento sia dato da tutte le figurazioni e gestualità pensabili che rappresentino "dignità", "coraggio", "onore", "disciplina", "amor di patria", "virilità", ecc., ma non ad esempio "tenerezza" o "timor di Dio". Scheler vuole dire che sulla base del materiale espressivo posseduto possono essere comprese o consentite tanto esperienze già vissute, quanto esperienze originali, sia nella forma (una nuova occasione di coraggio), sia nel contenuto (ad esempio, un gesto d'orgoglio). Tuttavia non è chiaro quale sia la causa dell'incomprensibilità di certi altri livelli di significato: è il materiale segnico ad essere incapace di comunicare, come sembra accennare Scheler usando l'espressione «*fonte materiale (Stoffquelle)* della comprensione»? Di fatto il testo si esaurisce senza porre realmente il problema, intendendo invece solo evidenziare insieme l'impossibilità del *Mitgefühl* di modificare il livello di significato su cui opera, e la dipendenza del *Mitgefühl* dal vincolo socio-ambientale. Ma su questo secondo punto sorgono alcuni problemi: in quali termini il *Mitgefühl* dipende dal suddetto legame? Possiamo distinguere due modi di dipendenza: il primo costituito dalla costruzione reale di un codice semantico specifico, per cui la bandiera è, ad esempio, insignificante fuori dal codice del reggimento; il secondo formato dalla disposizione a riconoscere certi modelli o meno,

²⁷ Symp., p. 78.

dalla legittimazione di alcuni significati e valori, che vengono così riconosciuti nelle persone: ad esempio nel nostro reggimento si comprende, si consente e post-sente un episodio di eroismo, mentre si rifiuta di riconoscere (in modo del tutto irriflesso) un'ascesi mistica, o un idillio romantico. Perciò l'essenziale "reattività", non-spontaneità del *Mitgefühl* lo fa dipendere dai particolari legami ambientali: a) positivamente, in quanto compartecipa significati corrispondendo reattivamente ad un codice "interno"; b) negativamente in quanto non può spontaneamente approfondire il livello cui è predisposto, non può mutarlo dirigendosi a valori ulteriori. Queste due dipendenze da vincoli socio-ambientali *non* vietano affatto al *Mitgefühl* di partecipare a fenomeni espressivi originali, cioè non esperiti già "privatamente": l'espressione di minaccia di una lince o di un ottentotto può essere intesa dai soldati del reggimento pur non facendo parte dei valori costitutivi dell'esercito e pur non avendo nessuno di essi mai visto linci od ottentotti; non essendoci preclusioni l'espressione di minaccia può essere di principio consentita; e se al caso rivolta all'osservatore non può essere partecipata solo perché manca al con-compimento della funzione l'esperienza obiettiva del *terminus ad quem* (il reggimento-per-l'ottentotto).

Una volta chiarito l'inquadramento del *Mitgefühl* nelle sue forme (con-sentire immediato, con-sentire "su" qualcosa, post-sentire), restano fuori dalla nozione di reattività che lo definisce, da un lato il contagio sentimentale e l'*Einsfühlung* che sono "pura passività" cui in certo modo non corrisponde un'attività "esterna", trattandosi di passività preobiettive, indistinte; all'estremo opposto l'amore, che è pura spontaneità cosciente.

Il serrato confronto critico con altre teorie sul *Mitgefühl* si conclude con la discussione del concetto di "simpatia" in Darwin. Nell'impostazione della ricerca darwiniana, tanto nell'*Origine della specie*, che nell'*Espressione dei sentimenti nell'uomo e negli animali*, sono individuati due temi conduttori: l'idea che la simpatia sia una conseguenza dell'istinto sociale volto alla conservazione e l'idea che la simpatia cresca col crescere dello sviluppo intellettuale e dei legami di interessi. Scheler scrive:

«Il processo attraverso cui per un animale le esperienze dell'altro divengono in qualche modo determinanti ed efficaci (...) è in generale la trasmissione attraverso il contagio. È indubbiamente giusto che questo processo vari di volta in volta in dipendenza dalla quantità e dalla ricchezza di relazioni dei modi di vita sociale. (...) Ma, come vedemmo, quest'atto è esattamente altrettanto il presuppo-

sto per sentimenti ed impulsi che rappresentano l'esatto contrario dell'autentico *Mitgefühl*, p.e. brutalità, malvagità, cattiveria, invidia, ecc.»²⁸.

Con il crescere della trasmissibilità delle esperienze legata al modo di vita sociale crescono anche le occasioni di scontro giacché la compartecipazione tramite il contagio è indifferente alla qualità o al valore del sentimento partecipato: gli uomini fanno guerre di religione, le scimmie lotte fra clan, i bradipi non hanno una intensa vita sociale, ma non lottano proprio. Darwin probabilmente obietterebbe che comunque una facilitazione per la sopravvivenza si dà nella vita di gruppo, e che i vantaggi superano gli svantaggi. Ma, guardando dappresso il sistema evolutivo darwiniano possiamo notare un problema non secondario: il modello di sviluppo, come è noto, è quello di "variazione genetica casuale" → "riscontro ambientale positivo" → "estensione riproduttiva della variazione", così la giraffa dal collo corto partorisce una giraffa incidentalmente dal collo più lungo, questa sopravvive meglio e si riproduce in modo sempre più ampio, dando luogo dopo un tempo imprecisato, ma lunghissimo, alla giraffa odierna. Ora ammettiamo che in una specie animale non vi sia alcuna forma di interazione sociale (poniamo che si riproducano per impollinazione), oppure che vi sia una sensibilità puramente idiopatica ed aggressiva nei confronti di ogni vivente estraneo: ad un certo punto in questa specie nascono casualmente da un esemplare alcuni tipi geneticamente variati (mettiamo due o tre su una cucciolata di dieci) che possiedono il "gene della socievolezza". Ebbene questi esemplari prima o poi si assoceranno tra di loro, secondariamente si accosteranno agli altri esemplari della propria specie (tralasciamo l'infelice caso che si accostino socievolmente ai propri predatori), ma se questi altri esemplari sono idiopatici ed aggressivi, nel migliore dei casi li scacceranno, nel peggiore li sopprimeranno: se sono semplicemente indifferenti ad ogni forma di interazione non si capisce come potrebbero "intendere" e condividere la socievolezza dei tipi geneticamente predisposti ad essa. In entrambi i casi il risultato è un danno per il tipo "socievole" che rischia di essere aggredito e comunque sente la necessità di occuparsi eteropaticamente dell'altro esemplare, senza che questo corrisponda, disperdendo così preziose energie. Che gli esemplari "socievoli" di una medesima cucciolata si accoppiino tra di loro costituirebbe un evento altamente probabile e notoriamente negativo per la specie (questo ovviamente escludendo l'ipotesi riproduttiva per impol-

²⁸ Symp., pp. 139-140.

linazione o partenogenesi). Non vale obiettare che il caso di due o tre figli da un unico esemplare sia un esempio arbitrario, perché le alternative sono logicamente o empiricamente impraticabili: che accadano variazioni casuali contemporanee e concordi in più figliate distinte è logicamente insostenibile (una tale coordinazione è infinitamente improbabile); che tali variazioni si svolgano in specie semplici in cui la “figliata” è numerosissima e la “consanguineità” non costituisce un’istanza degenerativa nell’accoppiamento, come gli insetti, è empiricamente falso in quanto proprio gli insetti non hanno per lo più interazioni sociali e non traggono alcun beneficio da forme di comunicazione (fanno eccezione api e formiche), laddove invece l’interazione sociale vantaggiosa (*in primis* l’educazione dei nuovi nati) è una caratteristica eminente delle specie superiori (mammiferi in generale).

Questa digressione analitica ci permette di condividere compiutamente la critica che Scheler fa all’idea che il *Mitgefühl* sia un semplice epifenomeno del modo di vita sociale: il con-sentire in una qualche sua forma elementare è «una *dote di ogni vivente*. E non è la conseguenza, ma il presupposto di ogni possibile “socialità”»²⁹.

Non è d’altro canto fenomenicamente esplicito il modo di tale interazione originaria, qui sommariamente rappresentata nel concetto del contagio sentimentale, la cui articolata descrizione diventa invece il problema principale affrontato nella seconda edizione, sotto il concetto di *Einsfühlung*.

B.1.3) SUL VALORE ETICO DEL MITGEFÜHL

Scheler dà una rappresentazione molto schematica dei valori da ascrivere ai vari modi del *Mitgefühl*, distinguendoli: 1) secondo il valore del sentimento che è con-sentito; 2) secondo la distinzione tra *Mitgefühl* e contagio (positivo il primo, negativo il secondo); 3) secondo il livello più centrale o più periferico della personalità, che è partecipato; 4) secondo il valore della situazione oggettiva in cui si con-sente: se si con-sente in una situazione reale o meno, se tale situazione è propria di una persona di maggiore o minore valore³⁰. Il senso generale di questa rappresentazione schematica e piuttosto approssimativa è sintetizzato comunque da Scheler in questi termini:

²⁹ Symp., p. 141.

³⁰ Symp., p. 144.

«Il valore del *Mitgefühl* vige in sé; esso non ha luogo solo tramite le azioni d'ausilio cui il *Mitgefühl*, in particolare la compassione, conduce. Perché già una sofferenza divisa in generale è mezza sofferenza, una gioia divisa è “una doppia gioia”, uno dei pochi proverbi che reggono all'esame etico»³¹.

Invero, con tutto il rispetto per le massime della saggezza popolare, questa considerazione, per quanto indichi un fenomeno notevole, non può essere argomentativamente esaurita così: come Scheler ha fatto notare contro Schopenhauer non è vero che la compassione dimezza la sofferenza, bensì la accresce. D'altra parte è anche vero che la sofferenza condivisa, rispetto alla sofferenza solitaria “muta di carattere” in un modo particolare, che ne sottrae in un certo modo la negatività; comunque tutto ciò dev'essere affrontato in ben altro modo per acquistare significato filosofico.

Dopo aver svolto questo accenno al valore in sé del *Mitgefühl*, Scheler ha cura piuttosto di rimarcare l'*irriducibilità* dell'etica e dell'intuizione dei valori ai fenomeni della simpatia. Alla confutazione dell'“etica della simpatia” è dedicato l'esordio stesso dell'opera, dove si giustifica l'antecedenza dello studio del *Mitgefühl* rispetto a quello dell'amore con la necessità di delimitare il campo del *Mitgefühl*, in quanto inadeguato a fondare un'etica dei valori.

«L'etica della simpatia presuppone sempre in fondo ciò che vuole dedurre, in quanto essa primariamente fa risponderne del valore etico all'*essere* e ai modi di comportamento delle persone, al loro *esser-persona* ed *esser-così*, agire e volere, ecc., ma poi lo vuole dedurre solo dal comportamento dello spettatore (o di chi reagisce affettivamente all'esperire e all'atteggiarsi di un altro) (...). È chiaro che può essere dotata di valore etico solo la *compartecipazione con una gioia che è in se stessa dotata di valore etico*»³².

La tesi sembra chiara: portatore di valore è l'essere ed agire della persona, e se la persona è portatrice di alcuni valori e non di altri, il giudizio degli “spettatori” non può mutare tale realtà, non può falsificare i valori manifestati. L'obiettivo polemico di questa considerazione è l'etica della simpatia sorta nel mondo inglese: “buono” è ciò che è approvato dalla collettività, e di “moralità” si può parlare solo all'interno di un contesto sociale retto da una “convenzione”, un “patto”.

L'assiologia elaborata da Scheler nel *Formalismus* è in diretta con-

³¹ Symp., p. 144.

³² Symp., p. 17.

traddizione con il convenzionalismo relativista che emerge dall'etica della simpatia: l'intuizione emozionale, in tutte le sue forme è la fonte originaria del coglimento dei valori, e non vi è bisogno del giudizio sociale per possedere un chiaro orientamento comportamentale, che come tale, può benissimo differenziarsi fino ad opporsi frontalmente alla convenzione sociale. Posto che il giudizio della società fosse l'unico criterio del valore, non si potrebbe dare alcun senso di inadeguatezza, alcuna opposizione all'interno di una società; ed inoltre ogni struttura sociale tenderebbe a permanere identica a se stessa, perpetuandosi infinitamente, senza la possibilità che sorga un "nuovo *ethos*".

Detto questo va osservato che Scheler, nel corso della breve confutazione dell'etica della simpatia, ammette che esistono casi in cui il giudizio sociale può sostituirsi interamente ad una precedente coscienza individuale di fatti e valori.

«Così accadeva p.e., quando in occasione dei processi alle streghe del medioevo molte "streghe" si sentivano esse stesse colpevoli di stregoneria e condannate giustamente a morte»³³.

Questo caso e quelli analoghi sono giudicati da Scheler "illusioni" (*Täuschungen*) indotte dalla suggestione sociale, e certo sembra evidente che un fatto in sé non accaduto non possa realizzarsi a posteriori sulla semplice base di una convinzione collettiva. Tuttavia, guardando più da vicino un caso come il processo per stregoneria, scorgiamo numerose complicazioni nella tesi che isola il giudizio sociale dalla realtà di fatto e di valore. Innanzitutto ci si potrebbe chiedere se la "colpevolezza" sia un evento fattuale, che come tale non può essere "realizzato a posteriori" dalla suggestione sociale: la presunta strega potrebbe benissimo mantenere chiara memoria delle azioni da lei compiute innocentemente in passato e tuttavia reinterpretarle, sulla base delle argomentazioni dei giudici e della disapprovazione della folla, come atti "colpevoli", guidati dal demone attraverso di lei; parallelamente, mutando il senso delle proprie azioni possono essere scoperti legami finora inosservati tra di esse, e le azioni stesse sono in tal caso ricordate diversamente, come quando si narra un sogno oppure lo si interpreta psicanaliticamente: sulla base di un medesimo materiale mnemonico l'innocenza può divenire colpa. Se ciò è vero, non ci si può che chiedere quale sia il discriminante, il criterio, tra colpevo-

³³ Symp., p. 18.

lezza e innocenza, e di più, tra evento reale e sua interpretazione a posteriori. In questo evento di “introiezione della colpa” ciò che è primariamente problematico non è la decisione intorno alla colpevolezza o meno della “strega”, decisione già sempre accaduta nel *modo* in cui la narrazione di un episodio come questo si svolge, ma la comprensione della possibilità che un mutamento integrale della coscienza individuale possa avvenire tramite suggestione sociale. Non vale a nulla pensare un tale caso come “patologico” o “eccezionale” se si ragiona sul piano della possibilità, giacché malattia ed eccezione sono *potenzialità* della salute e della norma, e devono perciò collocarsi su di un piano comune a queste.

Richiamando alla mente conclusioni cui Scheler ci aveva condotti notiamo che la coscienza individuale come tale non può costituire il fondamento e criterio sostanziale della assiologia, giacché l'autocoscienza stessa è soggetta ad errore, mediata e non originaria (ogni coscienza è primariamente “estatica”). Dunque la consapevolezza del valore delle proprie azioni, del loro senso, e alla fin fine della loro stessa costituzione reale, non trova nella individualità autocosciente, ad esempio della presunta strega, un bastione atto a difenderla da ogni perturbazione intersoggettiva. Ma, in tal caso, non ci si può che chiedere cosa rimane, a processo per stregoneria concluso, del valore e del fatto in sé, giacché nessuna delle persone ad esso presenti più detiene vissuti che indichino una realtà ed un senso diversi da quelli che conducono alla condanna della “strega”: né l'inquisitore, né la folla, né l'imputata sanno nulla che si opponga alla colpevolezza. Chi detiene la verità dell'evento qui giudicato? Forse Dio? Ma se Dio è “persona” esso non potrebbe a sua volta che con-compiere gli atti di giudizio della persone umane ed *interpretarli*, senza alcuna garanzia che l'interpretazione di quegli atti, sempre più oscuri, che la presunta strega un tempo compì senza coscienza di colpa, non confermi la condanna dell'inquisitore.

Lo stesso concetto di valore scheleriano, così come è emerso, non ci permette di fissarne l'assoluta autonomia rispetto ai mutamenti di coscienza e disposizione: il valore è una *possibile unità a priori* di *Fühlen*, stato di cose e stato affettivo, esso è “assoluto” in quanto tale unità non è relativa ad una creazione, non può essere progettata né in generale manipolata consapevolmente: l'evento di un valore è una possibilità fra infinite (o quanto meno indefinite) possibilità, ed il suo accadimento non dipende da un soggetto ponente.

Tutto ciò per altro significa che un mutamento della coscienza intenzionante, nel nostro caso la scomparsa del significato d'innocenza di fronte

a certi residui mnemonici, modifica la realtà del valore (pur non togliendo la possibilità di un suo riverificarsi), giacché non ci sono depositari del valore indipendenti dalla coscienza intenzionale della persona: l'autonomia del valore in Scheler è irriducibilità alla coscienza personale, non assoluta indipendenza. Perciò il giudizio della collettività, la suggestione sociale, la relazione intersoggettiva in genere sono eventi che incidono sul valore, che lo mutano nella sua realtà. Il *Mitgefühl* non può fondare i valori perché non è un atto fondativo, né conoscitivo, ma si fonda sul previo riconoscimento del "fenomeno espressivo", a partire dal quale il sentimento si compartecipa. Tuttavia il concetto di "simpatia" o di "compassione" che è chiamato a supporto dell'etica della simpatia è molto più generico di quello usato da Scheler, e nella sua approssimazione comprende tutti i livelli della compartecipazione, dal contagio al *Mitgefühl* immediato. In questo senso la confutazione condotta da Scheler si mantiene sul livello del proprio concetto di *Mitgefühl*, dove ha buon gioco nel criticare la presunta onnipotenza del giudizio sociale; tuttavia "giudizio" e "società" non sono certo elementi originari dell'intersoggettività nel pensiero scheleriano: "stato affettivo" e "comunità" sono concetti rispettivamente più originari e fondativi, e non vengono toccati dalla critica all'etica della simpatia.

Scheler non si assume mai l'onere di una discussione approfondita della relazione tra interpersonalità e assiologia, o meglio, non vi è una ridiscussione dei risultati del *Formalismus* alla luce della nuova considerazione dell'intersoggettività che avviene a partire dal 1922; questa mancanza è fondata, agli occhi di Scheler, sulla totale comprensività della nozione di amore che costituisce ad un tempo la più importante relazione intersoggettiva ed il primigenio coglimento dei valori.

L'amore non può essere in alcun modo ricondotto al *Mitgefühl*, come si è talvolta tentato di fare, riducendolo alla semplice "benevolenza".

«In primo luogo la direzione verso il "bene" non è per l'amore in alcun modo necessaria ed essenziale. L'amore è diretto integralmente a valori di *persona* positivi ed anche al "bene" solo nella misura in cui diviene portatore di un valore di persona. Noi "amiamo" anche cose, per cui non ha alcun senso provare "benevolenza": per esempio la "bellezza", la "conoscenza", l'"arte"; noi amiamo "Dio", nutrire benevolenza per il quale sarebbe del tutto ridicolo»³⁴.

Dunque l'amore ha una valenza molto più ampia della mera "benevolenza", esso si può rivolgere a qualsivoglia ente, non necessariamente ad

³⁴ Symp., p. 145.

una persona, e non ha il senso primario di “beneficare” l’amato, che è invece soltanto una possibile conseguenza dell’amore.

Bisogna peraltro dire che pochi termini sono più equivoci della parola “amore” ed una comprensione autentica della relazione tra *Mitgefühl* ed amore, anche nel senso limitato di una sanzione dell’irriducibilità del secondo al primo, può avvenire solo sulla base di una compiuta esibizione dei fenomeni indicati con “amore”.

B.2) AMORE ED ODIO

I concetti di amore ed odio sono, nelle intenzioni e nella realtà testuale, i cardini del pensiero scheleriano. Abbiamo avuto modo di vedere come l'ontologia fosse nel suo nucleo più autentico assiologia, e come la matrice fenomenologicamente rintracciabile della totalità dei valori stesse nel fondamento dell'intuizione emozionale. Come già anticipato questo fondamento è nominato da Scheler con il termine "*Liebe*", amore.

Possiamo assumere come punto di partenza l'unica sorta di "definizione" che Scheler dà dell'amore (e dell'odio):

«l'amore è un movimento che va dal valore inferiore a quello superiore e in cui contemporaneamente il valore superiore di un oggetto o di una persona giunge primariamente a balenare (*Aufblitzen*, ndr.), l'odio è un movimento opposto»¹.

In questa definizione è possibile isolare alcuni elementi fondamentali che richiedono un'adeguata comprensione: 1) amore ed odio sono atti vigenti tra *distinti livelli* di valore; 2) i livelli cui amore ed odio si indirizzano *compaiono dapprima* all'orizzonte assiologico solo in questi atti stessi; 3) amore ed odio sono, in qualche senso, "*movimenti*". Nelle prime tre articolazioni del presente capitolo cercheremo di comprendere questi punti, riorganizzando in parte a questo fine l'ordinamento dell'analisi scheleriana.

¹ Symp., p. 155.

B.2.1) AMORE E MODI DELL'INTUIZIONE EMOZIONALE

Comprendere come l'amore abbia la sua realtà nel movimento tra distinti livelli di valore chiama subito in causa la relazione tra esso e i modi dell'intuizione emozionale che, abbiamo visto, ci danno l'accesso ad una pluralità gerarchica di valori. In che modo l'amore deve essere presupposto dall'atto del preferire e posporre, innanzitutto? Scheler fa notare, fin dall'esordio della trattazione, che:

«preferire e posporre appartengono alla sfera della conoscenza di valori (e precisamente della conoscenza del livello d'altezza del valore), di contro amore ed odio non sono da contare come atti conoscitivi. Essi rappresentano un peculiare comportamento verso oggetti di valore, che sicuramente non è una semplice funzione di conoscenza. (...) ciò cui vanno queste intenzionalità non sono un valore o un valore "superiore" *tout court*, così come noi "preferiamo" un valore ad un altro, ma *oggetti*, ed essi nella misura in cui portano valori. Io non "amo" alcun valore, ma sempre qualcosa che è portatore di valori»².

Viene dunque posta una distinzione netta tra "amare" e "preferire" sulla base dell'oggetto cui tali atti sono primariamente rivolti: l'amore al concreto *Wertträger*, il preferire al valore isolato. Ma questa distinzione è decisamente meno lineare di quanto sembri, in quanto non pareva, in precedenza, che il "preferire" potesse cogliere e distinguere valori astratti o iperurani: Scheler, quando vuole mostrare la differenza tra "scelta" e "preferenza", fa esempi come «preferisco la rosa al garofano»³ o «possiamo preferire Beethoven a Brahms»⁴, cioè indica l'atto di preferenza e posposizione come sempre operante su concreti stati di cose; di più è da rilevare che il valore è propriamente dato *solo* nella concreta unità di intenzionalità emozionale, stato di cose e stato affettivo, e che dunque "amare un valore" in senso proprio non contraddirebbe il rivolgersi al concreto *Wertträger*. Tuttavia possiamo essere indirizzati alla comprensione dal termine usato da Scheler per distinguere amore ed odio dai semplici atti di conoscenza dei valori: i primi rappresentano un peculiare *comportamento* verso oggetti di valore. Dunque l'amore *non* è un puro atto teoretico, ma anche un coinvolgimento pratico, anzi, esso è antecedente e fondante ogni distinzione tra teoria e prassi. Notiamo che il termine "comportamento" sarà usato sempre più di frequente, a partire dalla

² Symp., p. 151.

³ Form., p. 107.

⁴ Symp., p. 156.

pubblicazione di *Wissensformen und die Gesellschaft*, ed in particolare, come abbiamo visto, in quanto “comportamento impulso-motorio” che fonda l’immaginazione e tramite essa il coglimento delle essenze; nella *Stellung* Scheler sottolineerà esplicitamente il valore del concetto di comportamento consistente nella sua “indifferenza psico-fisica”⁵. La concretezza che Scheler ascrive all’atto di amore paragonato a quello di preferenza, sta dunque nell’essere ancora indifferente tra conoscenza ed azione, tra mente e corpo. La collocazione dell’atto di preferenza sembra essere definitivamente quella di atto dirimente che “non è più anche azione”, ma non è ancora necessariamente giudizio: la preferenza si colloca dunque al livello della mera immaginazione, cioè della immaginazione divenuta autonoma dall’unità impulso-motoria; questo ci dice anche che il preferire e posporre possono aver luogo soltanto sulla base dell’avvenuta “autonomizzazione” della mente dal corpo, e dunque sono atti non riflessi che però presuppongono già la realtà del pensiero riflesso.

Nello stesso senso l’amore non può essere considerato un semplice stato affettivo:

«Nell’amore tra gli uomini (e nell’odio) questi atti mostrano la loro totale indipendenza dal mutare degli stati affettivi già nel fatto di *permanere tenacemente* in tale mutevolezza di condizioni, come quieti fissi raggi verso il loro oggetto. Mai viene mutato attraverso il dolore e la sofferenza che una persona amata ci procura, il nostro amore per essa, mai attraverso gioia e piacere che un odiato ci dà, viene mutato il nostro odio»⁶.

Perciò l’amore (o l’odio) non può essere causato da uno stato affettivo (piacere, serenità, ecc.), né essenzialmente modificato dallo stesso. Non vale peraltro la conversa, giacché al contrario il compimento degli atti di amore e di odio «è la più profonda di tutte le “fonti” di gioia e sofferenza»⁷.

Inoltre il fatto che l’amore non possa essere determinato dagli stati affettivi non comporta in nessun modo, come vedremo meglio in seguito, che l’amore sia “indifferente” ad essi, o più in generale, alle manifestazioni dell’oggetto amato. Ora, non soltanto l’amore è nettamente da distinguere dagli stati affettivi concomitanti, esso è anche altra cosa dalla funzione del *Fühlen*, che percepisce affettivamente un valore già identificato e collocato

⁵ Späte., p. 17.

⁶ Symp., p. 150.

⁷ Symp., p. 150.

gerarchicamente dall'atto di preferenza. Nel *Fühlen* noi troviamo, per così dire, una parte astratta, dell'atto di amore, al quale certamente appartiene una "percezione affettiva", ma che *non riconosce* valori o sentimenti identificati: il *Fühlen* è come una replica "contemplativa" della percezione affettiva originaria, replica che, come la "preferenza", presuppone già la consistenza dell'atto di riflessione, pur non essendo in sé una funzione riflessa.

«Si possono dare atti emozionali per cui il compimento di un giudizio (o meglio di un vaglio giudicante) è il presupposto. (...) Chiaramente questa distanza manca all'amore e all'odio. Essi sono modi del tutto *originari* ed *immediati* del comportamento emozionale verso il contenuto di valore stesso, tali che non è data fenomenologicamente neppure una volta una funzione dell'afferramento di valore (p.e. del *Fühlen*, del preferire) e tantomeno un vaglio giudicante del valore»⁸.

Come era deducibile dalla sua indifferenza alla distinzione fra mente e corpo, l'amore è innanzitutto un comportamento emozionale privo della distanza oggettuale ed antecedente l'articolazione di giudizi (cioè il linguaggio). Nell'atto di amore i valori si articolano, si separano, senza che si compia un'attività identificativa e gerarchizzante, come accade nella "preferenza". Inoltre: «il preferire presuppone sempre il dato di fatto di due valori A e B, tra i quali ha luogo una preferenza. Non così amore ed odio»⁹, infatti, se l'amore si rivolgesse a due valori distinti già dati, esso non potrebbe più dirsi comportamento emozionale immediato. Ricapitolando, circa l'articolazione dei livelli di valore, l'amore si distingue dalle altre funzioni emozionali (in particolare la "preferenza") in quanto: 1) differisce tra valori non ambedue presenti, ed anzi nient'affatto presenti, se presenza implica identificazione; 2) differisce a partire da concreti portatori-di-valore, e non da stati affettivi o valori, astratti. Entrambi i punti richiedono alcune specificazioni, tralasciando per il momento il primo, notiamo invece subito come il secondo chiami in causa la relazione tra intuizione emozionale e *Werträger*. Appurato che l'amore è un comportamento emozionale, e non un atto teoretico, è quantomai opportuno chiedere chiarimenti sulla natura dell'amore al suo correlato essenziale, il *Werträger*. Scheler afferma innanzitutto che:

«Di fatto (...) l'amore è originariamente diretto ad *oggetti di valore*, ed anche

⁸ Symp., p. 152.

⁹ Symp., p. 156.

all'uomo solo finché e nella misura in cui egli è portatore di valori e finché è capace di innalzamento del valore»¹⁰.

Dunque l'amore non è un sentimento antropomorfo: noi possiamo amare la natura, Dio, un'opera d'arte, un animale, e tutto ciò senza alcuna proiezione antropomorfica; vale a questo proposito la critica già svolta in merito all'ipotesi proiettiva nel *Mitgeföhl* per cui si potrebbero amare soltanto qualità che già si possiedono, attributi già noti dati in manifestazioni già esperite. Al contrario l'amore è un atto di innovazione, e attende all'esser-più-alto di un valore, esso apre nuovi orizzonti conoscitivi, proprio in quanto si dirige ad un valore superiore "presentito". Cerchiamo di dare un'esemplificazione provvisoria all'amore in quanto rivolto ad oggetti. Cosa significa amare un'opera d'arte? Ammettiamo di "amare" la tetralogia wagneriana: questo comporta un punto di partenza immotivabile, magari accidentale, come l'ascolto di un brano, donde sorge il desiderio di conoscere la totalità dell'opera; dopo averla ascoltata completamente una prima volta possiamo reiterare l'ascolto scoprendo via via l'intrecciarsi di motivi conduttori, la psicologia dei personaggi, si può ricercarne le rappresentazioni in vari teatri, fino ad avviare studi sul giovane Nietzsche, sulla allitterazione, sul mito del peccato originale o sul buddhismo: questo crescendo è potenzialmente infinito e può riempire l'esistenza di un uomo. In questo "amore" c'è una tendenza all'unicità dell'oggetto d'amore, intorno a cui si formulano ipotesi e di cui si ricerca in continuazione un'esperienza più compiuta. Questo comportamento è eminentemente attivo: la sua nascita è infondabile, "spontanea", il suo sviluppo supera fatiche e delusioni; infatti io posso ascoltare e vedere esecuzioni pietose, oppure sentirmi arido ed indisposto alla comprensione, ed in entrambi i casi la fruizione deludente non "confuta" il mio amore.

In modo analogo si può amare qualunque oggetto del mondo, e perciò Scheler potrà scrivere alcuni anni dopo, che:

«ogni campo oggettivo che la scienza si è sottomessa nella sua storia, deve dapprima essere colto in una fase enfatica d'amore, e soltanto poi può subentrare l'epoca della ricerca sobria, obiettivante»¹¹.

In questo senso Scheler può sottoporre a critica tanto il generico umanesimo di matrice positivista che quello più specifico caratteristico del

¹⁰ *Symp.*, p. 157.

¹¹ *W.u.G.*, p. 104.

pensiero di Feuerbach¹², che ritenevano l'amore un sentimento (il disaccordo è già qui) essenzialmente rivolto agli uomini.

Ammettendo che l'esemplificazione data sia congruente all'idea scheleriana d'amore, dobbiamo mettere in luce una difficoltà: avevamo notato che l'amore è un comportamento emozionale "originario ed immediato", e che esso precede la distanza oggettuale ed il giudizio, ma nell'esempio tentato non vi è affatto un'esempio di immediatezza, l'obiettivazione ne è un momento (parziale) costitutivo, e con essa il giudizio. E d'altronde, se facessimo "arretrare" il nostro esempio al suo unico (presunto) momento immediato, cioè il primo accidentale ascolto di un brano, perderemmo tutto ciò che lo rendeva riconoscibile come amore, anche nella descrizione di Scheler: la natura di movimento, la tendenza all'"unicità" dell'oggetto, la capacità di ampliare attivamente il proprio orizzonte, tendendo ad un più alto valore. Nella migliore delle ipotesi possiamo dire che l'amore, come atto puro che precede e fonda il preferire, che si dà in modo immediato e prelinguistico compare come "tendenza" tra il momento dell'occasione accidentale della sua nascita e la "prima" riflessione volta a far emergere il valore "presagito" nell'oggetto; da questo punto in poi, anche se sulla base della medesima "tendenza", l'amore diviene un processo, una successione di atti osservativi, pratici e riflessi, non più rintracciabile come atto immediato.

Quanto al modo di manifestarsi del *Wertträger* amato, in quanto persona, Scheler ne delimita l'autenticità nei seguenti termini:

«Sarebbe falso dire che l'amore sia l'atteggiamento in cui noi in qualche modo ricerchiamo sempre nuovi e più alti valori nel nostro oggetto; tale cercare è solo una *possibile* conseguenza dell'amore incompiuto, ma è anche falso dire che esso sia una tendenza ad innalzare il suo valore fattuale, (...) per esempio cercando di "migliorare" un uomo o aiutandolo in qualche modo a diventar portatore di valori più alti»¹³.

Dunque l'amore pur dirigendosi al valore più alto non lo fa con disposizione creativa, non vuole mutare l'oggetto amato, ma scoprire in esso il valore celato; e neppure ricerca il valore più alto semplicemente in quanto valore "nuovo", "altro", ma in quanto ideale compimento dell'amato. Nell'amore l'oggetto cui ci si rivolge non è trasceso in nome di un valore, ma al contrario «l'essenza di un'individualità estranea (...) si mani-

¹² Symp., pp. 157-9.

¹³ Symp., p. 159.

fešta *soltanto* nell'amore»¹⁴; in altri termini vi è qualcosa come l'individuo o l'individualità proprio nella misura in cui è comparsa un'intenzionalità amante; potremmo in certo modo dire che l'amore è la *muta ed inconfutabile ipotesi dell'unicità dell'altro*. Tuttavia qui i fili del discorso iniziano ad ingarbugliarsi; Scheler ha detto che vi può essere amore per oggetti, senza proiezione antropomorfa, anzi nomina in generale l'amore come atto rivolto, ad oggetti-di-valore (*Wertgegenstände*), ma afferma poi che l'amore è l'atto cui essenzialmente e necessariamente si dà l'individualità; ora, cosa dobbiamo pensare per "oggetto individuale"? Ha senso parlare di individualità degli oggetti? Inoltre, Scheler dopo aver escluso la proiezione ed aver asserito che l'amore coglie l'individuo, ammette che ad ogni modo si verificano "illusioni"¹⁵, ma che esse non concernono l'amore per l'oggetto: ma è sin troppo facile chiedersi cosa distingua, a questo punto, l'amore autentico che rispetta massimamente l'oggetto andando alla sua individualità e l'illusoria proiezione antropomorfa che "sogna" valori superiori ed individualità.

B.2.2) AMORE ED AMPLIAMENTO DELL'ORIZZONTE ASSIOLOGICO

«L'amore verso il portatore di valore o l'oggetto in causa inizia soltanto quando quel movimento verso quel possibile valore superiore dell'oggetto amato ha luogo, a questo punto è ancora lasciato del tutto in sospeso se questo "valore superiore" già esiste (soltanto p.e. non è ancora "percepito", "scoperto"), o se esso non esiste ancora e "deve" essere in esso (nel senso ideale ed individuale, non universalmente relato della parola). Proprio nell'essere *indifferente* verso questi due casi sta un tratto essenziale dell'amore»¹⁶.

Il termine "deve", qui usato, fa riferimento al "dovere ideale" (*ideales Sollen*), distinto nel *Formalismus* dalla coscienza del dovere (*Pflichtbewußtsein*): questo "dovere ideale" è implicito nei valori già posseduti dall'oggetto e si presenta non come costrizione (o autocostrizione), ma come realizzazione di sé.

L'amore dunque si rivolge al suo oggetto "intuendo" il valore superiore, ma non sapendo se esso è nell'amato già in atto o soltanto in potenza. Il problema è qui costituito dal significato da attribuire all'"intuire", al

¹⁴ Symp., p. 163.

¹⁵ Symp., p. 162.

¹⁶ Symp., p. 159.

“presagire” il valore, tenendo conto che, da quanto finora esposto: 1) il valore ipotizzato non è percepito come presente, 2) può non essere neppure percepibile in quanto potenziale, 3) può non esservi affatto, neppure in potenza, nel caso di un’illusione. Per Scheler:

«l’amore della persona empiricamente data predelinea sempre, per così dire, un’*immagine di valore “ideale”* (...). Questa immagine di valore è ben fondata nei valori già dati empiricamente nel *Fühlen*»¹⁷.

Abbiamo tradotto con “fondata” il termine “*angelegt*” per accordarne il senso con la preposizione “in” (“nei valori”), ma *anlegen* può significare anche “applicare”, “investire” e tanto l’attivo “addossare” che il passivo “indossare”. L’indecidibilità nel termine tra un significato che rinvia all’azione di un soggetto ed uno che nomina la realtà in sé dell’oggetto non è affatto casuale. L’immagine di valore ideale (*ideales Wertbild*) non è percepita, e pur tuttavia nasce dall’empiricamente percepito; essa non è “inventata” dall’amante, ma non è neppure datità dell’oggetto amato. Tuttavia risulta oscuro intendere in che senso l’amore si evolva a partire da “valori già dati empiricamente nel *Fühlen*”, poiché è stato detto che l’amore precede e consente il *Fühlen* stesso; si può ammettere che Scheler in questa circostanza voglia descrivere un caso “normale”, in cui possono essere rintracciati nella coscienza degli stati affettivi che hanno occasionato (non causato) l’atto di amore, ma ciò non toglie il problema generale di intendere in che misura l’immagine di valore si “fonda” nella realtà empirica dell’oggetto. Se infatti poniamo, come Scheler fa, l’amore a fondamento di ogni conoscenza in generale, non si comprende come esso possa poi partire da una qualche realtà conosciuta, per rivolgersi all’esser superiore di un valore.

Sembra ora innanzitutto necessario rivolgersi come nucleo del problema al momento “primo” di sviluppo dell’amore, all’ipotetico momento “puro” che ci permette di connettere in qualche modo le caratteristiche descritte come costitutive dell’atto di amore: seguendo la caratterizzazione scheleriana dobbiamo ammettere una condizione, inavvertita nel suo accadere, in cui emerge un atto emozionale che apre il mondo dei valori (cioè il mondo *tout court*), tendendo all’esser-superiore di un valore (ovvero, non essendosi inizialmente ancora dati valori distinti o percezioni empiriche, tendendo semplicemente all’essere-di-valore); sulla base di esso devo-

¹⁷ Symp., p. 157.

no sopravvenire in qualche modo i momenti dell'obiettivazione, dell'articolazione dei valori e della riflessione.

Una volta intervenuto l'atto di riflessione l'atto di amore non può più dirsi immediato, ma permane in esso l'apertura all'amore, questa volta sì descrivibile come movimento da un valore identificato verso l'esser-superiore di esso. Preso a questo livello embrionale l'amore non mostra, né nega ancora la qualità peculiare di tendere all'oggetto nel rispetto degli attributi di esso e tendendo a realizzarne l'assoluta individualità.

Il problema è di comprendere cosa è questo atto emozionale primigenio per poter investirsi di tutta la complessità dello sviluppo ulteriore, così come descritto. La strada per la soluzione ce la può indicare Scheler stesso tramite il suo ricorso al concetto di "immagine-di-valore ideale" (*ideales Wertbild*), in cui convergono i modi e le capacità dell'atto d'amore. Per lo Scheler del 1922 parlare di "*ideales Wertbild*" significa unire l'assiologia a priori del *Formalismus* ed il concetto di apriori materiale nel fenomeno dell'amore come "ideazione" e "idealizzazione" (non infondata) dell'amato: il valore a priori è intuito sempre e soltanto in un contesto "materiale", che però in quanto tale non "risolve" in sé il valore: l'amore è il fondamento di tutto ciò, proprio nel suo movimento caratteristico di riconoscimento ad un tempo della realtà e del valore ideale in cui essa si iscrive. Ma, come avevamo avuto modo di notare¹⁸, la relazione tra apriori, percezione e realtà restava irrisolta nel *Formalismus*, e doveva attendere il 1926 per essere trattata compiutamente. Se guardiamo allo sviluppo del pensiero scheleriano sull'immagine e l'immaginazione, il concetto di *ideales Wertbild* si illumina inaspettatamente. L'immaginazione è originariamente parte di un comportamento emozionale unitario, e precede e consente la percezione, la quale altro non è che contenuto immaginativo selezionato, messo alla prova nel comportamento ambientale. Se l'amore "predelinea un'immagine-di-valore ideale", questo significa innanzitutto che l'amore "*immagina*", in secondo luogo che nel suo primo sorgere l'amore immagina rivolgendosi ad un *inarticolato essere-di-valore*¹⁹. L'im-

¹⁸ Vedi A.4.2).

¹⁹ «Scheler usa il termine "quadro di valore" o immagine o ideale (*Wertbild*) in egual misura di "valore più alto" (*höhere Werte*) come ciò verso cui il movimento intenzionale dell'amore è diretto. Immagine-di-valore è forse un termine migliore di valore superiore (...). Immagine-di-valore ha il vantaggio di indicare l'interezza, la totalità o una certa pienezza. Lo svantaggio di immagine-di-valore o ideale, comunque, è il fatto che immagine o ideale sono sempre a rischio di venir intesi staticamente». (Luther A.R., *Scheler's Interpretation of Being as Loving*, in *Philosophy Today*, 14, 1970, p. 221). La correttezza (e finezza) delle osservazioni conclusive di Luther sono rese

magine-di-valore, su ciò Scheler non ha mai dubbi, non è una copia della realtà, non è una sorta di “dipinto mentale”, e perciò l’immagine ideale dell’oggetto amato non è una “figura”, ma piuttosto la rappresentazione del senso di sviluppo dell’oggetto in causa. Si può comprendere in questa ottica l’intima unità tra il processo individualizzante, la scoperta dell’autentico contenuto dell’oggetto intenzionato e la possibilità dell’illusione. Scheler respinge infastidito a più riprese l’assunto razionalistico della “cecità” dell’amore, al contrario «in amore (ed odio) sta una propria evidenza, che non è da commisurare all’evidenza della ragione»²⁰; ma, come si intravede nell’opposizione accennata tra evidenza razionale e “sentimentale”, non è qui colto il livello più complessivo che permetterebbe di conciliare il fenomeno osservato da chi parla di “cecità” e l’“iperestesia” che Scheler invece attribuisce all’amore.

L’amore infatti vede perché immagina, e vede *meglio* perché non si limita a riconfermarsi in contenuti percettivi già consolidati; ma altrettanto esso si illude (e delude) in grazia della medesima *poiesis* immaginativa, che non può garantire a priori l’adeguatezza dell’interazione comportamentale con l’oggetto amato. In altri termini si potrebbe dire che bisogna prima sognare qualcosa perché esso possa eventualmente accaderci, e che d’altra parte nessun evento può confutare quel sogno: qui stanno assieme lungimiranza e cecità dell’amore. Il realismo razionalistico e l’empirismo in generale devono tacciare di “cecità” l’amore, perché l’ovvietà della realtà semplicemente presente non sopporta che i medesimi “fatti” verifichino ipotesi *alternative* a quelle del senso comune: l’amore non vede ovvietà. Così si può ascrivere una “propria evidenza” all’amore, non commensurabile alla ragione, solo nella misura in cui la ragione viene fatta coincidere o con il buon senso comune, o con la mera attività sperimentale, giacché questi modi della ragione non hanno più bisogno (pur presupponendola) della costituzione di ipotesi radicalmente nuove; di fatto

piuttosto sospette dalla disinvoltura con cui vengono fissate le premesse: non si può dire in nessun modo che Scheler usi in modo intercambiabile “immagine”, “valore superiore” ed “ideale” (termine che, peraltro, non compare mai sostantivato); ammettere ciò significherebbe asserire la trascurabilità per Scheler dell’apriorismo dei valori e dunque togliere ogni senso “conoscitivo” all’amore. L’immagine-di-valore è fondata sul “presentimento” del valore superiore ed è il modo con cui si concretizza l’intenzione rivolta al valore. Pur muovendoci nel senso di un accostamento dell’immaginazione al valore dobbiamo opporci alla loro precoce coincidenza, non per semplice scrupolo filologico, ma perché in questo modo si trascura di affrontare il problema decisivo del senso da ascrivere al fondamento apriori dell’assiologia.

²⁰ Symp., p. 152.

l'evidenza razionale non sta accanto a quella dell'amore, ma si fonda su di essa.

Bisogna notare peraltro che evidenza "razionale" e "sentimentale", pur strutturandosi in un preciso ordine di fondazione, non sono riducibili immediatamente l'una all'altra, ma si danno come fenomeni distinguibili: con l'espressione "evidenza dell'amore (e dell'odio)" Scheler non indica l'evidenza fattuale di uno stato affettivo, come contrapposto all'evidenza di uno stato di cose; l'evidenza razionale si manifesta come verifica, come riconoscimento, essa, come già notato²¹, ha un carattere di identificazione ed obiettivazione. Invece l'"evidenza assiologica" si dà nella forma di un'aspettativa, di un'"ipotesi di senso" che non ha in sé nulla di congetturale di soggettivo, ma ha il carattere della *certezza di una possibilità*; l'evidenza assiologica non ha perciò alcuna qualificazione oggettiva, né ha bisogno di conferme o verifiche, perché la sua stessa pensabilità (nella forma, ad esempio, di una speranza) è garanzia a se stessa.

Si rinnova, a questo punto, la domanda precedentemente posta circa la possibilità (o necessità) di individuare valori articolati, cioè distinte unità di senso; infatti l'amore, nella sua fase "originaria ed immediata", non conosce alcun valore distinto e dunque si rivolge non all'"esser-più-alto di un valore", ma, mancando la comparazione, al semplice "essere di (un) valore". Ed in generale in ogni momento, come Scheler sottolinea, «l'amore è diretto all'"esser-superiore" di un valore, che è però altro dall'esser diretto ad un valore superiore»²², e dunque l'immagine-di-valore tramite cui l'amore si sviluppa non è, se non accidentalmente, l'immagine di un valore. Ma cosa si dà allora in questa immagine (che non è un'immagine) di un valore (che non è un valore)? Una applicazione meccanica dell'assiologia scheleriana ci porterebbe a rispondere: Dio, ovvero il Sacro. Cosa ciò possa significare in questo nuovo contesto concettuale sarà argomento della conclusione dello studio, cui rinviamo, sospendendone per ora lo sviluppo. Ciò che rimane appurato finora è che all'amore non si danno valori precostituiti. Si può allora dire che l'amore "crei" i valori? Scheler lo nega recisamente. Tuttavia, egli dice che in rapporto alle sfere del *Fühlen* e della preferenza e «dunque propriamente all'intera "sfera, fondata sul preferire, del volere, scegliere e agire (...) l'amore è "creatore"»²³. L'amore è dunque "creatore relativo", non *ex nihilo*. Peraltro che

²¹ Vedi A.4.2).

²² Symp., p. 161.

²³ Symp., p. 157.

nella concettualità scheleriana non ci fosse spazio per una creazione dal nulla era stato compreso sin dall'inizio apprendendo che ogni atto è essenzialmente correlato ad un oggetto, e che dunque ogni atto presuppone almeno "che qualcosa in generale vi sia".

L'atto di amore ha una connotazione particolare, potendosi dare prima dell'obiettivazione, ma d'altro canto esso si rivolge pur sempre ad un "qualcosa" precategoriale, che perciò non crea.

Oltre a ciò, osservando fenomenologicamente l'amore, Scheler riafferma più volte che esso non ha affatto una disposizione inventiva od impositiva, ma al contrario esso è eminentemente l'atto che ascolta, interroga, disvela. Se però ci poniamo la questione di cosa ne sarebbe di ciò che chiamiamo "mondo" sottraendo le funzioni dell'atto di amore, la sola risposta che Scheler potrebbe legittimamente darci è la seguente: del mondo rimarrebbe soltanto la struttura delle sue possibilità. In questa ottica, se guardiamo al valore come all'unità concreta di *Fühlen*, stato di cose e stato affettivo, anche di esso dobbiamo dire che non rimane che la mera possibilità: se con "valore" intendiamo questa possibilità è allora lecito dire che l'amore non crea in nessun modo i valori, altrimenti dovremmo affermare quantomeno che l'amore co-realizza i valori. In ogni caso non si può propriamente parlare di "creazione", poiché indispensabili ad ogni concetto di creazione, per quanto limitato, sono l'attività e la volontà, che in senso proprio non sono ascrivibili all'amore: esso non agisce più di quanto patisca, perché non riconosce in sé un soggetto, né sa di qualcosa come un "esterno" ad esso.

Alla luce di quanto detto possiamo anche tentare di comprendere come l'individualità si dia all'amore e soltanto ad esso.

L'immagine-di-valore ideale che va incontro a ciò che è amato non è, appunto un'immagine, ma piuttosto un'aspettativa di valore, d'altro canto sappiamo che nessun valore può essere esaurito da un oggetto e dunque, permanendo l'immagine-di-valore, il processo dell'amore non può che rintracciare obiettivazioni, date sempre come immediatamente superate: l'individualità è propriamente data da questo superamento continuo della determinazione oggettiva²⁴.

²⁴ «L'uomo amato si può dischiudere (...); egli può però anche nascondere la sua persona, e con ciò l'amante non raggiunge il nocciolo dell'essere spirituale estraneo. Quest'ultimo è naturalmente il caso in cui l'amante non è riamato. Ma anche nel più profondo mutuo amore io mi chiedo se il nocciolo ultimo del centro della persona individuale venga raggiunto davvero. Ciascuno serba per sé un qualche residuo della sua persona spirituale». (Furstner H., *Schellers Philosophie der Liebe*, in *Studia Philo-*

È legittimo chiedere di nuovo che senso abbia parlare di individualità, termine che veniva ascrivito alla persona, sulla base dell'inobiettività di essa. Di fatto un oggetto quando è amato, non è un oggetto, e quando è oggetto non è amato: l'oggettivazione delimita e determina le qualità di ciò che vi è sottoposto, le quali, proprio in quanto determinate, sono immediatamente risolte in concetti e in potenza sono infinitamente replicabili, presentificabili. Scheler non ha usato "*Ding*" o "*Sache*", ma "*Gegenstand*" proprio per rispettare la più problematica delle caratterizzazioni dell'amore, quella cioè che lo definisce atto in senso proprio, cioè "atto spirituale"; infatti ad un atto si danno, per definizione, sempre oggetti e l'amore è per Scheler l'atto fondamentale, l'*Urakt*.

Se riprendiamo per un attimo, e con più attenzione, l'esempio sopra svolto, possiamo confermare facilmente l'inconciliabilità di oggettività ed individualità: la tetralogia amata non è concepita come un oggetto, giacché l'individualità cui si dirige l'atto d'amore non è toccata dalla sostituzione dell'oggetto (ad esempio una raccolta di dischi) con un oggetto identico (la medesima edizione su nastro); la tetralogia "mi parla" in ogni sua parte, mi sorprende e mi modifica, non è affatto manipolabile, né controllabile, non sta-di-contro. Per di più nel moltiplicare i miei interrogativi in direzione della sua autentica essenza, non penso affatto di "amare una cosa", ma sarò semmai propenso a dire che "amo Wagner" o "amo il Wagner della tetralogia", e questo non accidentalmente, perché, fondamentalmente un oggetto non *vuol* dire nulla. In questo senso Scheler poteva anticipare, già in *Liebe und Erkenntnis* che

«il manifestarsi dell'immagine o del significato nell'atto intellettuale, p.e. già la semplice percezione, e parimenti la crescita di pienezza nella datità oggettuale nel crescendo dell'amore e dell'interesse, non è semplicemente un'attività del soggetto conoscente, che penetra nell'oggetto disponibile, ma è contemporaneamente una *reazione di risposta* dell'oggetto stesso: un "darsi", un "aprirsi" e "mostrarsi" dell'oggetto, cioè una vera automanifestazione dell'oggetto»²⁵.

sophica, 17, 1957, p. 46). Questa perplessità del Furstner è esemplare nella sua ingenuità: senza un adeguato chiarimento preliminare della nozione di "persona" non si può che rimanere vittima di questi e consimili dubbi. Ciò cui il Furstner guarda come alla radice della sua obiezione è propriamente il punto di partenza di Scheler: la persona è un centro d'atti, e perciò il raggiungimento della sua individualità è la coscienza ottenuta di una peculiare "modalità" degli atti che ne impedisce l'afferramento obiettivo e la generalizzazione: in questo senso nessuno, né per sé, né d'un altro, può serbare (*behalten*) "parti" di essere personale.

²⁵ *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern, Francke Verlag, 1964, p. 97. D'ora in poi citato con "SSW".

Queste asserzioni, che se lette come esercizio di linguaggio fenomenologico possono parere ovvie, chiedono invece nella loro insistenza sui termini di automanifestazione, di essere intese in senso proprio: l'oggetto si manifesta nella primigenia intenzionalità emotiva dell'amore appunto come ente amato, cioè come individuo di valore irriducibile: esso non semplicemente "appare", ma *si esprime*. Su ciò ritorneremo, ma va notato fin d'ora che è solo seguendo questa linea di evoluzione del concetto di conoscenza che si può comprendere appieno la tarda definizione scheleriana del sapere come "partecipazione di un ente al *Sosein* di un altro ente".

Nella sua precisa determinazione il concetto di "persona" elaborato dal *Formalismus* può permettere di definire rigorosamente le qualità di ciò che è intenzionato dall'amore: quell'oggetto amato che non può essere detto oggetto, né mera cosa, né d'altronde si limita al genere *homo*, è legittimamente nominato dal termine "persona". Nelle pagine in cui tale concetto era tematizzato abbiamo osservato con Scheler il processo di spersonalizzazione (o, simmetricamente di personificazione) che indicava chiaramente come i limiti dell'esser-persona non erano in alcun modo determinabili in base a qualità empiriche: l'intero universo è, potenzialmente, intenzionabile come "segni-di-persona". Quando Scheler parla di una "fase enfatica di amore" in cui si sono costituiti i campi d'indagine delle scienze, non dobbiamo pensare certo ad un "geologo primitivo" che, incespinando in un sasso, decide d'un tratto di occuparsi di quelle "cose" tra altre "cose", che sono i sassi, dedicandovi uno studio osservativo e sperimentale. La roccia (o la stratificazione del terreno) che può aver affascinato ipoteticamente un "geologo arcaico" *non può* essersi data come un mero oggetto disponibile, un utilizzabile, ma piuttosto come l'accesso ad una comprensione dell'universo, della totalità incondizionata, o, in linguaggio scheleriano dell'*Ens a se*. La domanda guida che succede allo stupore originario (*thaumathein*) di fronte ad un cristallo di tormalina (od una serie anticlinale) non è certamente: "cos'è questa pietra?" o "cosa sono questi strati?"; potrebbe essere forse: "come è nata la terra?" in cui però terra significa insieme "mondo" e "terreno" ed anche "fondamento", e "nata" deve essere inteso in senso proprio, come nascono i bambini ed i vitelli. Senza una domanda di questo tipo, che intendesse l'"oggetto" indagato come un segno-di-persona, non si poteva aprire alcun ambito del sapere realmente nuovo: in questo senso si può interpretare anche la funzione di ciò che nei secoli è stato detto "filosofia", da cui come da una cellula generativa si sono progressivamente staccati, autonomizzandosi, la

quasi totalità delle scienze propriamente dette: la domanda di nascita di una scienza non è scientifica, ma filosofica, nella misura in cui la natura della filosofia sta, come dice la tradizione, nell'Eros e nello stupore.

Rimane da esplicitare ancora soltanto una cosa circa il senso ascrivibile all'individualità dell'ente amato. Se guardiamo al momento preriflessivo dell'amore non possiamo parlare di individualità, perché non esiste alcuna universalità cui contrapporsi: ciò che è amato è tutt'al più "inconfondibile", ma non individuale. L'individualità vera e propria accade invece nella ricerca delle qualità che promettono di volta in volta l'autentico accesso alla "verità" dell'amato, e nel superamento di esse, cioè nel processo continuo di obiettivazione e superamento dell'obiettivato. L'ente amato diviene sempre più specifico, sempre più ricco di qualità, diviene ciò che comunemente viene detto "individuo". Questo significa d'altronde che l'amore, in quanto scopritore dell'individualità, deve essere già "amore spirituale", deve conoscere lo spirito. È lo spirito infatti, schelerianamente, che obiettiva, ed è lo spirito soltanto che, in forza dell'obiettivazione, può conservare le qualità superate nel processo costituendo quella infinita specificazione che è l'individualità in senso comune e proprio.

B.2.3) AMORE E MOVIMENTO

Quando Scheler ha nominato l'amore come movimento, noi abbiamo inteso il termine provvisoriamente come "metaforico". Il problema è però quello di intendere di quale cosa nominata in senso proprio il movimento sia "metafora". Scheler, parlando di "movimento che va dal valore inferiore a quello superiore" non pensa certo ad un movimento fisico, giacché i valori non sono entità spaziali. Tuttavia i valori non sono neppure "extra-spaziali" o "immateriali"; ciò può essere detto al più soltanto della pura astrazione di valore, il "bene in sé". Ma Scheler scrive:

«(...) non vi è alcun "amore per il bene". L'amore per il bene in quanto bene è esso stesso cattivo, giacché esso è necessariamente fariseismo. (...) Se fosse possibile qualcosa come un puro amore per il bene, l'amore stesso non potrebbe mai essere portatore del valore eticamente buono nel senso più originario. Esso è però (tra gli atti) il più originario portatore del "bene"»²⁶.

²⁶ Symp., p. 165.

Nel *Formalismus* il “bene” è definito come un valore tra gli altri e precisamente il valore che va attribuito all’atto che realizza il valore *relativamente* più alto, così come il “male” è da attribuire alla realizzazione del valore più basso²⁷.

Questa definizione pare modellata in modo da concludere che l’amore è il bene, e di fatto questo è ciò che Scheler qui sembra dire; in realtà una sfumatura di differenza (non irrilevante) è posta con l’inciso “tra gli atti”, perché gli atti sono i portatori di valore essenzialmente superiori, fatta eccezione però per i valori di persona, la quale è peraltro “centro d’atti”; perciò si deve ammettere quantomeno che l’amore in quanto atto è “congenere” del “bene in sé”. Il “bene” dunque non è un ente, ma ha il carattere dell’atto e precisamente dell’atto di amore (possiamo aggiungere “personale”, anche se, dopo quanto veduto più sopra, ciò è sottinteso); inteso diversamente il “bene” non è per Scheler altro che una vuota astrazione. Cosa significa allora che l’amore per il bene in quanto bene è fariseismo? Significa che non d’amore si tratta, ma di un appagamento formale di esso che ha perduto la sua caratteristica principale di movimento all’esser-più-alto di un valore.

«Chi dice che (...) quest’uomo sarebbe stato “cattivo”, se egli fosse stato soltanto sufficientemente amato? (...) Chi dice che egli non divenga migliore attraverso e nell’atto d’amore? Qui sta il netto confine tra morale autentica e farisai-ca!»²⁸.

Dunque l’amore autentico può mutare realmente il proprio “oggetto”, è un movimento che, nel tendere ad un ampliamento dell’orizzonte assiologico, non lascia il mondo giacere in se stesso, ma lo modifica. Ciò accade propriamente, come abbiamo visto, tramite il movimento di costituzione dell’immagine-di-valore ideale che “reinterpreta” il suo oggetto alla luce di una superiorità di valore e con ciò lo fa realmente accadere in modo diverso. Nel caso dell’amore interpersonale l’interazione ha un carattere non solo reciproco (come ad ogni livello), ma reiterato e continuativo, e la modificazione, nei suoi modi peculiari, risulta particolarmente evidente. È necessario comprendere come l’immagine-di-valore costituisca il “terreno comune” dell’interazione, ed un primo passo consistente può essere compiuto ritornando, questa volta integralmente, alla nozione di “imma-

²⁷ Form., p. 148.

²⁸ Symp., p. 165.

gine” analizzata. L’immaginazione sorge come modalità impulso-motoria, e si autonomizza successivamente nella scissione tra comportamento pratico e “mentale”. D’altra parte tutto ciò che sappiamo intorno alla scaturigine prima dell’amore pare rendercelo indistinguibile dall’*immaginazione* nel suo sorgere, infatti esso è un comportamento emozionale che si sviluppa tramite un’immagine-di-valore, laddove l’immaginazione si dà come comportamento impulso-motorio che produce “immagini” e che non presuppone nulla tranne i valori verso cui dirigersi; tuttavia, tali valori stessi possono darsi ancora solo nella forma di un senso inarticolato, cioè proprio di quel senso che costituisce lo strutturale “terminus ad quem” dell’amore. Se dunque amore ed immaginazione sono accomunati nell’origine, anche ammettendo che i due concetti designino poi degli sviluppi distinguibili, emerge una maniera nuova e più comprensiva di intendere il “movimento” dell’amore: il “movimento” come ascesa all’esser-più-alto del valore è metafora del “movimento” come originario comportamento impulso-motorio. Questo però è quanto a dire che “movimento” non è affatto una metafora, ma che anzi è il senso più proprio dell’amore, purché il termine “movimento” venga inteso come la *kinesis* prearistotelica, indifferente alla distinzione tra traslazione e mutamento, o tra mutamento quantitativo (crescita e diminuzione) e qualitativo (generazione e corruzione).

Il carattere di *kinesis* dell’amore è in primo luogo ciò che consente di tendere processualmente all’individualità, in quanto la “verifica” dell’immagine-di-valore, e dunque la sua concretizzazione, può avvenire solo sulla base della congenerità tra produzione dell’immagine e confronto interattivo con la realtà: l’immagine è già sempre un movimento interattivo, e solo per ciò può confrontarsi con la realtà, diventare percezione, specificarsi progressivamente, cogliere l’individualità.

In secondo luogo è la *kinesis* dell’amore che modifica realmente i poli della relazione interpersonale e che dunque consente a Scheler di dire che l’amore non “ama il bene”, ma nel suo movimento *produce* il bene. Non è qui luogo per discutere la legittimità in generale di distinguere tra una modificazione “reale” del movimento che modifica “per contatto”, ed una modificazione “segnica” come quella adombrata nella relazione personale *stricto sensu*: la *kinesis* dell’amore vuol essere comunque indifferente a tale distinzione. Ciò tuttavia non ci esime dal dover porre la domanda intorno ai modi di manifestazione del mutamento reciproco nell’amore ed alle sue condizioni di possibilità. Scheler ricorda quanto già fissato nel *Formalismus*, e cioè che la persona non è in alcun modo obiettivabile, ed aggiunge:

«La persona mi può esser data mentre io “con-compio” i suoi atti, conoscitivamente nel “comprendere” e “postvivere”, eticamente nel “seguito” (...) Noi possiamo pur sempre amare in modo ancora oggettivo i valori *non etici* di una stessa persona, per esempio il suo valore come intelletto o la sua forza artistica, che cogliamo nel post-vivere; (...). Non possiamo però *mai* cogliere così il suo puro valore etico, giacché esso stesso è portato soltanto dall'atto del suo amore. Quest'ultimo valore di persona etico ci è dato perciò solo nel *concompimento* del suo proprio atto d'amore»²⁹.

Analizzando il *Mitgefühl* avevamo avuto modo di sottolineare l'importanza centrale del “postsentire” o “postvivere” e c'eravamo chiesti se esso fosse irriducibile o a sua volta fondato su di un momento più comprensivo. Qui Scheler abbozza una risposta: al postvivere la persona si dà fino al livello dei valori spirituali (verità, bellezza), ma ai valori etici può giungere soltanto il concompimento degli atti, che dunque fonda il postcompimento. Questa conclusione potrebbe parere ovvia, ma a pensarla nell'insieme delle tematiche scheleriane non lo è affatto: introducendo il problema del *Wertträger* avevamo osservato come il modello narrativo fosse addirittura il modello quantitativamente più efficace per un'apprensione dei valori, e tale modello ci era apparso proprio come quel modello cui si accede eminentemente nel postvivere. Dunque, a prescindere dall'ordine di fondazione, non sembra si possa ammettere che il postvivere sia cieco ai valori etici; quando Scheler esemplificava i modelli narrativi nominando Faust ed Amleto, o gli dei e demoni del mito lo faceva indicando dei modelli personali compiuti, che hanno in sé il potere di ampliare realmente l'orizzonte assiologico. Questo punto, per quanto si possano percorrere gli scritti scheleriani, rimane insolubile. Possiamo ad ogni modo tentare intanto di comprendere ciò cui Scheler guarda mentre scrive quelle proposizioni (cioè tentare di postvivere quelle esperienze di pensiero). Egli dice che 1) il valore etico è portato soltanto dall'atto d'amore della persona, e che perciò 2) tale valore etico si dà solo nel concompimento dell'atto d'amore; da ciò si deduce che *non esiste postcompimento* dell'atto di amore.

Detto ciò bisogna intendere cosa vuol dire che non esiste postcompimento dell'atto d'amore, giacché il postcompimento (*Nachvollzug*) degli atti in generale, pur non essendo termine molto ricorrente³⁰, è ammesso da Scheler, ed il *postvivere* (molto più nominato) non può che fondarsi su

²⁹ Symp., pp. 168-9.

³⁰ Cfr. Form., p. 397.

di un postcompimento degli atti. Il solo atto che si sottrae alla possibilità del postcompimento sarebbe l'atto d'amore, che si potrebbe invece soltanto compiere: Scheler qui pensa il concompimento come una forma di partecipazione alla persona estranea sotto qualche rispetto "immediata", se confrontata con la mediazione che occorrerebbe nel postcompimento: il primo esige la presenza della persona, che il secondo non richiede.

Scheler fa alcuni esempi di concompimento dell'atto d'amore: in primo luogo questo è il rapporto che intercorre, ad esempio, tra Gesù ed i suoi discepoli, che viene contrapposto alla conoscenza che uno storico od un teologo possono avere della persona del Cristo. Qui il concompimento degli atti sembra palesarsi senza veli: Scheler riporta, in altro contesto, l'episodio di Maria Maddalena:

«Gesù non dice a Maria Maddalena³¹ "tu non devi più peccare; se mi prometti questo io ti amerò e ti rimetterò i tuoi peccati" (...) ma egli le dà *i segni* del suo amore e della remissione dei peccati e dice poi in conclusione: "va e non peccare più"»³².

Scheler sottolinea la parola "segni" (*Zeichen*), che è infatti la chiave di questo episodio: senza impiantare un'ermeneutica dei Vangeli possiamo ricordare che in quel frangente Gesù fa ben poco, anche se di grande significato: non respinge la peccatrice, parla a Simone, al fariseo ed a lei; i segni che lui dà sono in primo luogo una muta manifestazione di accettazione, in secondo luogo una breve parabola, in terzo luogo soltanto dà la "morale" dei due momenti precedenti, nel confronto tra il comportamento del fariseo e quello della peccatrice.

Questi segni, in quest'ordine, permettono il concompimento da parte dei discepoli, mentre la mera enunciazione della norma morale non lo permette. Da tutto ciò sembrerebbe di poter riscontrare nell'atto come *concreta manifestazione del corpo vivente (Leib)* un primo essenziale segno passibile di concompimento; un secondo segno nella *rappresentazione verbale*, ma plastica della parabola; un terzo nell'*espressione concettuale* di

³¹ Scheler fa qui riferimento evidentemente all'episodio del perdono della peccatrice (Luca, 7, 37); notiamo, pur essendo pressoché inconferente ai fini dell'analisi teoretica, che il riferimento a Maria Maddalena è inesatto: «l'enorme popolarità della Maddalena si deve a una confusione avvenuta nell'antichità cristiana fra questa peccatrice perdonata e la vera Maddalena che fu una delle protagoniste nelle scene del Calvario e del Sepolcro». (nota dalla "Bibbia commentata", a cura dei gesuiti della Civiltà Cattolica e di S. Fedele - Milano - 1983.)

³² Symp., p. 162.

quanto mostrato ed un ultimo segno nella sua *formulazione normativa*. Questo ordinamento è perlopiù generalizzabile all'intero insegnamento di Cristo. Ci siamo soffermati sull'esempio di Gesù e del suo modo di manifestarsi come modello, in quanto esso è richiamato molte volte da Scheler, e questo sia prima che dopo il suo allontanamento dal cattolicesimo, dunque non per partigianeria confessionale, ma in quanto esempio che incarna compiutamente il suo concetto di "modello".

Tuttavia la strada appena apertasi con l'individuazione di una sorta di ordine di manifestazione dei segni disponibili per il concompimento, si rivela subito ostacolata. Pareva di poter individuare nei segni-di-persona in quanto *Leib* quel tipo di segni che, per la loro "presenza" ed "immediatezza", consentivano l'imitazione del modello ed il concompimento dei suoi atti: come la peccatrice *vede* i segni di Gesù, così poteva intenderli Simone e con ciò *concompire* l'amore per i peccatori ed intendere il valore etico del Cristo. Ma a scuotere quest'ipotesi viene ciò che Scheler scrive poche pagine dopo:

«La più alta forma dell'amore di Dio non è l'amore "verso" Dio come il bene in sé, cioè come una cosa, bensì il concompimento del suo amore verso il mondo (*amare mundum in Deo*) e verso se stesso (*amare Deum in Deo*), cioè quel che gli scolastici, i mistici e prima già Agostino denominavano "*amare in Deo*". (...) C'è perciò soltanto un rapporto etico fondamentale tra "beni": il seguito attraverso l'imitazione ed attraverso il con-amare (*Mitlieben*, ndr.)»³³.

Dunque è possibile concompire gli atti d'amore di Dio, verso il quale la relazione non è diversa da ogni altra relazione interpersonale: non obiettivazione, non tensione ad un bene, ma concompimento degli atti. Tuttavia bisogna chiedersi: cosa viene imitato, cosa concompito nel *Mitlieben*? Forse i segni-di-persona possono qui essere gesti del *Leib*? Quando Scheler scrive queste righe non ha (o non sembra avere) dubbi che lo possano distogliere dal dare una risposta nettamente negativa: Dio è un puro centro d'atti spirituali e non si manifesta corporeamente.

Può essere interessante notare come il problema sorge soltanto nella seconda edizione del libro, in cui Scheler inserisce l'esplicito riferimento al "concompimento dell'amore di Dio verso il mondo", assente invece nella prima edizione. Si trae da ciò l'impressione che il pensiero di Scheler sia in pieno movimento proprio sul tema della compartecipazione degli atti e che egli ne stia ancora ricercando la formulazione (e la comprensio-

³³ Symp., p. 166.

ne) più adeguata. Il problema, ricondotto sul piano degli esempi citati, si lascia esporre in modo molto definito: Dio (o il divino) si dà a vedere, quanto all'atto fondamentale dell'amore, soltanto nei suoi profeti (Gesù), oppure anche in altre (per ora imprecisate) maniere? Nel primo caso varrebbe l'ordine di significazione riscontrato nel modello di persona del Cristo, nel secondo bisognerebbe rintracciare dei modi di manifestazione su cui finora non abbiamo avuto indicazioni. Teniamo dunque ancora in sospeso un giudizio conclusivo sulla natura del concompimento e vediamo invece gli sviluppi fondamentali; per Scheler essi si raccolgono in uno dei temi più stabili della sua elaborazione e a lui più cari, quello del "principio di solidarietà". A partire dalla fundamentalità del "seguito" attraverso l'imitazione ed il *Mitlieben* e

«dal principio indipendente dall'esperienza che ogni amore (comunque sia esperito) pone un amore di risposta e così porta a manifestazione un nuovo bene etico (...) si dà un principio che noi vogliamo denominare "principio di solidarietà di tutti gli esseri etici". Esso dice che di principio ognuno è responsabile per tutti e tutti per ognuno (...). Questo principio è una conseguenza del fatto che non vi è alcun amore per il bene: che dunque l'esistenza di un male etico, sia empiricamente dimostrabile oppure no, è sempre cofondato nella colpevole mancanza di amore di tutti verso il portatore del male»³⁴.

Nel principio di solidarietà sembrano trovare un'ideale coincidenza il problema etico della responsabilità individuale, l'assiologia pura ed apriori e la relazione interpersonale: l'amore si mostra come una relazione che tende a crescere su se stessa, e che nel fare ciò amplia l'orizzonte assiologico e migliora il valore etico di ogni persona. Se tuttavia cerchiamo di comprendere bene l'interpersonalità dell'amore in questa nuova prospettiva ci troviamo in seria difficoltà: trascurando per il momento di seguire l'intuizione di Scheler in quanto di prezioso ci può far vedere, guardiamo alla sua fondazione e consequenzialità rispetto a quanto finora detto. In prima battuta lascia perplessi che Scheler possa legittimamente pensare un "amor ch'a nullo amato amar perdona", cioè un amore inteso come relazione che pone necessariamente un amore di risposta (*Gegenliebe*). L'amore, è stato più volte sottolineato, è l'atto spontaneo per eccellenza, ed è quanto di più lontano da ciò che Scheler definisce "reazioni di risposta" (es.: rallegrarsi per qualcosa, vendicarsi, con-sentire, ecc.)³⁵; come si

³⁴ Symp., p. 166.

³⁵ Form., p. 121.

può allora parlare di *Gegenliebe* posto dall'amore? Se peraltro concepiamo un ambito di libertà, anche minimo, tra amore primo ed amore di risposta allora il sistema di corresponsabilità salta, perché una persona potrebbe essere molto amata e tuttavia agire con odio, essendo dunque, nonostante tutto, portatrice del male etico. Scheler qui è di fronte ad un bivio filosofico: o rinuncia al principio di solidarietà, o toglie la libertà alla persona quanto all'atto d'amore (più precisamente si tratterebbe di concedere la *spontaneità* dell'amore distinguendola nettamente dalla *libertà* della persona): egli non sceglie affatto ed apparentemente non avverte neppure l'infondatezza del principio posto. Tra gli studiosi di Scheler il Malik ha messo bene in luce la contraddizione esistente tra la libertà della persona ed il principio di solidarietà³⁶; ma egli rivolge tale aporia contro la definizione di persona come centro d'atti, ritenendo che solo «una natura sostanziale, un essere che si appartiene e possiede»³⁷ possa ad un tempo essere libera in sé e liberamente corrispondere all'amore. In verità una sostanza personale non salva affatto il principio di solidarietà (né questo è il principale intento del Malik), ma è opportuno cogliere l'occasione per chiarire quale è il senso, non banale, della libertà propria della persona. Il modello "sostanzialista" di libertà è un'illusione: se "natura sostanziale" è un essere che *si* appartiene, questo significa che ciò che la determina è una relazione, riflessiva, ma pur sempre relazione: è, appunto, la *negazione* (che è un atto) della *dipendenza* (che è l'essere stesso dell'atto): il problema della libertà è il problema dell'atto che nega gli altri atti, ed è un problema che ha senso solo in una filosofia degli atti (dei quali la sostanza va pensata solo come un "modo"). Abbiamo ritenuto di riproporre questa osservazione, già svolta nell'analisi della "persona", onde evitare la confu-

³⁶ «Quanto la negazione della sostanzialità della persona sia divenuta il "tallone d'Achille" della teoria scheleriana della persona, viene soprattutto a chiara espressione nella sua teoria della comunità personale d'amore. Se ci si rappresenta la persona soltanto come centro d'atti intenzionali, allora essa è sottomessa necessariamente alla costrizione del compimento dei suoi propri atti, e l'amore di risposta non è mai una disposizione ed un movimento compiuti con libera volontà nei confronti dell'altro, al contrario l'amore di A per B esige e provoca necessariamente in B amore di risposta. Perciò, anche, l'amore morale è ciò che costituisce autenticamente la comunità personale d'amore, ed ogni persona singola esperisce se stessa necessariamente come un membro di una tale comunità. (...) Questo significa però, nonostante ogni accentuazione dell'autoresponsabilità della persona individuale, l'eliminazione della sua esistenza peculiare, cosa che si delinea già a partire dalla tesi scheleriana della comunità personale come di una persona totale indipendente». (Malik J., *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963, p. 130).

³⁷ Malik J. op. cit., p. 129.

sione tra problematizzazione della libertà personale in cui ci siamo imbat-
tuti e la frequentissima critica “sostanzialista” alla nozione scheleriana di
persona.

Il contenuto intuitivo apparso a Scheler nella forma del principio di
solidarietà gli si riproporrà più volte, come tesi e come problema, ed è tra
i principali motivi che lo conducono ad approfondire il tema dell'unipatia
(*Einsfühlung*).

In ogni caso l'affinità che abbiamo riconosciuto tra l'amore e l'imma-
ginazione impulso-motoria ci conduce ad ammettere da subito una spon-
taneità dell'amore che non è riconducibile alla libertà della persona: il
comportamento emozionale preriflessivo è spontaneo, non libero, in
quanto per libertà personale³⁸ si deve intendere la possibilità di “porre a
distanza” le proprie motivazioni, di “negarle”. Ma ciò che permette di
negare le motivazioni, di obiettarle e che consente la riflessione, Scheler
lo ha nominato come “spirito”: si deve allora concludere che l'atto d'amo-
re, pur essendo detto “atto” (cioè per definizione spirituale), non è in
ogni suo momento spirituale? Scheler lo ammette, ma a prezzo di distor-
cere e confondere una volta di più le nozioni di spirito e di atto; egli
scrive:

«Corrispondentemente alla partizione fondamentale di tutti gli atti in atti
vitali o corporei, in puri atti psichici o dell'io e in atti spirituali o della persona
anche l'amore e l'odio ci si rappresentano in tre forme d'esistenza: nell'amore
spirituale della persona, nell'amore psichico dell'io individuale e nell'amore vitale
o passionale»³⁹.

Tralasciando il dubbio intorno al luogo testuale dove Scheler avrebbe
compiuto questa distinzione tra gli atti (qui detta addirittura “fondamen-
tale”), sorgono comunque rilevanti perplessità, giacché, ad esempio, l'io
era stato definito come mero “oggetto della percezione interna” e come un
fatto psichico cui non competevano affatto atti; ed ancora, qui si parla di
amore per l'io individuale, ma l'io, astratto dalla sua correlazione con la
persona, è un fatto oggettivo morto, che si può amare tanto poco quanto
qualunque mera oggettualità, e non lo si può neppure considerare indivi-
duale, essendo del tutto risolvibile in concetti: per mantenerci su esempi
di Scheler, poter amare un io significherebbe poter amare un soldato in

³⁸ Vedi A.1.3).

³⁹ *Symp.*, p. 170.

quanto soldato, cioè, di principio, in base alla presentazione dell'iscrizione alla lista di leva: l'io è in sé una totalità generalizzabile di fatti, priva di ogni carattere propriamente individuale.

Tutto ciò che possiamo trovare a giustificazione di questa palese contraddittorietà nell'uso dei termini è il fatto che il passo citato è stato riportato immodificato dall'edizione del 1913, in cui le osservazioni sull'io e sugli atti cui abbiamo fatto riferimento, non erano ancora state svolte, appartenendo quasi integralmente alla seconda parte del *Formalismus* (apparsa nel 1916).

Ad ogni modo Scheler ammette, ed era ciò che volevamo sapere, che si parla legittimamente sempre di "amore" tanto per l'impulso corporeo e la passione "vitale" che per l'amore spirituale, umano o divino (sia pure a livelli diversi). Questo significa che dal piano vitale (dunque impulso-motorio) a quello spirituale l'amore vige come un'*istanza unitaria*, anche se variamente articolabile e perciò esperibile anche solo su di un livello. Se uniamo questa considerazione con: 1) la possibilità rilevata di pensare l'amore come originario comportamento impulso-motorio (e-mozionale); 2) la possibilità ipotizzata di fondare il concompimento dell'atto d'amore nella manifestazione del *Leib*; 3) la necessità di fondare il principio di solidarietà in una collaborazione spontanea e preriflessiva, ne risulta una singolare convergenza di riflessioni rivolte proprio al tema che caratterizza la rielaborazione del *Sympathiebuch*, e cioè l'unipatia (*Einsfühlung*). Prima di affrontarne direttamente l'analisi dobbiamo però ancora seguire Scheler nella collocazione che egli dà della propria analisi dell'amore rispetto alle principali teorie che lo hanno tematizzato.

B.2.4) ANALISI CRITICA DELLE TEORIE METAFISICHE E NATURALISTICHE (FREUD) SULL'AMORE

La prima critica ad una teorizzazione dell'amore che si incontra nell'ordine di redazione definitivo del *Sympathiebuch* concerne quelle che Scheler chiama le interpretazioni metafisico-monistiche dell'amore. Le pagine a questo riguardo sono aggiunte nella seconda edizione e, non accidentalmente, intendono mostrare la distinzione peculiare tra amore ed *Einsfühlung*. In modo analogo a quanto già fatto con il *Mitgefühl* Scheler denuncia l'insostenibilità di quelle teorie che pretendono di intendere l'amore come un sentimento d'identità con l'amato e che su ciò edificano

una concezione monistica della realtà (egli nomina E.v.Hartmann, il giovane Hegel e Spinoza).

«Noi dobbiamo ribattere a queste ed analoghe interpretazioni, che esse non “salvano” il fenomeno dell’amore, ma apertamente lo *distruggono*. Chiaramente non è il “senso più profondo” dell’amore prendere e trattare l’altro come se fosse identico col proprio io. L’amore non è affatto un mero quantitativo “ampliamento dell’egoismo”, non è la relazione di qualche parte ad un tutto, che come “tutto” tenderebbe soltanto alla sua (egoistica) autoconservazione, al suo autoincremento o alla sua crescita»⁴⁰.

L’amore infatti tende all’individualità personale dell’altro in quanto altro, e si mostra in una forma di dedizione all’alterità tale da poter far scordare ed abbandonare qualità ed abitudini che sotto altre condizioni potevano essere considerate peculiari del proprio io; al limite l’amore può giungere a sacrificare la totalità dei predicati dell’io disponendosi alla possibilità di sacrificare la propria esistenza *tout court*.

Non convince tuttavia completamente l’immagine del «tutto» (hegeliano o spinoziano che sia) come un «io infinito», divinamente egoista: Spinoza (ed in ciò identicamente Hegel) potrebbe dire che “*omnis determinatio est negatio*” e che l’io delle passioni egoistiche è appunto affetto dalla propria determinatezza e finità, logicamente non estensibile al «tutto». Perciò il rapporto parte-tutto delle metafisiche monistiche di Hegel e Spinoza non può essere semplicemente ricondotto all’idea di un’estensione dell’egoismo o del sé.

L’istanza della personalità individuale, qui difesa, ha tra l’altro, la funzione di baluardo contro la sovrapposizione di amore ed *Einsfühlung*, sovrapposizione che, impensabile nella concettualità del 1913, compare invece come una concreta possibilità negli sviluppi del 1922.

La critica alle teorie naturalistiche ha un rilievo di gran lunga superiore rispetto a quella appena affrontata e rappresenta da sola più della metà della trattazione sull’amore, permanendo sostanzialmente invariata tra la prima e la seconda edizione. Scheler affronta dapprima alcune opinioni generali per poi soffermarsi più analiticamente sulla teoria di Freud.

Innanzitutto egli afferma che non si può concludere dal fatto che vi sia un impulso, quello sessuale, che è contemporaneamente impulso sociale, che ogni socialità sia fondata sull’impulso sessuale:

⁴⁰ Symp., pp. 80-1.

«giacché proprio il fatto che tutti gli animali bisessuati possiedono l'impulso sessuale, ma non tutti l'istinto sociale, mostra innanzitutto l'indipendenza dei due impulsi l'uno dall'altro. E non c'è neppure alcun appiglio per ammettere che gli animali che non vivono in gruppo abbiano un grado inferiore di impulso sessuale»⁴¹.

Questa critica è rivolta essenzialmente a Feuerbach, di cui si denuncia il modello esplicativo incentrato su una non meglio precisata «estensione» degli impulsi e una «trasmissione» associativa di questi dall'oggetto originario ad oggetti ad esso causalmente legati. Questo modello di spiegazione è in certo modo *il* modello della spiegazione scientifica in generale (in opposizione alla «comprensione» fenomenologica). Scheler scrive:

«Questo è chiaramente l'errore fondamentale di queste e altre opinioni della teoria naturalistica: la loro intera disposizione le rende cieche al fatto che nel corso dello sviluppo della vita e dell'umanità entrano e sempre possono entrare qualità ed atti completamente *nuovi* (...). Per la teoria naturalistica entrano di principio semplicemente sempre nuovi contenuti illusori *tra* l'essere vivente ed il mondo (colori, suoni, valori, ecc.)»⁴².

Questo è proprio il nucleo della condivisione da parte di Scheler dell'orizzonte fenomenologico: l'accettazione dell'irriducibilità dei fenomeni ed il rifiuto del presupposto «*simplex sigillum veri*». Le teorie qui nominate come «naturalistiche» sono soltanto la rappresentanza intorno al tema dell'amore della totalità delle teorie scientifiche esplicative. Non è comunque qui luogo per tentar di comprendere le istanze metodologiche scheleriane, nella loro coincidenza o differenziazione rispetto alla fenomenologia husserliana; registriamo invece l'ulteriore critica che Scheler fa all'idea del «meccanismo di trasmissione» di cui la teoria naturalistica (in particolare Feuerbach) ha bisogno per sancire la riducibilità di ogni forma d'amore all'istinto riproduttivo: qualunque tipo di spiegazione associazionistica o rifacentesi al contagio, tradisce la datità fenomenica dell'amore.

«Appartiene all'essenza dell'amore che ciò che esso ama, ciò "che è dato" fenomenologicamente nell'atto è sempre *di più* di quanto l'amante percepisce affettivamente in via diretta ora quanto a valori (...). La teoria misconosce che noi possiamo amare ed odiare ciò che non abbiamo mai "esperito", nel senso dell'"esperienza" sensibile, sempre mediata da stimoli e presenze reali. (...) Essa misconosce inoltre il fatto del "fenomeno di riempimento" che interviene quando

⁴¹ Symp., p. 175.

⁴² Symp., pp. 180-1.

ci viene incontro concretamente ciò che dapprima era pre-dato nell'intenzione d'amore (...) Blaise Pascal lo esprime profondamente per l'amore di Dio con le parole: "Non Ti cercherei, se non Ti avessi già trovato"⁴³.

Ulteriormente Scheler avrebbe potuto dire che nel modulo istinto-trasmissione resta del tutto incomprensibile proprio il primo momento, cioè l'«uscita da sé» dell'amore vitale ed il suo dirigersi istintivo all'oggetto: è l'istinto innanzitutto che "cerca, perché ha già trovato", cioè si dirige in modo *orientato*, ma *indeterminato*, e soltanto in un secondo momento si indirizza ad un oggetto riconosciuto come appropriato; è perciò insensato assumere come punto di partenza gli oggetti peculiari di un certo impulso per poi escogitare un meccanismo di trasmissione: quegli oggetti stessi non sono dedotti, ma incontrati dall'impulso. Questo peraltro significa che l'azione istintuale, l'immagine impulso-motoria non ha originariamente limiti, ma è *tout court* l'apertura al mondo; e ciò comporta ulteriormente, come Scheler nota, che l'amore non sia cooriginario con l'odio, ma lo fondi e consenta, giacché senza una qualche apertura al mondo come orizzonte assiologico non sarebbe possibile quel movimento di restringimento e distruzione di tale orizzonte, che è appunto l'odio.

Scheler introduce la sua critica alla teoria freudiana con una breve rappresentazione della stessa, mostrando di apprezzarne molto le analisi che individuano nel bambino fin dalla nascita delle pulsioni erotiche e sottolineando come Freud non riconduca tutte le reazioni impulsive ed erotiche all'istinto sessuale, ma alla «libido», di cui l'istinto sessuale propriamente detto è una "costruzione psichica molto complessa"⁴⁴. In merito a questa, come ad altre tesi freudiane, la trattazione di Scheler è tanto rilevante per lo sviluppo interno del suo pensiero, quanto discutibile nel suo modo di accostarsi all'opera psicanalitica. È perciò opportuno ampliare un po' la discussione, ricorrendo anche direttamente al testo freudiano.

Come avevamo già avuto modo di notare⁴⁵, Scheler riscontra un'affinità tra il concetto freudiano d'esperienza e la nozione di apriori materiale da lui elaborata: il valore di posizione dell'esperienza ne modifica il significato stesso, nella misura in cui un'esperienza diviene «forma di apprensione» dell'esperienza successiva⁴⁶. È tuttavia problematico attribuire una simile tesi, senza ulteriori cautele, a Freud, giacché, se è vero che

⁴³ Symp., p. 191.

⁴⁴ Symp., p. 177.

⁴⁵ Vedi A.4.2).

⁴⁶ Symp., pp. 195-7.

la struttura stessa dell'inconscio, in quanto potenza nascosta ed attiva sulla vita cosciente, offre uno spazio ideale per l'organizzazione di apriori materiali, è anche vero che secondo Freud vi è un'ordinamento innato nelle pulsioni e nella loro evoluzione infantile, tale da depotenziare molto il valore posizionale dell'esperienza⁴⁷. Soltanto nella fissazione nevrotica o psicotica della *libido* emerge l'importanza di un'esperienza antecedente per l'apprensione successiva, ma tale strutturazione ha in Freud un carattere eccezionale e patologico, e non può venire ammessa come modalità normale dell'organizzazione esperienziale. D'altro canto è estremamente ragionevole ricercare, anche sui presupposti dell'apriorismo materiale, qualche esperienza valoriale imprescindibile, o comunque essenzialmente prioritaria, nella costituzione affettiva e categoriale dell'uomo, giacché in caso contrario qualunque soggetto, soprattutto se appartenente ad una tradizione culturale differente, dovrebbe plausibilmente apparire nel suo comportamento del tutto inaccessibile ed insensato. Cerchiamo di vedere il problema più da vicino.

Il cardine della critica alla teoria ontogenetica di Freud è costituito dalla discussione del concetto di «*libido*». In primo luogo la distinzione tra *libido* ed impulso sessuale è controversa ed oscura: da un lato allievi di Freud come C.G. Jung estendono la *libido* fino ad un generico «tendere a» privo di connotazioni; dall'altro i fatti che Freud riporta nelle sue analisi «non indicano in alcun modo che la «*libido*» non coincida con la più originaria forma di impulso sessuale»⁴⁸.

Scheler di fatto sostiene che, per quanto indeterminato ed involuto, l'impulso sessuale, come l'impulso nutritivo, ha una propria caratterizzazione distinta sin dall'inizio, che si svela poi nell'esperienza di riempimento dell'intenzione istintuale.

«Giusto è soltanto il fatto che il livello a cui l'impulso sessuale ha trovato il suo particolare oggetto nella rappresentazione dell'altro sesso è preceduto da un altro in cui ciò non ha ancora luogo, ma in cui il moto istintuale è diretto ai semplici valori della sessualità altrui, senza però trovare questi valori qualitativamente determinati legati a determinate rappresentazioni d'oggetti»⁴⁹.

In buona sostanza questa interpretazione risulta fedele al testo freudiano, forse invero più fedele di quanto sembrerebbe tollerabile a partire

⁴⁷ Cfr. ad esempio Freud S., *Psicoanalisi*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 9, p. 448, o *L'organizzazione genitale infantile*, ibidem, p. 563 sgg.

⁴⁸ Symp., p. 199.

⁴⁹ Symp., p. 201.

dalla concettualità scheleriana. Riemerge qui l'enigma dell'articolazione dei valori in unità di senso identificabili: in base a che si può asserire che i valori (qui sessuali e nutritivi) sono già unità distinte prima di legarsi a determinate rappresentazioni d'oggetti? Nella psicanalisi freudiana la questione viene per lo più risolta naturalisticamente, ricorrendo all'ordinamento innato degli stadi, in cui dalla fase orale, ove gli istinti sessuali e nutritivi costituiscono un'unità inarticolata, si passa per gradi, secondo una tendenza innata, fino alla fase genitale, dove le pulsioni libidiche si fissano oggettualmente. La posizione scheleriana sembra qui, paradossalmente, ancora più chiaramente incline ad accogliere l'orientamento «naturale» delle pulsioni istintuale, di quanto lo sia Freud, dove il tema mantiene una sua problematicità. Le «perversioni» dell'istinto, così come descritte da Freud, mettono effettivamente in discussione il confine tra normalità e anomalia, mentre Scheler argomenta che

“proprio esse [le perversioni] mostrano nella loro intera molteplicità, che anche in esse si conserva ancora la *direzione* del moto verso l'«altro» sesso, quand'anche i *valori* corrispondenti all'altra sessualità non siano incontrati in un oggetto realmente dell'altro sesso. (...) In tutte le perversioni omosessuali p.e. si ritrova aver luogo una suddivisione delle qualità sessuali, tale per cui una parte «gioca» sempre il ruolo dell'uomo, l'altra il ruolo della donna”⁵⁰.

Questa argomentazione, che compare sostanzialmente isolata, appare piuttosto impari alla questione teoretica in ballo, e ciò a maggior ragione, se si tiene presente proprio la casistica psicanalitica già allora a disposizione. Si potrebbe notare che anche in un normale rapporto eterosessuale consuetamente una parte «gioca il ruolo» dell'uomo e l'altra quello della donna, e non sempre questi ruoli coincidono con le registrazioni depositate all'anagrafe, né, per lo più, questi ruoli sono del tutto fissi anche laddove di norma sia proprio l'uomo a «portare i calzoni» e non la donna. La necessità di una forma di complementarità dei comportamenti ed atteggiamenti reciproci non è semplicemente riconducibile alla differenziazione dei caratteri sessuali primari: in altri termini non sembra davvero possibile dare, ad esempio, alla «fermezza e sicurezza di carattere» o alla «docilità e delicatezza» una fondazione ormonale, quantomeno non tramite le precedenti argomentazioni; si potrebbe infatti allo stesso modo concludere per la naturalità della struttura di rapporto sado-masochista, dal fatto che dove uno «gioca il ruolo» del sadico l'altro gioca sempre un ruolo masochista.

⁵⁰ Symp., p. 205.

Tolta (o almeno sospesa) questa obiezione, la critica di Scheler fluttua nel vuoto, e con essa anche la «prefigurazione» del proprio oggetto-di-valore da parte dell'istinto. Quanto qui è in gioco è molto più della valutazione morale delle «perversioni» o simili: si tratta di comprendere il senso e la possibilità della fondazione assiologica assoluta data da Scheler. Nell'ambito delle svariate problematizzazioni sin qui esposte intorno ai valori eravamo giunti a due modi essenziali d'intendere il «valore»: il primo lo determinava come «concreta unità di *Fühlen*, stato di cose e stato affettivo», il secondo come la possibilità a priori di tale unità. Ambedue queste determinazioni, pur ottenute ripercorrendo le analisi di Scheler, non vengono esplicitamente e tematicamente alla luce nel testo scheleriano. L'aver lasciato nell'ombra, o all'intuizione, la rappresentazione del concetto di «valore» dà adito a molte perplessità sull'uso fatto di questo termine. Scheler articola l'atto di amore in forme, livelli e modi, ne distingue i tipi a seconda dei valori degli oggetti o degli oggetti-di-valore che ne sarebbero l'appropriato compimento; tutto ciò senza chiedersi, ad esempio, in base a quale istanza sia legittimo fare una classificazione di ciò che fonda e consente ogni classificazione ed ogni valore. L'amore è considerato il fondamento di ogni valore, l'apertura del mondo, l'atto di tutti gli atti, è persino fatto coincidere con Dio (sia pure in una limitata accezione), e poi se ne fa una tassonomia e lo si giudica «retto» o «perverso». A costituire ora il criterio per tali giudizi e classificazioni sono i valori, distinti, gerarchizzati ed apriori, e la legittimità del loro esser-criterio sta proprio nell'apriorità. Nel caso analizzato qui dell'istinto sessuale (cioè dell'amore vitale, secondo la partizione scheleriana) il problema dell'apriorità emerge nella sua forma più diretta ed ingenua, quella dell'innatezza dell'istinto: da quanto Scheler dice si deduce l'ammissione di un istinto innato che si dirige ai valori (o agli oggetti di valore) che gli sono propri. Ma cosa sono i valori apriori che l'istinto innato conosce? Scheler, nominando la sessualità e la nutrizione, pensa ai valori come a potenzialità implicite nell'istinto ed attuate nell'esperienza: potenza ed atto. È forse conciliabile questa concezione aristotelica con le nozioni di valore, essenza ed apriori materiale sin qui vedute? La risposta non può che essere negativa. Se vogliamo difendere Scheler da se stesso dobbiamo ricordare che il valore non è una potenzialità del soggetto, una qualità innata, ma è dato *integralmente nell'incontro* di soggetto ed oggetto, *nell'esperienza*: l'apriori stesso è un fatto *dell'esperienza*. Ciò significa che la «direzione» in cui l'istinto sessuale (l'amore vitale o l'amore in generale) si muove non è la direzione verso un valore, perché il valore è già un'esperito, né tantomeno verso un

oggetto. Scheler parla di «esperienza di riempimento» (*Erfüllungserlebnis*) per l'appagamento istintuale ed erotico in generale, e tale espressione è un chiaro riferimento alla nozione fenomenologica di «riempimento dell'intenzione». Tuttavia questa coincidenza o connessione non sembra accettabile: il riempimento dell'intenzione si compie nel *riconoscimento di un ente*, nell'*evidenza di un oggetto*; l'appagamento dell'amore, in quanto movimento, è una *corrispondenza di senso* priva di carattere identificativo. Questa diversità toglie ogni legittimazione al concepimento del valore apriori come un «oggetto prefigurato»: il punto d'arrivo, il risultato cui l'amore (in ogni sua forma) si muove non è un oggetto, ma una «condizione», non è un valore, ma una corrispondenza (una pienezza di senso): solo quest'ultima può essere considerata apriori in senso forte (trascendentale). Su ciò ritorneremo ancora, tuttavia è opportuno mettere in parte già a fuoco il problema in relazione alla teorizzazione freudiana.

Il concetto di *libido* viene sottoposto ulteriormente a critica nelle pagine conclusive della trattazione sull'amore:

“Ora, è già difficilmente concepibile, posto che la *libido* esiga alfine (come per Freud) il carattere di energia *totale* dell'anima in generale, come debba venire fuori da essa un edificio di forze che sono chiamate proprio, come Freud pensa, alla repressione e al contenimento della libido! Qui la libido sembra realmente quasi un essere mitologico; essa somiglia come una goccia d'acqua all'«Io» fichtiano, che «pone limiti a se stesso». (...) Freud cade in una palese spiegazione *circolare*: tutti i sentimenti e i compiti morali superiori e con ciò però ben anche gli stessi motivi morali, devono essere un risultato di «libido sublimata». Ma d'altra parte per rendere comprensibile questa «sublimazione» Freud presuppone che vi sia una «morale», in forza dei cui comandi possa essere effettuata una repressione della libido e con ciò la sua possibile conduzione a «compiti superiori»⁵¹.

La critica, nei termini in cui è esposta, manca il bersaglio tanto filologicamente che teoreticamente. Esaminandola in termini formali dovremmo dire che: 1) la *libido* è l'energia totale dell'*anima*, e dunque può benissimo ammettere e riconoscere come a sé opposte forze esterne all'anima stessa; 2) se ammettessimo che la *libido* è una forza assoluta, come l'Io fichtiano, l'obiezione di contraddittorietà non reggerebbe sul piano logico, giacché il principio di contraddizione non può trovare applicazione ad una totalità assoluta: l'unica cosa che potrebbe porre limiti all'assoluto è l'assoluto stesso; 3) inoltre, e soprattutto, per cogliere questa teoria della *libido* in contraddizione bisogna ammettere che all'entità “*libido*” compete

⁵¹ Vedi A.2.5).

un'intenzione univoca, una sola "volontà", e questo punto è tutt'altro che scontato nella riflessione freudiana. Notoriamente la questione del ruolo da ascrivere alla *libido* è una delle più tormentate nell'evoluzione del pensiero freudiano. Ciò che qui è in gioco è il problema capitale della genesi di modalità complesse, contraddittorie, persino «perverse» di esperire la realtà a partire da un nucleo motivazionale unitario. La risposta di Freud va in verità in direzione opposta a quella menzionata da Scheler:

«una modificazione si è resa indispensabile da che la nostra ricerca si è indirizzata dal rimosso al rimovente, dalle pulsioni oggettuali all'Io. Importanza decisiva ha avuto l'introduzione del concetto di narcisismo, cioè del concetto che anche l'Io è investito dalla libido, della quale è anzi la dimora originaria e rimane in una certa misura il quartier generale. (...) Non fu necessario abbandonare l'interpretazione delle nevrosi di traslazione come tentativo dell'Io di proteggersi contro la sessualità, ma fu messo in pericolo il concetto di libido. Infatti, dal momento che anche le pulsioni dell'Io erano libidiche, sembrò per un certo tempo inevitabile rassegnarsi a far coincidere la libido con l'energia pulsionale in senso lato, come già C.G. Jung aveva sostenuto in precedenza. Pure rimaneva in me qualcosa come una convinzione, non ancora dimostrabile, che le pulsioni non potessero essere tutte della stessa specie»⁵².

L'oscura convinzione cui Freud fa cenno è piuttosto una chiara esigenza logica. Infatti a tutta prima un monismo pulsionale assoluto non lascia spazio alcuno, come nella critica di Scheler, per spiegare la repressione, la sublimazione e dunque la molteplicità delle concrezioni motivazionali presenti nella vita adulta. La soluzione freudiana fu notoriamente quella di introdurre una dualità pulsionale originaria tra pulsioni libidiche e pulsioni di morte (*Al di là del principio di piacere*). Scheler invece tiene fermo come punto d'appoggio per l'articolazione delle pulsioni il suo concetto di «spirito», la cui caratteristica eminente è proprio quella puramente negativa di articolazione e selezione di forze che gli sono estranee. Chiaramente in questo contesto viene nettamente accentuata la valutazione dello spirito come massimo livello delle sfere d'essenza separato dalla «vita», ovvero come «distanza della coscienza» rispetto agli impulsi. Il fattore motivazionale dello spirito come vertice assiologico viene qui rimosso.

È estremamente interessante osservare quali possibilità teoretiche sono aperte nel confronto con Freud, particolarmente in rapporto alla sorprendentemente scarsa fecondità di questo confronto per Scheler stesso.

⁵² Freud S., *Il Disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, p. 605.

Freud contrappone in un primo tempo le istanze autoconservative dell'io cosciente all'orientamento pulsionale della *libido*: la distanza della coscienza soggettiva dagli impulsi consente di frenarli e guidarli. Schelerianamente l'io freudiano è la voce della coscienza spirituale. Ma in una fase successiva l'Io stesso si rivela motivato dagli impulsi libidici non meno dell'Es: "per tutta la vita l'Io rimane il grande «serbatoio della libido», dal quale vengono emanati gli investimenti oggettuali"⁵³. Per Scheler ciò risulterebbe del tutto conseguente, giacché ogni interessamento verso la realtà, ogni apertura al mondo passa per l'atto d'amore, orientato primariamente verso il vertice assiologico, cioè verso lo spirito che si dà in segni-di-persona. Tuttavia l'amore scheleriano, tanto nel suo dispiegarsi, che nella sua direzione assiologica non è una forza puramente pulsionale ed inconscia come la *libido* freudiana; vi è sì una matrice immediata, come abbiamo messo in luce, ma l'amore non è un istinto, o quantomeno non è concepibile come un istinto concepito naturalisticamente in modo analogo all'istinto nutrizionale. Di fronte alla pervasività della motivazione libidica Freud introduce, secondo la sua stessa testimonianza⁵⁴, quasi a forza la «pulsione di morte». Paradossalmente, in presenza della concettualità scheleriana, l'analisi di Freud avrebbe avuto a disposizione già al proprio interno gli elementi per una soluzione alternativa, e a nostro avviso decisamente meno problematica. Tanto l'Io⁵⁵ che il Super-IO⁵⁶ si presentano a Freud come residui di passate identificazioni, costruzioni sviluppatasi a partire dalle prime scelte di investimento affettivo dell'Es, sembrerebbe perciò, tenendo fermo che l'Io ed il Super-io possono entrare in dissidio, che una possibile genesi della molteplicità di istanze e realizzazioni della vita adulta sia disponibile. Differenti identificazioni personali portano alla luce differenti aspetti di valore. Freud tuttavia non è sufficientemente radicale, poiché pensa che una

⁵³ Freud S., *Autobiografia*, in *Opere*, vol. 10, p.123.

⁵⁴ "Non fu facile, allora, documentare l'attività di questa ipotetica pulsione di morte". (Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, p. 606).

⁵⁵ «L'Io, inizialmente ancora piuttosto debole, prende cognizione degli investimenti oggettuali, li tollera, oppure cerca di respingerli mediante il processo della rimozione. (...) Comunque il processo (...) autorizza a pensare che il carattere dell'Io sia un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto». (Freud S., *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, p. 492).

⁵⁶ «Si può dunque supporre che l'esito più comune della fase sessuale dominata dal complesso edipico sia il costituirsi nell'Io di un lascito di queste due identificazioni [padre e madre] in qualche modo fra loro congiunte. Questa alterazione dell'Io conserva la sua posizione particolare contrapponendosi al restante contenuto dell'Io come ideale dell'Io, o Super-io». (Freud S., *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, p. 496).

qualche forma «debole» dell'Io sia comunque già sempre presente, una forma di coscienza vigile che egli collega all'attività sensoriale rivolta al mondo esterno. Se però la coscienza egoica primigenia è soltanto questa funzione naturale, che poi nel processo affettivo-identificativo viene soltanto arricchita motivazionalmente, allora essa non costituisce una vera *alterità* rispetto alle istanze pulsionali: la *libido* non trova mediazioni. Per Scheler invece la coscienza non potrebbe essere mai questione dei «sensi esterni», giacché molto di più la stessa scissione tra interno ed esterno presuppone la coscienza. Alla luce dell'ipotesi freudiana sulla genesi del Super-io potremmo ora interpretare due luoghi altamente problematici del pensiero scheleriano in modo più soddisfacente. In primo luogo rispetto alla domanda circa l'orientamento originario dell'esperienza «prima», cioè di quell'esperienza che dovrebbe costituire l'apriori materiale per ogni possibile esperienza ulteriore, possiamo ora ipotizzare una soluzione dell'enigma della relativa uniformità dei comportamenti umani a prescindere da una tradizione comune. L'esperienza fondativa ed imprescindibile è quella della corrispondenza affettiva; in termini naturalistici, freudiani: il primo investimento libidico rivolto alla madre apre la possibilità di investimenti libidici ulteriori. L'originario rivolgersi dell'interesse ai segni-di-persona apre il mondo dei valori e degli oggetti, ed in assenza di un tale orientamento o di una corrispondenza ad esso non vi è semplicemente *alcun* accesso al mondo, e non un accesso alternativo. Ulteriormente possiamo riconoscere meglio l'oscillazione semantica in Scheler del termine «spirito», tra spirito come movente assoluto, come valore sommo di cui ogni altro valore è un adombramento, e spirito come distanza della coscienza, come alterità che articola le pulsioni, senza avere un impulso proprio. Possiamo legittimamente azzardare che lo spirito come movente sia da collocare all'altezza dell'movimento disvelante dell'amore, dunque come atto degli atti scaturente dalla persona, e che invece lo spirito come distanza e negazione si produca in relazione al riconoscimento dei segni-di-persona nella corrispondenza affettiva originaria. In certo modo la duplicità dello spirito sarebbe riconducibile ad una scansione dell'atto donatore di senso nei momenti della *produzione* e della *corrispondenza*.

In questa discussione abbiamo ritenuto di anticipare alcuni elementi di analisi al fine di illustrare nel modo più efficace la portata delle nozioni elaborate da Scheler. Tuttavia, come detto, un tale confronto non trova spazio nel testo scheleriano, dove invece la discussione del lavoro freudiano è abbastanza ampia, ma piuttosto nociva quanto a conseguenze teoretiche.

Assumendo la nozione più ristretta di *libido*, come movimento definito dall'impulso sessuale, Scheler ha buon gioco a denunciare l'insostenibilità della concezione «idraulica» della stessa, per cui vi sarebbe una sorta di capitale energetico che, se investito da una parte, deve mancare dall'altra. Può mostrare parimenti le difficoltà di un «riduzionismo libidico» che volesse ricondurre l'attività dello spirito, il pensiero in generale ad una parte della *libido*: oltre ad essere fenomenologicamente infondabile una tale concezione è perfettamente inutile non essendo in grado di spiegare nulla di un processo logico.

Nel suo complesso questa critica alle nozioni di *libido* e sublimazione ha una collocazione del tutto particolare nel pensiero di Scheler. Egli non la riprenderà o ridiscuterà più, e tuttavia risultano evidenti, come abbiamo mostrato, le affinità tra alcune delle concezioni che proprio dopo il '22 inizieranno a maturare e le suddette nozioni freudiane. La repressione e sublimazione degli impulsi da parte dello spirito è il principale tema conduttore del pensiero degli ultimi anni e nella *Stellung* si giungerà persino, come abbiamo visto⁵⁷, a riabilitare completamente il concetto di sublimazione.

Abbiamo l'impressione che questa critica, mai rinnegata, mai ridiscussa, e perciò probabilmente data per scontata, abbia operato silenziosamente nelle teorizzazioni sul rapporto tra spirito ed impulso portando Scheler a rifiutare sempre una concezione unitaria, e preferendo, sia pur con oscillazioni, una concezione tendenzialmente dualistica. Tutto nella tarda speculazione tende ad una concezione monistica della realtà, ed abbiamo già avuto modo di vedere come una comprensione immanente dei testi debba portare in questa direzione; ciononostante Scheler tende evidentemente ad autointerpretarsi in senso dualistico.

La collocazione dell'amore nel pensiero scheleriano soffre di un'inerstirpabile ambiguità, che Deininger ha notato con precisione⁵⁸: una classificazione dell'amore, come abbiamo visto, è un'operazione, all'interno di questo pensiero, immotivabile, e ciò proprio nella misura in cui all'amore

⁵⁷ Vedi A.2.5)

⁵⁸ «Mentre gli atti d'amore vengono ordinati nel sistema degli atti soggettivi, il cui momento determinante è la loro eteronomia, le diverse "specie" dell'amore intervengono una sull'altra in un'astratta opposizione, ed il Chorismos, che nella gerarchia assiologica si apre tra gli atti naturali e quelli spiritualmente determinanti, stacca gli uni dagli altri anche gli atti d'amore in due forme fondamentali, che nella filosofia scheleriana non trovano più alcuna base teorica unitaria». (Deininger D., *Die Theorie der Werterfabung in der Philosophie Schelers*, Frankfurt a.M., 1966).

è ascritto il ruolo di medio generatore tra spirito ed impulso. Possiamo notare, forti della recente pubblicazione degli ultimi volumi di manoscritti postumi, che, pur rafforzandosi progressivamente il ruolo dell'amore come centro dell'onto-assiologia, Scheler non giunge ad una risoluzione compiutamente unitaria; troviamo ad esempio, tra le molte sorprendenti note postume, le seguenti affermazioni:

“Tra l'energia dell'impulso e lo spirito sta nell'uomo una *riserva di energia mediana* e questa è l'Eros. (...) L'atto fondamentale dello spirito, l'*Agape* (affermazione positiva di un ente in quanto ente ed in quanto dotato di valore in generale, indipendentemente da ciò che esso è e se di valore positivo o negativo) non è Eros, neppure Eros sublimato. (...) La forza che l'*Agape* può acquisire è ricevuta unicamente dall'Eros (Francesco, vedi *Sympathiebuch*)”⁵⁹.

Qui l'opposizione tra impulso e spirito, da un lato mostra la sua fondamentale unità in quanto amore (*Liebe*), dall'altro contagia con la propria scissione l'amore stesso, che si scinde in *Eros* ed *Agape*. Circa il senso da attribuire qui all'*Eros* notiamo di passaggio il riferimento piuttosto illuminante all'esempio di S. Francesco nel *Sympathiebuch*: in quelle pagine infatti S. Francesco esemplifica non l'amore come atto spirituale, ma l'*Einsfühlung*, l'identificazione.

Circa la cifra caratterizzante del complesso dell'analisi dell'amore ed in particolare della conclusiva parte critica possiamo esprimerci come segue. Scheler ha nominato unitariamente l'amore, dal piano sessuale a quello divino, ha accostato il detto pascaliano “non Ti cercherei, se non Ti avessi già trovato” al presentimento dell'oggetto erotico pur in assenza di un'esperienza erotica data, ha tentato di nominare identicamente l'intenzionalità pura ed il suo peculiare riempimento, e l'istinto vitale con il suo appagamento: in ciò c'è molto di più che un indisciplinato gioco di analogie, c'è un tentativo di comprensione unitaria dell'esperienza, in tutti i suoi modi, alla luce di una necessaria unità assiologica (amore come Dio, come spirito, come fondamento). Ma proprio l'unitarietà della comprensione è di continuo minata dagli stessi concetti che egli usa e che non vuole modificare: così l'impulso talvolta si amplia fino ad assumere un significato cosmico, talaltra si riduce all'ingenuo concetto scientifico di istinto, e parimenti lo spirito può essere di volta in volta il nome della

⁵⁹ Nachlass III, p. 235.

totalità assoluta od una sezione pura e rarefatta delle esperienze; o ancora, la persona il nome di Dio o l'uomo empirico. Nell'ambito di queste difficoltà ed oscillazioni la critica della nozione freudiana di *libido* assume un significato particolarmente negativo: nel condannare il tentativo freudiano, letto semplicisticamente come introduzione di un monismo riduzionistico delle pulsioni all'istinto sessuale, egli finisce per denunciare, più o meno chiaramente, anche il proprio sforzo di comprensione unitaria tentato sotto il concetto di «amore».

B.3) PERCEZIONE DELL'ALTERITÀ ED UNIPATIA

B.3.1) SULL'EVIDENZA DEL "TU"

La terza parte del *Sympathiebuch* è costituita da un ampliamento dell'appendice alla prima edizione, originariamente titolata: *Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich* (Sul fondamento per l'ammissione dell'esistenza dell'io estraneo). Nella redazione definitiva questa discussione è articolata in tre capitoli, di cui i primi due aggiunti nel 1922 ed il terzo integrato rispetto alla prima edizione con alcune osservazioni complementari.

Il secondo capitolo avvia l'argomentazione positiva sull'io estraneo riprendendo e specificando un esempio fatto nel *Formalismus*: ammesso un ipotetico "Robinson" che fosse sempre vissuto senza avere segno o traccia di altri esseri viventi a lui simili, anche costui dovrebbe ammettere l'esistenza di tali esseri, ancorché indefiniti, in altri termini non potrebbe che concepirsi come appartenente ad una comunità, non incontrata di fatto solo accidentalmente¹. Questo "esperimento mentale", piuttosto ambiguo nella sua formulazione originaria, è difeso da Scheler distinguendolo dalla posizione apparentemente analoga, assunta in quegli anni da J. Volkelt; questi parlava di "certezza intuitiva" del "tu" e di un "immediato coglimento di qualcosa di inespriabile". Scheler replica che

«l'evidenza *apriori* del Robinson sull'esistenza di un qualche "tu" in generale e della sua appartenenza a una comunità ha propriamente un determinato *fondamento di visione* (*Anschauungsgrundlage*, ndr.), cioè la determinata e ben delimi-

¹ Symp., pp. 228-9; cfr. Form., p. 525.

tata coscienza di vuoto, rispettivamente coscienza-del-non-esserci (nel senso dell'esistenza accidentale di una pre-data essenza pura) per atti emozionali, come sono p.e. gli atti nei tipi "autentici" di amore per l'altro»².

Dunque l'esperienza di una mancanza è un'esperienza reale, che rivela il mancato riempimento di atti intenzionali, nella fattispecie di peculiari atti emozionali. Questa precisazione, che certo sottrae questo argomento scheleriano all'assimilazione con le confuse espressioni di Volkelt, non ne toglie però l'estrema problematicità. Il suo carattere di "esperienza mentale", fondato sulla supposizione di un essere vivente, pensante, e tuttavia privo da sempre di ogni contatto con un suo simile, lo fa per sé valere quanto l'ipotesi opposta: qualcuno potrebbe chiedere se Dio, che è l'unica entità che pare soddisfare le condizioni supposte, debba sentire la mancanza di un alter-ego o appartenere originariamente ad una comunità, ecc., ed in tal caso la discussione aperta non prometterebbe una conclusione né rapida, né sobria.

Anche intendendo nel modo più essenziale questo argomento, cioè pensandolo come constatazione fenomenologica, esemplificata dalla coscienza evidente di atti che esigono una corrispondenza intersoggettiva, anche in tal caso è difficile superare le perplessità: in primo luogo la "coscienza di vuoto", come tale, non può dedurre da sé l'identità di ciò che ad essa manca, giacché l'intenzionalità affettiva vuota non sa ciò che "aspetta", ed è la *condizione* dell'atto identificativo, ma non ancora la sua realtà. In secondo luogo bisogna notare che Scheler, per mantenersi coerente con la nozione di apriori materiale, non può ammettere un'"essenza pura pre-data" che non presupponga un'esperienza (sia pure *sui generis*), perciò o l'ipotetico Robinson, pur non avendone ricordo cosciente, ha fatto esperienza dell'affettività eteropatica in una qualche forma, oppure, può esserci forse "disagio", ma non può darsi alcuna coscienza-del-non-esserci.

È opportuno notare come nel passaggio tra questa breve ripresa dell'argomento del *Formalismus* e le articolate argomentazioni che seguiranno nel capitolo immediatamente successivo si giochi uno spostamento metodologico nell'impostazione scheleriana: da un modello (invero mai del tutto ortodosso) di analisi fenomenologica di tipo husserliano, ad una fenomenologia, per così dire, "estatica" e "realistica". Poche pagine prima Scheler aveva nominato Husserl tra gli «idealisti della teoria della cono-

² Symp., pp. 229-30.

scenza»³, insieme a Rickert e altri; non è qui opportuno discutere se e quanto questa formula sia ingenerosa col lavoro di Husserl, tuttavia, se ci spostiamo, per un momento, di una decina d'anni, possiamo legittimare il rimprovero scheleriano guardando alla quinta delle *Meditazioni cartesiane*, in cui Husserl tenta un'operazione che Scheler giudicherebbe (crediamo a ragione) disperata: trovare l'accesso all'alter ego (alla comunità di monadi), partendo da una meditazione sulla modalità di costituzione degli oggetti per l'unico soggetto trascendentale. Per Scheler un procedimento di questo genere (come vedremo) presuppone ciò che vuole dimostrare; ad ogni modo, ciò che ci preme notare è che Scheler, pur non rinnegando l'argomento del *Formalismus*, attento alle qualità d'atto colte nella riflessione, ritiene necessario un accesso teorico all'alterità su basi diverse. Il concetto stesso di apriori materiale lo deve portare ad un'indagine intorno alla genesi esperienziale dei contenuti di coscienza, e dunque, nella fattispecie, al concreto fenomeno intersoggettivo piuttosto che a quell'intrico logico che è l'intersoggettività come contenuto di coscienza immanente del soggetto.

B.3.2) LA PERCEZIONE DELL'ALTERITÀ

Scheler affronta il tema confutando inizialmente alcune delle teorie proposte per giustificare la credenza nella realtà dell'alter ego: in primo luogo è insostenibile invocare una *conclusione analogica* come origine di tale credenza. Secondo questa teoria noi coglieremmo primariamente i nostri movimenti espressivi ed il legame di essi con la nostra realtà psichica, e poi in base all'analogia tra tali movimenti e quelli altrui inferiremmo l'esistenza di una realtà psichica estranea.

Scheler, oltre a ripetere in forma leggermente modificata le obiezioni già viste alla teoria dell'imitazione di Lipps (noi non vediamo i nostri movimenti allo specchio e dunque non c'è analogia con i moti espressivi altrui)⁴, nota che tanto gli animali, che i bambini molto piccoli riconoscono i propri simili ed in generale gli esseri dotati di attività psichica, pur essendo difficile concedere che essi compiano inferenze e conclusioni per analogia⁵. Ulteriormente egli osserva che

³ Symp., p. 221.

⁴ Symp., p. 234.

⁵ Symp., pp. 232-3.

«sarebbe logicamente corretta (e non una *quaternio terminorum*) la conclusione analogica solo quando dicesse che, se ci sono eguali movimenti espressivi a quelli che io compio, anche *il mio Io è qui presente ancora una volta, e non però un io estraneo ed altro*»⁶.

Questo argomento è prezioso in quanto può essere usato per definire con precisione i limiti della plausibilità dell'inferenza analogica; questa, nei casi in cui si attua, cerca di cogliere «quale particolare qualità d'esperienza può avere qui luogo»⁷, ma sempre *presupponendo* la realtà psichica dell'altro. Infatti un'inferenza analogica che volesse abbracciare il riconoscimento dell'alterità psichica *tout court*, dovrebbe porre quale primo membro della proporzione un'espressione come: "Io sono *un Io*" (e non soltanto "Io sono così"), ma, come è evidente, un'espressione del genere già presuppone che si sappia che vi sono molti "Io". Dunque il limite estremo di una qualsivoglia inferenza analogica all'alter ego, anche se meno rozza di quelle che presuppongono una non meglio precisata "analogia di movimenti", è di necessità il riconoscimento presupposto della realtà psichica altrui.

Scheler confuta ulteriormente con facilità la teoria che propone una mera "credenza" ed una "immedesimazione proiettiva" alla base dell'accoglimento dell'alter ego: oltre ai problemi già notati nella trattazione del *Mitgefühl* circa il concetto di "proiezione", viene qui osservato che, o si ammette che l'attribuzione di un'egoità è un evento del tutto casuale, per cui non vi è criterio di distinzione tra attribuzione corretta ed erronea, oppure bisogna concedere che vi sono dei contrassegni percepibili che legittimano tale attribuzione, il che è quanto a dire che l'alter ego è in qualche modo percepibile⁸.

La critica di queste teorie della "conoscenza mediata" dell'alter ego, preparano il terreno all'osservazione del fenomeno; Scheler scrive:

«io non colgo primariamente dell'altro mai semplicemente esperienze singole, ma sempre il carattere di *totalità* psichica dell'individuo nella sua intera espressione. Piccole modificazioni metriche dei corpi (naso, bocca, occhi, ecc.), cui essa (espressione, ndr.) aderisce, possono modificarla completamente, altri mutamenti ragguardevoli lasciarla del tutto inalterata. Che qualcuno sia disposto amichevolmente od ostilmente verso di me, io lo colgo nell'unità espressiva dello "sguardo", molto prima di poter indicare il colore o la grandezza degli "occhi"»⁹.

⁶ Symp., p. 234.

⁷ Symp., p. 234.

⁸ Symp., p. 235.

⁹ Symp., p. 238.

Notiamo subito che questa osservazione è da leggersi come l'esatto corrispettivo della relazione tra il coglimento del valore e quello dell'oggettualità individuata: il senso dell'evento percepito precede (e fonda) sempre la rilevazione identificativa dei particolari. Il "carattere di totalità" di cui Scheler parla rinvia, certo, al concetto di "*Gestalt*", ma questo medesimo ne sembra emergere reinterpretato: l'unità gestaltica di un volto è unità in quanto espressione di un senso, ed è tale senso ad essere fenomenologicamente rilevato, e non una qualche "legge di gravidanza". Si può inoltre osservare che lo stesso ricorso esplicativo, proprio della *Gestalttheorie*, ad un "principio di economia" presuppone l'accoglimento tacito di un'unità di valore, giacché, come è chiaro, si può parlare di maggiore o minore utilità (economicità) solo in relazione ad un fine.

D'altra parte il parallelismo presente tra antecedenza del valore ed antecedenza dell'espressione non è da pensarsi, come parrebbe, nel senso di una semplice inclusione del secondo caso nel primo, giacché l'antecedenza dell'espressione non è semplicemente l'eventualità riferita all'uomo del caso generale della pre-datità del valore, infatti:

«"espressione" è (...) *la prima cosa in assoluto*, che l'uomo coglie nell'esistente fuori di lui, ed egli coglie innanzi tutto una qualche manifestazione sensibile solo finché e nella misura in cui si possono "rappresentare" in essa unità d'espressione dell'animo (...) ciò che noi chiamiamo sviluppo attraverso l'"apprendimento", non è una posteriore aggiunta di componenti psichici ad un mondo articolato di cose, già precedentemente dato come "morto", bensì un continuato disinganno su esso, in cui alcune manifestazioni sensibili piuttosto che altre si affermano come funzioni rappresentative d'espressione. "Imparare" è in questo senso una crescente *dis*-animazione, e non invece animazione»¹⁰.

In queste essenziali proposizioni, troviamo in primo luogo l'affermazione che il fenomeno espressivo non è una corrispondenza antropologica, ma il nucleo originario della autodatità in generale: il mondo si dà, si apre perché *si esprime, vuol dire* qualcosa. Il mondo, in quanto "espressione" è coestensivo dell'orizzonte assiologico, essendo appunto la primitiva condizione di possibilità del costituirsi di oggetti, cose, parti, ecc. Ma la decisività di questi concetti emerge quando si faccia attenzione alla descrizione del legame tra l'"espressione" primigenia e la sensibilità percettiva: l'espressione precede e consente la sensazione, e quest'ultima si afferma in una selezione progressiva: è chiaro che ciò che qui è detto "espressione"

¹⁰ Symp., p. 233.

coincide con ciò che in capo a qualche anno verrà elaborato sotto il concetto di “immaginazione”. Ed è proprio nelle pagine che stiamo analizzando che matura il legame fondamentale tra l’immaginazione e l’attività impulso-motoria, una maturazione che lungo un arco di circa quindici anni, dal 1911 al 1926, condurrà al noto mutamento di posizioni intorno al fondamento ontologico, apparentemente così brusco ed arduo da spiegare. Non è il caso di anticipare oltre, mancando ancora un lungo percorso per raggiungere una comprensione adeguata dei fondamenti di questo sviluppo.

Come primo passo dobbiamo scoprire quale legame viene posto tra l’espressione e l’afferramento percettivo in generale.

«Una propria esperienza viene a distinta percezione solo nella misura in cui si libera in intenzioni di movimento e (quantomeno) in tendenze espressive. Così è un fatto facilmente constatabile, che un forte ostacolo dell’espressione di un moto dell’animo ha sempre anche la tendenza a rimuoverla contemporaneamente dalla percezione interna! La gioia o l’amore, la cui espressione viene ostacolata, non restano neppure per la percezione interna semplicemente la stessa cosa, ma si volatilizzano (...). Anche la comprensione e la ripetizione (*Nachsprechen*, ndr.) interna di qualcosa di letto sono così strettamente legati uno all’altro, che col’immobilizzare la lingua anche la comprensione di un giornale si abbassa fortemente»¹¹.

Queste frasi devono essere lette parallelamente alle tesi elaborate nel contemporaneo saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis* che abbiamo già avuto modo di analizzare. In *Idole* veniva sistematicamente confutata ogni ipotesi di priorità, logica o cronologica, della percezione interna su quella esterna.

Nelle asserzioni appena lette Scheler radicalizza le tesi di *Idole* togliendo ogni legittimazione ad una distinzione essenziale tra “interno” ed “esterno”: la percezione, sia essa rivolta a me che altrui, rileva sempre movimenti espressivi, e senza di essi non avverte nulla. Va precisato, anticipando eventuali obiezioni, che l’esempio riportato concernente il legame tra mobilità della lingua e lettura (e pensiero) è formulato in maniera generica, infatti esso vale in maniera sorprendente per un cattivo lettore (es.: un bambino), oppure presso quei popoli (ad es.: frequentemente tra musulmani del Medio-oriente) abituati a leggere, anche per sé, articolando a bassa voce, ma vale poco o nient’affatto per un buon lettore occidentale.

¹¹ Symp., p. 245.

Se, ad ogni modo, un tale legame tra l'empirica espressione verbale e la comprensione (*Verstehen*) è rintracciabile, è evidentemente necessario ammettere la stretta continuità tra quanto è detto per definizione "interno" (la parola interiore) e l'espressione esterna: prima di ogni distinzione tra interno ed esterno, tra percezione di sé e dell'altro deve esserci qualcosa come un *campo espressivo universale*, indifferente a tali distinzioni.

Gli esempi riportati ci consentono ancora un'osservazione da non trascurare: gli atti che, secondo Scheler, "si volatilizzano" in assenza di un moto espressivo sono anche atti spirituali: egli nomina l'amore, la comprensione del pensiero, ed in un esempio successivo la comprensione artistica¹². Questo significa che anche per lo spirito, e dunque per la persona spirituale, vale il legame essenziale tra percezione ed espressione. Questa sottolineatura vuole evitare equivoci, come quello in cui è incorso Owens¹³, con il distinguere un livello superiore, proprio della persona e di cui non si concepirebbe la possibilità di essere percepita, ed un livello inferiore, proprio dell'io, che sarebbe l'oggetto dell'analisi di Scheler. Nonostante la parte del *Sympathiebuch* che stiamo esaminando si intitoli

¹² Symp., p. 245.

¹³ «È a quest'ultimo centro, l'Ego, che quest'intera teoria della "percezione" dell'altro si applica. La persona, come abbiamo visto, non può divenire "oggetto" di conoscenza da parte di un altro; (...). Esattamente così come Scheler andò verso un estremo nel porre il centro spirituale dell'uomo al di là della portata della conoscenza obiettiva, così andò poi verso l'altro estremo nel ridurre il centro vitale, l'Io, ad una unità psichica immersa con altre in un unico flusso vitale». (Owens Th.J., *Phenomenology and Intersubjectivity*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p. 100). «Scheler ritiene piuttosto che la Persona individuale, puro spirito, sia unita, in maniera dinamica, ma non-sostanziale ad un grande, unico flusso vitale in qualche maniera tale che unisca i due regni, totalmente differenti, dell'essere. L'unità del principio vitale spiega tutte le forme di fusione affettiva ed identificazione tra Ego che Scheler reputava essere altrimenti inspiegabili. L'indiviso, incomunicabile principio spirituale chiarisce le analisi etiche». (Owens Th.J., *op. cit.*, p. 102). Tutta l'interpretazione di Owens si basa sulla gratuita assunzione che l'io sia «il centro delle funzioni vitali dell'uomo» (*op. cit.*, p. 68); da ciò nasce un ingegnoso parallelismo, tra la distinzione persona-io e l'opposizione fra spirito e vita. Peraltro l'inventiva del critico non si ferma qui, poiché, sulla scorta di tale parallelismo egli giunge a negare che Scheler parli di conoscenza della persona estranea, e a ritenere che la persona spirituale sia essenzialmente incomunicabile (laddove Scheler afferma precisamente l'opposto: dal livello sensibile a quello spirituale la comunicabilità aumenta progressivamente). La chiusa del saggio critica puntualmente le proprie illazioni sul pensiero di Scheler giudicando l'inobiettività della persona una "*unproved assertion*", e la nozione di con-compimento degli atti una "*unsubstantiated thesis*". Va notato che egli considera in tutta l'analisi testuale l'inobiettività come sinonimo di inconoscibilità, precludendosi così a priori l'accesso anche soltanto alla terminologia scheleriana.

«Dell'io estraneo» (*Vom fremden Ich*), le descrizioni in esso svolte non fanno distinzione tra io estraneo e persona estranea. E d'altro canto era impossibile fosse altrimenti: se si è intesa la distinzione tra persona ed io, si comprende come l'io in senso stretto non abbia una reale indipendenza dalla persona, ma costituisca il precipitato obiettivabile e statico degli atti della persona stessa. Ma se la conoscenza dell'io estraneo fosse risolta in una conoscenza di "fatti" psichici (come, poniamo, la capacità di memoria a breve termine e simili), con ciò non si sarebbe ottenuta alcuna ragione filosofica per l'accoglimento dell'alter ego, che invece resterebbe il presupposto di quell'indagine, poiché:

«un individuo psichico non è mai la semplice "connessione" o la somma delle sue esperienze (...). Al contrario piuttosto ogni esperienza stessa è un'esperienza concreta (...) solo tramite il fatto, che io colgo contemporaneamente in essa un io individuale, o che essa diviene per me *simbolo* per l'esistenza di un tale individuo»¹⁴.

Scheler quindi usa qui indifferentemente i termini di "io", "io individuale" (*Ichindividuum*), individuo psichico (*seelisches Individuum*), persona, e l'assenza di una qualche notazione volta a prevenire equivoci è probabilmente dovuta alla cronologia di redazione, giacché la parte dove questa ambiguità d'uso è evidente coincide con la parte redatta già in occasione della prima edizione, dunque quasi cinque anni prima della discussione del *Formalismus* in cui si sottolinea la distinguibilità della persona dall'io.

Una volta messo in chiaro che qui si tenta di fondare il riconoscimento dell'alter ego come persona, possiamo anche esprimere in modo diverso quanto ci è stato detto circa la priorità dell'espressione: dire che il mondo si manifesta in primo luogo come segni-di-persona. Questo peraltro non può che essere inteso come manifestazione dell'*esser-persona* in quanto tale, e non, chiaramente, come segno di una persona empirica, ma ciò non significa altro che il mondo si manifesta come "persona delle persone", come unità di senso (vertice assiologico) e fondamento degli enti che in essa si particolarizzano: e questo è ciò che Scheler chiama Dio. In quest'ottica diviene anche agevole capire come l'amore è essenzialmente diretto alla persona individuale: ogni fatto del mondo è originariamente espressione personale, e come tale può essere amato, il che nei termini usati da Scheler si esprime dicendo che "*amare mundum in Deo*" ed "*amare Deum*

¹⁴ Symp., p. 237.

in Deo” coincidono. E quest’ultima frase ci ricorda anche che qualunque atto intenzionante la persona può incontrare la medesima solo nel compimento degli atti, e non come cosa in sé riposante; che significato può avere ora un con-compimento universale degli atti? O, in altra forma, come si configura la partecipazione al *Sosein* degli enti, intesi come segni-di-persona? Ciò che sappiamo finora ci dà una determinazione sotto questo rispetto insoddisfacente della partecipazione al *Sosein* degli enti: l’introduzione al mondo delle cose percepite avviene attraverso una preliminare attività immaginativa, che costituisce il contenuto proprio degli enti e che si determina come “percezione reale” attraverso un’interazione impulso-motoria con l’ambiente. Questa interazione è resa possibile dalla base impulso-motoria propria dell’immaginazione stessa. A ciò bisogna aggiungere che l’amore si manifesta originariamente proprio come immaginazione impulso-motoria, e che dunque l’accesso al mondo ha come matrice una corrispondenza affettiva, e-mozionale. Ma il problema è qui costituito proprio dal cor-rispondere, dall’interagire dell’amore e dell’immaginazione con il mondo dei segni-di-persona: infatti non si tratta qui di una proiezione, una sovrapposizione di ipotesi accidentali, proprio perché, come Scheler ha detto, non ci può essere una mera coincidenza casuale tra una credenza proiettiva nella persona¹⁵ ed il riscontro interattivo della stessa. Tutto ciò ci riconduce al problema del riconoscimento dell’alterità personale: è davvero possibile cogliere l’altro nel suo esperire stesso e corrispondervi? non è forse ovvio che noi possiamo vivere solo le nostre esperienze?

«Cosa significa però che “ognuno può pensare solo i suoi pensieri, sentire i suoi sentimenti”? Cos’è in ciò “ovvio”? Certo questo soltanto: che, una volta poi si presupponga un substrato reale delle esperienze, che p.e. io ho, indifferentemente di che tipo, poi tutti i pensieri e sentimenti, che “io” penso e sento, chiaramente appartengono a questo sostrato reale. Ma questa è una proposizione tautologica»¹⁶.

Questa critica colpisce ogni assunto pregiudiziale intorno al “luogo” dei vissuti: la persona non è più “una”, di quanto sia “molte”, e non è una sostanza, ma *un ordinamento d’atti sempre modificabile*; questo fa sì che la persona non debba “cercare” l’accesso ad eventuali altre persone, poiché queste sono già sempre presso di lei ed in lei (esiste semmai il problema opposto, di intendere come l’esperienza si costituisca in alterità individua-

¹⁵ Vedi nota 8.

¹⁶ Symp., p. 239.

li)¹⁷. Al contrario il “luogo” dei vissuti è già pregiudicato, in una paradossale comunanza, tanto dal relativismo psicologista, che dalla fenomenologia trascendentale husserliana.

I paradossi e le aporie cui conduce la posizione psicologista sono state variamente oggetto di critica, da parte degli stessi Husserl e Scheler, e non vale la pena di soffermarci: per lo psicologismo già la semplice percezione di un oggetto nella sua realtà è un enigma insolubile.

Di tutt'altro spessore la posizione husserliana, per problematizzare la quale può tornare utile esporre l'assunto qui discusso ad uno specifico interrogativo: posto che, husserlianamente fondamento e criterio di ogni assunzione deve essere un'esperienza fenomenologica evidente, bisogna chiedere: in base a quale esperienza fenomenologica del soggetto trascendentale si può affermare che *ogni* esperienza fenomenologica dev'essere ascritta al soggetto trascendentale? È chiaro che questa domanda fa problema nella misura in cui il soggetto trascendentale è un'entità identica a se stessa e *distinta* da “altri” soggetti, un “io”: il soggetto delle *Meditazioni cartesiane* non è “*solus ipse*”, tuttavia ritiene di “fondare”, a partire dalla propria priorità gnoseologica, gli altri soggetti. Se invece di tale soggettività poniamo la persona come centro d'atti la nostra domanda non ha più

¹⁷ Questa critica di Scheler non è neppure presa in considerazione da Schutz: «Rimanendo ancora nell'atteggiamento naturale e questo significa senza effettuare la riduzione trascendentale, io posso sempre rivolgermi in un atto di riflessione dagli oggetti dei miei atti e dei miei pensieri al mio agire e pensare. Nel fare così io rendo i miei atti precedenti oggetto di un atto ulteriore, il pensiero riflessivo, presso cui io li colgo. Allora il mio “Sé”, che è stato celato finora dagli oggetti dei miei atti e pensieri, emerge. Io non entro semplicemente nel campo della mia coscienza per apparire al suo orizzonte o nel suo centro; piuttosto, esso soltanto costituisce questo campo di coscienza. Conseguentemente, tutti gli atti, i pensieri, i sentimenti compiuti rivelano se stessi come emergenti dal *mio* agire precedente, dal *mio* pensare, dal *mio* sentire. L'intero flusso della mia vita personale, ed il mio Sé è presente in una qualsiasi delle mie esperienze». (Schutz A., *Schelers Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 169). «Il fatto che qualcuna delle mie esperienze si riferisce al pensiero di altra gente non può distruggere il loro carattere, in quanto appartenente a me e soltanto alla mia sfera individuale. Nel pensare i pensieri di un altro, io li penso come “pensi degli altri pensati da me” (*by me*). Nel soffrire con altri, io sin dall'inizio sono diretto alla “sofferenza degli altri in quanto riprodotta da me”». (Schutz A., *op. cit.*, p. 171). Ora, l'espressione “*by me*” è puramente ornamentale, giacché non aggiunge né toglie nulla all'esperire stesso. Ciò che si dà fenomenologicamente è soltanto la possibilità (di cui si è predecisa l'assolutezza) di cogliere riflessivamente un atto; che poi si chiami “me” questa possibilità, che se ne predichi l'individualità e l'originarietà, questo è o tautologia o ideologia.

senso perché “persona”, “atto intenzionale” ed “esperienza” sono articolazioni descrittive dell'unità del fenomeno in quanto tale: il soggetto trascendentale non è più un substrato determinato (parziale) astrattamente predicato di ogni esperienza, ma il nome dato ad un momento dell'esperire in generale. La coesistenzialità di persona ed esperienza non è una semplice tautologia, arbitrariamente sovrapposta al fenomeno (la “verità” della quale “copre” il fenomeno: ad esempio co-definendo “mondo” e “cervello”), ma una asserzione che dice l'interno differenziarsi del fenomeno, e solo per ciò si costituisce in definizione circolare. Al contrario “pensare solo i propri pensieri” ha l'ovvietà della tautologia, ma nient'affatto l'evidenza del fenomeno:

«Niente è dunque più certo di questo: che noi possiamo pensare così bene i nostri “pensieri” che i pensieri degli altri, che possiamo sentire i nostri sentimenti come quelli altrui (nel con-sentire). (...) Può (...) essere che il pensiero di un altro sia dato non “come” tale, ma “come” nostro pensiero. Questo è il caso, p.e. delle cosiddette “reminiscenze inconscie” di qualcosa di letto o comunicato. Questo accade anche laddove noi, contagiati tramite la pura tradizione, teniamo per nostri pensieri estranei, p.e. quelli dei nostri genitori o educatori; noi dunque li “post-pensiamo” (o anche sentiamo certi sentimenti) senza che la funzione del post-pensare e post-sentire divenga cosciente»¹⁸.

Un'osservazione scevra di pregiudizi si trova in prima istanza indirizzata ad intendere il fenomeno comunicativo in quanto tale come un evento in cui il confine tra l'esperienza di pensiero mia ed altrui non è chiaramente determinabile. Ma questo diventa particolarmente evidente nella forma del contagio attraverso la tradizione: in tal caso ciò che io elaboro come costitutivo della mia identità personale discende direttamente da una trasmissione di cui non ho alcuna consapevolezza. Notiamo qui un accostamento problematico, ma forse illuminante: Scheler parla del post-sentire e post-pensare come eventi legati ad una trasmissione immediata, al “contagio sentimentale”. Ora, se riprendiamo l'analisi scheleriana del *Mitgefühl*, vediamo che il post-sentire era stato nettamente distinto dal “contagio” (*Gefühlsansteckung*): il post-sentire non è un atto partecipativo in senso stretto, ma dà la qualità d'atto senza che vi sia immediato ricompimento dell'atto, perciò il post-sentire, pur non essendo una funzione obiettivante, vive un atto già compiuto *come* già compiuto, lo comprende, ma non si confonde con esso. Al contrario il “contagio” si caratterizza

¹⁸ Symp., p. 239.

per l'adesione involontaria a determinate qualità d'atto (nel caso dell'*Einsfühlung*, alla totalità personale di esse), adesione immediata e priva dunque della distanza temporale stessa: il contagio accade, per così dire, sempre *in uno stesso tempo* (il che non significa in un medesimo istante).

Ma nel passo citato Scheler parla di tradizione del pensiero e del sentimento, dunque di un evento ad un tempo, apparentemente, mediato e diacronico, e tuttavia inconsapevole. Sembra che il post-sentire ed il contagio collidano inevitabilmente: il primo può essere identificato nel caso idealtipico della lettura di un libro, il secondo nell'induzione involontaria del riso. Tuttavia proprio il fenomeno della tradizione vissuta del pensiero ci mostra il luogo di giunzione tra post-compimento e contagio (meglio però "*Einsfühlung*", che è il caso "puro" del contagio): il contagio è un con-compimento d'atti in cui non c'è distanza interpersonale; ciò peraltro piega la stessa nozione di atto spirituale, che deve accogliere in tal caso un'accezione totalizzante di "spirito": l'atto spirituale, non come direzione esclusiva ad *oggetti del mondo*, ma primariamente a *espressioni dell'ambiente*.

«Le idee, i sentimenti, e le direzioni di tendenza in cui vive un bambino sono, a prescindere da quelle generali come fame, sete, ecc., innanzitutto completamente quelle del suo ambiente, dei suoi genitori, parenti, fratelli maggiori, educatori, della sua patria, del suo popolo, ecc. (...) Solo molto lentamente egli alza, per così dire, la sua testa spirituale da questo flusso ribollente sopra di lui e si trova come un essere che ha anche talvolta propri sentimenti, idee e tendenze. Questo però ha luogo solo nella misura in cui il bambino *obiettiva* le esperienze del suo ambiente, "in" cui dapprima viveva, mentre egli le *con-vive*, e con ciò ottiene una "distanza" da essi. Ciò che egli come materiale d'esperienza dell'anima quasi succhia "con il latte materno", questo non è risultato di una trasmissione di idee esperita come "condivisione". Perché per la "condivisione" è essenziale che noi comprendiamo il "contenuto condiviso" dapprima come risultato del comprendere "condividente" e, mentre lo "comprendiamo", contemporaneamente co-esperiamo la sua provenienza dall'altro»¹⁹.

Con ciò la giunzione tra consapevole post-compimento ed involontario contagio diviene manifesta: da una situazione di *immediato* con-compimento (cioè di *Einsfühlung*), emergono atti spirituali obiettivanti; questi distinguono ed identificano le esperienze prima immediatamente con-visute e per ciò stesso costituiscono il mondo delle esperienze in entità autonome tra cui si pone lo stesso soggetto obiettivante: obiettivazione ed

¹⁹ Symp., p. 241.

egoità coaccadono. Questo d'altronde significa che la persona, come centro d'atti rivolti ad oggetti, nasce, in qualche modo, dall'immediato compimento, dalla *Einsfühlung*, anche se ciò non vuol dire affatto che la persona sia riducibile all'interazione immediata, o che il post-compimento sia riducibile al contagio. In verità avevamo già rilevato in altro luogo²⁰ una stretta continuità tra il momento vitale, immediatamente impulso-motorio e quello personale e spirituale: l'amore abbraccia la totalità di queste sfere, anche se è rimasto imprecisato il senso di questa continuità. Dobbiamo ancora cercar di penetrare meglio tanto i modi di datità della persona estranea che le modalità della partecipazione immediata delle esperienze (*Einsfühlung*).

Posto che vi è un campo espressivo universale in cui vige la partecipazione immediata, il quale è ancora indifferente alla distinzione tra io ed alter ego, si tratta ora di vedere come si manifesti l'alterità psichica e personale; Scheler distingue preliminarmente l'autopercezione dalla percezione interna:

«La "visione interna" non è affatto definita attraverso la determinazione dell'oggetto, in modo che chi guarda interiormente percepisce "se stesso". Io posso "percepire esternamente" tanto "me stesso" che un altro. (...) La visione interna è quindi una direzione d'atto, e gli atti che ad essa appartengono li possiamo compiere sia rispetto a noi stessi sia ad altri. *Questa direzione d'atto abbraccia, quanto a "potere", sin dal principio anche l'io e l'esperienza dell'altro*, esattamente così come il mio io e il mio esperire *in generale (...)*»²¹.

Se delegittimiamo l'introspezione solitaria dal suo ruolo di modello della "percezione interna", ci troviamo di colpo privi di appoggio per intendere l'"interiorità" di cui qui si parla. Scheler nota, di seguito, che tanto la percezione interna autoriferita, che quella eteroriferita hanno come preconditione il darsi di determinate modificazioni corporee: come già sappiamo, una propria esperienza non può venire a manifestazione senza l'avvio di un'intenzione di movimento, di una tendenza espressiva; e d'altra parte è evidente che non possiamo comprendere un discorso altrui senza percepirne acusticamente le parole. È facile intendere la continuità tra percezione esterna di sé e dell'altro: vedo la mia mano come vedo la mano altrui. Molto meno facile è scorgere questa continuità al mutare dell'oggetto della percezione interna: certo, ogni modo della per-

²⁰ Vedi B.2.3) e B.2.4).

²¹ Symp., p. 243.

cezione interna abbisogna di talune modificazioni corporee, ma questa identità sembra accidentale: cosa c'è di comune tra una propria intenzione di movimento e la ricezione di onde acustiche? In apparenza nulla. Tuttavia Scheler ci ha condotto ad osservare che l'immaginazione impulso-motoria è la condizione universale della percepibilità, e che le onde acustiche in quanto tali sono un concetto ricavato a partire dalla realtà percettiva del suono: dunque la percezione in generale, di qualunque genere essa sia, si fonda su di un momento di corrispondenza impulso-motoria. A questa spiegazione manca però ancora un adeguato chiarimento del contenuto proprio dell'immaginazione impulso-motoria: essa può essere spiegata come intenzione di movimento, ma è autenticamente compresa solo in quanto *espressione*.

Come si dà la percezione interna dell'espressione dell'altro?

«Sicuramente noi pensiamo di avere nel sorriso la gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nel suo arrossire il suo pudore, nelle sue mani imploranti la sua preghiera, nel tenero sguardo dei suoi occhi il suo amore, nel digrignare dei suoi denti la sua ira, nel pugno minaccioso la minaccia, nel suono delle sue parole il significato di esse, ciò che egli pensa, ecc.»²².

Le manifestazioni espressive dell'altro non hanno di per sé bisogno di una giustificazione che accosti vuoti movimenti corporei e significati ad essi attribuibili: il gesto è immediatamente il proprio significato. Ma l'obiezione che sorge spontanea, a maggior ragione notando che tra i gesti espressivi c'è la parola, è la seguente: tra il mero significante ed il senso espressivo non c'è indissolubile unità, ma vige uno spazio di arbitrarietà che permette l'incomprensione e la menzogna. Questo sembra evidentemente condurci a scorgere nella comprensione del gesto un atto mediato, un'inferenza. Scheler, per parte sua, osserva:

«(...) quando ho a che fare con qualcuno, di cui temo sia pazzo o fuori di senno, oppure laddove temo una simulazione (...) là e soltanto là io inizio ad "inferire". In tal caso però non bisogna trascurare che le premesse *materiali* di queste inferenze si costruiscono su semplici percezioni dell'uomo in questione o di un altro; esse dunque *presuppongono* quelle percezioni immediate. Così io vedo p.e. non solo gli "occhi" di un altro, ma anche "che egli mi guarda", e proprio "che egli mi guarda così come volesse evitare che io veda, che egli mi guarda"»²³.

²² Symp., p. 254.

²³ Symp., pp. 254-5.

In altri termini io non potrei cogliere la dissonanza o la contraddizione in un qualunque comportamento espressivo se non previa comprensione immediata di due significati distinti, inoltre lo stesso confronto tra i significati ed il coglimento del loro contrasto può essere immediatamente percepito, e costituisce di fatto il "criterio" materiale ultimo del confronto. Tuttavia ciò non toglie, a sua volta, la possibilità che io mi inganni, che l'espressione di falsità che mi pareva di aver colto non fosse realmente tale, oppure, lo fosse, ma fosse un'espressione "comparsa erroneamente": la presunta immediatezza della comprensione non garantisce affatto della sua certezza. La situazione appare tutt'altro che lineare: da un lato l'immediatezza della comprensione è il presupposto di ogni inferenza, dall'altro ogni atto di comprensione sembra essenzialmente mediato. Scheler non affronta in maniera chiara il problema, tuttavia ci dà utili elementi per intendere come lui lo veda: i casi nominati come esemplificativi di un contesto di comprensione inferenziale dell'espressione altrui mostrano un processo di spersonalizzazione, di passaggio dall'autentica comprensione alla "spiegazione" dei segni-di-persona. Visto in quest'ottica il problema sembra concentrarsi nel concetto di "mediazione ed immediatezza": la comprensione diretta dei segni-di-persona non è necessariamente immediata, giacché il con-compimento degli atti mantiene in generale la distinzione tra le persone; d'altra parte essa non è mediata in quanto la comprensione avviene senza l'interposizione della coscienza riflessa. L'immediatezza di cui Scheler parla non è dunque un'immediatezza assoluta, è il nome dell'*esperire datosi come non inferenziale*; la mediazione che noi abbiamo riscontrato non è peraltro in alcun modo "convenzionalità", ma piuttosto la *potenziale separabilità* di espressione e significato. Ma, allora, richiamando alla mente le osservazioni svolte intorno alla priorità dell'espressione sul mero oggetto, del valore sommo sulle distinte unità di valore, possiamo concludere che la comprensione dell'espressione personale precede come unità immediata la molteplicità dei suoi modi, che la mediazione è implicita tra le modalità di espressione, e che d'altra parte l'errore, la menzogna, la convenzione possono vigere soltanto a partire dalla separazione esercitata dalla coscienza sui momenti dell'intero espressivo originario: la "naturalità" dell'espressione può essere infinitamente frantumata dalla mediazione, ma a questa deve unitariamente preesistere:

«Una qualità di rosso, che mi sta davanti agli occhi come patina di una superficie materiale delle guance, non è mai ed in nessun modo l'unità dell'"arrossire", nel cui rosso, per così dire, un pudore post-sentito "si conclude". In questo rossore delle guance la stessa manifestazione primaria della qualità di rosso può

indicare altrettanto bene accaloramento, ira, rossore orgiastico, ed il rosso riflesso di una lanterna»²⁴.

La qualità obiettiva rosso-sulle-guance è incapace, nella sua astrattezza, di ricreare il contesto dell'unità espressiva, e d'altro canto questa incapacità non è accidentale, non è dovuta ad una semplice insufficienza di dati intorno all'evento dell'arrossire: questo evento è ciò che è nella immediata corrispondenza espressiva con l'altro, nell'adeguamento continuato e sempre unitario (come *Gestalt*) all'intenzionalità dell'altro ed alla sua modalità di riconoscimento; perciò esso non esiste e non può esistere come fatto obiettivo, passibile di misurazione e replicabile. Tutto ciò non va ascritto all'ineffabile oscurità del gesto, ma al contrario proprio alla sua semplice comprensibilità. Anche se volessimo impiegare uno studio sperimentale attento a non interferire nella corrispondenza gestuale (cioè come osservatore non visto) non potremmo ottenere alcun risultato (anche ammesso di sapere cos'è in tal caso un risultato!) di tipo scientifico, perché non esiste per essenza nella fattispecie una totalità definita di variabili.

Per Scheler la connessione essenziale dei contenuti espressivi «vale per l'essere delle forme viventi in generale»²⁵, e questo ci conduce ad interrogare la più immediata unità espressiva, la cui estensione abbraccia la totalità dei viventi (*Alleben*): la *Einsfühlung*. Infatti è a partire da questo livello che deve essere compresa la genesi della distanza e dell'obiettivazione, della mediazione e della persona individuale; il campo espressivo universale presupposto alla distinzione tra io e tu ci si è mostrato finora sotto diversi aspetti: come immaginazione impulso-motoria, come universalità dei segni-di-persona, come interazione primaria nel movimento dell'amore, come con-compimento immediato degli atti. Il carattere di interazione espressiva più proprio del fenomeno in questione ci è tuttavia rimasto in gran parte celato, iniziando a mostrarsi solo nella comprensione immediata della gestualità altrui: l'analisi della *Einsfühlung* ha per Scheler proprio la funzione di esibire articolatamente questo carattere.

Osservando cronologicamente lo sviluppo del *Sympathiebuch* è possibile ricostruirne il percorso di pensiero: in una prima fase vennero redatte le parti sul *Mitgefühl* e sull'amore, nei limiti in cui le abbiamo ripercorse nei due capitoli precedenti; entrambi gli studi convergevano nel richiedere una chiarificazione della comprensione dell'alter ego, che venne infatti

²⁴ Symp., p. 257.

²⁵ Symp., p. 256.

fatta immediatamente seguire come appendice: in questa forma il testo giunse alla prima edizione (1913). Ma, come abbiamo visto, nella stessa trattazione sulla percezione dell'alterità psichica emergeva il rimando da questo tema a quello del livello più generale e primitivo di espressione, quel livello che nella prima edizione era stato indagato nella sua forma spuria come "contagio", e di cui, come testimonia l'autore²⁶, non era stata in un primo tempo colta l'importanza. Da ciò la ripresa e l'integrazione del testo, con lo studio dell'*Einsfühlung* e l'ampiamiento della parte sull'alter ego. Va notato, ad ulteriore suffragio di questa ipotesi di sviluppo, che il contenuto del primo capitolo della sezione sull'io estraneo²⁷, che da solo copre quasi metà della trattazione, è dedicato alla sola esibizione dei campi d'applicazione e delle questioni metafisiche implicite nella tematizzazione dell'interpersonalità: il capitolo si apre con la seguente ammissione:

«solo in un lavoro pluriennale intorno ai problemi che avevamo toccato nell'appendice della 1ª edizione di questo libro, ci è divenuto chiaro l'intero peso e significato della questione»²⁸.

Questo peso è mostrato nelle pagine che seguono al brano citato, e su cui non ci soffermiamo, con il sottolineare la centralità della comprensione autentica della relazione io-tu quale fondamento per le scienze dello spirito nel loro complesso, per la distinzione tra psicologia comprensiva ed esplicativa, per qualunque sociologia scientifica, per l'interpretazione delle metafisiche monistiche della tradizione e della relazione mente-corpo in generale. È peraltro doveroso aggiungere che Scheler non si soffermerà in nessuno scritto successivo ad indicare in maniera analitica i passaggi precisi che abbiamo qui ricostruito, né il loro senso teoretico.

B.3.3) L'UNIPATIA (EINSFÜHLUNG)

L'esistenza di una forma di partecipazione delle esperienze che tolga la distinzione degli esperienti, o sia ad essa indifferente, è argomentata con dovizia da Scheler; pur non ripercorrendo per intero i casi esemplificativi

²⁶ Cfr. B.1, nota 11.

²⁷ *Bedeutung und Ordnung der Probleme* (Significato ed ordinamento dei problemi), Symp., pp. 209-228.

²⁸ Symp., p. 209.

proposti a sostegno della tesi, ne possiamo delimitare l'ampiezza fissandone gli estremi.

«Un caso di tale unipatia si trova nelle identificazioni, molto peculiari ed ancora poco profondamente conosciute, nel pensare, nel guardare, nel sentire “primitivo” dei popoli selvaggi di livello inferiore; (...). Ad essi appartengono p.e. le identificazioni del membro di un totem con un membro del genere proprio dell'animale totemico. (...) Anche la stretta identificazione dell'uomo col suo avo vi appartiene: egli non è solo simile al suo avo o (da esso, ndr.) condotto e dominato, ma egli è come vivente qui ed ora in pari tempo uno dei suoi avi»²⁹.

Nel riprendere qui riassuntivamente alcune delle analisi di Levy-Bruhl, Frobenius ed altri Scheler mette in evidenza il carattere di reale identificazione ascritto al fenomeno: l'assimilazione dell'appartenente ad un clan al suo animale totemico, così come quella nei confronti dei propri avi esibiscono la poca autonomia dell'identità personale in forma di persona-comune: il “selvaggio” qui rappresentato percepisce perfettamente lusinghe ed offese, ma non primariamente come delimitate al “sé” in senso stretto: un'offesa è tale perché offende l'origine e fonte del proprio essere offendendo (in lui od in altri del medesimo gruppo) gli avi (reali o totemici). Va subito notato che il ritorno all'origine nella sua forma di culto degli avi o totemismo non ha una particolare scrupolosità archeologica nel rintracciare il “vero” capostipite (cosa in ogni senso impossibile), ma *mitizza* la propria origine, cioè ne ripropone sempre di nuovo il *racconto*. Questo “*mythos*” non chiarisce qui la sua collocazione; esso sembra in parte fondare ed in parte presupporre l'*Einsfühlung*. Nel caso del culto degli antenati potrebbe sembrare più evidente il carattere fondativo della *Einsfühlung* (il contatto “reale” con gli avi avvia la trasmissione di caratteri e valori, la tradizione autentica). Nell'ipotesi dell'identificazione con l'animale totemico parrebbe invece che l'*Einsfühlung* avvenga sulla base dell'assunto culturale di un'identità tra sé e l'animale. Questa distinzione però è chiaramente viziata da un assunto superficiale, cioè che l'uomo come specie sia comunque ciò che è, e sappia pienamente di esserlo, detto altrimenti, che la “cultura” che identifica l'uomo sia un di lui predicato, un prodotto. Se sospendiamo la validità di questa assunzione, possiamo ritradurre l'analisi in termini che ammettano la possibilità di un'identificazione reale tra uomo ed animale. Nella tradizione come “mito vivente” al semplice contatto identificativo si aggiunge una selezione mediata dei

²⁹ Symp., p. 30.

contatti identificativi possibili: il “clan dell'orso” si comporta “da orso”, ma questa non è una metafora perché anche l'orso si comporta “da orso”: non c'è l'orso in sé cui si aggiungono più o meno approssimative “storie dell'orso”, ma gli orsi ed il clan hanno la propria realtà nella loro storia, nel loro mito.

«Autentica unipatia di tipo eteropatico è presente negli *antichi misteri* religiosi, nel corso dei quali, nella condizione dell'estasi, l'iniziato si sa veramente identico con l'essere, la vita e il destino del dio e della dea: egli “diventa” il dio»³⁰.

Questo esempio trae la sua validità soltanto per alcuni tratti qualitativi dalla documentazione storica, giacché, del resto, la forma generale del rito di possessione è rintracciabile etnologicamente con una certa facilità, anche in tempi recenti, in molti gruppi tribali africani, tra gli indiani del Nord America (*fruit*), ecc.

Nel caso dei “misteri” religiosi ci troviamo di fronte, adottando un'ottica classica, ad un'eventualità opposta alla precedente: qui l'*Einsfühlung* avviene nella forma di un'identificazione con *la divinità*, non con *l'animale*. Le perplessità sorte sulla relazione tra tradizione “mitica” ed atto unipatico toccano il loro vertice proprio nell'ammissione che nell'uomo può aver luogo un'identificazione partecipativa con la divinità. Nel caso dell'animale ci si poteva dare una rappresentazione inesplicita di questo genere: l'uomo vede l'orso, ne intende i moti espressivi e riconosce il carattere dei propri atti in quelli dell'animale. Per quanto concerne la divinità un modello di rappresentazione analogo si mostra subito insostenibile: la divinità non appare per un terzo spettatore come separata dall'uomo che con essa si identifica, non c'è, apparentemente, una comunicazione espressiva tra due poli. Tuttavia anche in queste distinzioni c'è troppo spazio per l'ovvietà. In primo luogo la compromissione metafisica dei nostri ragionamenti risulta chiara guardando alla gerarchizzazione posta tra il divino, l'umano e l'animale: al contrario, nell'ambito “mitico” qui esemplificato spesso l'animale è dio, è il potere di vita e di morte, per natura incontrollabile, e dominabile di volta in volta solo a prezzo di uno “scambio”, di un corrispettivo sacrificale: l'animale totemico non è certo un ente biologico, ma è anzi la manifestazione identificativa della persona divina, il volto del dio. In questo ordinamento l'uomo è discosto dall'animale e dal dio, ma ne trae la misura e l'esempio; resta peraltro oscuro se

³⁰ Symp., p. 31.

avvenga un'interazione espressiva tra due poli e, se sì, in che modo. Nel rito di possessione, nella danza, il dio interviene, si incarna e si mostra, il sacerdote o sciamano posseduto diventa dio: ma cosa trasforma durante il rito l'uomo in dio, cosa *mostra sé* allo sciamano perché questi dia voce e gesto al dio? In prima istanza possiamo certo dire che lo sciamano è "suggestionato" dal rito, e che d'altronde il rito "suggestiona" perché appartiene alla tradizione "mitica" dello sciamano. Ma dove appare primariamente allo sciamano il *mythos*?

Se rammentiamo le conclusioni tratte sommariamente intorno alla relazione tra teomorfismo e "voce di Dio", possiamo ritrovarvi gli elementi risolutivi per la questione qui in gioco: l'autocoscienza, intesa come linguaggio dell'Altro nella coscienza si era palesata come legittimo luogo di manifestazione della divinità, meglio, della persona divina. Ma l'Altro nella coscienza è proprio ciò che qui abbiamo ripetutamente nominato come "*mythos*", termine che vuole riunire i concetti di tradizione e fabulazione come afferenti a quello di mito. L'Altro che ha luogo come "*mythos*" è realmente "altro", esso comunica il divino, lo esprime allo sciamano che perde se stesso nell'Altro e che interpreta la voce dell'Altro col suo comportamento.

Il concetto qui espresso di un "Altro" che è realmente tale, pur vigendo nella coscienza, può essere avvicinato in modo più semplice di quanto finora apparso riflettendo su di un ulteriore esempio proposto da Scheler:

«Autentica unipatia è inoltre presente dove il rapporto dell'ipnotizzatore e dell'ipnotizzato non è solo un rapporto transitorio, in cui particolari atti di volontà ed azioni vengono suggerite, ma dove diviene uno stabile rapporto di durata, di tipo tale che l'oggetto dell'*ipnosi, alla lunga*, "penetra" in intere stratificazioni individuali dell'io dell'ipnotizzatore, pensa solo i suoi pensieri e vuole le sue volontà, dà valore ai suoi valori, ama assieme al suo amore, odia con il suo odio – in ciò è però convinto, che questo io estraneo con tutti i suoi atteggiamenti, modi e forme d'atto sia il "proprio" io»³¹.

In questo caso la tradizione "mitica" che accomuna l'ipnotizzatore e l'ipnotizzato è data dal linguaggio, dal sapere verbale che funge da medio e via d'accesso per l'identificazione delle esperienze: l'ipnotizzatore deve dire le parole "giuste" per non produrre resistenze nel soggetto estraneo, deve cioè disporsi sul piano espressivo, culturale nel senso più ampio ("mitico") dell'Altro *nella* coscienza, per esporre la coscienza al dialogo.

³¹ Symp., p. 31.

Scheler limita l'*Einsfühlung* al caso in cui avvenga un'identificazione "totale" dei vissuti di coscienza tra l'ipnotizzato e l'ipnotizzatore, ed ascrive questa possibilità ad un rapporto ipnotico "stabile e durevole"; ma tale limitazione non è troppo limpida: in ogni momento dell'interazione ipnotica l'identificazione dei vissuti è in certo modo totale, giacché scompare l'autonomia riflessiva del sé, e l'ipnotizzato non ha un "proprio" pensiero da opporre; d'altra parte la coincidenza delle egoità non è mai totale, nel senso in cui non tutti i vissuti sono linguistici, e soprattutto non tutti sono accessibili all'interazione linguistica presente, dunque la "disposizione" generale, radicata in un passato irredimibile, può sempre entrare in contrasto con il carattere dell'induzione ipnotica in atto. Oltre a ciò è rilevante osservare che una limitazione tra identificazioni parziali o totali degli "io" è metodologicamente discutibile, giacché da un lato gli unici testimoni dell'*Einsfühlung* sono gli "io" coinvolti, e dall'altro l'ipotizzata "totalità" dell'io può essere pensata solo come una correlazione diacronica; ne segue che laddove l'identificazione avvenga essa non può essere saputa come tale, né può essere "scoperta" a posteriori come una quantità delimitata di esperienze, non essendovi un luogo da cui identificare tale limite.

Il carattere generale dell'*Einsfühlung* dovrebbe essersi parzialmente chiarito, ma la sua portata nella concettualità di Scheler è ancora inesplícita. Uno degli esempi condotti per argomentarne l'esistenza ci può mettere subito in condizione di collocare "metafisicamente" l'*Einsfühlung*. Ricordando la capacità di alcuni insetti di paralizzare le prede senza ucciderle, egli scrive:

«Questa puntura è eseguita con tale arte e precisione (in generale), così commisuratamente all'anatomia dell'organizzazione nervosa e al fine "paralisi senza morte", che un chirurgo, che avesse studiato sperimentalmente l'organizzazione nervosa del bruco, non lo potrebbe fare meglio di come lo fa la vespa senza alcuna precedente esperienza. (...) Ciò di cui qui si può trattare è soltanto un tipo di *Einsfühlung* della vespa nel processo vitale e nell'organismo del bruco, una *Einsfühlung* nel processo vitale unitario sgorgante da un centro vitale, il quale determina e conduce l'organizzazione nervosa del bruco, così come la percezione materiale di esso da parte della vespa attraverso il suo corpo»³².

Questo esempio colloca l'*Einsfühlung* nel centro del processo vitale, come interazione primitiva propria di ogni vivente in quanto vivente. Il caso scientifico analizzato dispone di fatto di due sole possibili spiegazio-

³² Symp., pp. 39-40.

ni: la prima che assegna l'atto della "paralisi senza morte" completamente ad una nozione innata, costituitasi evolucionisticamente; la seconda che ammette la possibilità da parte della vespa di percepire le condizioni "interne" della vittima. La prima eventualità incorre però in difficoltà pressoché insormontabili: se nel caso modello dell'evoluzione delle giraffe abbiamo a che fare con una realtà ambientale presunta costante (l'altezza degli alberi) e con modificazioni genetiche casuali che si commisurano a tale ambiente con maggiore o minore successo, qui abbiamo, (come in molti altri casi) una relazione intercorrente tra viventi con un ritmo di mutamento pressoché identico. In questo frangente una delle due parti dovrebbe assumersi gentilmente il ruolo di vittima predestinata, evolvendosi in modo da coordinare la propria costituzione alle modalità di avvelenamento della vespa, senza alcun proprio vantaggio evolutivo. Questo problema, per inciso, sorge in tutti i casi in cui ci si voglia richiamare all'evoluzionismo classico per motivare la comparsa di caratteri che hanno la loro ragion d'essere in altri caratteri di una specie animale diversa: il darwinismo presuppone una realtà ambientale relativamente costante rispetto al vivente in evoluzione; se gli alberi della savana avessero la possibilità di dimensionarsi in capo a pochi anni, un po' in forma di arbusto, un po' di sequoia non ci sarebbero molte opportunità per spiegare l'evoluzione delle giraffe. A complicare ulteriormente le cose viene il fatto che gli animali paralizzati non appartengono sempre ad un medesimo tipo (ad es. bruchi), ed in particolare può mutare il rapporto di dimensioni tra la vittima e la vespa, che dovrebbe dunque avere un'inverosimile quantità di schemi informativi innati per eseguire con successo le operazioni di paralisi. A questa improbabile forma di armonia prestabilita tra gli insetti è anche metodologicamente più proficuo sostituire la possibilità di una percezione reale delle condizioni altrui.

In che termini, però, questa percezione può esser nominata come *Einsfühlung*? Se è pur vero che proprio le pagine che stiamo analizzando hanno il compito di circoscrivere la nozione di *Einsfühlung*, è anche vero che la definizione provvisoria che Scheler dà del fenomeno all'inizio della trattazione lo designa come momento di identificazione di due "io". Ora, è evidente l'inopportunità di valutare l'*Einsfühlung* tra insetti come "identificazione di egoità"; d'altro canto questa dissonanza non è accidentale, in quanto l'*Einsfühlung*, togliendo ogni differenza tra espressione "interna" ed "esterna", eliminando l'autonomia riflessiva, sopprime di fatto l'egoità in quanto tale. L'*Einsfühlung* tra insetti non è niente di misterioso, se solo si evita di pensarla come un contatto mistico tra processi "interni", e si

considera invece la profonda unità della manifestazione espressiva, indifferente alla distinzione del “per sé” e del “per altro”. Il campo espressivo originario che si dà a vedere nel fenomeno dell'*Einsfühlung* è alla base del sorgere dell'io, e per l'uomo soltanto si mostra in modo peculiare come coincidenza delle egoità, come esteriorizzazione dell'“interno”, che riacquista lo strato espressivo originario. Come Scheler nota, l'*Einsfühlung* non è una “misteriosa telepatia”, o meglio, in certo modo ogni percezione dell'altro è una relativa telepatia³³: se non costituisce un mistero la capacità di intendere le parole, o di vedere l'espressione di un viso, non lo è neppure l'eventuale telepatia o l'*Einsfühlung* tra esseri umani: il pensiero è un'espressione non meno di una smorfia, e lo è tanto per il sé riflettente che per un altro.

Il caso della *Einsfühlung* tra insetti definisce la portata di questo processo nell'ambito della totalità dei viventi. L'unità dell'espressione è l'unità della vita.

«Il “luogo” nella struttura totale dell'unità d'essenza spirituale e psicofisica, in cui soltanto può aver luogo l'unipatia, questo “luogo” sta in tutti i casi *nel mezzo tra* la coscienza del corpo, che abbraccia in una specifica peculiare unità di forma sensazioni organiche e sentimenti di sensazione localizzati, e l'essere della persona noetico-spirituale come centro d'atti di tutti gli atti intenzionali “superiori”»³⁴.

Questa collocazione si palesa in due fenomeni già evidenziati: da una parte nell'estremo limite della compartecipazione riscontrato nell'intransitività delle sensazioni corporee³⁵; dall'altra nella scomparsa della facoltà di obiettivazione e distanziamento propria dello spirito nel caso dell'*Einsfühlung*. Questa, ponendosi al di sopra dei sentimenti di sensazione e al di sotto dei sentimenti spirituali viene a coprire proprio l'ambito dei sentimenti vitali nella gerarchia assiologica di Scheler. Il luogo dell'*Einsfühlung* è detto “coscienza vitale”³⁶ o “centro vitale”³⁷.

La relazione tra *Einsfühlung* e spirito è tuttavia estremamente problematica: l'*Einsfühlung* costituisce la base da cui sorge ontogeneticamente la “spiritualità”³⁸, essa costituisce ulteriormente la preconditione di ogni “post-sentire” e di ogni spirituale “comprensione”³⁹; peraltro i valori vitali

³³ Symp., p. 42.

³⁴ Symp., p. 44.

³⁵ Symp., p. 249.

³⁶ Symp., p. 45.

³⁷ Symp., p. 46.

³⁸ Symp., p. 241.

³⁹ Symp., p. 42.

sono conosciuti ed individuati dallo spirito che per ciò stesso non coincide con la vita⁴⁰, non è riducibile al “centro vitale”. Sappiamo che l’unità-opposizione tra spirito e vita permarrà oscillante e problematica fino al precoce termine della speculazione scheleriana, e che la continuità interna al proprio pensiero, sempre rivendicata da Scheler, è spesso lasciata inesplorata. Nelle pagine che stiamo analizzando si trova tuttavia uno dei pochissimi passi di congiunzione rintracciabili negli scritti pubblicati, passo che è opportuno citare integralmente.

«Così come attraverso tutte le funzioni modali dei sensi si compie l’atto della percezione in quanto atto semplice ed unitario, e come ciò che esso dà in contenuto, non forma primariamente una somma divisibile di contenuti sensibili, ma una *totalità*, in cui realtà, unità di valore e struttura (*Gestalt*) sono già sempre predate come “uno e il medesimo”, cioè sono date come opera strutturata in cui si ordinano per la prima volta i contenuti delle manifestazioni di udito, vista, olfatto, tatto, gusto modalmente distinti, – così si manifesta anche il medesimo impulso vitale, unitario e semplice, in una serie sempre più specificata di *impulsi* gerarchizzati e mutuamente fondati con il mutare organizzazione e base dell’organismo. Questi impulsi sono solo i correlati, parte inconsci e parte coscienti *degli atti parziali dell’unitaria attività della vita in senso obiettivo*. E d’altro canto doveva forse essere impossibile, sapendo che il coglimento del valore precede nel senso dell’ordine di fondazione del dato la percezione – tanto nella vita psichica superiore dell’uomo, che nella sfera spirituale, – che l’unipatia con l’impulso vitale specifico dell’essere estraneo (...) potesse fornire la *struttura di costruzione dinamica* dello specifico impulso vivente ed il determinato *valore di senso* biologico della sua differenziata direzione d’impulso, *prima* della percezione e non come su di essa fondati?»⁴¹.

Questo passo, piuttosto involuto, pur attraverso un paragone ed un interrogativo retorico, mette in relazione alcuni dei principali nuclei concettuali finora analizzati e generalmente trattati in modo irrelato. La percezione, si dice, è un atto unitario, originariamente strutturato, e tale struttura (*Gestalt*) è ad un tempo il fondamentale contenuto e l’unità di valore del percepito. Questa unità di senso e struttura, che è già sempre data come antecedente all’articolazione dei particolari contenuti percettivi, è chiaramente ciò che di lì a qualche anno Scheler studierà sotto il concetto di “immaginazione impulso-motoria”. Essa è infatti equiparata, anche se non ancora semplicemente fatta coincidere, con l’unità dell’impulso vitale, articolata in atti parte coscienti, parte inconsci. È importante notare che,

⁴⁰ Form., pp. 115-6.

⁴¹ Symp., p. 41.

come avevamo già creduto di rilevare, il contenuto di valore è assegnato al contenuto preliminare della percezione, coincidente con l'immaginazione impulso-motoria. L'*Einsfühlung* fornisce parallelamente la struttura di costruzione dell'impulso vivente ed il suo valore, cioè costituisce l'apriori materiale dell'impulso vivente, il che significa la base dell'immaginazione impulso-motoria stessa nel suo articolarsi. L'*Einsfühlung* sembra dunque porsi come il fondamento della stessa immaginazione impulso-motoria, o quantomeno come coesistente ad essa. Il senso complessivo dell'argomentazione è volto a porre l'*Einsfühlung*, in quanto coglimento immediato del campo espressivo universale, come fondamento della percezione, e non come costruzione posteriore a partire da quella.

Nell'accogliere la funzione dell'immaginazione, dell'*Einsfühlung* vitale, nel coglimento dei valori ci troviamo nuovamente al confine tra vita e spirito: gli atti dello spirito compiono l'ideazione dei valori, ma il contenuto autentico del valore è proprio dell'immaginazione impulso-motoria.

D'altra parte Scheler ribadisce che tutti i fenomeni dell'*Einsfühlung*, si tratti di ipnosi, di moti di massa, «della *Einsfühlung* estatica nella vita della divinità»⁴² o della vita dei primitivi ineriscono sempre al medesimo strato, quello della sfera vitale. L'accesso al divino attraverso la sfera vitale, di cui abbiamo cercato di intendere la manifestazione, non è per Scheler una concessione semplice: nella gerarchia degli atti e dei valori del *Formalismus* il divino concerne esclusivamente il livello spirituale. Scheler cerca di districare ed orientare il rapporto tra vita e spirito come segue:

«Non un legame sostanziale, ma solo un *legame d'unità dinamico-causale* vige tra *spirito e vita*, persona e centro vitale. Solo poiché noi riteniamo questo rapporto dimostrabile (...), a partire dalle *significative (sinnhaften)* forme di legame essenzialmente distinte dei processi spirituali "liberi" e dalla natura automatica, obiettivante, teleologicamente *sensata (sinnvollen, ndr.)* (ma non significativa) dei processi psicovitali, – è possibile e necessario ammettere anche una articolazione di molteplicità e unità per centri di persona e agenti vitali»⁴³.

Come tentativo di chiarificazione queste proposizioni risultano piuttosto fallimentari. In sintesi vi si dice che l'opposizione spirito-vita è necessaria per giustificare l'unità-molteplicità propria della persona: unità vitale e molteplicità spirituale. Vista più in particolare, la spiegazione è ancora più debole: innanzitutto l'uso del termine "sostanziale" è quanto

⁴² Symp., p. 84

⁴³ Symp., pp. 86-7.

mai inopportuno, infatti la relazione tra due entità che, come tali, non sono sostanze (non lo è certo lo spirito, in quanto attuale, né lo è propriamente la vita) ben difficilmente potrebbe essere una sostanza. Peraltro la nozione di sostanza non esiste nel sistema concettuale scheleriano e non si sa bene cosa pensare sotto questa parola, che pure nelle righe successive, viene usata persino nominando una «sostanzialità personale degli spiriti individuali»⁴⁴; la contraddizione con l'idea di persona come centro d'atti è palese, e tuttavia ci rende almeno chiaro cosa Scheler intende con l'espressione incriminata: niente di più che l'autonomia individuale, mai contestata, della persona.

Posto che la determinazione del rapporto spirito-vita come dinamico-causale, e non sostanziale non ci fa sapere nulla che già non sapessimo, va anche osservato che la rappresentazione dei processi psicovitali come "sensati" (*sinnvoll*), ma non "significativi" (*sinnhaft*) pone una bizzarra quanto oscura distinzione, tanto più incerta in quanto il contenuto significativo delle rappresentazioni è in generale ascritto al piano impulsivo-vitale. La debolezza delle argomentazioni analizzate è tuttavia un importante indice, che, concordemente con altre analisi, ci mostra nel "luogo" intermedio tra spirito e vita, cioè nel luogo dell'*Einsfühlung* il nucleo vivo ed insoluto della speculazione scheleriana. È di estremo interesse osservare la collocazione "storica" che Scheler dà di tale problematica:

«La distinzione (...) di spirito e vita, *Logos* e *Psyche*, che inizia presso gli antichi e resta fondante per tutto l'essere ed il pensare occidentale fino al giorno d'oggi, subordina profondamente – senza superarla – l'*Einsfühlung*, come via di conoscenza ed unificazione e pone un piano del tutto nuovo di relazioni puramente *spirituali* dell'uomo verso le cose, degli uomini gli uni verso gli altri e dell'uomo verso la divinità, un piano a partire dal quale soltanto diventano possibili il "puro *Mitgefühl*" e lo "spontaneo amore spirituale"⁴⁵.

La distinzione di spirito e vita ha un momento primo di manifestazione nell'antichità greca, e un luogo peculiare di sviluppo, l'occidente europeo. Questa distinzione "scopre", "porta alla luce" lo spirito e con esso l'essere della persona: è la persona che obiettiva il mondo delle cose, che si pone come individuo tra individui e che riconosce Dio come spirito individuale. Tutto ciò accade sul fondamento dell'*Einsfühlung* vitale, senza poterla mai superare od eliminare compiutamente: l'evento dello spirito

⁴⁴ Symp., p. 87.

⁴⁵ Symp., p. 94.

non è parallelo a quello della vita, neppure della vita in quanto propria della specie umana; non c'è simmetria tra spirito e vita, ma priorità, nell'ordine di fondazione, della seconda sul primo. Lo stesso amore spirituale, atto originario e "creatore relativo" dei valori dipende dalla pre-datità dell'*Einsfühlung* e dall'amore vitale, ed ha un luogo ed un momento di nascita storicamente determinabile. L'occidente europeo è dunque la terra dello spirito, perché è la terra della scissione tra vita e spirito, dell'autonomizzazione di questo.

«La materializzazione (devitalizzazione) della natura, e la spiritualizzazione ed innalzamento dell'uomo (...) sono il frutto *comune* di un solo e medesimo processo. (...) Questa meccanizzazione e disanimazione della natura è però la conseguenza dell'imporsi del nuovo attributo "volontà creatrice" nella divinità puramente spirituale e dell'accoglimento di una "volontà spirituale" pura nell'anima spirituale dell'uomo»⁴⁶.

Questo significa, tra l'altro, che il processo di obiettivazione e di svalorizzazione del mondo (e dunque anche dell'uomo in quanto ente mondano, *Leib*) ha origine proprio nello stesso luogo in cui i valori appaiono (come unità di senso conosciute dallo spirito); ma questo lato problematico non è colto da Scheler, che invece si concentra sulla spiritualizzazione dell'uomo e sulla concezione della divinità come creatrice. Nonostante, ufficialmente, questo testo appartenga ancora al periodo "cattolico", è chiaro come le conclusioni qui tratte costituiscano una presa di distanza dal teismo ebraico-cristiano in generale: un dio creatore ha come fondamento infondabile di ogni cosa l'arbitrio assoluto, ne segue che nulla può avere un autentico valore, che non sia Dio stesso e la sua volontà incondizionata; tutt'al più ci può essere un conferimento di valore provvisorio a certi enti e certe pratiche, ma sempre soltanto come portatori accidentali del vero senso.

Lo sviluppo successivo del pensiero di Scheler, come si sa, sottrae totalmente l'attributo della volontà creatrice personale al divino e radica l'uomo nella sua irriducibile corporeità, pur mantenendolo in un "regno di mezzo" tra la corporeità vivente e lo spirito.

Scheler si mostra dunque del tutto consapevole del "lato oscuro" dello spirito, della problematicità intrinseca alla scissione (reale e teorica) tra spirito e vita. Tale scissione trova la più ampia espressione nelle analisi critiche che Scheler dedica alla società borghese ed allo "spirito del capi-

⁴⁶ Symp., p. 95.

talismo”, come estreme fioriture di quella scissione, in innumerevoli saggi che vanno dal 1914 alle ultime pubblicazioni⁴⁷. In questi testi, su cui non è possibile soffermarci, si svolge un percorso “sociologico” di grande interesse, che individua le radici dell’estraneazione e del nichilismo nelle scissioni⁴⁸ tra Dio e mondo, anima e corpo, pensiero e sensibilità, rifiutando la soluzione “economicista” di Marx⁴⁹ (identificato sostanzialmente con la teoria politica del socialismo positivista tedesco) ed affidandosi in un primo tempo ad una possibile soluzione “cristiana” del problema; in seguito il senso di una conciliazione verrà cercato in sempre maggior misura nella possibilità di una fusione (oscura quanto ai modi) tra la cultura “tecnologica” occidentale e le “tecniche dell’anima” orientali⁵⁰. Tra questi due momenti c’è la riflessione sui fenomeni della simpatia e sull’*Einsfühlung* in particolare, nel cui ambito Scheler incontra una singolare incarnazione storica del limite e della possibile unità tra lo spirito occidentale ed il “non-spirito” dell’Oriente, in Francesco d’Assisi. Suo fu

«il tentativo degno di meditazione di portare ad unità e sintesi in un processo vivente l’acosmica personale mistica dell’amore e della pietà universale, che il cristianesimo ha introdotto e fuso in unità con l’amore di Gesù – mistica che guarda non più verso terra, ma verso l’alto – assieme con l’unipatia cosmovitale con l’essere e la vita della natura»⁵¹.

Il tentativo di Francesco da un lato manteneva Dio nella sua assoluta trascendenza personale, dall’altro sollevava la natura al livello del divino, la ri-animava e la considerava *espressione* di Dio (e non mera “traccia”). Per Scheler questo atteggiamento è la più perfetta esemplificazione di ciò che lui chiama “*amare mundum in Deo*”: Dio non viene amato come un ente, anzi, come ente Dio non ha, letteralmente, luogo; al contrario l’unico modo adeguato di amare Dio, e dunque di raggiungere il vertice degli atti etici, è quello di amare il mondo come Dio lo ama, cioè di con-compiere l’amore di Dio per il mondo. In Francesco l’*Einsfühlung* viene riconquistata attraverso l’amore spirituale, con un processo inverso a quello di genesi: lo spirito soggettivo vuole ritrovarsi, come spirito oggettivo, nella

⁴⁷ Questi saggi sparsi sono stati raccolti di recente, in traduzione italiana, in un volume sotto il titolo di *Lo spirito del capitalismo* (Guida, Napoli, 1988).

⁴⁸ *Der Bourgeois*, in *Vom Umsturz der Werte*.

⁴⁹ *Die Zukunft des Kapitalismus*, in *Vom Umsturz der Werte*.

⁵⁰ *Mensch und Geschichte* e *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in Späte.

⁵¹ Symp., p. 97.

natura. Per Scheler il tentativo di Francesco resta esemplare ed unico, ed è tale proprio perché questi, «per fortuna sua e più ancora nostra»⁵², non fu né teologo né filosofo, ma cercò di incarnare in modo vivente la conciliazione tra spirito e vita. Francesco (insieme a Gesù) rappresenta per Scheler il “modello” per eccellenza, modello cui egli fa spesso riferimento come ad una “figura dello spirito”, come alla possibilità reale della conciliazione assoluta. La “fortuna” di non essere un teorico è sottolineata per indicare l'inadeguatezza della semplice formulazione concettuale ad indicare la via per revocare la scissione: la teoria, nella sua separazione dalla prassi, è la più pura incarnazione dello spirito astratto dalla vita.

In questo senso né il *Logos* (il *mythos*), né il *Leib* possono essere tolti come portatori-di-valore, giacché entrambi rappresentano modalità di manifestazione irriducibili; questa coesistenzialità non è però ancora in alcun modo una risposta positiva alla possibilità di “riarmonizzare” spirito e vita, in altri termini non indica l'unità essenziale del portatore-di-valore.

B.3.4) STRUTTURAZIONE COMPLESSIVA DELLE FUNZIONI SIMPATETICHE

Le analisi che abbiamo ripercorso rendono possibile a Scheler l'identificazione di un ordine di fondazione tra i fenomeni della “simpatia”:

«Così nell'ordine di fondazione (atemporale) delle funzioni, come nell'ordine di sviluppo genetico, l'unipatia mi sembra “fondare” il post-sentire. Certo questa proposizione vale solo per le *funzioni* del sentimento, non per gli stati affettivi.(...) Tuttavia io devo aver ricevuto in qualche modo tramite l'unipatia col *genere* del soggetto che post-sento (direttamente, o indirettamente, p.e. attraverso l'unipatia con qualcuno che si identificava precedentemente con questo genere) la *qualità* della condizione che viene post-sentita (in chiara distanza dal soggetto, che viene post-sentito), posto che il post-sentire (distanziato) debba essere possibile»⁵³.

Dunque alla base di tutte le forme di post-sentimento mediato sta l'*Einsfühlung*, che fornisce il contenuto espressivo, cioè *l'immagine e il valore* di ciò che successivamente diverrà passibile di post-compimento. È chiaro che il post-sentimento non può essere pensato come una riproduzione dello stato affettivo isolato, e che d'altra parte si può post-sentire con individui con cui non vi sia mai stata *Einsfühlung*, tuttavia Scheler

⁵² Symp., p. 101.

⁵³ Symp., p. 105.

esprime la ragione di questi fenomeni in modo piuttosto incerto: donde sorge, a livello di *Einsfühlung*, questa consapevolezza del “genere” proprio di un soggetto? Potremmo riformulare il pensiero di Scheler in questi termini: questo ordine di fondazione è cogente nell’ambito delle funzioni del sentimento, mentre non lo è per gli stati affettivi, nella misura in cui la qualità dell’atto post-compiuto è *caratteristica identificativa* del genere del soggetto post-esperito. In altri termini, coerentemente con la nozione di apriori materiale, è la qualità d’atto immediatamente compartecipata a costituire la base per l’identificazione del soggetto e per la definizione del genere.

L’apprensione della qualità d’atto merita tuttavia qualche chiarimento: l’*Einsfühlung*, anche se descritta in termini di “identificazione”, non va pensata sul modello di una “conoscenza per contatto”, né d’altro canto la “qualità” condivisa in questo ambito dev’essere pensata come un carattere indefinito ed “esteriore”. Pur non facendo mai esplicita luce sull’afferramento della qualità d’atto, Scheler ci ha dato tutti gli elementi per comprenderne la natura. La qualità d’atto è accolta nell’*Einsfühlung* e fonda il post-sentire, cioè il comprendere in generale, ma l’*Einsfühlung* è propriamente il fenomeno del coglimento primo del campo espressivo universale, coincidendo perciò, come già osservato, con quella comprensione del contenuto immaginativo che precede e fonda la percezione. Se l’*Einsfühlung* si lascia pensare come immaginazione impulso-motoria, essa specifica a sua volta l’immaginazione mostrandone peculiarmente il carattere estatico-percettivo: l’immaginazione impulso-motoria appare primariamente come “evento dell’espressione” (né attivo, né passivo), ovvero come *percezione-senza-resistenza* (*Widerstand*) che intende il contenuto immaginativo ed il valore ad esso inerente. Perciò l’*Einsfühlung* non apprende la qualità d’atto “per osmosi”, ma con-compiando immediatamente (cioè senza un’autocoscienza già vigente) l’atto dell’alterità. Il concetto d’uso comune più prossimo a quello di “con-compimento immediato” è quello psicologico di “imitazione”, che però Scheler evita in quanto generalmente inteso come «un processo dall’esterno all’interno», mentre l’*Einsfühlung* non parte da immagini empiriche, ma dal significato *espressivo* di queste, si potrebbe dire, senza forzare, *dal loro valore*.

A questo punto trova risposta un’altro problema incontrato: la qualità d’atto si può dare all’atto riflessivo senza che l’atto stesso divenga oggetto, proprio perché l’atto è conosciuto sempre soltanto nella forma del con-compimento: – l’atto di riflessione è un atto che “a comando” post-compie un atto già compiuto o con-compiuto. L’atto di riflessione

non è, perciò, come Scheler aveva ammonito, un atto di percezione interna, ma un atto di post-compimento mediato: in altri termini un atto (proprio od altrui) viene *post-compiuto immaginativamente*, e questo è possibile proprio in quanto anche il compimento immediato dell'atto è un atto concernente l'immaginazione impulso-motoria; la riflessione opera nei suoi modi peculiari sulla base dell'avvenuta autonomizzazione dell'immaginazione "mentale" dal contesto impulso-motorio complessivo.

La fondazione del post-compimento nell'*Einsfühlung* ci ripropone un altro problema, che ora possiamo impostare in modo promettente: nell'affrontare il problema del portatore-di-valore avevamo osservato come la modalità di trasmissione dei "modelli" era duplice, da una parte vi era l'immediato con-compimento degli atti (ad es. il con-vivere del discepolo col santo), dall'altra stava il post-compimento "narrativo", nella forma meno mediata della tradizione "mitica", oppure in quella più distanziata della "letteratura". Pur essendo ancora una soluzione rozza, siamo ora in grado di scorgere un concreto punto di contatto tra le due modalità di manifestazione del *Werträger*: esse corrispondono rispettivamente all'*Einsfühlung*, al con-compimento, come compartecipazione propria dell'immaginazione impulso-motoria, e al post-compimento come ri-produzione degli atti nella forma di "immaginazione mentale". Da ciò segue che 1) la trasmissione del valore nella forma del modello post-esperito (narrativo) *presuppone* l'afferramento delle qualità d'atto nell'immediato con-vivere; 2) cionondimeno il post-esperire, in quanto atto immaginativo, ha la *medesima originarietà* ed irriducibilità del con-esperire e dell'unipatire; infatti 3) l'apprensione di qualità d'atto non è l'apprensione di "modelli", di "soggetti", ma soltanto dei "*modi di generazione*" degli atti, modi disponibili ad infinite attualizzazioni.

Come abbiamo già avuto modo di notare il post-esperire può aver luogo senza implicare necessariamente un concorde *Mitgefühl*⁵⁴. Rimandando alle analisi già svolte, Scheler liquida in due righe esatte la relazione tra post-sentire e *Mitgefühl*, affermando che il primo fonda il secondo⁵⁵: questa asserzione lascia piuttosto perplessi poiché, non solo Scheler non ha parlato affatto di ordini di fondazione nelle pagine cui rimanda, ma neppure dalle considerazioni svolte emerge un fenomeno od un criterio che motivino codesto assunto⁵⁶. Volendo dedicare un momento di rifles-

⁵⁴ Vedi B.1.1) e B.1.2).

⁵⁵ Symp., p. 101.

⁵⁶ Così il Ranly: «Una seconda legge è che il post-sentire è una fondazione antecedente per il vero *Mitgefühl*. Io non posso percepirlo affettivamente. Bisogna notare

sione supplementare emerge piuttosto un ordine di fondazione inverso, in quanto il *Mitgefühl* rappresenta il momento in cui il valore affettivo di una situazione è percepito unitariamente, mantenendo la correlazione tra la funzione intenzionale, lo stato di cose e lo stato affettivo, laddove invece il post-sentire è in grado di post-compiere l'atto intenzionale nella sua direzione allo stato di cose, anche astraendo dall'inerente stato affettivo. Va detto che la relazione posta da Scheler è comunque ambigua nella misura in cui vengono adoperate due accezioni di "post-sentimento": la prima di solito caratterizzata come "immediato post-sentire", che vuole rappresentare il moto diacronico delle relazioni nella comunità primitiva, e che si distingue a fatica dal con-compimento; la seconda riguardante l'esperienza cognitiva dello storico, del narratore e del lettore in generale, che comprendono senza con-sentire necessariamente. Secondo la prima accezione (più rara) l'ordine di fondazione ammesso da Scheler è accettabile, secondo l'altra non sembra proprio esserlo.

Di maggior interesse per Scheler, e per noi, sono i due passi successivi nell'ordinamento delle funzioni simpatetiche:

«È il *Mitgefühl* nelle sue due forme (...) che conduce l'“io estraneo in generale” (prima già dato come sfera) nel caso singolo a una coscienza di pari realtà, pari a quella del nostro proprio io. Questa disposizione di pari realtà (come i giudizi che su esso riposano) è però il presupposto per il movimento dello spontaneo amore per l'uomo, cioè l'amore di un essere semplicemente perché egli è “uomo”, perché ha “un volto umano”. (...) Il suo *Pathos* è un *Pathos* oltremodo proprio e specifico, nel senso delle parole di Dio: “Poiché io sono stato un uomo, e questo significa essere un lottatore”»⁵⁷.

L'introduzione tra le fondamentali relazioni simpatetiche dell'amore per l'umanità cade del tutto inaspettata: nel noto saggio sul risentimento⁵⁸ Scheler aveva negato recisamente ogni valenza essenziale all'“amore per gli uomini” ed anzi ne aveva ridotto le forme a modi del risentimento.

Nelle pagine che qui analizziamo Scheler fa invece un'esplicita ritrat-

che questa non è una serie di passi conscia. In un atto di autentica compartecipazione io rispondo spontaneamente al peculiare stato emozionale dell'altra persona. Ad ogni modo, nell'analisi fenomenologica finale, quest'atto di compartecipazione si fonda su qualche precedente atto di emozione riprodotta». (Ranly E.W., *Scheler's Phenomenology of Community*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 80). Purtroppo Ranly preferisce camuffare la sua perplessità con un inutile “ad ogni modo” (*However*) senza affrontare il problema.

⁵⁷ *Symp.*, p. 107.

⁵⁸ *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in V.U.W., citato con *Ressentiment*.

tazione ed ammette di aver esteso in *Ressentiment* il fenomeno, non infrequente, di “slanci” verso l’umanità astratta, fondati sull’incapacità di amare ciò che è vicino e presente, all’amore dell’uomo in quanto uomo come tale.

Se questa ritrattazione mette a posto eventuali sospetti di contraddittorietà tra testi, non rende per ciò stesso semplice la comprensione di quello che Scheler intende con “amore per l’umanità”, e dunque del senso della sua fondazione nel *Mitgefühl*. Tanto il concetto di “uomo” (*Mensch*) che quello di “amore” pongono rilevanti problemi; innanzitutto cos’è l’“uomo” qui preso in considerazione? È forse la specie biologica “*homo sapiens*”? Stando a quanto Scheler ci aveva detto sull’idea di uomo⁵⁹ quest’ipotesi sembra esclusa: l’uomo era stato definito come il “cercatore di Dio” (*Gottsucher*), cioè come l’essere determinato dalla sua partecipazione alla personalità divina e dalla trascendenza costitutiva verso il vertice assiologico, definizione questa che tracciava il discrimine tra uomo e non-uomo *all’interno* della specie “*homo*”. Tuttavia nelle pagine dedicate a determinare la collocazione dell’“amore per l’umanità” non c’è alcun rimando o riferimento alle tesi di *Zur Idee des Menschen*, e, per di più, la stessa ritrattazione delle tesi di *Ressentiment* getta un’ombra, appartenendo i due saggi allo stesso periodo, sulla legittimità di una semplice ripresa dell’antica definizione di uomo. Ma non è neppure pensabile che Scheler ritorni *sic et simpliciter* ad un concetto “ovvio” di umanità: Scheler sapeva benissimo quanto poco “naturale” e quanto fluttuante fosse il riconoscimento di “umanità”, o, nei suoi termini, di “personalità” all’alterità vivente, e d’altra parte la questione era tutt’altro che irrilevante nell’atmosfera culturale del periodo: quattordici anni più tardi sarebbe diventato legge del Reich il misconoscimento del carattere “umano” di una consistente percentuale di cittadini (percentuale che Scheler, se fosse stato ancora in vita, avrebbe incrementato).

La relazione tra umanità e “persona” che Scheler prende in considerazione in queste pagine si chiarisce guardando al livello superiore dell’ordine di fondazione:

«l’amore acosmico della persona e di Dio, e l’idea connessa della solidarietà di salvezza di tutte le persone spirituali finite in Dio, secondo il suo possibile “divenire”, è fondata nell’universale amore per l’umanità. La ragione di questa legge di fondazione è che, sebbene lo specifico io vitale e il suo substrato reale (l’anima

⁵⁹ Vedi A.2.4, dove si considera *Zur Idee des Menschen*.

vitale del genere uomo) sono soltanto ontologicamente l'*infrastruttura* che condiziona realmente gli atti noetici nel loro accadere, della persona spirituale nell'uomo e al contempo lo "strumento" di questo centro personale, nell'ordine di datità e sviluppo la cosa si comporta inversamente; cioè la persona (i suoi atti noetici puri e il loro senso d'atto) può venire a datità ad un altro (tramite una comprensione puramente spirituale) solo se l'ammissione di una realtà dell'io vitale estraneo identica all'io vitale proprio, o rispettivamente del suo substrato, sia già compiuta attraverso il *Mitgefühl* e se lo spontaneo amore per l'umanità costruito su di esso penetri in sempre ulteriori stratificazioni, fino al punto, per così dire, dove l'essere della persona inizia nell'uomo»⁶⁰.

Ora possiamo capire cosa ha Scheler davanti agli occhi quando dà forma all'ordine di fondazione qui argomentato. Procedendo, appunto, per ordine notiamo in primo luogo che il *Mitgefühl* è preso in considerazione come concetto che ricomprende in sé l'*Einsfühlung*, pur superandola in quanto compartecipa il sentimento distinguendone i compartecipanti: l'"io vitale" (*Vitalich*) ed il suo "substrato" sono concetti ambigui, che non hanno ricevuto una chiara definizione nei precedenti scritti di Scheler, né la riceveranno in seguito, ma nel presente contesto essi nominano precisamente il risultato dell'indagine sull'alter ego ed il suo sviluppo nell'*Einsfühlung*: con "io vitale" è designata la percezione dell'alter ego come "percezione interna" delle espressioni, fondata sulla comunanza del campo espressivo universale (*Einsfühlung*). Assegnare al *Mitgefühl* in senso stretto il momento della percezione dell'io estraneo è un'evidente forzatura: il fenomeno del *Mitgefühl*, così come descritto, è affatto diverso dalla percezione dell'alter ego, ed il livello che li accomuna è limitato all'*Einsfühlung*. Per come il fenomeno è descritto, il *Mitgefühl* non risulta indispensabile al riconoscimento della realtà dell'io vitale estraneo; per ciò l'*Einsfühlung* ed il con-compimento mediato degli atti sono *sufficienti*, il post-sentire *non è necessario* ed il con-sentire è *probabile*, ma non imprescindibile. Il *Mitgefühl* può dunque essere considerato "causa occasionale" e non precondizione assoluta del riconoscimento dell'io estraneo, e con ciò dell'"amore per l'umanità" (di cui non abbiamo ancora una chiara rappresentazione).

Tuttavia nel ricondurci alla percezione dell'io estraneo abbiamo anche scorto l'origine del concetto indefinito di "uomo" qui adoperato: "uomo" è ciò che *corrisponde* sul piano espressivo-vitale, e che viene riconosciuto come riconoscente; questo significa che "uomo" è sostanzialmen-

⁶⁰ Symp., p. 109.

te identico a “persona”, salvo che per l’importantissima notazione (assente nell’idea, di “persona” del *Formalismus*) in cui si pone l’anima vitale (il centro vitale dell’*Einsfühlung*) come “infrastruttura della persona, condizionante gli atti noetici”: questa osservazione segna la fine della prospettiva “trascendentale” della persona, o meglio rompe la purezza dell’attualità trascendentale ricollocandola sul piano espressivo-vitale. Se da un lato la persona *nell’uomo* comanda l’io vitale ed “usa” il *Leib*, dall’altro il campo espressivo universale *attraverso* l’uomo condiziona la persona in ciò che gli è più proprio e costitutivo: il compimento degli atti. Scheler sintetizza questa complessa intersezione semplicemente nel termine “uomo”, ed invero questa scelta non è un mero arbitrio terminologico, ma un salto, naturale quanto pericoloso, in una visione del mondo antropologica, umanistica. Se è vero che l’uomo dell’antropologia scheleriana non è e non sarà mai definito come una mera specie biologica, è anche vero che Scheler sembra sottointendere che “uomo” e “portatore di personalità” (portatore di valore) alla fin fine coincidono, senza sostanziali residui⁶¹.

Tanto la persona singolare, che la persona delle persone, cioè Dio, hanno il loro primo e fondamentale luogo di manifestazione nell’*Einsfühlung*. In essa dei e demoni si manifestano, attraverso il *mythos* immediatamente vissuto, allo sciamano, all’iniziato ed attraverso il *Leib* di esso si manifestano, agli uomini; parimenti la divinità personale del monoteismo si mostra nei suoi profeti e nella parola che essi portano, parola che si fa carne non accidentalmente, ma necessariamente, perché solo il com-

⁶¹ «La quarta legge di dipendenza è che la benevolenza è la base per ogni amore personale e per l’amore di Dio. Questo significa che uno deve sentire un amore generalizzato per tutte le specie del genere umano (e non solo di un amico, di un compatriota, ecc.) prima di poter avere amore spirituale individualizzato per persone. (L’amore cristiano delle persone e di Dio, per distinguerlo dalle teorie strettamente vitalistiche dell’amore e dalle numerose forme del misticismo cosmico orientale). Questa quarta legge trascende l’ordine dei sentimenti meramente simpatetici, essa include necessariamente la spiritualità della persona ed il fatto di persone che vivono in una comunità. Questo, subito dopo, include leggi ulteriori di dipendenza. Il vero amore personale dipende dalla benevolenza (amore per l’umanità), ma al medesimo tempo, l’amore è possibile solo tramite una antecedente condizione di amore per Dio e di amore in Dio». (Ranly E.W., *op. cit.*, p. 81). Ranly, che ha il merito di essere tra i pochissimi a prendere in considerazione le leggi di fondazione dei fenomeni simpatetici, non trova essenzialmente alcuna reale via per intendere la quarta legge: la (discutibile) genealogia storica dell’amore cristiano non è un argomento, e d’altro canto la precisazione che l’amore per l’umanità supera l’amore per l’uomo particolare non fa che complicare l’argomento, in quanto pone il problema del coglimento dell’essenza dell’umanità (che in Scheler è colta sempre *in re* ed è nominata come “persona”).

portamento vivente costituisce l'interpretazione ultima e vera di una legge. Delle due modalità di amare Dio, "amare Deum in Deo" ed "amare mundum in Deo", non rimane che la seconda, poiché Dio come oggetto d'amore si dà soltanto nelle sue incarnazioni "umane", che insegnano attraverso il con-compimento degli atti, l'amore per il mondo e per l'uomo nel mondo.

Va chiarito che l'amore per l'umanità (*Menschenliebe*) non è affatto generica filantropia (espressione con cui, tra l'altro, è tradotto "*Menschenliebe*" nella versione italiana del *Sympathiebuch*)⁶², ma disposizione d'amore per ciascun uomo; essa è una «forma dell'emozione d'amore fondata nella *natura* dell'uomo come ideale possibilità»⁶³, non è cioè amore attuale, che come tale è un *processo* volto all'individualità personale, ma è la positiva potenzialità di esso; questa possibilità ha il suo fondamento com'è ovvio, nella scaturigine prima dell'amore, cioè nel suo momento immediato e preoggettuale⁶⁴ coincidente con l'*Einsfühlung*. Per Scheler l'*Einsfühlung* non solo costituisce il momento originario dell'amore, ma più espressamente, dell'amore in quanto

«Nella formazione della capacità di unipatia cosmovitale gioca un ruolo decisivo l'unipatia nel flusso della vita universale, che si risveglia ed ha luogo dapprima *tra gli esseri umani come unità vitali*. Infatti sembra essere addirittura una regola (non ancora ulteriormente comprensibile), che l'attualizzazione anche della capacità di unipatia cosmica non possa aver luogo immediatamente di fronte alla natura extraumana, ma sia legata mediatamente all'unipatia di uomo e uomo, i cui tipi principali abbiamo descritto in precedenza»⁶⁵.

In verità i tipi di unipatia che Scheler analizzava andavano, come abbiamo visto, ben al di là del livello "umano", ma egli ritiene che in un ordine di fondazione l'unipatia umana costituisca l'introduzione necessaria ad ogni altra forma di unipatia: questo assunto è in parte chiaro, giacché, ad esempio, noi possiamo *vedere* un'*Einsfühlung* tra la vespa e la vittima paralizzata solo sulla base di un'esperienza "propria" dell'*Einsfühlung*; in parte invece l'assunto è piuttosto oscuro, nella misura in cui è dogmaticamente predeciso che una esperienza "propria" sia l'esperienza

⁶² Questo obbliga il traduttore a saltare a piedi pari la traduzione di "*Philanthropie*", là dove compare (p. 71 di *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980).

⁶³ *Symp.*, p. 109.

⁶⁴ *Vedi B.2*), p. 190.

⁶⁵ *Symp.*, p. 116.

di un "uomo", in altri termini non è molto rigoroso determinare l'esser-uomo sulla base dell'esperienza propria di *Einsfühlung*, e poi affermare che l'*Einsfühlung* è essenzialmente "umana".

Peraltro non possiamo accusare Scheler di un *circulus in definiendo*, perché di fatto egli non ha esplicitato né l'una, né l'altra delle definizioni, che noi invece abbiamo inferito dall'uso testuale; e d'altra parte si potrebbero percorrere in lungo e in largo gli scritti di Scheler successivi al *Sympathiebuch* senza trovare chiarimenti decisivi sulla fondamentale relazione tra il concetto di "uomo" e quello di "*Einsfühlung*".

Questo segna i confini del decisivo percorso compiuto in *Wesen und Formen der Sympathie*, di cui ora siamo in grado di esplicitare la collocazione nel pensiero di Scheler, approdando con ciò anche ad una collocazione conclusiva del suo percorso speculativo.

B.4) POSIZIONE E RIPROPOSIZIONE DELL'OPERA DI SCHELER

B.4.1) SULLA STRUTTURA E LO SVILUPPO DEL PENSIERO DI SCHELER

Riprendendo gli interrogativi rimasti aperti nell'esposizione dei nuclei concettuali scheleriani possiamo delineare alcune risposte che ne confermano e rinsaldano la struttura.

Analizzando la nozione di "persona" ci eravamo chiesti cosa distinguesse la persona dagli atti che la costituiscono, essendo l'universo degli atti articolato in una molteplicità di persone. Ma l'identità personale, ci ha mostrato Scheler, si costituisce primariamente come correlato essenziale dell'atto di distanziamento ed obiettivazione, secondariamente come peculiare riconoscimento dell'esistenza ed individualità dell'altro tramite la "percezione interna" delle espressioni altrui e, con maggior vigore, tramite l'atto di amore. Il riconoscimento dell'alterità personale in una molteplicità di manifestazioni articola l'universo degli atti in centri d'atti, e proprio questo distingue la persona, come centro correlato essenzialmente ad altri centri, dalla totalità semplice degli atti.

Sulla stessa base diviene possibile la distinzione tra la persona e l'io, e la differenziazione tra atti diretti verso l'"esterno" e verso l'"interno"; Scheler ne indica sinteticamente il modo nella *Soziologie des Wissens*:

«La sfera del mondo esteriore *precede* sempre quella del mondo "interno". (...) L'interiorità del mondo comune (*Mitwelt*), del mondo degli antenati e dei posteri (come aspettativa) *precede* sempre il "mio" proprio mondo interiore come sfera; cioè ogni cosiddetta autoosservazione è – come già Th. Hobbes riconobbe chiaramente – solo un "comportamento" verso me stesso, "come se" io fossi "un

altro”: essa non è un presupposto, ma conseguenza ed imitazione dell’osservazione dell’altro»¹.

Questo significa che l’“interno” della persona si costituisce sulla previa base del riconoscimento di sé da parte degli altri, e che, come già visto, non c’è alcuna fondamentale differenza qualitativa tra l’espressione dell’autocoscienza in sé o per altro: l’io, come totalità obiettivabile dei fatti psichici, è dapprima il giudicato dell’altro, del “noi” comunitario, per poi divenire l’oggetto della persona pura, la quale emerge tramite il con-compiimento degli atti del “noi” comunitario. Scheler, purtroppo, non si sofferma argomentativamente su questo punto di capitale importanza, che perciò non si è mai imposto particolarmente all’attenzione dei lettori e della critica; e d’altra parte questa tesi emerge spontaneamente da tutto il lavoro teoretico svolto, ed è il punto cardinale per intendere in tutta la sua radicalità l’evoluzione del pensiero del filosofo.

A questo punto siamo in grado di rispondere anche ad altri interrogativi lasciati in sospeso: innanzitutto è ora evidente che non vi è un limite puro tra la spersonalizzazione storico-temporale e l’oggettualità impersonale “naturale”: l’oggettività si costituisce completamente in un processo storico di “disincantamento”, in cui il livello originario di “espressività totale”, di universale vitalità del mondo degrada nella mera cosalità. Non è chiaro se Scheler ritenga tale processo necessario (come progressiva tendenza dell’immaginazione alla percezione), oppure accidentale e revocabile (come perdita della capacità di *Einsfühlung*, passibile di ricostituzione). Sembra tuttavia preponderante la seconda ipotesi, che rappresenta un tema caro alla tarda speculazione scheleriana, nella misura in cui si auspica ed in parte tematizza² una sintesi delle tecniche obiettivanti occidentali con le tecniche spirituali dell’Oriente, volta a ricostituire la capacità di *Einsfühlung* nella vita universale e di riedificarla nella forma dell’*amare mundum in Deo*. I mutamenti nel pensiero di Scheler, non sono stati repentini, ma l’anno 1922-3 segna, con la pubblicazione di *Wesen und Formen der Sympathie*, una svolta per la consapevolezza autointerpretativa cui il filosofo giunge. Il problema intorno a cui tutto ruota è la comprensione dei luoghi e dei modi di manifestazione del valore. Il luogo di manifestazione essenziale è identificato come “persona”, ma la caratterizzazione compiuta della personalità manca di una presentazione fenome-

¹ W.u.G., p. 57.

² W.u.G., pp. 135-157.

nica adeguata: persona è Dio, persona è l'uomo, persona è la comunità ai suoi vari livelli, ma il modo di correlazione e transizione tra questi vari livelli non appare. Il fronte d'indagine aperto da Scheler assume quattro direzioni interrogative, contrassegnabili rispettivamente con i concetti di "amore", "espressione", "immaginazione" ed "*Einsfühlung*"; ciascuno di questi concetti, come abbiamo visto, è legato a tutti gli altri, pur indicando, ognuno, un lato peculiare del fenomeno originario. Seguendo l'intrecciarsi di questi quattro fenomeni Scheler scorge un'unità non accidentale tra coscienza di sé, coscienza del mondo, e coscienza di Dio (vertice assiologico): Dio come voce della coscienza e come *Logos* è l'Altro che parla all'uomo ed attraverso l'uomo, ma l'Altro è anche la totalità espressiva del mondo, che si dà primariamente come vita universale e più in particolare nel *Leib* dell'altro uomo come luogo eminente dell'espressione. Questa alterità originariamente donatrice di senso viene ricondotta da Scheler, con sempre maggior decisione, all'altro come altro "uomo", che da un lato appare come semplice "luogo di transizione" tra il mondo e Dio, e dunque come un nodo di relazioni e non una specie sostanziale, ma dall'altro non si libera mai dall'ambiguità del suo uso comune naturalistico; e l'espressione non confonde soltanto il lettore, come Scheler ci ha insegnato, ma anche in primo luogo lo spirito dell'autore stesso.

Notiamo, di passaggio, come una delle migliori analisi della struttura e dello sviluppo del pensiero scheleriano, quella di Franco Bosio, mancando proprio nell'analisi degli spostamenti teoretici afferenti al *Sympathiebuch* finisce per scivolare, nelle conclusioni dello studio, dall'immanenza comprensiva, brillantemente sostenuta fino ad allora, ad un atteggiamento meramente esplicativo³. È infatti perfettamente vero che nell'ultima fase

³ «È Dio che si sdoppia nella tenebra della potenza vitale da cui scaturisce in una produzione sfrenante cieca all'ordine e al valore, la realtà; ma è sempre da Dio che scaturisce l'ordine e la forma che ne operano la sublimazione. Dio non è solo spirito, ma anche natura naturante che sprigiona l'impulso della vita per dare alla luce lo spirito, che diviene consapevole di sé nell'uomo. È un punto centrale, forse il più importante della metafisica dell'ultimo Scheler: in sostanza Dio non è persona (come nel suo anteriore teismo); lo è l'uomo in quanto "autodeterminazione della divinità stessa". (...) Dio si fa persona nell'uomo in quanto l'uomo si divinizza e attua la deitas in sé incapace di creare: il campo di questa esperienza è la storia. Non solo l'interiorità dell'anima testimonia di Dio, ma anche il corpo dell'uomo. (...) Ci sembra dunque che la concezione più marcatamente "attualistica" dello spirito e della persona nell'ultimo Scheler tenti di colmare il divario uomo-persona apparso già in *Formalismus*. È per tutti questi motivi che solo nella dimensione della storia l'uomo sviluppa la sua attualità di divenire deitas in cui si compenetrano progressivamente lo spirito e l'impulso». (Bosio F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, Abete, 1976, pp. 262-5).

del pensiero di Scheler Dio «si sdoppia» in spirito e vita, che l'uomo diviene «autodeterminazione della divinità stessa» e perciò il divino si immanentizza e storicizza. Ma tutto ciò accade per esigenze assolutamente interne alla concettualità scheleriana legate all'intreccio tra manifestabilità del divino e riconoscimento dei segni-di-persona, senza le quali la “divinizzazione dell'uomo” come intero psicofisico rimane un mistero, e non si intenderebbe perché “il divario uomo-persona” sia qualcosa da colmare.

È chiaro ora che lo spostamento del pensiero di Scheler si configura in superficie (correttamente) come uno spostamento dal teismo all'umanesimo, ma più profondamente esso è la (molto hegeliana) presa di coscienza del movimento della cosa stessa: i quattro modi del fenomeno originario possono essere considerati sotto due aspetti (strettamente legati): l'espressione e l'immaginazione convergono nella nozione di apriori materiale, l'amore e l'*Einsfühlung* nell'“interpersonalità”.

Una volta ammesso che ciò che costituisce l'essenzialità dell'essenza è il suo *valore di posizione* nei contesti esperienziali, non ne può che discendere la temporalizzazione delle essenze, e dunque la necessità di riferirsi ad uno sviluppo “storico” (in senso largo) per intendere le manifestazioni del senso (l'epifania di Dio).

D'altra parte ciò che permette il “movimento” dell'esperienza con le sue ritensioni e protensioni è il *riconoscimento dell'alterità*, che per Scheler è dapprima percezione vivente dell'alterità e solo poi costituzione di questa alterità nella coscienza individuale.

Da tutto ciò segue di necessità la “storicizzazione” del Dio ideale, dell'*Ens a se*: la totalità del senso non è una cosa, ma un'esperienza (*Erfahren*) che esiste dunque solo nelle sue manifestazioni e che si realizza soltanto come percorso. Per Scheler la “sociologia del sapere”, che molto e fruttuosamente lo occuperà nell'ultima fase, non è principalmente una “scienza umana” tra le scienze, ma vuole essere il nuovo e imprescindibile accesso al fondamento: il nome che più le sarebbe stato proprio appariva certo troppo compromesso agli occhi di Scheler: esso suona, crediamo, “fenomenologia dello spirito”.

B.4.2) SULLA COLLOCAZIONE DEL PENSIERO SCHELERIANO

Per situare il tentativo filosofico di Max Scheler nella riflessione novecentesca è opportuno accennare ad una comparazione con alcune conclusioni qualificanti nella speculazione di Husserl e di Heidegger.

Volendo dare una sintesi teoretica del modo in cui il pensiero scheleriano ci si è presentato, potremmo dire che esso si caratterizza in primo luogo per la fermezza della direzione rifondativa: il problema di Scheler è e rimane sempre quello della fondazione di un'ontoassiologia, cioè di una ontologia che abbia come sua struttura più originaria e portante una assiologia. Tenendo ferma questa direzione Scheler approda ad un intreccio concettuale piuttosto sconcertante, e della cui radicalità egli stesso non giunge a piena consapevolezza. Luogo fondativo dell'ontoassiologia è l'amore, inteso nel senso specifico di "movimento rivolto al valore relativamente più alto, ed in cui primariamente questo viene alla luce". L'amore si palesa come funzionalmente identico, nella sua strato originario, con l'immaginazione impulso-motoria; essa coglie i valori, che sono a loro volta il presupposto di ogni altro afferramento ontico. Mentre però la percezione di un ente è "contenuto immaginativo messo alla prova", selezionato in un'attività impulso-motoria, il coglimento del valore (etico), avviene primariamente nella forma del con-compimento immediato d'atti (unipatia). Questo significa che il concompimento immediato d'atti costituisce l'accesso primigenio al mondo, la base di senso su cui si edifica tutta la costruzione delle percezioni e dei concetti. L'alterità implicita nel concompimento è un'alterità personale, cioè un centro d'atti che si possono con-compiere, comprendere, post-compiere. Che l'accesso primario al mondo si dia nel concompimento d'atti lo si scorge nell'originaria «espressività» del fenomeno in generale: tutto ciò che si manifesta lo fa in primo luogo nella forma di segni-di-persona, di espressione significativa.

Seguendo queste linee Scheler mostra il nucleo di una ontoassiologia in cui intersoggettività (ma più propriamente si dovrebbe dire «interpersonalità» o «corrispondenza vivente») e fondamento coincidono. È peraltro vero che egli non giunge appieno a questa definitezza di sintesi, sia per la precoce interruzione del suo percorso di pensiero, sia per effettive remore teoretiche che ostacolano la compattezza di queste conclusioni. Scheler mantiene, come abbiamo cercato di mostrare, nonostante varie oscillazioni, un'istanza originariamente solo antiriduzionistica, che si sviluppa attraverso punti specifici, come la critica alla teoria ontogenetica di Freud, in un tendenziale dualismo. Sulla scorta di questa tendenza dualistica lo stesso progresso decisivo costituito dalla rottura della prospettiva trascendentale della persona mostra un lato rischioso: se da una parte essa permette la comprensione dello spirito e della corrispondenza vivente (unipatia), dall'altra la persona, invece di stabilizzarsi come *concetto* del-

l'alterità nella corrispondenza vivente, corre il rischio di ridursi alla semplice nozione di «uomo».

B.4.2.1) *Il problema dell'intersoggettività tra Scheler ed Husserl*

Abbiamo già avuto modo di incontrare le critiche che Scheler muove alla soggettività trascendentale di Husserl⁴. Tali critiche fanno riferimento a testi come *Logica formale e logica trascendentale* o al primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, in cui la speculazione di Husserl pare assumere caratteri nettamente «idealistici». L'accusa di idealismo nasconde tuttavia, sotto la copertura di un termine abusato, una problematica centrale ed ineludibile per l'approccio fenomenologico, ed antica quanto la stessa attività filosofica. Per lo Husserl di *Ideen I* il problema di una descrizione rigorosa dei fenomeni si pone nei seguenti termini: principio di tutti i principi nella descrizione è che ogni visione originariamente offerentesi è una fonte di diritto della conoscenza⁵, tuttavia l'esperito non ha il carattere delle percezioni nell'empirismo classico, ma si colloca in una correlazione apriori che non consente ogni arbitraria costituzione d'esperienza. Ogni percezione si presenta in un orizzonte di realtà indeterminata⁶, ma non arbitraria, in sequenze temporali, e in un mondo unitario che funge da sfondo. Tale mondo non è uno tra infiniti mondi possibili, ma il mondo necessariamente unico, giacché un mondo parallelo al mondo in cui i fenomeni mi si danno, semplicemente non è concepibile, e, se fosse concepibile, allora sarebbe ancora sempre l'unico mondo della mia esperienza⁷. Detto altrimenti, qualcosa esiste per il soggetto fenomenologico solo se è esperibile, se appartiene alle possibilità della mia esperienza qui ed ora, altrimenti è insensato parlarne, giacché non potrò mai farne esperienza alcuna. Non è difficile notare una interessante analogia con il berkeleyano *esse est percipi*, dove la massima istanza empiristica si convertiva in una presa di posizione idealistica; qui però rileviamo l'essenziale modificazione per cui non è l'esperienza attuale ad essere tematizzata, bensì quella possibile. Così l'«idealismo» husserliano, a differenza del solipsismo di Berkeley, consiste

⁴ Vedi sopra in B.3.1) e in B.3.2); cfr. A.1.5).

⁵ Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, § 24.

⁶ *Ibidem*, § 27.

⁷ *Ibidem*, § 48.

non nell'irriducibilità del soggetto percipiente, ma nell'irriducibile predatità della struttura intenzionale. Solo ciò che è presente sin d'ora come possibilità intenzionale potrà divenire poi un contenuto d'esperienza.

A questa relazione tra possibile e reale corrisponde in Scheler la collocazione dualistica dello spirito come mediazione e negazione. Lo spirito, privo di ogni impulso ed efficacia, conosce la materia e la vita senza esserne modificato. Tuttavia lo spirito scheleriano, anche nella sua versione più «spiritualistica», conserva sempre chiari punti di contatto con il suo opposto, ed in particolare attraverso la nozione di apriori materiale viene ad imporsi l'esigenza di comprendere l'articolazione degli atti intenzionali non come essenze eterne, bensì nella loro genesi esperienziale.

In Husserl, quantomeno a partire dal 1929, troviamo un interno movimento teoretico che sembra orientarsi proprio in una direzione d'indagine analoga a quella avviata da Scheler sotto l'insegna dell'apriori materiale e dell'intersoggettività. Non interessa affatto qui stabilire priorità o influenze, è però interessante notare, per così dire, il moto teorico della cosa stessa. Se prendiamo rapidamente in considerazione il testo che in certo modo inaugura l'ultima fase del pensiero di Husserl, e cioè le *Meditazioni Cartesiane*, vi troviamo una riflessione sull'intersoggettività che apre nuovi orizzonti problematici nell'indagine fenomenologica. Husserl ribadisce che il mondo oggettivo come universo d'essere estraneo e l'*alter ego* si costituiscono dentro e mediante l'ego trascendentale⁸. Tuttavia ciò che si dà come mondo esperibile è anche implicitamente un mondo oggettivo, cioè un mondo esperibile in linea di principio per me come per gli altri, dunque alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza una comunità concorde di soggetti giudicanti⁹. L'accesso a tale intersoggettività è tuttavia questione estremamente intrigante e densa di problemi per Husserl; egli infatti ha introdotto l'*alter ego* come un fenomeno appartenente al mondo del soggetto trascendentale, dunque come qualcosa di condizionato ed interno alle possibilità intenzionali di questa soggettività. In quest'ottica egli sostiene coerentemente che l'*alter ego* viene riconosciuto a partire dalla propria corporeità primordiale nella forma di una trasposizione appercettiva, di una appercezione analogizzante¹⁰, in altri termini, di un'inferenza dal mio corpo, per somiglianza, alla psichicità altrui. Questo passaggio è in seguito valutato problematicamen-

⁸ Husserl E., *Meditazioni Cartesiane*, § 45.

⁹ *Ibidem*, § 49.

¹⁰ *Ibidem*, § 50.

te da Husserl stesso; egli infatti comprende che questa inferenza per somiglianza presuppone, come abbiamo visto con Scheler, ciò che vuole dimostrare, e negli appunti successivi alle *Meditazioni* ritorna reiteratamente sul problema¹¹. Non è però possibile scorgere una risoluzione definitiva della questione. In generale, sia pure con differenti accentuazioni nei vari testi, egli sembra orientarsi verso un riconoscimento percettivo immediato dell'espressione in quanto espressione¹², dove però tale riconoscimento assume il significato di un "indice espressivo" (*indizierender Ausdruck*) cui si aggiunge comunque un successivo passaggio inferenziale¹³.

Il problema dell' intersoggettività assume in Husserl un carattere paradigmatico, giacché esso costringe a ripensare le premesse più radicali del metodo fenomenologico come metodo rivolto alla descrizione delle essenze trascendentali. Infatti l'accesso all'alter ego non costituisce un problema analogo all'accesso alla realtà oggettuale, giacché nel caso dell'intersoggettività esso è un accesso a due sensi: non si tratta soltanto del riempimento dell'intenzionalità sgorgante dal soggetto da parte di un oggetto adeguato, accidentalmente dotato di personalità, ma della possibilità che l'intenzionalità stessa sia modificata dall'altro soggetto. L'altro può infatti partecipare del mio modo di riconoscere gli oggetti, ed insegnarmi nuovi accessi all'oggettualità. Che poi, a posteriori, io possa sempre integrare questo nuovo modo di indirizzarmi alla realtà, ed affermare che anche esso stava tra le potenzialità della mia primordionalità trascendentale, è questione ulteriore, che comunque tradirebbe completamente le premesse fenomenologiche: se decido di introdurre un mondo di possibilità al di là delle possibilità attualmente presentificabili (accessibili alla coscienza e alla fenomenicità), allora perdo ogni possibile criterio di validità per i significati.

Il fatto ora che la relazione intersoggettiva si configuri non solo come evento noematico, ma anche come variazione noetica rimette in discussione la posizione dell'ego trascendentale come centro inconcusso cui ogni fenomeno si sottopone. In questa nuova direzione problematica la concettualità scheleriana può consentire una trattazione più efficace proprio in

¹¹ Vedi ad esempio il testo n. 18 in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 314 sgg.: "Wie begründet die bloße körperliche Ähnlichkeit eines Aussenkörpers mit meinem Leib eine Modifikation, die die Primordialität transzendiert?"

¹² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, p. 83.

¹³ *Ibidem*, p.96.

riferimento alle questioni più delicate; l'analisi genetica di Husserl potrebbe acquisire di perspicuità in modo decisivo se ad una genesi giocata tutta sul piano noematico e temporale¹⁴, subentrasse una genealogia non trascendentale, ma materiale, degli apriori relativi ai diversi contesti esperienziali. Certamente però un tale spostamento descrittivo esigerebbe una profonda riddiscussione di ciò che deve essere inteso come fenomeno autoofferentesi e di ciò che è inferenza logica; infatti una genealogia che risalisse agli apriori materiali relativi dovrebbe comunque utilizzare in modo massiccio inferenze logiche relative alle «condizioni di possibilità» (sia pure non in senso trascendentale, essenziale) e perciò la pura descrizione immanente della genesi apparirebbe in ancora maggior misura una pretesa illusoria. È chiaro che a questo livello interviene prepotentemente una seconda questione critica capitale per il pensiero di Husserl, e cioè la scarsa attenzione da lui dedicata al ruolo del *linguaggio* nella descrizione fenomenologica. Di fatto strutture inferenziali sono presenti all'interno di ogni descrizione e la loro presenza è imprescindibile quanto la presenza del linguaggio stesso con le sue articolazioni. In un'analisi genealogica degli apriori materiali il procedere sistematico dall'evento descritto alle condizioni di possibilità noetiche, che poi possono eventualmente divenire a loro volta oggetto di un'interrogazione regressiva, metterebbe direttamente in campo il problema fondamentale del modo di relazionarsi di evento e linguaggio.

Una terza questione essenziale che infine potrebbe ricevere chiarificazione dalla concettualità e dalle analisi scheleriane è quella, connessa alle prime due, del ruolo della storia e della tradizione nella formazione del nostro orizzonte mondano. Proprio sul piano della costituzione intersoggettiva si apre la possibilità di una reale comprensione del senso di nozioni ontologicamente così determinanti come quella di un tempo obiettivo, di una storia, delle "apoditticità presuntive" della mia nascita e della mia morte, ecc. La questione trattata nella *Krisis* di un senso delle pratiche

¹⁴ Tipici casi di un ordinamento genetico nell'analisi di Husserl sono, ad esempio, il "notwendige Anschluß von Retentionen an abgelaufene Erlebnisse oder von retentionalen Phasen an die jeweilige impressionale Phase". (Husserl E., *Statische und genetische phänomenologische Methode in Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 336). È poi da sottolineare che l'esigenza di un'analisi noetica, cioè degli atti intenzionali che scaturiscono dal soggetto trascendentale, è spesso stata rimarcata da Husserl, anche se la pratica della descrizione scivola pressoché sempre sul piano oggettivo (una rara eccezione è costituita ad esempio dall'analisi delle "cinestesi", dove le modalità soggettive di obiettivazione entrano effettivamente in primo piano).

costitutive, sclerotizzato in una concettualità logora e dimentica delle proprie origini come quella delle scienze occidentali, rinvia chiaramente ad un orientamento assiologico nuovo e prioritario rispetto alla problematica gnoseologica. Soltanto sullo sfondo di un progetto comune trascendente la singola individualità, acquista senso il progetto scientifico e l'istanza chiarificatrice della fenomenologia stessa.

B.4.2.2) Intersoggettività e fondamento tra Scheler ed Heidegger

Si potrebbe supporre a questo punto, che l'autentica ricomprensione delle argomentazioni più critiche ed innovative del pensiero di Scheler sia maturata nell'ambito della speculazione heideggeriana. Non è infatti Heidegger il pensatore che, criticando l'impostazione «idealistica» dello Husserl posteriore alle *Ricerche logiche* volge la ricerca fenomenologica ad una riflessione ontologica centrata sul linguaggio e la storicità? Nel capitolo quarto della prima sezione di *Essere e tempo* Heidegger si rifà esplicitamente alla valutazione scheleriana dell'intersoggettività. «Gli altri» non sono quelli che restano dopo che io mi sono tolto, ma sono piuttosto «quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue»¹⁵. «L'Esserci è essenzialmente in se stesso con-essere»¹⁶. Anche la solitudine dell'Esserci è un modo del con-essere, giacché «l'altro può mancare soltanto sul fondamento del con-essere e per esso»¹⁷. Una osservazione che ponesse l'autocomprensione dell'Esserci come base, attraverso la «proiezione in un altro», per accedere al con-essere è infondata in quanto «il presupposto su cui riposa, che l'essere in rapporto con se stesso da parte dell'Esserci sia lo stesso che l'essere in rapporto con l'altro, non regge»¹⁸.

Queste considerazioni, se osservate sullo sfondo dell'intera opera di Heidegger (ma anche del solo *Essere e tempo*) lasciano l'impressione di un singolare isolamento. Ad un primo sguardo non ci si può sottrarre alla sensazione che tali analisi rappresentino un episodio singolare, privo di riprese ed approfondimenti nel mare mirabile della produzione heideggeriana. Ora, nell'affermare che l'Esserci è essenzialmente in se stesso con-essere, Heidegger sembra cogliere pienamente il punto cardinale delle

¹⁵ Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, p. 153; cfr. Symp., p. 241.

¹⁶ *Ibidem*, p.155.

¹⁷ *Ibidem*, p. 156; cfr. Symp., pp. 229-30.

¹⁸ *Ibidem*, p. 161; cfr., Symp., p. 21 e p. 234.

argomentazioni scheleriane sull'intersoggettività, e tuttavia Scheler stesso, nelle pagine preparatorie alla quinta parte di *Idealismus-Realismus*, scrive:

«Ciò che invece rifiuto è il solipsismo dell'Esserci da cui Heidegger parte. Esso è un semplice rovesciamento del cartesiano *cogito ergo sum* in un *sum ergo cogito*. Ma l'errore fondamentale di Descartes di tenere per dato primariamente nell'ordinamento dell'essere dell'ente ciò che di fatto è il più lontano (il proprio io; fondamentale anche secondo la teoria di Heidegger della «perdita di mondo» da parte dell'Esserci) - esso perdura anche in Heidegger. (...) Non sappiamo noi (...) che l'uomo come singolarità individuale si è dato a se stesso più tardi d'ogni altra cosa, che egli dapprima sorge del tutto estaticamente nel *noi*, nel *tu*, nell'essere intramondano, che egli ha da strappare faticosamente ogni passo verso il suo essere se stesso a una catena di identificazioni illusoria con uomini, esseri viventi, animali, piante, oggetti, che egli stesso non è»¹⁹.

La denuncia di un "solipsismo dell'Esserci" non è dovuta ad una lettura distratta di *Essere e tempo*: Scheler nota e sottolinea la comunanza di giudizio sull'essenzialità attribuita al *Mit-sein*, e tuttavia il disaccordo non si estingue. Se guardiamo allo sviluppo argomentativo di *Essere e tempo* notiamo che Heidegger prende le mosse dall'analitica dell'Esserci, cioè di «quell'ente che io stesso sempre sono, l'esser-sempre-mio»²⁰. Questa definizione, che può anche essere ammessa come una sorta di introduzione provvisoria all'inizio della trattazione²¹, diventa un'assunzione pesante nel prosieguo dell'esposizione. Heidegger, che vuole ad ogni costo evitare di cadere nell'assunzione ovvia del «soggetto» o dell'ente biologico «uomo», finisce però per mantenere implicito nella definizione dell'Esserci come «luogo di manifestazione dei fenomeni» (punto di partenza indiscutibile di una fenomenologia) il riferimento all'appartenenza a sé, dunque all'autoreferenza, all'autocoscienza. Se ora avviciniamo ancora lo sguardo allo sviluppo teorico di *Essere e tempo* possiamo scorgere il ruolo non trascurabile giocato da questa poco appariscente assunzione: rivolgendoci innanzitutto al capitolo sul *Mit-sein* rileviamo in primo luogo che la costitutività del con-essere per l'Esserci è più affermata che esibita. Agli argomenti ricordati sopra, che rappresentano sostanzialmente una citazione priva di ulteriore sostegno di conclusioni scheleriane, se ne aggiunge di fatto uno soltanto:

¹⁹ Späte, pp. 260-1.

²⁰ Heidegger M., *op. cit.*, p. 149.

²¹ Cfr., Heidegger M., *op. cit.*, p. 64.

“Nel modo di essere dell’opera come utilizzabile, cioè nella sua appagatività, è implicito un rimando essenziale a un utilizzatore possibile (...). Innanzitutto e per lo più (...) il con-Esserci degli altri è incontrato in varie forme, a partire dall’utilizzabile intramondano”²².

Questo argomento rammenta, *mutatis mutandis*, il modo in cui Husserl rintraccia e giustifica l’accoglimento dell’alter ego nella costituzione dell’oggettività: il con-Esserci, dice Heidegger, è incontrato innanzitutto e per lo più con la mediazione dell’utilizzabile intramondano; è nell’opera, come utilizzabile, che l’Esserci nella sua quotidianità riconosce per lo più l’altro Esserci.

Esaurito in questo modo il parco argomentativo intorno al *Mit-sein* Heidegger passa alla definizione di quell’identità che ha assunto l’essere come esser-assieme quotidiano e lo caratterizza come il “Si”, come l’esistenziale in cui il singolo Esserci si disperde e si nasconde a se stesso. Il “Si”, nelle modalità in cui è descritto, si caratterizza come la condizione di inautenticità propria dell’Esserci quotidiano; ad esso si contrappone direttamente la decisione anticipatrice dell’essere-per-la-morte, che riconduce l’Esserci a ciò che gli è più proprio (*eigen*), all’autenticità (*Eigentlichkeit*) della possibilità più propria di ognuno, quella della propria morte appunto.

Ricapitolando: l’Esserci è definito sin dall’inizio come “l’esser-sempre-mio”, esso si correla all’altro Esserci innanzitutto e per lo più con la mediazione dell’utilizzabile intramondano, vive la propria inautenticità nella quotidianità del Si, e può riacquistare la propria autenticità divenendo ciò che da sempre è, cioè *ritrovandosi come “l’esser-sempre-mio”*. Non è temerario concludere che Heidegger, di fatto, pur scrivendo che l’Esserci è essenzialmente in se stesso con-essere, non lo pensi in profondità; pur scrivendo che l’autenticità deve essere «una modificazione esistenziale del Si in quanto esistenziale essenziale»²³ egli non concepisce alcuna autenticità diversa dal semplice ritorno dell’Esserci a se stesso. In questo senso l’accusa di «solipsismo dell’Esserci», anche se espressa semplicisticamente, è puntuale: ponendo il punto più originario dell’analisi nell’autoreferenza Heidegger nega di fatto l’originarietà e l’autenticità al con-essere (qui inteso in senso scheleriano, come corrispondenza estatica espressiva). È perciò che Scheler, pur ammirando l’analisi heideggeriana, finisce per criticarla aspramente:

²² Heidegger M., *op. cit.*, pp. 152-5.

²³ Heidegger M., *op. cit.*, p. 167.

«Che totale svalorizzazione della “Natura” – quale non minore della società e della storia! Il mondo ha qui qualcosa di un ginnasio calvinista, religioso e moralistico, che non esiste per null’altro che per istruire l’Esserci»²⁴.

Trascuriamo qui gli altri appunti che Scheler muove a sostegno della medesima critica, come l’esposizione del ruolo primario dell’amore di contro all’angoscia, così come esposta da Heidegger, nell’apertura del mondo, e diamo ulteriormente uno sguardo sommario agli sviluppi speculativi heideggeriani successivi ad *Essere e tempo*. E’ noto che nel lavoro successivo, a partire dai primi anni ’30, Heidegger abbandonerà le modalità espositive proprie dell’analitica dell’Esserci e si soffermerà con uno stile ed un’intensità nuovi sulle questioni della storicità dell’essere, e del linguaggio, come luogo manifestativo dell’essere per eccellenza. Secondo la concezione più quotidiana e comune sembra ovvio che storicità e linguaggio richiamino ed esigano necessariamente una tematizzazione dell’intersoggettività, o se vogliamo, dell’“umanità”; questa è ad esempio la direzione in cui si orienta la speculazione dell’ultimo Husserl. Non così accade però per Heidegger, e ciò per solidi motivi, a ben vedere per i medesimi motivi che sono alla base della «svolta» nel suo pensiero.

Egli riassume la concezione comune circa la natura del linguaggio affermando che l’essenza del parlare, per l’opinione corrente, sta essenzialmente nell’«attività degli organi della fonazione e dell’udito. Parlare significa esprimere fonicamente e comunicare moti dell’animo umano. Questi sono guidati da pensieri»²⁵. Nell’idea del linguaggio come espressione di un’interiorità che si estrinseca, egli poi sottolinea il fatto che «il linguaggio è considerato come attività dell’uomo. Conseguenzialmente a tale principio dobbiamo dire: l’uomo parla, e parla sempre una lingua determinata»²⁶.

Questa concezione porta a considerare il linguaggio come un accessorio segnico dell’attività espressiva umana, disponibile per ogni formalizzazione e convenzionalizzazione, e la cui natura non incide realmente sull’essenza dell’uomo. L’uomo è concepito come padrone del linguaggio, come soggetto per l’oggetto «linguaggio». Questa valutazione si iscrive nella più generale collocazione metafisica dell’uomo come soggetto, cui l’essere sottosta nella forma dell’ente sempre disponibile. Ed è esattamente

²⁴ Späte, p. 295.

²⁵ Heidegger M., *Il Linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 29.

²⁶ *Ibidem*, p. 29.

questa collocazione ad essere denunciata e condannata da Heidegger come matrice prima dell'inautenticità, dell'alienazione ed in generale dell'essenza nichilistica dell'Occidente. Per comprendere davvero l'umanità dell'uomo bisogna sottrarne l'essenza ad ogni «umanismo», il quale pone l'essenza dell'uomo nell'essere egli «la sostanza dell'ente in quanto suo "soggetto" e nel far dissolvere, in quanto despota dell'essere, l'esser-ente dell'ente nella troppo sonoramente celebrata "oggettività"»²⁷. L'uomo non è essenzialmente soggetto, «sia questo inteso come un "io" o come un "noi"»²⁸. La dimensione privata e quella pubblica sono solamente due configurazioni complementari della metafisica della soggettività²⁹. Sotto l'apparenza di difendere le istanze di senso più essenziali per l'essere umano l'umanismo opera inconsapevolmente in un orizzonte nichilistico, in quanto, come abbiamo già mostrato affrontando il concetto scheleriano di "persona"³⁰, e di "teomorfismo" dell'uomo³¹, una soggettività sovrana, che domini il mondo degli oggetti e crei quello dei valori, è per ciò stesso priva di ogni ancoraggio nel mondo e di orientamento quanto al proprio senso. L'uomo, come animale razionale, non può creare valori perché un valore creato da un ente contingente non può che essere contingente a sua volta, e dunque non può essere investito del ruolo di riferimento fondativo. Dunque ammettere di principio la priorità del soggetto umano rispetto all'autodatià dell'essere significa condannare contemporaneamente l'uomo all'arbitrarietà di ogni senso ed al disorientamento nichilistico. In quest'ottica Heidegger mette in luce come non sia propriamente l'uomo a parlare, nel senso di un'attività da esso sgorgante ed in esso fondata, bensì molto di più sia il linguaggio stesso a parlare nell'uomo, mentre questi parla soltanto nella misura in cui risponde al linguaggio, vi partecipa. La modificazione di stile e di accenti che intercorre tra il "primo" ed il "secondo" Heidegger è da intendere alla luce di questo decentramento del soggetto rispetto alla collocazione metafisica consueta. Lo stile "poetico" ed "evocativo" della seconda fase è tutto rivolto a disporre il lettore all'ascolto del linguaggio come "soggetto" in senso primario, e alla rimozione della forma assertoria e dimostrativa tipica della progettualità che caratterizza l'agire umano. In *Essere e tempo* l'intento di Heidegger era

²⁷ Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 283.

²⁸ *Ibidem*, p. 302.

²⁹ *Ibidem*, pp. 271-2. A questo proposito Heidegger cita la propria trattazione del "Si" in *Essere e tempo*, e rivendica la continuità con quella esposizione.

³⁰ Vedi A.1.2).

esplicitamente fondativo e rivolto al lettore con una ambizione palingenetica, “rivoluzionaria”; è questo atteggiamento, e non tanto le tesi di fondo del lavoro precedente, ad essere rifiutato nella seconda fase del suo pensiero, e questo proprio in quanto lo stesso tenore d’iniziativa che emergeva nello stile di *Essere e tempo* costituiva uno sviamento dalla disposizione autentica che può consentire all’essere, al fondamento di manifestarsi.

Sullo sfondo dell’analisi del lavoro scheleriano che abbiamo condotto riteniamo di poter sollevare una critica di fondo alla struttura argomentativa heideggeriana, così come a noi si presenta. Se è vero che l’uomo non è il padrone del linguaggio, è altrettanto vero (forse banale) che il linguaggio è sempre incarnato, è pronunciato e scritto, è interpretato, realizzato o tradito in comportamenti. Ed è appreso. Ora nella concettualità scheleriana abbiamo scorto quantomeno *una* possibilità alternativa di affrontare la questione della fondazione ontologica senza rimanere vincolati alla categorizzazione soggetto-oggetto della tradizione metafisica. Per Scheler l’uomo partecipa dello spirito, senza esserne padrone; il linguaggio non è essenzialmente né espressione di un’interiorità psichica, né un’attività dell’uomo, esso è piuttosto espressione pura sullo stesso piano dell’espressione corporea. Il linguaggio come *mythos*, come tradizione non è in alcun modo ridicibile ad un «mezzo» che l’uomo può attivare e disinserire, ma è ciò che fa dell’uomo un uomo ed è contemporaneamente la “voce di Dio” come Altro nella coscienza³². Per quanto questo Altro possa essere legittimamente letto come l’alterità intersoggettiva cui siamo debitori per l’apprendimento del linguaggio, non bisogna credere che in questo modo, tramite una derivazione psicologica, la questione sia già compromessa con un qualche presupposto antropologico. Infatti, come abbiamo visto, l’Altro non è di per sé né padre, né madre, né uomo, né animale, né dio, o, forse meglio, è tutto questo assieme. Ciò che conta qui è l’apertura all’alterità espressiva come fonte di ogni senso, apertura che è illegittimo concepire naturalisticamente, giacché è tale apertura a consentire ogni nostra successiva comprensione “scientifica” di fenomeni istintivi e pulsionali. Spiegare naturalisticamente (umanisticamente) l’originaria apertura affettivo-espressiva tramite nozioni quali “animalità”, “istinto”, e simili significa spiegare ciò che ci è più prossimo, con rappresentazioni estranee, il noto con l’ignoto. Una volta certificata l’irriducibilità del complesso concettuale scheleriano ad una posizione ontica e soggettivistica, dobbia-

³¹ Vedi A.2.4).

³² Vedi sopra B.3.3).

mo di contro sollevare un'obiezione alla collocazione heideggeriana del linguaggio. Se infatti da un lato ci è ben chiaro quale funzione la "sacralizzazione" del linguaggio abbia nel pensiero heideggeriano, non possiamo tuttavia esimerci dal ritenere troppo netta la scissione intercorrente tra il linguaggio e l'intero dell'espressività vivente, con le sue connotazioni affettive. Le relazioni di compartecipazione espressiva esposte da Scheler sono ancora lungi dall'essere sussumibili sotto le categorie dell'umano, del pubblico, del sociale, pur essendone a fondamento. Non è irrilevante che il linguaggio significhi soltanto nel contesto delle prassi viventi e delle motivazioni «intersoggettive», come non è secondario che il linguaggio sia stato appreso, e che sempre di nuovo venga insegnato. Se è certo vero che noi non disponiamo del linguaggio, è però anche innegabile che il linguaggio in noi interagisce col linguaggio degli altri e lo modifica. E ulteriormente: se è vero che noi come soggetti umani non abbiamo, né avremo di principio mai il dominio dell'essere, né dell'ente nella sua totalità, è anche vero che come soggetti umani possiamo disporre le condizioni per un riconoscimento del nostro rapporto all'essere, così come per il suo velamento. Con una punta polemica, si potrebbe dire che la disposizione all'ascolto del linguaggio cui ci indirizza un testo heideggeriano è condizionato da fattori molto umani, tra cui l'apprendimento del linguaggio ad un livello culturalmente adeguato, o la disponibilità di un editore. Non possiamo perciò che ritenere molto problematica la trattazione heideggeriana del linguaggio in sovrana indipendenza da ogni analisi genetica e da ogni esame del suo concretarsi in esecuzioni particolari. Il linguaggio, vorremmo dire, parla nelle pagine dei poeti, ma anche in una quotidianità, cui i poeti stessi partecipano.

Crediamo perciò di poter dire in conclusione che Heidegger mantiene uno specifico punto d'analisi deficitario in paradossale comunanza con Husserl e che oppone entrambi a Scheler: nelle analisi di quest'ultimo, pur tra remore autointerpretative di non poco conto, emerge la centralità ontologica di ciò che finora abbiamo chiamato per lo più "intersoggettività", e che va piuttosto nominato come "corrispondenza tra corporeità viventi". Manca ad Husserl come ad Heidegger un'adeguata valutazione della significatività del *Leib* in quanto *corrispondenza*. In Husserl questa mancanza comporta una assolutizzazione del soggetto trascendentale, che, pur essendo rimessa in discussione nell'ultima fase del suo pensiero, non trova una soluzione soddisfacente: tra l'istanza metodologica della riduzione trascendentale, con la sospensione del giudizio sull'esistenza o non esistenza del mondo della coscienza naturale, e l'accesso dell'alter ego

nella sua piena soggettività alla mia coscienza, con la possibilità di mutare concretamente la mia stessa disposizione noetica, non vi è alcun effettivo punto di conciliazione. In Heidegger l'assolutizzazione del *Logos*, che in tempi recenti è stata denunciata come "logocentrismo", agisce come un'istanza che corre il rischio di far cadere paradossalmente la speculazione heideggeriana nella più classica delle contrapposizioni metafisiche; tale assolutizzazione infatti tende a giustapporre uno spirito assoluto indipendente, come linguaggio dell'essere, ed un'onticità decaduta, irredimibile in quanto ogni impegno redimente si inscriverebbe senza scampo tra le iniziative "tecniche" della soggettività umana.

Questa breve comparazione è chiaramente più atta a fungere da indicazione per analisi da svolgere, che da base per autentiche conclusioni critiche. Volendo, ad ogni modo, dare una collocazione almeno parzialmente adeguata al pensiero di Max Scheler potremmo dire che egli rappresenta quasi la cattiva coscienza del progetto fenomenologico e delle sue ambizioni fondative. Scheler è quel pensatore che, nonostante ed oltre le proprie intenzioni, percorre la strada che attraverso l'approfondimento fenomenologico dell'analisi filosofica giunge alla messa in movimento del soggetto fenomenologico stesso, cioè di ciò che inizialmente si era posto come il luogo immoto di presentazione d'ogni fenomeno. Questo punto, si può dire con buona approssimazione, è quello che divide e oppone le due impostazioni teoretiche probabilmente più influenti del '900, ovvero quella "fenomenologica" e quelle "storicistiche" (o "dialettiche"); ed è, crediamo, proprio a questo tormentato valico che il pensiero di Max Scheler paghi un rilevante dazio di misconoscimento.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

SCRITTI DI MAX SCHELER

I. *Pubblicazioni di libri:*

1. Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, Jena, 1899.
2. Die transzendente und die psychologische Methode, Leipzig, 1900; seconda edizione con aggiunta di prefazione: Leipzig, 1922.
3. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle, 1913.
4. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle, 1913 e 1916 nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, voll. 1 e 2.; edizione completa con nuova prefazione: Halle, 1916.
5. Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Leipzig, 1915.
6. Abhandlungen und Aufsätze / Vom Umsturz der Werte, Leipzig, 1915; contenente: n.: II/12, II/7, II/14, II/6, II/11, II/9, II/10, II/13, II/17, II/16, II/42.
7. Krieg und Aufbau, Leipzig, 1916; contenente: n.: II/31, II/28, Über die Nationalideen der großen Nationen, Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen, Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus, II/30, II/24, II/28.
8. Die Ursachen des Deutschenhasses, Leipzig, 1917.
9. Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke, Berlin, 1918.
10. Vom Ewigen im Menschen, Leipzig, 1921, contenente: n.: II/35, II/39, II/32, II/41, Probleme der Religion.
11. Wesen und Formen der Sympathie, seconda edizione ampliata di I/3, Bonn, 1923.
12. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 voll., Leipzig 1923-1924: vol. 1 Moralia; vol. 2 Nation und Weltanschauung; vol. 3 Christentum und Gesellschaft. Contenente: n.: I/7 meno II/30, ed inoltre II/57, II/50, II/55, II/45, II/46, II/1, II/49, II/51.

13. Die Formen des Wissens und die Bildung, Bonn, 1925.
14. Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926; contenente: Probleme einer Soziologie des Wissens, Erkenntnis und Arbeit, n.: II/52.
15. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.
16. Philosophische Weltanschauung, Bonn, 1929, contenente: n. : II/68, II/64, II/69, I/13, II/65.

II. *Pubblicazioni in riviste e raccolte:*

1. Arbeit und Ethik, in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 114/2, 1899, pp. 161-200.
2. Die transzendente und die psychologische Methode, in *Kant-Studien*, V, 1901, p. 481.
3. Zur Religionsphilosophie, In *Deutsche Rundschau*, XXIX/4, 1903, pp. 152-4.
4. Kultur und Religion, in *Allgemeine Zeitung*, München 7.2.1903, pp. 233-6.
5. I. Kant und die moderne Kultur, in *Allgemeine Zeitung*, München 12.1.1904, pp. 273-80.
6. Über Selbsttäuschungen, in *Zeitschrift für Pathopsychologie*, I/1, 1912, pp. 87-163
7. Über Ressentiment und moralisches Werturteil, in *Zeitschrift für Pathopsychologie*, I/2, 1912, pp. 268-368
8. Zur Funktion des geschlechtlichen Schamgefühls, in *Geschlecht und Gesellschaft*, Berlin-Leipzig-Wien 1913, pp. 121-131, 177-190.
9. Zur Psychologie der sogenannten Rentenhyserie, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, XXXVII/2, 1913, pp. 521-534
10. Frauenbewegung und Fruchtbarkeit, in *Der Panther*, II, Berlin, 1913-4, pp.16-23.
11. Versuche einer Philosophie des Lebens, in *Die Weißen Blätter*, I/3, 1913, pp. 203-233.
12. Zur Rehabilitierung der Tugend, sotto lo pseudonimo di Ulrich Hegendorff in *Die Weißen Blätter*, I/4, 1913, pp. 360-378.
13. Der Bourgeois, in *Die Weißen Blätter*, I/6, 1914, pp. 581-602.
14. Über das Tragische, in *Die Weißen Blätter*, I/8, 1914, pp. 758-776.
15. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, in *Die Weißen Blätter*, I/8, 1914, pp. 860-1.
16. Die Zukunft des Kapitalismus, in *Die Weißen Blätter*, I/9, 1914, pp. 933-948.
17. Der Bourgeois und die religiösen Mächte, in *Die Weißen Blätter*, I/11-12, 1914, pp. 1171-1191
18. Ethik. Ein Forschungsbericht., in *Jahrbücher der Philosophie* II, 1914, pp. 81-118.
19. Der Genius des Krieges, in *Die Neue Rundschau*, XXV/10, 1914, pp. 1327-1352.
20. Internationalismus oder Europäismus, in *Die Neue Rundschau*, XXV/10, Berlin, 1914, pp. 1610-1611.
21. Antibarbarus, in *Die Neue Rundschau*, XXVI/1, 1915, pp. 143-144.
22. Zur Psychologie des englischen Ethos und des Kant, in *Der Neue Merkur*, I, München 1915, vol. 2, pp. 252-277.

23. Europa und der Krieg, in *Die Weißen Blätter*, II/1-2-3, 1915, pp. 124-127, pp. 244-249, pp. 376-380.
24. Krieg und Tod, in *Zeit Echo*, II. febbraio 1915.
25. Vom Sinn des Leidens, in *Frankfurter Zeitung* 20.6.1915.
26. Zur Psychologie der Nationen, in *Die Neue Rundschau*, XXVI/7, 1915, pp. 999-1001.
27. Das Nationale in der Philosophie Frankreichs, in *Der Neue Merkur*, II/8, 1915, vol. I, pp. 513-530.
28. Liebe und Erkenntnis, in *Die Weißen Blätter*, II/8, 1915, pp. 991-1016.
29. Über östliches und westliches Christentum, in *Die Weißen Blätter*, II/70, 1915, pp. 1263-1281.
30. Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in *Hochland* XIII, 1916, vol. 1, pp. 385-406, pp. 682-700; vol. 2, pp. 188-204, pp. 257-294.
31. Der Genius des Krieges und das Gesamterlebnis unseres Krieges, in *Der große Krieg*, vol. 1, Gotha 1916, pp. 276-287.
32. Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt, in *Hochland* XIV, 1917, vol. 1, pp. 641-672.
33. Von kommenden Dingen, in *Hochland* XIV, 1917, vol. 2, pp. 385-411.
34. "1789 und 1914", in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, XLII, Tübingen, 1917, pp. 585-605.
35. Zur Apologetik der Reue, in *Summa*, I/1, pp. 53-83.
36. Die christliche Persönlichkeit, in *Summa* I/1, 1917, pp. 144-146.
37. Die deutsche Wissenschaft, in *Summa* I/1, 1917, pp. 151-153.
38. Der orientalische Mensch, in *Summa* I/1, 1917, pp. 158-160.
39. Vom Wesen der Philosophie, in *Summa* I/2, 1917, pp. 40-70.
40. Recht, Staat und Gesellschaft, in *Hochland* XV, 1917, vol. 1, pp. 129-141.
41. Vom kulturellen Wiederaufbau Europas, in *Hochland* XV, 1918, vol. 1, pp. 479-510, 663-682.
42. Zur Idee des Menschen, in *Summa* II/1, 1918.
43. Zur religiösen Erneuerung, in *Hochland* XVI, 1918, vol. 1, pp. 5-21.
44. Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung, in *Der Geist der Volksgemeinschaft*, Berlin, 1919, pp. 30-51.
45. Von zwei deutschen Krankheiten, in *Der Leuchter*, Darmstadt, 1919, pp. 161-190.
46. Prophetischer oder marxistischer Sozialismus, in *Hochland*, XVII, 1919, vol. 1, pp. 71-84.
47. Innere Widersprüche der deutschen Universität, in *Westdeutsche Wochenschrift* I, Köln, 1919, pp. 493-495, 511 sgg., 524-527, 539-541, 551-553.
48. Der Friede unter den Konfessionen, in *Hochland* XVIII, 1920-1921, vol. 1, pp. 140-147, 464-486.
49. Wert und Würde christlicher Arbeit, in *Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, zur Pflege der katholischen Weltanschauung*, Augsburg, 1920-1921, pp. 75-89.
50. Die positivistische Geschichtsphilosophie und die Aufgabe einer Soziologie der Erkenntnis, in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, I/1, 1921, pp. 22-31.

51. Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen, in *Bericht über die Verhandlungen des Bevölkerungspolitischen Kongress der Stadt Köln*, 1921.
52. Zu W. Jerusalem's "Bemerkungen", in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, I/3, 1921, pp. 35-39.
53. Universität und Volkshochschule, in *Soziologie des Volksbildungswesens*, München-Leipzig 1921, pp. 153-191.
54. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlin 1922, pp. 127-224.
55. Vom Verrat der Freude, in *Erster Almanach des Volksverbandes der Bücherfreunde*, Berlin 1922.
56. Walther Rathenau, in *Walther Rathenau*, Köln 1922, pp. 1-22.
57. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften*, II/1, 1922, pp. 18-33.
58. Ernst Troeltsch als Soziologe *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften*, III/1, 1923, pp. 7-21.
59. Spinozas Ethik, in *Almanach der Ruprechtspresse auf die Jahre 1923-1925*, München 1923, pp. 30-38.
60. Das Problem des Leidens, in *Germania*, Berlin, 20.3.1923.
61. Jugendbewegung, in *Berliner Tageblatt*, 1.4.1923.
62. Probleme einer Soziologie des Wissens, in *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München 1924, pp. 1-146.
63. Wissenschaft und soziale Struktur, in *Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages*, 1924, Tübingen, pp. 118-180.
64. Mensch und Geschichte, in *Die Neue Rundschau XXXVII*, Berlin, 1926, pp. 449-476.
65. Spinoza, in *Kölnische Zeitung* 20 e 22.2.1927.
66. Die Sonderstellung des Menschen, in *Der Leuchter VIII*, Darmstadt, 1927, pp. 161-254.
67. Idealismus-Realismus, in *Philosophischer Anzeiger II*, Bonn, 1927-1928, pp. 255-324.
68. Philosophische Weltanschauung, in *Münchener Neueste Nachrichten* 5.5.1928.
69. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in *Ausgleich als Schicksal und Aufgabe*, Berlin 1929, pp. 31-63.

III. Lettere:

1. A Hertling da Berlin, 27. April 1906, in *H. Finke, Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft*, Köln, 1932, pp. 48-51.
2. A Johann Plenge 8.5.1919, pubblicata da Bernhard Schäfers in *Soziale Welt XVII/1*, Göttingen 1966, pp. 73-76.
3. Max Scheler: Neun Briefe an Karl Muth, pubblicate da A. Dempf in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München, 1975, pp. 45-46.

IV. Pubblicazioni postume:

1. Die Idee des Friedens und der Pazifismus, edito da Maria Scheler, Berlin 1927.

2. Schriften aus dem Nachlaß, vol. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Berlin 1933; contenente: Tod und Fortleben, Über Scham und Schamgefühl, Vorbilder und Führer, Ordo Amoris, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, Lehre von den drei Tatsachen.
3. Metaphysik und Kunst, in *Deutsche Beiträge I*, München, 1946-1947, pp. 103-120.
4. Wie sagt man "Voilà un homme"?, in *Die Neue Zeitung*, München, 18.5.1953.
5. Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, in *Opere Complete (OC)*, vol. 10.
6. Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee, in OC, vol. 10.
7. Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, in OC, vol. 8.
8. Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden, in OC, vol. 6.
9. Der allgemeine Begriff von "Nation" und die konkreten Nationalideen, in OC, vol. 6.
10. Die Frage nach dem "Ursprung" der nationalen Gruppenform, in OC, vol. 6.
11. Zusatz aus den nachgelassenen Manuskripten, in OC, vol. 7.
12. Gedanken zu Politik und Moral, Bern-München 1973.
13. Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre - Das emotionale Realitätsproblem, in OC, vol. 9, 1975, pp. 245-293.
14. Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit, in OC, vol. 9, 1975, pp. 294-304.
15. Rand- und Textbemerkungen in "Sein und Zeit", in OC, vol. 9, 1975, pp. 305-340.
16. Logik I, Rodopi, Amsterdam, 1975.

V. *Edizione delle Opere Complete:*

Francke Verlag Bern und München

1. Frühe Schriften, 1971, contenente n.: I/1, II/1, I/2, II/3, II/4, II/5, II/18.
2. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1954, contenente n.: I/4.
3. Vom Umsturz der Werte, 1955, e 1972, contenente n.: I/6.
4. Politisch-pädagogische Schriften, in preparazione.
5. Vom Ewigen im Menschen, 1954; nuova edizione 1968. Contenente I/10.
6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 1963. Contenente n.: I/12 (tranne II/30 e II/1), II/52, IV/8, IV/9, IV/10, II/26, II/37, II/56, II/58, II/61.
7. Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1973. Contenente n.: I/11, II/54, IV/11.
8. Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1960. Contenente n.: I/14, IV/7.
9. Späte Schriften, 1975. Contenente n.: I/15, I/16, II/67, IV/13-15.
10. Schriften aus dem Nachlaß, vol. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, 1957. Contenente n.: V/2, V/5, V/6.
11. Schriften aus dem Nachlaß, vol. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik, 1979.
12. Schriften aus dem Nachlaß, vol. 3: Philosophische Anthropologie, 1987.

TRADUZIONI ITALIANE DI SCITTI DI MAX SCHELER

1. *Crisi dei valori.*, Con una nota introduttiva di A. Banfi. Trad. di F. Sternheim, Milano, Bompiani, 1936.
2. *Il pentimento.*, Trad. di G. Alliney, Milano, Bocca, 1941.
3. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori.* (passi scelti), trad. e intr. di G. Alliney, Milano, Bocca, 1944
4. *Amore e conoscenza.*, trad., intr. e comm. di L. Pesante, Padova, Liviana, 1967.
5. *Sociologia del sapere.*, intr. di G. Morra. Trad. di D. Antiseri, Roma, Abete, 1967.
6. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. di R. Padellaro, Milano, Fabbri, 1962.
7. *L'eterno nell'uomo*, tr. e intr. di U. Pellegrino, Milano, Fratelli Fabbri, 1972.
8. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, a cura di Angelo Pupi, Milano, Vita e Pensiero, 1975.
9. *Pudore e sentimento del pudore*, intr. e tr. di A. Lambertino, Napoli, Guida, 1979.
10. *Essenza e forme della simpatia*, intr. di G. Morra, tr. L. Pusci, Roma, Città Nuova, 1980.
11. *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, tr. e intr. a cura di F. Bosio, Brescia, La Scuola, 1982.
12. *Lo spirito del capitalismo*, tr. e intr. di R. Racinaro, Napoli, Guida, 1988.
13. *Amore e odio*, tr. e intr. di A. Zhok, Milano, Sugarco, 1992.

LETTERATURA CRITICA SU MAX SCHELER

1. Adolph H., *Die Anthropologie Max Schelers*, in *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum 70. Geburtstag*, Giessen, 1932, pp. 199-213.
2. Alliney G., *Introduzione a Max Scheler, Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (tr. it. G. Alliney, Milano, 1944), pp. 5-41
3. Alliney G., *Il personalismo di Max Scheler*, *Archivio di filosofia*, 7, 1957, pp. 261-6.
4. Alphéus K., *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen den formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers* tesi di dottorato, Univ. Freiburg. i. Br.), St. Georgen i. Schw., 1936.
5. Altmann A., *Die Grundlagen der Wertethik: Wesen, Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, tesi di dottorato, Univ. Berlin, Berlin, 1931.
6. Aster E. von, *Zur Kritik der materialen Wertethik* (Kant, Hartmann, Scheler), in *Kant Studien*, 33, 1928, pp. 172-199.
7. Astrada C., *Los modelos personales y la hipostasis del valor* (Kant, Scheler, Hartmann), in *Cuadernos de Filosofia*, 4, 1950, pp. 31-43.
8. Avé-Lallemant E., *Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* a cura di P. Good, Bern-München, 1975, pp. 195-178.

9. Bacinkas P., *Geistesbegriff bei Max Scheler* (tesi di dottorato, Univ. Innsbruck), Innsbruck, 1947.
10. Balthasar H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele, III: Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg-Leipzig, 1939, pp. 84-192.
11. Banfi A., *Introduzione a Max Scheler, La crisi dei valori* (tr. it. a cura di F. Sternheim, Milano, 1936).
12. Bassenge Fr., *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 17, 1936, pp. 385-418.
13. Baumgardt D., *Some Merits and Defects of Contemporary German Ethics*, in *Philosophy*, 13, 1938, pp. 183-195.
14. Beck M., *Wesen und Wert*, Berlin, 1925.
15. Becker H. e Helmut O., *Max Schelers Sociology of Knowledge, in Philosophy and Phenomenological Research*, 1941-2, 2, pp 310-22.
16. Bernardi C., *Il fondamento dell'obbligazione morale secondo Scheler*, in *Rassegna di scienze filosofiche*, 14, 1961,
17. Betancur C., *La etica de Max Scheler*, in *Revista Col. Mayor N.S. de Rosario*, 1950, n. 426, pp. 64-80.
18. Bjelke J.Fr., *Zur Begründung der Werterkenntnis*, Oslo-Bergen, 1962.
19. Bobbio N., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino, 1934.
20. Bobbio N., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in *Rivista di filosofia*, 27, 1936, pp. 227-249
21. Bobbio N., *La personalità di Scheler*, in *Rivista di filosofia* 29, 1938, pp. 97-126.
22. Bollinger H., *Das Vorlogische in der Erkenntnis bei Max Scheler* (tesi di dottorato, Univ. Freiburg i.Br.), 1942.
23. Bollnow O.Fr., *Konkrete Ethik. (Kant, Scheler, Hartmann)*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 6, 1952, pp. 321-339.
24. Bosio F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, 1976.
25. Bosio F., *L'uomo e l'assoluto nel pensiero di Max Scheler*, in *Verifiche*, 1982, pp. 135-159.
26. Brecht F.J., *Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bremen, 1948.
27. Bréhier E., *Doutes sur la philosophie des valeurs*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46, 1939, pp. 399-414.
28. Buber M., *Die Lehre Schelers*, in M. Buber, *Das problem des Menschen*, Heidelberg, 1961, pp. 127-157.
29. Buber M., *The Philosophical Antropology of Max Scheler*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 6, 1945-6, pp. 307-21
30. Cassirer E., *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in *Die Neue Rundschau*, 41, 1930, pp. 244-264.
31. Catesson J., *La valeur materiale et ses conséquences*, in *Critique*, 13, 1957, pp. 550-561.
32. Chang M., *L'intuitivisme émotionnel de Max Scheler*, 2 voll. (tesi di dottorato, Univ. cath. de Louvain), 1969.

33. Chang M., *Valeur, personne et amour chez Max Scheler*, in *Revue philosophique de Louvain*, 69, 1971, pp. 44-72, 216-249.
34. Chevrolet J.P., *Le sacré dans la philosophie de Max Scheler* (tesi di dottorato, Univ. Fribourg/Suisse), 1970.
35. Clark M.E., *A Phenomenological System of Ethics*, in *Philosophy*, 7, 1932, pp. 414-30; 8, 1933, pp. 52-65.
36. Closs L., *Sittlicher Relativismus und Schelers Wertethik*, St Ottilien, 1955.
37. Cohn J., *Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik*, in *Logos*, 7, 1917-8, pp. 89-112.
38. Commentator G., *The Phenomenology of Love in Max Scheler* (tesi di dottorato, Boston College), 1970
39. Croce B., Recensione alla tr. it. di *La crisi dei valori*, di Max Scheler (a cura di F. Sternheim, Milano, 1936), in *La Critica*, 2, 1937, pp. 135-8.
40. Daniels D., *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin*, München, 1926.
41. Deeken A., *Process and Permanence in Ethics. Max Scheler's Moral Philosophy*, New York, 1974.
42. Deininger D., *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie Schelers* (tesi di dottorato, Univ. Frankfurt), Frankfurt a.M. 1966.
43. Derisi O.N., *La axiologia y el personalismo etico de Max Scheler*, in *Ortodoxia*, 1944, 6, pp. 5-71
44. Doerry G., *Der Begriff des Wertpersontypus bei Scheler und Spranger*. (tesi di dottorato, Univ. Berlin), Berlin, 1958.
45. Dunlop F.N., *Schelers idea of man. Phenomenology versus Metaphysics in the late works*, in *Aletheia*, 1981, pp. 220-234.
46. Dupuy M., *La Philosophie de Max Scheler. Son evolution et son unité*, 2 voll., Paris, 1959.
47. Duran M., *Dos filósofos de la simpatia y el amor: Ortega Max Scheler*, in *La Torre*, 4, 1956, pp. 103-118.
48. Durissini M., *Forme del sapere e società di Max Scheler*, Torino, Ediz. di Filosofia, 1962.
49. Dussel E., *La doctrina del fin en Max Scheler.*, in *Philosophia*, 1971, 37, pp. 51-74.
50. Edipoglu E., *Wert und Sein in der Philosophie Max Schelers* (tesi di dottorato, Univ. Erlangen), 1956.
51. Eklund H., *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*, Uppsala, 1932.
52. Emad P., *Die philosophische Anthropologie Max Schelers* (tesi di dottorato, Univ. Wien), 1966.
53. Esthimer S.W., *Max Scheler's concept of the person*, Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International, 1985.
54. Farber M., *Max Scheler on the Place of Man in the Cosmos*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, 1954, pp. 393-400.
55. Farré L., *El sistema de valores de Max Scheler comparado con Aristoteles*, in *Kantstudien*, 48, 1956-7, pp. 399-403.
56. Ferretti G., *Rassegna di studi ascheleriani in lingua tedesca*, in *Rivista di filo-*

- sofia neo-scolastica, 57, 1965, pp. 483-498, 807-847.
57. Ferretti G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano, 1972.
 58. Ferretti G., *Suggerimenti per un ripensamento dei rapporti fra rivelazione e morale tratti dall'etica di Max Scheler*, in AA.VV., *Rivelazione e morale*, Brescia, 1972, pp. 26-42.
 59. Filippone Thaulero V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 voll., Milano, 1964-9.
 60. Findlay J.N., *Axiological Ethics* (Scheler, Hartmann), J N Findlay, *New Studies in Ethics*, London-Basingtole, 1970.
 61. Fiorito M.A., *Kant-Scheler y la ética del futuro*, in *Ciencia y Fe*, 13, 1957, pp. 163-172
 62. Forni G., *Fenomenologia. Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Ricoeur*, Milano, 1973.
 63. Frick P., *Der weltanschauliche Hintergrund der materialen Wertethik Max Schelers* (tesi di dottorato Univ. Tubingen), Stuttgart, 1933.
 64. Frings M.S., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh-Louvain, 1965
 65. Frings M.S., *Max Scheler. Non-Formal Ethics of Our Time*, in *Philosophy Today*, 9, 1965, pp. 85-93
 66. Frings M.S., *Der Ordo Amoris bei Max Scheler.*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 1966, pp. 57-76.
 67. Frings M.S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag, 1969.
 68. Frings M.S., *Gott und das Nichts*, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, a cura di E.W. Orth, Karl Alber Verlag, Freiburg, 1978.
 69. Frings M.S., *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit Max Scheler*, Meisenheim a. Glan, 1971
 70. Frings M.S., *Husserl and Scheler. Two View on Intersubjectivity*, *Journal Brit. Soc. Phenomenolog.*, 1978, pp. 143-9.
 71. Funk R., *Ethics and Emotion. A study in the Philosophy of Max Scheler* (tesi di dottorato, Univ. Northwestern), 1968.
 72. Funk R., *Thought, Values and Action*, in *Max Scheler, Centennial Essays*, a cura di M.S. Frings, The Hague, 1974, pp. 43-57.
 73. Furstner H., *Schelers Philosophie der Liebe*, Basel, 1957. Pubblicato anche in *Studia Philosophica*, 17, 1957, pp. 23-48.
 74. Gabriel H., *Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler*, in *Philosophische Hefte*, 1, 1928-9, pp. 104-112.
 75. Gabriel L., *Der Irrationalismus Max Schelers*, in *Volkswohl*, 19, 1928, pp. 346-350.
 76. Gandillac M. de, *L'usage schelerien du langage phénoménologique dans le "Formalisme"*, in *Archivio di filosofia*, 7, 1957, pp. 217-28.
 77. Gavuzzo M.L., *Max Scheler interprete del proprio tempo*, in *Filos. Soc.*, 1983, pp. 121-142.
 78. Gazitúa Navarrete V., *Ordenacion de las ideas básicas del libro de Etica de Max Scheler*, in *Anales de la Universidad de Chile*, 114, 1959, pp. 44-81.
 79. Gehlen A., *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in *Max Scheler im*

- Gegenwartsgeschehen der Philosophie* a cura di P. Good, Bern-München, 1975, pp. 179-88.
80. Geysler J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg i. Br. 1924.
 81. Geysler J., *Letzet Fragen der Philosophie der Werte*, in *Jahrbuch des Vereins für Christliche Erziehungswissenschaft*, 19, 1929, pp. 1-9.
 82. Godet P., *Max Scheler et l'anthropologie philosophique*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 24, 1936, pp. 73-86.
 83. Goldschmidt V., *La loi de Scheler*, in *Atti del XII Congresso intern. di Filosofia*, XII, Firenze, 1961, pp. 173-80.
 84. Grigoryan B.T., *Anthropologie philosophique*, Moscow, Mrly., 1982.
 85. Gunvitsch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930.
 86. Guthrie H., *Max Scheler's Epistemology of Emotions*, in *The Modern Schoolman*, 16, 1939, pp. 51-4.
 87. Guntwenger E., *Wertphilosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*, Innsbruck, 1952.
 88. Haecker Th., *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, in *Hochland*, 23, 2, 1925-6, pp. 129-55.
 89. Hänsel L., *Wertgefühl und Wert (Scheler, Hartmann)*, in *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, 2, 1949, fasc. 3, pp. 1-40.
 90. Häring B., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailling vor München, 1950 (tr. it. a cura delle Benedettine di S. Magno), Brescia, 1968.
 91. Hammer F., *Theonome Anthropologie? Max bild und seine Grenzen*, Den Haag, 1972.
 92. Harms G., *Der Begriff des Materialen in Schelers Ethik*, in tesi di dottorato, Univ. Leipzig, 1922.
 93. Hartmann N., *Max Scheler*, in *Kantstudien*, 33, 1928, IX-XVI.
 94. Hartmann N., *Ethik*, Leipzig, 1926, IV ed. Berlin, 1962; tr. it. a cura di V. Filippone Thaulero, Napoli, 1969.
 95. Hartmann P., *Das geistige Sein nach der phänomenologisch-metaphysischen Lehre Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Köln, 1948.
 96. Hartmann W., *Das Wesen der Person. Substantialität-Aktualität. Zur Personlehre Max Schelers*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 10-11, 1966-7, pp. 151-68.
 97. Hartmann W., *Max Scheler's Theory of Person*, in *Philosophy Today*, 12, 1968 pp. 246-261.
 98. Haskamp R.J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus.*, Freiburg-München, 1966.
 99. Heath P., *The Idea of a Phenomenological Ethics*, in *Phenomenology and Philosophical Understanding*, a cura di E. Pivcevic, London-New York-Melbourne, 1955, pp. 159-172.
 100. Heber J., *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, 1931.
 101. Heidegger M., *Andenken an Max Scheler*, in *Max Scheler im Gegenwarts-geschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Bern-München, 1975, pp. 9-10.
 102. Heidemann I., *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Köln, 1955.

103. Heinemann F., *Neue Wege der Philosophie. Geist-Leben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1929.
104. Hengsterberg H.E., *Schelers Idee vom Menschen und die Sprache*, in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 26, 1950, pp. 49-63.
105. Hennemann G., *Das Problem der Rangordnung der Werte bei Max Scheler und Eduard Spranger*, pp. 193-200.
106. Héring J., *De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales et de le mouvement phénoménologique*, in *Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuse*, 40, 1960, pp. 152-164.
107. Herrmann J., *Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der materialen Wertethik Schelers.*, tesi di dottorato, Univ. Breslau, 1928.
108. Herzfeld H., *Begriff und Theorie vom Geist bei Max Scheler*, tesi di dottorato Univ. Leipzig, Leipzig, 1930.
109. Hessen J., *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie.*, Essen, 1948.
110. Heyde J.E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, 1926.
111. Hildebrand D. von, *Max Scheler als Ethiker*, in *Hochland*, 21, 1, 1923-4, pp. 626-37.
112. Heyde J.E., *Max Scheler als Persönlichkeit*, in *Hochland*, 26, 1, 1928-9, pp. 70-80.
113. Hintz O., *Max Schelers Ansichten über Geist und Gesellschaft in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 81, 1926, pp. 40-79.
114. Hölzen E., *Liebe und Sein. Zum Problem der Metaphysik in der Emotionalphilosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Heidelberg, 1953.
115. Hölzen E., *Max Scheler*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, opera pubbl. sotto la direzione di M.F. Sciacca, *Portraits*, II, Milano, 1964, pp. 1349-1378.
116. Honecker M., *Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 36, 1923, pp. 122-31.
117. Horvath P., *Die Werte und ihre ontologischen Grundlagen bei Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Wien, Wien, 1948.
118. Hove A. van, *Max Scheler's Anthropologie*, in *Kulturleben*, 13, 1946, pp. 101-116.
119. Hügelmann H., *Max Schelers Persönlichkeitsidee unter Berücksichtigung der Gemeinschaftsprobleme*, tesi di dottorato Univ. Leipzig, Leipzig, 1927.
120. Huerlimann K., *Person und Werte. Eine Untersuchung über den Sinn von Max Schelers Doppeldevise: "Materiale Wertethik" und ethischer Personalismus*, tesi di dottorato Inst. Sup. Philos. Louvain, Louvain, 1951.
121. Huerlimann K., *Person und Werte.*, in *Divus Thomas*, 30, 1952. pp. 273-298, 385-416.
122. Hufnagel E., *Zum Problem des Wollens unter besonderer Berücksichtigung von Kant und Scheler*, Bonn, 1972.
123. Hufnagel E., *Aspekte der schelerschen Personlehre*, in *Kantstudien*, 65, 1974, pp. 436-456.
124. Juritsch M., *Sinn und Geist*, Freiburg, 1961.
125. Ingarden R., *Aus den Forschungen über die zeitgenössische Philosophie*, Warschau, 1963.

126. Jankelevitch S., *La connaissance de soi-même selon Max Scheler*, in *La Psychologie et la Vie*, dic. 1927.
127. Kanthack K., *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht*, Berlin-Hannover, 1948.
128. Kelly E., *Max Scheler*, Boston, G.K. Hall e Co, 1977.
129. Kerler D.H., *Max Scheler und die impersonalistsche Lebensanschauung*, Ulm, 1917. Ripubblicato in *Die Pforte. Monatsschrift für Kultur*, 8, 1957-8, pp. 129-152.
130. Kerler D.H., *Weltwille und Wertwille. Linien des Systems der Philosophie*, Leipzig, 1925.
131. Kimm R.E., *Scheler's Theory of Stratification in the Emotional Life*, tesi di dottorato, Univ. Washington, 1970.
132. Klausen S., *Grundgedanken der materiellen Wertethik bei Hartmann (Scheler) in ihrem Verhältnis zur Kantischen*, Oslo, 1958.
133. Klenk G.Fr., *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch oder neoscholastisch geschaut*, Roma, 1942.
134. Klumpp E., *Der Begriff der Person und das Problem des Personalismus bei Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Tübingen, 1952.
135. Koehle E.J., *Personality: a Study According to the Philosophy of Value and Spirit of Max Scheler and Nicolai Hartmann* Newton-New York, 1941.
136. Koppelmann W., *Max Scheler und sein Kant*, in *Die Christliche Welt*, 39, 1925, pp. 445-51.
137. Kränzelin G., *Max Schelers phänomenologische Systematik*. Leipzig, 1934.
138. Kränzelin G., *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, Schlehdorf, Brunnen-Verlag, 1950.
139. Kraft J., *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, 1932.
140. Kraus O., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn-Wien-Leipzig, 1937.
141. Kremer R., *La philosophie de Max Scheler. Son analyse de la sympathie et de l'amour*, in *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 29, 1927, pp. 166-178.
142. Kron H., *Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus*, Frankfurt, 1960.
143. Kühler O., *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, tesi di dottorato Univ. Greifswald, Berlin, 1932.
144. Kürth H., *Das Verhältnis von Ethik und Aesthetik bei Max Scheler*, tesi di dottorato Univ. Leipzig, 1929.
145. Kuhn H., *Max Scheler im Rückblick*, in *Hochland*, 51, 1958-59, pp. 324-38.
146. Kumar Gupta R., *The Problem of Intrinsic Value in Moore. An Evaluation in the Light of the Phenomenological Value-philosophy of Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Bonn, 1955.
147. Kutsch F., *Die Gefühlslehre Max Schelers. Versuch einer kritischen Würdigung*, tesi di dottorato, Univ. Münster, 1950.
148. Lackmann H., *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Mainz, 1958.
149. Lagler E., *Max Schelers Personalismus*, in *Blätter für deutsche Philosophie*, 2, 1928-9, pp. 337-49.
150. Landsberg P.L., *Nietzsche y Scheler*, in *Revista de Psicologia i Pedagogia*, 3,

- 1935, pp. 97-116.
151. Landsberg P.L., *L'acte philosophique de Max Scheler*, in *Recherches philosophiques*, 6, 1936-7, pp. 299-312.
 152. Lauer Q., *The Phenomenological Ethics of Max Scheler*, in *International Philosophical Quarterly*, 1, 1961, pp. 273-300.
 153. Landsberg P.L., *The Triumph of Subjectivity: an Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 1958.
 154. Lavelle L., *Intelligenza e simpatia*, in L. Lavelle, *Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano, Bocca, 1953.
 155. Lavelle L., *Le moi et son destin*, Paris, Montaigne, 1936.
 156. Leese K., *Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie*, Berlin, 1932.
 157. Lehner M., *Das Substanzproblem im Personalismus Schelers*, tesi di dottorato Univ. Freiburg i. Schw., Weida i. Thür, 1926.
 158. Lenk K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Frankfurt a.M., 1956.
 159. Lenk K., *Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12, 1958, pp. 408-15.
 160. Leonardy H., *La dernière philosophie de Max Scheler*, in *Rev. Phil. Louvain*, 1981, pp. 367-89.
 161. Leonardy H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, The Hague, 1976.
 162. Lenoci M., *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in *Riv. Fil. Neoscolastica*, 1980.
 163. Levy H., *Max Scheler, seine Lehre vom Ressentiment und seine Stellung zum Ideal der Humanität*, in *Der Morgen*, 4, 1929, pp. 602-610.
 164. Lieber H.J., *Zur Problematik der Wissenssoziologie bei Max Scheler*, in *Philosophische Studien*, 1949, 1, pp. 62-90.
 165. Liebig R., *Vergleich der christlichen Ethik mit der formalen Ethik Kants und der materialen Ethik Schelers und Nicolai Hartmanns.*, tesi di dottorato, Univ. Munchen, 1954.
 166. Linke B., *Zur phänomenologischen Erhellung des Wesens der Liebe durch Max Scheler*, in *Erbe und Entscheidung*, 10, 1956, fasc. 4; 11, 1957, pp. 179-196.
 167. Litt Th., *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Lipsia-Berlino, Teubner, 1926.
 168. Lambias de Azevedo J., *Max Scheler. Exposicion sistematica y evolutiva de su filosofia, con algunas criticas y anticriticas*, Buenos Aires 1966.
 169. Löwith K., *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, in *Theologische Rundschau*, 7, 1935, pp. 349-72.
 170. Lorscheid B., *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, tesi di dottorato, Univ. Bonn, 1957.
 171. Lorscheid B., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesenschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassung der Gegenwartsphilosophie*, tesi di abilitazione, Univ. Trier, Bonn, 1962.
 172. Losskij N., *Des conditions de la morale absolue*, tr. dal russo a cura di S.

- Jankélevitch, Neuchâtel, 1948, pp. 270-79.
173. Lotz J.B., *Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 57, 1933, pp. 557-613.
174. Ludwig P., *Max Schelers Versuch einer neuen Begründung der Ethik*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 31, 1918, pp. 219-25.
175. Lützel H., *Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung*, Bonn, 1947.
176. Lützel H., *Zur Max Schelers Persönlichkeit*, in *Hochland*, 26, 1, 1928-9, pp. 413-8.
177. Lützel H., *Um eine neue Wertordnung*, in *Die Bücherwelt*, 27, 1930, pp. 241-4.
178. Luporini C., *L'etica di Max Scheler*, in *Studi Germanici*, 1, 1935, pp. 320-45. Ripubblicato in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, 1947.
179. Luther A., *Persons in Love. A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, The Hague, 1972.
180. Luther A., *Scheler's Interpretation of Being as Loving*, in *Philosophy Today*, 14, 1970, pp. 217-228.
181. Maliandi R.G., *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, Bonn, 1966.
182. Malik J., *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963, pp. 102-31.
183. Malik J., *Das Personale und soziale Sein des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, in *Theologie und Glaube*, 1964, pp. 401-36.
184. Mandrioni H.D., *Max Scheler. El concepto de "espiritu" en la antropologia scheleriana*, Buenos Aires, 1965.
185. Martin-Izquierdo H., *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Bonn, 1964.
186. Mateo M.S., *Los valores in Max Scheler y Ortega y Gasset*, in *Humanitas*, 9, 1961, n. 14, pp. 157-70.
187. Mateo M.S., *Los juicios del valor moral (Scheler y Sartre)*, in *Investigación y Docencia*, 1967, n. 6-7, pp. 73-90.
188. McGill V.J., *Scheler's Theory of Sympathy and Love*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 1941-2, pp. 273-291.
189. Melo E.S., *Valor y sujeto en la ética de Max Scheler*, in *Sapientia*, Buenos Aires, 16, 1961, n. 61, pp. 212-18.
190. Mengüsoglu T., *Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler*, in *Actes du XI^o Congrès international de Philosophie*, vol. VII, Amsterdam-Louvain, 1953, pp. 28-37.
191. Merleau-Ponty M., *Christianisme et ressentiment*, in *La Vie Intellectuelle*, 36, 1935, pp. 278-306.
192. Messer A., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1926, pp. 261 sgg.
193. Messer A., *Liebe und Haß (nach Max Scheler)*, in *Philosophie und Leben*, 9, 1933, pp. 177-183.
194. Messner J., *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck-Wien-München, Troyla, 1954.
195. Métraux A., *Introduction a Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs (choix de textes)*, pp. 7-93, Paris, 1973.
196. Meueres J., *Wissenschaft und Ehrfurcht. Zum 30. Todestage Max Schelers*, in *Philosophia Naturalis*, 1959, 5, pp. 377-412.

197. Meyer E., *Sein und Wollen in der Wertphilosophie*, in *Kantstudien*, 34, 1929, pp. 97-124.
198. Molitor J., *Max Schelers Kritik am Pragmatismus*, tesi di dottorato, Univ. Frankfurt a.M., Frankfurt 1961.
199. Montcheuil Y. de, *Le "Ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler*, in *Recherches de science religieuse*, 27, 1937, pp. 129-164, 309-25.
200. Morra G., *Introduzione a Max Scheler, Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Roma, 1966, pp. IX-LXI.
201. Morra G., *Ethos borghese e rinascimento nell'interpretazione di Max Scheler*, in *Ethica*, 11, 1972, pp. 221-9.
202. Morra G., *Il primo Scheler. I: La nascita di un moralista*, in *Ethica*, 12, 1973, pp. 53-65.
203. Morra G., *Il primo Scheler. II: Principi logici e principi etici*, in *Ethica*, 12, 1973, pp. 87-95.
204. Morra G., *Il primo Scheler. III: Lavoro e valore*, in *Ethica*, 12, 1973, pp. 96-104.
205. Morra G., *Il primo Scheler. IV: Il problema del metodo*, in *Ethica*, 12, 1973, pp. 205-215.
206. Moschko V., *Die anthropologische Frage in der Philosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Wurzburg, 1948.
207. Muller P., *De la psychologie à l'anthropologie. A travers L'oeuvre de Max Scheler*, Neuchâtel, 1940.
208. Munster R.F.W., *The Development of Ethics in the Philosophy of Max Scheler; a Study in Personalistic Phenomenology*, tesi di dottorato, Univ. Duke, Durham, 1952.
209. Neue J., *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, C.J. Beeker Universitäts-Druckerei, Wurzburg, 1928.
210. Nota J., *Max Schelers Metanthropologie*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie*, 3, 1940, pp. 162-198.
211. Nota J., *Phänomenologie als Methode (Scheler, Husserl)*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 3, 1941, pp. 203-240.
212. Ortega y Gasset J., *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)*, in *Revista de Occidente*, 20, 1928, pp. 398-405. Ripubblicato in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VI ed., Madrid, 1966, vol. IV, pp. 507-11. Trad. it. a cura di M. Fernández, in *Ethica*, 7, 1968, pp. 161-7.
213. Ortega y Gasset J., *Qué son los valores? (Kant, Meinong, v. Ehrenfelds, Scheler)*, in *Revista de Occidente*, 2, 1923, pp. 39-70.
214. Ott E., *Trieb und Geist in der psychotherapeutischen Literatur (Freud, Scheler, etc.)*, in *Theologische Rundschau*, 3, 1931, pp. 179-205.
215. Owens T.J., *Scheler's Emotive Ethics*, in *Philosophy Today*, 12, 1968, pp. 13-20.
216. Owens T.J., *Phenomenology and Intersubjectivity*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.
217. Paci E., *Nota sull'etica di Max Scheler*, in *La Nuova Italia*, 8, 1937, pp. 335-338; 9, 1938, pp. 50-3. Ripubblicato con il titolo *Scheler e il problema dei valori*, in *Pensiero, esistenza e valore*, Milano, 1940, pp. 61-75.

218. Padellaro R., *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in *Introduzione a Max Scheler, La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di R. Padellaro, Milano, 1970, pp. 3-41.
219. Palamà S., *L'uomo nel cosmo. La dialettica del reale e dell'ideale. L'impotenza dello spirito. Saggio sull'antropologia dell'ultimo Scheler*, Galatina, Edtrice Salentina, 1977.
220. Pampelune L., *Valeur, et liberté chez Max Scheler*, in *Travaux et Documents*, n. 3-4, 1947, pp. 29-38.
221. Passweg S., *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, tesi di dottorato, Univ. Basel, Leipzig-Strassburg-Zürich, 1939.
222. Pedroli S., *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia* Torino, 1952.
223. Pedroli S., *Scheler e l'intenzionalità*, in *Filosofia*, 2, 1951, pp. 253-272.
224. Pedroli S., *Scheler e l'analisi dell'uomo morale*, in *Filosofia*, 2, 1951, pp. 253-272.
225. Peiser W., *L'etica di Max Scheler*, in *Archivio di Storia della filosofia italiana*, 2, 1933, pp. 169-178.
226. Pellegrino U., *Introduzione a Max Scheler, L'eterno nell'uomo* (tr.it. a cura di U. Pellegrino, Milano, 1972) pp. 1-91.
227. Perrin R.F., *A Commentary on Max Scheler's Critique of the Kantian Ethic*, in *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, pp. 347-359.
228. Pesante L., *Introduzione a Max Scheler, Amore e conoscenza* (tr. it. a cura di L. Pesante, Padova, 1967), pp. 1-14.
229. Píkunas J., *Das Erkenntnisproblem bei Scheler im Hinblick auf die nichtrationalen Faktoren der Erkenntnis*, tesi di dottorato, Univ. München, 1949.
230. Pintor-Ramos A., *Max Scheler y el vitalismo*, in *La Ciudad de Dios*, 182, 1969, pp. 514-555.
231. Pintor-Ramos A., *El resentimiento: Nietzsche y Scheler*, in *La Ciudad de Dios*, 183, 1970, pp. 377-422.
232. Plack A., *Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik*, tesi di dottorato, Univ. München, Landshut, 1962.
233. Pöll W., *Wesen und Wesenserkenntnis*, tesi di dottorato, Univ. München, 1936.
234. Przywara E., *Religionsbegründung. Max Scheler - J.H. Newman*, Freiburg i. Br., 1923.
235. Przywara E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Norimberga, Glock e Lutz, 1952.
236. Przywara E., *Drei Richtungen der Phänomenologie (Husserl, Scheler, Heidegger)*, in *Stimmen der Zeit*, 115, 1928, pp. 252-264.
237. Pupi A., *L'uomo "risentito" secondo l'analisi di Max Scheler*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 63, 1971, pp. 575-604.
238. Pupi A., *L'idea dell'uomo in un saggio di Max Scheler*, in *Verifiche*, 1, 1972, n. 1, pp. 5-25.
239. Pupi A., *Esigenze ed abbozzo di una antropologia filosofica nell'ultimo Scheler*, in *Verifiche*, 1, 1972, n. 2, pp. 3-58.
240. Quasnitzka K., *Die ethische Motivierung bei Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Wien, 1949.
241. Quiles I., *La antropologia filosofica de Max Scheler*, in *Estudios*, 66, 1941,

- pp. 13-26.
242. Ranly E.W., *Max Scheler. Theory of Value-Ethics. An Introduction*, tesi di dottorato, St. Louis, 1958.
243. Ranly E.W., *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague, 1966.
244. Ranly E.W., *Problem with a Sociology of Knowledge*, in *Philosophy Today*, 12, 1968, pp. 42-70.
245. Rehfeld H., *Sinn und Wert*. (Münsterberg, Scheler, Hartmann), tesi di dottorato, Univ. Berlin, 1954.
246. Reichelt P., *Die Wesensschau der Phanomenologie mit besonderer Berücksichtigung des Wesens, des Wertes und der Liebe nach Scheler*, Univ. Innsbruck, 1952.
247. Reiner H., *Das Prinzip von Gut und Böse* (Scheler), Freiburg, 1949.
248. Reiner H., *Gesinnungsethik und Erfolgsethik*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 40, 1952-3, pp. 520-533.
249. Renschler R., *Beiträge zur Lehre von der Glückseligkeit im Anschluss an Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Freiburg i. Br., 1960.
250. Ricoeur P., *Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine*, appendice alla 13ª ed. di E. Brehier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1954, pp. 197-209.
251. Riconda G., *L'etica di Max Scheler*. Parte I: *Scheler e la fenomenologia*. Parte II: *Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori* (corsi universitari), Torino, 1971-2.
252. Rintelen F.J. von, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, in *Philosophia perennis. Festgabe für J. Geysler*, a cura di F.J. von Rintelen, Regensburg, 1930, pp. 927-71.
253. Rohner A., *Thomas von Aquin oder Max Scheler*, I. *Ethik der Vorbilder*, in *Divus Thomas*, 1, 1923, pp. 250-74; II. *Das Ebenbild Gottes*, ibidem, pp. 329-55; III. *Die Wertethik und die Seinsphilosophie*, ibidem, 2, 1924, pp. 55-83, 257-76; IV. *Individuum und Gemeinschaft*, ibidem, 3, 1925, pp. 129-144: 282-298.
254. Rohner A., *Franz Brentano und Max Scheler über das Gute an sich*, in *Divus Thomas*, 4, 1926, pp. 23-32.
255. Rohner A., *Das Grundproblem der Metaphysik*, in *Philosophia perennis. Festgabe für J. Geysler*, a cura di F.J. Rintelen, Regensburg, 1930, pp. 1073-1088.
256. Rohner A., *Natur und Person in der Ethik*, in *Divus Thomas*, 11 1933. pp. 52-62.
257. Rosenmöller B., *Die sittlich bedeutsamen Werte*, in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 2, 1926, pp. 558-577.
258. Rosso C., *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Torino, 1949; Napoli, 1973.
259. Rothacker E., *Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn, 1949.
260. Rotzitchner L.M., *La signification éthique des structures affectives dans la philosophie de Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Paris, 1960.
261. Rubert y Candau J.M., *Fundamento constitutivo de la morale. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, Madrid, 1956.
262. Rubert y Candau J.M., *Dios y la constitucion formal del hombre, un dialogo con la teoria de Max Scheler*, in *Revista de Filosofia*, 25, 1966, pp. 87-102.

263. Rutishauser B., *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse vom Scham und Schamgefühl*, Bern-München, 1969.
264. Sawicki F., *Personalismus und Individualismus*, in *Hochland*, 17, 1, 1919-20, pp. 472-474.
265. Schäfer M., *Zur Kritik von Schelers Idolenlehre*, Bonn, Bouvier, 1978.
266. Scherer G., *Der emotionale Apriorismus. Versuch einer Auseinandersetzung mit Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Bonn, 1951.
267. Schilpp A., *The Formal Problems of Scheler's Sociology of Knowledge*, in *Journal of Philosophy*, 1927, 36, pp. 101-120.
268. Schneider M., *Max Scheler's Phenomenological Philosophy of Values*, tesi di dottorato, Catholic University Washington, 1951.
269. Schoeps H.J., *Was ist der Mensch?*, Göttingen-Berlin-Frankfurt, Musterschmidt, 1960.
270. Schorer E., *Die Zweckethik des hl. Thomas von Aquin als Ausgleich der formalistischen Ethik Kants und der materiellen Wertethik Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Freiburg i. Schw. Vechta/Old., 1937.
271. Schottenländer R., *Die Krise der Ethik als Wissenschaft (Scheler, Hartmann, Kant)*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 6, 1951, pp. 17-41.
272. Schuetz A., *Max Scheler's Epistemology and Ethics*, in *The Review of Metaphysics*, 11, 1957-8, pp. 304-314, 486-501.
273. Schuetz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, Springer, 1932.
274. Schuetz A., *Collected Papers. The Problem of Social Reality*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952.
275. Schuster J.B., *La philosophie de la valeur en Allemagne*, in *Archives de Philosophie*, 9, 1932, pp. 571-597.
276. Schwarz J., *Beitrag zur pädagogischen Anthropologie aus der Sicht der Phänomenologie Max Schelers*, Wien, 1978, 1978, pp. 541-7.
277. Serretti M., *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla*, ed. CSEO, 1984.
278. Shimonissé E., *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuches von Max Scheler*, Den Haag, 1971.
279. Shimonissé E., *Welches ist primär, "sittlich gut handeln" oder "sittlich gut sein"?*, in *Akten XIV Intern. Kongr. Philos.*, VI, pp. 511-514.
280. Spader P.H., *The Non-formal Ethics of Value of Max Scheler and the Shift in His Thought*, in *Philosophy Today*, 18, 1974, pp. 217-233.
281. Spiegelberg H., *The Phenomenology of Essences: Max Scheler (1874-1928)*, in H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, 1960, vol. I, pp. 228-70.
282. Springmeyer H., *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit im Geist der Wertethik*, in *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit. Persönlichkeit, Gütersloh*, 1931, pp. 400-416.
283. Staude J.R., *Max Scheler, 1874-1928. An Portrait*, New York-London, 1967.
284. Stavenhagen K., *Person und Persönlichkeit.*, Göttingen 1957.
285. Stefanini L., *Esistenzialismo emozionale*, in L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padova, 1938, pp. 63-118.

286. Stern A., *La philosophie des valeurs. Regard sur ces tendances actuelles en Allemagne*, in *Actualités scientifiques et industrielles*, n. 367, Paris, 1936, pp. 24-42.
287. Stern A., *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique et la philosophie allemande*, in *Revue internationale de Philosophie*, 1, 1938-9, fasc. 4, pp. 703-742.
288. Störting G., *Die moderne Wertphilosophie*. (Rickert, Scheler, Hartmann), Leipzig, 1935.
289. Ströcker E., *Der Tod im Denken Max Schelers*, in E. Ströcker, *Der Mensch und die Künste*. Düsseldorf, Schwann, 1962.
290. Stütgen A., *Der Gegenstandscharakter der Werte bei Scheler im Hinblick auf Husserl*, tesi di dottorato, Univ. Bonn, 1957.
291. Suances Marcos A.M., *Los valores y su jerarquia en la filosofia de Max Scheler*, in *Estudios Filosóficos*, 24, 1975, pp. 323-336.
292. Sweeney R.D., *Max Scheler's Philosophy of Values*, tesi di dottorato, Fordham University, New York, 1962.
293. Sweeney R.D., *Axiology in Scheler and Ingardenn and the Question Dialectics*, in *Dialectics and Humanism*, 2, 1975, n. 3, pp. 91-97.
294. Sybel A. von, *Zu Schelers Ethik*, in *Zeitschrift zur Theologie und Kirche*, 6, 1925, pp. 216-232.
295. Taccone Gallucci N., *Introduzione all'etica del Bergson e dello Scheler*, Lecce, 1963.
296. Temuralp T., *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Berlin, 1937.
297. Thielen D., *Kritik der Werttheorien* (Kant, Scheler, Hartmann, Spranger, Litt), Hamburg, 1937.
298. Thomas a Budapest, *Das Wesen des geistigen Liebesaktes bei Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Gregoriana Roma, Wien, 1961.
299. Thun-Hohenstein E., *Der Personbegriff bei Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Wien, 1948.
300. Thyssen J., *Vom Ort der Werte. Eine Studie zum Wertproblem* (Kant, Husserl, Scheler, Hartmann), in *Logos*, 15, 1926, pp. 309-348.
301. Thyssen J., *Glückseligkeitsethiken und das Aequivocative des Ethischen.*, in *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, Tübingen, 1960, pp. 575-593.
302. Troeltsch E., *Der Historismus und seine Probleme*, in *Gesammelte Schriften*, III, Tübingen, 1922.
303. Troeltsch E., *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III: Phänomenologische Schule: Scheler, Croce, Bergson*, in *Historische Zeitschrift*, 125, 1922, pp. 377-438.
304. Trost A., *Das Sein der Werte. Eine Untersuchung zur Ontologie der Werte bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*, tesi di dottorato, Univ. Köln, 1948.
305. Uchiyama M., *Das Wertwidrige in der Ethik Max Schelers*, Bonn, 1966.
306. Vacek E.V., *Max Scheler's Anthropology*, in *Philosophy Today*. 1979, pp. 238-248.
307. Uchiyama M., *Scheler's Phenomenology of Love*, in *J. Relig.*, 1982, pp. 155-177.
308. Vandenbussche F., *La valeur éthique du travail selon Max Scheler*, in *Thomi-*

- stica morum principia. Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1960, pp. 629-636.
309. Van Tuinen J., *The Phenomenological Ethics of Max Scheler*, tesi di dottorato, Univ. Michigan Ann Arbor, 1936.
310. Vial Larrain J.d.D., *Idea del hombre y de la persona en la filosofia de Max Scheler*, Santiago de Chile, 1948.
311. Virasoro M.A., *La concepción del amor en Max Scheler*, in *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13, 1946-7, pp. 14-29.
312. Virasoro R., *La etica de Max Scheler; sur fundamentos teoricos*, in *Universidad*, 10, 1941, pp. 95-123.
313. Volpi F., *Scheler incognitus*, in *Verifiche*, 1978, pp. 85-104.
314. Walraff Ch.S., *Max Scheler's Theory of Moral Obligation*, tesi di dottorato, Univ. California, Berkeley, 1939.
315. Wassmer Th.A., *Some Reflections on German Value Theory* (Scheler, Spranger, Hartmann), in *Franciscan Studies*, 19, 1959, pp. 115-127.
316. Weymann-Weyhe W., *Das Problem der Personseinheit in der ersten Periode der Philosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Univ. Munster, Emsdetten, 1940.
317. Wilhelm S., *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, tesi di dottorato, Hochschule Dresden, 1937.
318. Williams R.H., *Scheler's Contributions to the Sociology of Affective Action, with Special Attention to the Problem of Shame*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1941-2, 2, pp. 348-358.
319. Wittmann M., *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, Düsseldorf, 1923.
320. Wittmann M., *Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant*, Münster, 1940.
321. Wittmann M., *Zum Verhältnis zwischen Moral und Religion*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 38, 1925, pp. 97-118.
322. Wittmann M., *In Sachen der Wertethik* (Kant, Scheler, Hartmann), in *Philosophisches Jahrbuch*, 54, 1941, pp. 159-185.
323. Wünsch G., *Die Probleme der materialen Wertethik und die Theologie* (Scheler, Hartmann, ecc.), in *Die Christliche Welt*, 40, 1926, pp. 362-371.
324. Würth W., *Max Schelers Anthropologie*, tesi di dottorato. Univ. Zürich, 1955.
325. Wust P., *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in *Das Neue Reich*. 11, 1928-9, pp. 102-3, 119-121, 137-8, 160-2, 181-3, 200-201.

Finito di stampare nel mese di settembre 1997
da La Grafica & Stampa ed. srl, Vicenza