

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di laurea triennale in Filosofia**

**HENRI BERGSON E MAX SCHELER:
LA DURATA, L'INTUIZIONE, L'UOMO**

Tesi di laurea di :
Ignazio
COSTANTINO
Matricola 632391

Relatore : Dott. Piero GIORDANETTI

ANNO ACCADEMICO 2004 – 2005

INDICE

PREFAZIONE	4
CAPITOLO UNO HENRI BERGSON: COSCIENZA E DURATA	
1.1 IL SAGGIO SUI DATI IMMEDIATI DELLA COSCIENZA: LA DURATA	6
1.2 LA COSCIENZA	
1.3 ANALISI ED INTUIZIONE	
CAPITOLO DUE GENESI E SVILUPPO DELL'ETICA DI MAX SCHELER	
2.1 EUCKEN E SCHELER: biosfera-noosfera, Spirito-vita	18
2.2 IL DISTACCO DA EUCKEN	
2.3 EDMUND HUSSERL	
2.4 LA RECEZIONE DI HENRI BERGSON	
2.5 IL CORSO DI LEZIONI SULLA STORICITÀ E SUL TEMPO DEL 1909-1911	
2.6 LA PECULIARE FENOMENOLOGIA DI MAX SCHELER	
2.7 LA TRIPARTIZIONE DELLA FILOSOFIA SCHELERIANA	
a. LA TEORIA DELLO SPIRITO	
b. LA FILOSOFIA COME METAFISICA CRITICA	
c. LA FILOSOFIA COME CRITICA ASSIOLOGICA DELLA COSCIENZA	
CAPITOLO TRE <i>IL FORMALISMO NELL'ETICA E L'ETICA MATERIALE DEI VALORI</i>	
3.1 INTRODUZIONE	35
3.2 IL VALORE	
3.3 L'INTUIZIONE EMOZIONALE DEL VALORE	
3.4 LA GERARCHIA DEI VALORI	
3.5 LA PERSONA	
3.6 L'ETICA FORMALISTA KANTIANA E L'ETICA MATERIALE SCHELERIANA	
3.7 IL DIBATTITO SULL'APRIORITÀ KANTIANA E LA SCELTA ECLETTICA DI SCHELER	

3.8 L'APRIORI FORMALE KANTIANO E L'APRIORI MATERIALE SCHELERIANO

3.9 LE CORRELAZIONI EIDETICHE A PRIORI

- a. CORRELAZIONE TRA VALORE ED OBBLIGAZIONE
- b. CORRELAZIONE TRA VALORI E PORTATORI PURI
- c. CORRELAZIONE TRA VALORI SUPERIORI E VALORI INFERIORI
- d. CORRELAZIONE TRA VALORE E RELATIVITÀ
- e. CORRELAZIONE TRA VALORI E MODALITÀ DI VALORE

BIBLIOGRAFIA

58

PREFAZIONE

Nonostante Scheler e Bergson non si siano mai incontrati personalmente, almeno indirettamente hanno manifestato la loro reciproca ammirazione. È noto che Scheler abbia contribuito assiduamente a divulgare il bergsonismo in Germania, in particolar modo prendendo parte alla traduzione in lingua tedesca del *Saggio sui dati immediati della coscienza* di Bergson che riporterà il titolo *Tempo e Libertà*. Anche Bergson non tardò a manifestare la propria stima nei confronti di Scheler tanto da chiedergli di provvedere alla stesura dell'introduzione del *Saggio* tradotto in tedesco, tuttavia il desiderio del filosofo francese non si realizzò.

Le rispettive concezioni filosofiche presentano quindi evidenti affinità contenutistiche e metodologiche.

L'intuizione metafisica della filosofia bergsoniana e l'intuizione emozionale della filosofia scheleriana rappresentano l'indice di un nuovo atteggiamento nei confronti dell'uomo e del mondo: entrambi i pensatori sono animati da un forte impulso critico finalizzato al rinnovamento della metafisica tradizionale che mostri l'intrinseca complessità dei fenomeni umani che quest'ultima pare aver occultato. Tale rinnovamento impone la creazione di un metodo che permetta di organizzare unitariamente i contenuti della speculazione ontologica, in modo da articolare un progetto conoscitivo dinamico e allo stesso tempo sistematico.

La metafisica bergsoniana e la metafisica scheleriana in ambito antropologico intendono superare il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* e quindi proclamare l'uomo come totalità razionale e sensibile in continua evoluzione.

Sia il concetto di persona della filosofia scheleriana, sia il concetto di coscienza della filosofia bergsoniana vengono formulati al fine di superare i paradigmi antropologici della scolastica e della psicologia associazionista: l'uomo è inscindibile dai propri atti, anzi è un vero e proprio promanare di atti nel tempo ovvero una attività libera e creatrice che non può essere circoscritta da nessuna teoria conoscitiva. Alla base di queste apologie dell'uomo troviamo una concezione tripartita ed unitaria della temporalità (passato, presente,

futuro), in quanto continuità assoluta che rappresenta il senso della libertà della persona e della ricerca ontologica. La durata così come in Bergson coincide con l'orizzonte in cui esercitare l'intuizione metafisica quale organo privilegiato della conoscenza filosofica, anche in Scheler la temporalità assoluta funge da sostrato silenzioso della intuizione emozionale del valore ed in generale di tutta la prassi etica dell'individuo. L'intuizione secondo Bergson e Scheler non può essere vaga e solipsistica, ma deve vivificare ed articolare sempre una espressione od un'azione cioè dare vita ad una realizzazione pratica; il contenuto appreso mediante la facoltà intuitiva induce naturalmente la persona a concretizzarlo in una determinata prassi mondana e dunque porta sempre con sé la possibilità della propria attuazione.

I nodi principali della presente trattazione saranno:

- la durata intesa come orizzonte assoluto di tutte le intenzionalità della persona,
- la persona (coscienza) intesa come portatrice e realizzatrice di ogni genere d'atti,
- il legame inscindibile tra intuizione ed espressione (realizzazione).

Lo scopo principale dell'opera sarà ricostruire la genesi e lo sviluppo dell'etica scheleriana, mostrando in primis l'influenza del concetto di *durata* e del concetto di *coscienza* nei confronti di essa. Pertanto il primo capitolo si occuperà dell'analisi del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, da cui Scheler apprenderà l'importanza radicale della durata come fondamento del nuovo modo di intendere la persona, l'esperienza etica ed in genere tutta la filosofia; successivamente il secondo capitolo proporrà una genesi del pensiero etico scheleriano, evidenziando l'apporto dei filosofi che hanno influenzato la stesura del *Formalismo nell'etica*. In ultimo il terzo capitolo esaminerà appunto l'etica del filosofo tedesco, esponendone i tratti salienti.

CAPITOLO UNO

HENRI BERGSON: COSCIENZA E DURATA

1.1 IL SAGGIO SUI DATI IMMEDIATI DELLA COSCIENZA: LA DURATA

Poiché ciò che aveva indotto Bergson ad abbandonare il positivismo era stata l'interpretazione del tempo, era naturale che il punto di partenza della riflessione filosofica del pensatore francese fosse proprio la temporalità. Il tempo difatti era anche un elemento essenziale anche di quell'evoluzionismo spenceriano che Bergson abbandonava per le sue compromissioni con i metodi del positivismo, quindi i motivi stessi dell'abbandono imponevano di rivedere la funzione del tempo in tutta la dottrina dell'evoluzione in genere. Tuttavia questa visione della più ampia presenza del tempo nella vita giungerà solo più tardi con l'*Evoluzione creatrice* nel 1907. Quindi al momento della stesura del *Saggio*, nel 1889, Bergson riporta il tempo alla sua radice esistenziale, in quanto quest'ultimo si rivela alla coscienza in maniera chiara ed indubitabile. Lo scopo che si era prefissato il filosofo francese era in origine quello di studiare una proprietà ben determinata dello spirito vivente, la libertà; difatti il titolo originale dell'opera avrebbe dovuto essere *Tempo e Libertà*, dunque non è casuale che le traduzioni in lingua tedesca e in lingua inglese del *Saggio* mantengano il titolo originario (*Sein und Zeit, Time and Freewill*). Ma poiché il tema della libertà viene trattato propriamente solo nell'ultima parte dell'opera; Bergson preferì rilevare nel titolo più che il risultato a cui intendeva giungere, il metodo attraverso cui vi giungeva (intuitivo), così diede al suo scritto il titolo che conosciamo.

Nel *Saggio* Bergson criticando il concetto del tempo spazializzato delle scienze positive concepisce una teoria della temporalità che influenzerà non poco il panorama filosofico europeo. Il tempo inteso come durata è il vero centro di tutta la filosofia bergsoniana da cui si irradiano tutti i suoi aspetti. È lo stesso Bergson ad affermarlo, rispondendo nel 1916 ad una recensione di Harald Höffding che considerò il bergsonismo come intuizionismo estetico:

più che l'intuizione è semmai l'intuizione della durata secondo Bergson il centro del rinnovamento della metafisica tradizionale.

La durata coincide interamente con la vita della coscienza, i cui stati in essa si compenetrano e si connettono in una esperienza esistenziale unitaria che si articola totalmente nelle tre dimensioni temporali (passato, presente, futuro).

Il tempo per la nostra coscienza non è quindi una dimensione statica ed omogenea come crede il positivismo, ma una dimensione dinamica e eterogenea: secondo Bergson percependo una serie di colpi di martello, i suoni formano una melodia e danno luogo ad un progresso fonico dinamico che noi interiorizziamo unitariamente (*Gestalt*); suddividere questa unità equivarrebbe a svilire il contenuto unitario della percezione, riducendola ad una pura e semplice successione di suoni giustapposti. È questa l'immagine che la filosofia bergsoniana dà della durata, considerata la dimensione temporale della vita stessa. Invece il metodo conoscitivo delle scienze positiviste suddivide in parti non solo le unità fenomeniche del mondo ma anche la coscienza. Il tempo concreto che sorregge la vita della coscienza non è affatto quantitativo e misurabile, ma è una dimensione esistenziale profonda. Le scienze matematiche raffigurando il tempo mediante una linea continua lo riducono così ad una semplice successione di istanti tutti uguali fra di loro, ne sanciscono così l'omogeneità quantitativa. È quindi evidente la riduzione del tempo allo spazio; in questo modo l'ora segnata dall'orologio non è altro che una determinata posizione delle lancette sul quadrante, cioè una posizione spaziale e non un intervallo di durata. All'interno del *Saggio* Bergson descrive il *modus operandi* delle scienze matematiche che riducono il tempo ad una raffigurazione spaziale.

L'artefice in ambito filosofico di questo processo è Kant: nell'*Estetica trascendentale*¹ il filosofo tedesco sosteneva che lo spazio ed il tempo avessero una esistenza indipendente dal loro contenuto e che fossero quindi intuizioni pure. Ma la filosofia bergsoniana proprio come quella scheleriana riporta le intenzioni speculative kantiane alla volontà di potenza che le ha mosse. Lo spazio per la filosofia kantiana e per le scienze fisiche e matematiche rappresenta un mezzo omogeneo in cui sistemare i fenomeni, al fine di controllarli più agevolmente; perciò è funzionale a tutto il movimento

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, Decima Edizione, 2000, parr. 1-8.

scientifico una temporalità obiettivata secondo le leggi dello spazio assoluto della fisica newtoniana e semplificabile in una retta, i cui punti si susseguono reciprocamente e distintamente. Ma la durata essendo un fenomeno qualitativo ed esistenziale non è una omogeneità come il tempo spazializzato; ma eterogeneità pura in cui è impossibile numerare gli stati psichici, poiché essi si compenetrano vicendevolmente. La concezione temporale delle scienze matematiche ha lo scopo di bloccare non solo i fenomeni naturali in un eterno presente in modo da dominarli preventivamente, ma pure i fenomeni umani.

Questo tipo di approccio viene interiorizzato dagli psicologi associazionisti che in tal modo non riconoscono la complessità della vita umana. Secondo i dettami della psicologia associazionista la coscienza non è altro che un semplice contenitore di stati psicologici tutti perfettamente uniformi e separati gli uni dagli altri: ogni azione dell'io viene esaminata secondo la coppia esplicativa causa-effetto e riportata a motivazioni psicologiche chiare e distinte che l'hanno prodotta. Viene quindi riproposta in chiave psicologica la regola principale del sillogismo: nella conclusione ovvero negli effetti che l'azione provoca non c'è nulla che non sia contenuto nelle premesse cioè nelle cause che la scatenano. Ma la coscienza secondo Bergson non è affatto obiettivabile e riducibile a semplice contenitore di sensazioni; essa è una forza creatrice, i cui stati e le cui modificazioni si compenetrano intimamente e subiscono così una alterazione profonda. Ad esempio passeggiando per la prima volta in una città in cui dovrò soggiornare, può accadere che le cose che mi circondano producano in me una impressione che è destinata a durare e che è pure destinata a cambiare.

Il ricordo di una esperienza non è esclusivo dominio del passato e non è nemmeno qualcosa di inerte, la memoria lo ripesca dal fondo della coscienza e glielo ripresenta mutato perché altri ricordi si sono amalgamati ad esso; il ricordo presenta comunque un contenuto costante che lo rende sempre riconoscibile. Questo atto rimemorativo successivamente potrebbe far nascere il desiderio futuro di ripetere un'esperienza del passato a cui si sono aggiunte sensazioni che l'hanno modificata in qualche modo. Così la memoria per la filosofia bergsoniana non è affatto una facoltà statica che immagazzina i contenuti delle sensazioni presenti, ma è dinamica perché le impressioni generano ricordi, essi poi agiscono sulla coscienza provocando delle aspettative future.

Quindi la dottrina del ricordo deve necessariamente fondarsi su di una concezione temporale dinamica ed unitaria che ricorda quella agostiniana: nel vissuto esistenziale le tre dimensioni temporali si compenetrano vicendevolmente e allo stesso tempo rimangono comunque distinguibili. Non può avere luogo a livello esistenziale una concezione edipica del tempo, in cui l'attimo presente viene continuamente divorato dal passato, essa è propria solo delle scienze naturali che cercano l'evoluzione lineare dei fenomeni.

Se la scienza crede che la sola dimensione temporale reale sia quella presente, la filosofia al contrario proprio perché è attività conoscitiva disinteressata deve abbracciare una concezione della temporalità tripartita ed unitaria, in modo da avviare un progetto ontologico in continua evoluzione.

È quindi la durata il sostrato delle nuove ontologie inaugurate da Bergson, Scheler, Husserl ed Heidegger ovvero l'idea di una ricerca conoscitiva che si articola progressivamente unificando tutte le generazioni di filosofi e scienziati. La rivelazione dell'essere è quindi calata in questa temporalità dinamica ed unitaria in modo da suscitare nuovi problemi e nuovi interrogativi, i quali costituiranno il filo rosso che unirà tutti gli intellettuali.

1.2 LA COSCIENZA

Il primo dato autoevidente che la coscienza percepisce è il suo scorrere all'interno della durata, pertanto i suoi stati non sono mai qualcosa di ben delineato e distinto.

Le sensazioni e le impressioni secondo Bergson non sono delle cose ed appaiono come tali solo quando viene dato loro un nome; in realtà esse rappresentano delle progressioni sensoriali cioè un effetto continuo e non istantaneo sulla nostra coscienza. Nel vivere il sentimento dell'amore si compenetrano e si fondono mille stati psichici; tutta la nostra persona è coinvolta pienamente in questa progressione emotiva: il sentimento per la filosofia bergsoniana è quindi un essere che vive e che ci condiziona, è un'*emozione creatrice*² che ci indirizza verso una particolare realizzazione pratica.

² H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di E. Paci, Milano, Utet, 1971, capitolo primo.

Analogamente per la filosofia scheleriana il sentimento è la facoltà che permette alla persona la percezione emozionale di un valore e ne condiziona la relativa realizzazione pratica.

La coscienza è nel mondo, ma più propriamente nel tempo: la sua caratteristica apertura si distingue nelle modalità della superficialità e della profondità e le permette di vivere pienamente la propria esperienza esistenziale; non c'è quindi alcuna distinzione sul piano del vissuto tra interiorità della coscienza ed exteriorità del mondo. In questo senso Bergson afferma che gli oggetti che continuamente percepiamo, finiscano con l'assorbire da noi qualcosa della nostra esistenza, a loro volta essi vivono ed invecchiano con noi. L'io quindi rappresenta una forza libera, una ininterrotta attività senziente che agisce in una temporalità dinamica ed unitaria. La filosofia bergsoniana quindi non è ingenuamente dualista nel separare la durata della coscienza ed il mondo, essa separa i due ambiti al fine di mostrarne l'intima relazionalità. L'io superficiale coincide con la nostra esistenza spaziale e corporea nel mondo, Scheler direbbe con il corpo-proprio; mentre l'io profondo coincide con la memoria, i cui stati sono eterogenei e si compenetrano vicendevolmente. Attraverso questa teoria della coscienza il pensiero bergsoniano non intende affatto distinguere nella persona due dimensioni scisse al suo interno: man mano che le esigenze vitali irrompono nella sfera di sussistenza dell'individuo, si accentua sempre di più la corrente che porta gli atti della coscienza dall'interno all'esterno, a poco a poco gli stati psichici si trasformano in atti ed in cose, così si staccano gli uni gli altri, ma anche da noi. L'io superficiale e l'io profondo quindi rappresentano le due stratificazioni dell'unità della persona: secondo Bergson il concepire la coscienza come un contenitore di stati psichici risponde all'esigenza di una psicologia superficiale che si accontenta di descrivere tale attività in modo riduttivo.

La psicologia associazionista mutuando le procedure conoscitive dalle scienze naturali riduce l'agire della coscienza e quindi della persona a puro e semplice cogitare solipsistico, comprensibile esclusivamente in base al paradigma esplicativo naturalista: la vita dell'individuo si ridurrebbe così allo scontro di atomi e molecole all'interno del sistema nervoso, pertanto ogni fatto psichico è determinato semplicemente dallo scontro di queste particelle.

Lo psicologo associazionista secondo Bergson analizza l'attività della coscienza adottando le tecniche esplicative del determinismo psicologico che provengono dalle scienze che si occupano dei corpi fisici.

Se certi fenomeni possono essere considerati dalle scienze matematiche come indefinitamente ripetibili, non si può dire lo stesso degli stati di coscienza che non sono mai identici; ognuno di essi si rinforza e s'ingrossa trapassando negli altri, non può sussistere quindi una ripetizione esatta di uno stato di coscienza. Nella vita interiore della persona non ha alcuna validità il principio di identità, ogni stato è indiscernibile rispetto all'altro e solo attraverso il linguaggio è possibile stabilire dove inizia e dove finisce. In questo senso Bergson riporta i due principi delle scienze matematiche e naturali alla loro radice temporale.

Alla base della ricerca conoscitiva dello scienziato figura la concezione del tempo spazializzato che permette di identificare in modo lineare la causa che ha determinato un certo effetto, graficamente è come se si tracciasse una linea che andrebbe dal punto-effetto al punto-causa: sta in questo la consequenzialità e la linearità dei fenomeni naturali rilevata dalle teorie scientifiche che però non può interessare totalmente i fenomeni umani.

Il principio di causalità viene invece applicato dagli psicologi associazionisti per analizzare i vissuti della coscienza, per cui ogni atto è provocato da una causa chiara e distinta; ma secondo Bergson guardando a fondo il profondo agitarsi della coscienza, l'intervento della volontà rappresenta un vero e proprio colpo di stato ovvero una causalità libera ed eterogenea che interviene nel processo di decisione dell'individuo. Ciò che origina un'azione non è mai qualcosa di chiaramente distinto e di ciecamente necessitante, può accadere che una persona compia un determinato gesto senza avvertire con certezza ciò che lo ha provocato. La critica della linearità tra causa ed atto (effetto) serve a Bergson per sancire la spontaneità della coscienza; sul piano del vissuto tutti gli atti sono liberi, invece sul piano analitico-scientifico presentano una necessità ben definita. Ad esempio può accadere che una persona si alzi dal letto per aprire la finestra e subito dopo si dimentichi dell'azione che doveva compiere; l'atto è in qualche modo preformato, ma non si è sviluppato concretamente come vorrebbe lo psicologo associazionista. L'errore dell'associazionismo psichico sta secondo la filosofia di Bergson nell'aver eliminato l'aspetto qualitativo nell'atto per conservarne l'aspetto geometrico ed impersonale.

Lo psicologo associazionista sostituisce al fenomeno concreto che interessa la persona la sua ricostruzione artificiale, non riconoscendo quindi la irriducibile specificità dei vissuti della coscienza e riducendo il loro mutamento ad una semplice regola causale. Bergson non intende negare in toto la validità dell'associazionismo psichico, a cui è attribuibile il merito di aver verificato l'esistenza di un io superficiale che è a contatto con il mondo esterno e quindi conserva le impronte delle cose attraverso la memoria. Tuttavia il limite esplicativo più profondo della psicologia associazionista sta nell'aver ridotto la persona esclusivamente all'io superficiale, ignorando così l'esistenza di un io profondo in cui gli stati psichici si compenetrano.

Grazie alla distinzione tra io spaziale ed io profondo Bergson sfata sia la concezione determinista della vita interiore dell'associazionismo, sia la concezione spiritualista che vede la coscienza come fonte di libertà assoluta. Nel profondo della coscienza si agita continuamente una energia latente che può portare la persona a compiere una determinata azione, la libertà dell'individuo sta nel saper distinguere all'interno del flusso di sensazioni che lo attraversano la tendenza che può dar vita ad atto moralmente giusto. Bergson proprio come Scheler si oppone quindi ad ogni tipo di volontarismo: la persona è sempre condizionata dagli stimoli che le provengono dal mondo esterno e dalla forza emotiva del sentimento. Secondo la filosofia bergsoniana la coscienza non esita mai tra due ipotesi contrarie e non si pone indifferentemente in questa situazione di dubbio, nel suo profondo si agitano una serie infinita di idee e sentimenti che la orientano preventivamente verso una determinata decisione. Solo per astrazione è possibile distinguere e rappresentare lo sviluppo della deliberazione poiché questa esperienza si protrae nella durata; nessuno schema quindi potrebbe raffigurare fedelmente il compenetrarsi dei diversi stati di coscienza, ovvero la loro genesi ed il loro sviluppo. L'io in ogni esperienza esistenziale si pone come totalità libera in cui ragione e sentimento si fondono, è un progresso dinamico, un eterno scorrere tra gli argini della durata; nella temporalità assoluta l'individuo trova il senso della propria libertà: la persona può attraverso la facoltà rimemorativa riattivare un ricordo passato e può decidere liberamente di realizzarlo o meno.

Invece sul piano metodologico secondo Bergson è necessario fondare una metafisica capace di testimoniare l'irriducibile complessità della persona

attraverso il rinnovamento della psicologia; questo progetto conoscitivo dovrà essere condotto sviluppando analiticamente i contenuti percepiti attraverso l'intuizione: alla facoltà intuitiva dovrà essere riconosciuto il proprio intrinseco valore all'interno di ogni pratica conoscitiva.

1.3 ANALISI E INTUIZIONE

Nel *Saggio* parlando della numerazione aritmetica, Bergson distingue due modalità di individuare l'unità numerica: la prima consiste nel localizzarla oggettivamente nello spazio fissando in un punto ciascuno dei momenti di cui è composta, ossia i numeri che ne costituiscono la somma; la seconda consiste invece in un atto semplice del pensiero attraverso cui è possibile cogliere il numero come unità definitiva ed indivisibile. Quindi già nella sua opera d'esordio il filosofo francese utilizza timidamente il concetto di intuizione in cui è implicita la distinzione tra un procedimento analitico ed un procedimento intuitivo che è parallela alla distinzione tra tempo spazializzato e durata.

Il rapporto tra intuizione ed analisi viene chiarito nell'*Introduzione alla metafisica* in cui Bergson ne sancisce l'interdipendenza.

L'intuizione ³ è la simpatia attraverso cui la coscienza viene trasportata all'interno dell'oggetto in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico. L'atto intuitivo è unitario e asimbolico ed oltre a rappresentare lo sforzo conoscitivo per giungere alla comprensione simpatetica dell'oggetto ci permette di cogliere lo scorrere della nostra esistenza nella durata. Esso scandisce l'apertura illimitata della coscienza verso la realtà vivente e coincide con il metodo tramite cui vanno considerati i diversi aspetti del mondo dei fenomeni, riguardo a ciò Bergson ⁴ afferma:

“Limitiamoci a mostrare come l'intuizione non sia un atto unico, ma una serie infinita di atti, tutti senza dubbio dello stesso genere, ma ciascuno di specie affatto particolare”.

³ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1987, p. 41.

⁴ H. Bergson, *op.cit.*, p. 76.

La facoltà intuitiva ponendosi all'interno dei diversi livelli di realtà ne rispetta l'intrinseca complessità e cerca continuamente di ampliare e sviluppare i propri contenuti, in modo da rendere effettivo il ritorno alle cose stesse.

Solo seguendo il metodo intuitivo è possibile una concettualizzazione corretta, nonché l'espressione in un linguaggio adeguato e ben impiegato non più irrigidito in formule precostituite. È così che Bergson pensa l'infinita perfettibilità della ricerca metafisica: come afferma Pascal il cuore (l'intuizione) fornendo alla ragione (analisi) dei contenuti estremamente ricchi la indirizza verso un procedimento conoscitivo sempre rivedibile ed estendibile. L'intuizione non è affatto una facoltà passiva e solipsistica, ma scandisce attivamente il processo conoscitivo che ci permette di conoscere la realtà vivente in modo unitario.

Invece l'analisi è l'operazione che riporta gli oggetti ad elementi già conosciuti ed una traduzione in simboli che si prefigge lo scopo di comprendere totalmente l'oggetto; non riuscendovi moltiplica i punti di vista per completare una rappresentazione sempre incompleta dell'oggetto. I concetti quindi non danno una visione totale ed unitaria del fenomeno, ma lo fissano in una eternità immutabile misconoscendo la sua capacità di ampliamento significativo.

La filosofia bergsoniana non vuole affatto separare all'interno della pratica metafisica i momenti dell'intuizione e dell'analisi ma li scinde solo sul piano teorico per dimostrare la loro relazionalità pratica. L'errore metodologico di sedimentare la ricerca sull'uomo viene commesso dalla psicologia associazionista che procedendo esclusivamente per analisi crede di imprigionare in concetti fissi la persona, in quanto continuo fluire di atti all'interno della durata. Ma la persona è l'intero, non è un semplice contenitore di sensazioni, essa presenta un livello profondo di coscienza che non è regolato da nessuna legge fisica ed è quindi libero: basta ascoltare i racconti dei sogni per capire come si fondano a livello inconscio elementi fortemente eterogenei tra loro.

La teoria della conoscenza bergsoniana parte dall'idea eraclitea per cui tutta la realtà vivente ivi compresa la persona diviene senza posa, quindi propriamente non esisterebbero cose fatte ma cose che si fanno⁵, ogni livello della realtà (ad esempio gli animali, le piante, l'uomo) incarna una tendenza

⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di G. Penati, Brescia, La Scuola, 1961, p. 111.

vitale continua ed indefinita. In questo modo l'individuo a ragione può essere definito un vero e proprio slancio vitale⁶ o una autentica evoluzione creatrice. Sul piano della comprensione di questa mobilità continua della realtà diveniente, il filosofo deve utilizzare la facoltà intuitiva per percepire in maniera autoevidente lo scorrere dei fenomeni nella durata, ma deve anche necessariamente servirsi della facoltà analitica per poter esprimere significativamente il divenire del mondo. Nonostante sul piano esplicativo Bergson descriva analisi ed intuizione distintamente al solo scopo di mostrarne la struttura, sul piano della prassi ontologica queste due funzioni dello spirito umano sono tra loro interagenti. L'intuizione installandosi nella realtà mobile deve pervenire all'espressione concettuale per giustificare la propria validità all'interno del processo conoscitivo; allo stesso modo l'analisi non deve produrre concetti statici ma aperti a nuove significazioni, in virtù del legame originario con l'atto intuitivo contraddistinto da una radicale apertura nei confronti dei fenomeni.

La complementarità tra intuizione ed analisi serve a Bergson soprattutto per dare avvio al suo progetto metafisico che richiama il progetto ontologico husserliano. Ma per intraprendere tale progetto occorre criticare l'ontologia tradizionale che parte da Parmenide e Aristotele e si compie in Cartesio ed in Kant: Bergson al pari di Scheler la smaschera mettendone a nudo la volontà di potenza che la muove, essa edifica una metafisica della presenza esclusivamente per bloccare i fenomeni in una dimensione temporale statica in modo da controllarli meglio, in tal maniera anche la rivelazione continua dell'essere viene solidificata e sedimentata in quanto ambientata in un eterno presente. Invece la nuova ontologia secondo Bergson deve compiere una vera e propria rivoluzione copernicana cioè deve invertire il modo abituale di pensare l'essere come ciò che è semplicemente presente; essa sarà svincolata dall'obbligo di giungere a risultati pratici ed amplierà così indefinitamente il dominio delle proprie investigazioni, essendo animata non da volontà di potenza ma da pura e disinteressata volontà di verità.

Se la metafisica tradizionale in base alla concezione temporale incentrata sul presente ha operato mediante i concetti solidificando e staticizzando l'essere, il vero rinnovamento secondo Bergson consiste nell'intraprendere un

⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di G. Penati, Brescia, La Scuola, 1961, pp. 35-41.

progetto ontologico che non dimentichi il suo legame con l'atto generatore del suo metodo, ovvero l'intuizione metafisica. Solo in questo modo sarà possibile edificare una autentica filosofia progressiva che utilizzi unitamente la facoltà intuitiva e la facoltà analitica per comprendere la rivelazione dinamica dell'essere e delle essenze, in questo senso Bergson⁷ afferma:

“Se la metafisica è possibile non può altro che essere uno sforzo per risalire la china naturale del pensiero e collocarsi immediatamente, con una dilatazione dello spirito, nella cosa studiata: insomma per andare dalla realtà ai concetti e non più dai concetti alla realtà”.

L'ontologia prospettata da Bergson non comporta una misteriosa penetrazione dell'essere, ma uno svelamento che parta dalla realtà quotidiana ovvero dal mondo della vita. Proprio come la fenomenologia husserliana, la metafisica bergsoniana vuol articolare la sua prassi ontologica attraverso un metodo analitico-intuitivo che permetta di evitare l'accettazione acritica di qualsiasi contenuto conoscitivo e soprattutto di formulare dei concetti disponibili a rinnovarsi, pronti ad adeguarsi al divenire della realtà. La nuova metafisica secondo il filosofo francese deve porsi metodicamente nei confronti delle fenomenità del mondo, diventando così una scienza positiva indefinitivamente perfettibile. Quindi Bergson al pari di Husserl, Scheler ed Heidegger è consapevole dell'esigenza metodologica della ricerca ontologica e della sua continua estendibilità.

Ma come è possibile concepire autenticamente la progressività inesauribile della nuova metafisica?

Naturalmente interpretando la durata come dimensione temporale dinamica in cui operare gli atti riflessivi che ci permettono di cogliere l'essere e le essenze del mondo della vita; solo così è possibile immaginare il ritorno alle cose stesse. La pratica metafisica è supportata da una temporalità che permette al filosofo di articolare dinamicamente il proprio pensiero: egli può riattivare la problematicità delle conoscenze del passato, svilupparle secondo le esigenze esplicative del presente ed infine può consegnare il suo progetto conoscitivo a nuove generazioni di filosofi che lo amplieranno. La durata quindi supporta l'apertura

⁷ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1987, p. 76.

che deve contraddistinguere non solo il pensiero metafisico ma anche il pensiero scientifico.

La scienza secondo Bergson deve atteggiarsi fenomenologicamente nei confronti della manifestatività del mondo, pur mantenendo la priorità nel conseguire risultati pratici, quindi il filosofo francese non intende in alcun modo attentare alla validità delle scienze matematiche anzi ribadisce la loro utilità per l'esistenza umana. Scienza e metafisica devono collaborare al fine di approdare ad una sistema conoscitivo unitario e dinamico: la prima non deve dimenticare la genesi intuitiva dei suoi procedimenti analitici, la seconda deve organizzare i propri contenuti intuitivi metodologicamente e significativamente.

CAPITOLO DUE

GENESI E SVILUPPO DELL'ETICA DI MAX SCHELER

2.1 EUCKEN E SCHELER: biosfera-noosfera, Spirito-vita

Rudolf Eucken scrittore e filosofo tedesco di orientamento spiritualista rappresenta il punto di partenza del personalismo etico scheleriano.

Il binomio euckeniano tra biosfera intesa come dominio della vitalità biologica e noosfera intesa come dominio dell'evoluzione umana che si concentra nelle forme della cultura e della società viene rielaborato secondo i canoni antropologici della filosofia scheleriana. L'esigenza di Scheler di ritrovare l'unità di Spirito come principio vivificatore del mondo e vita intesa come divenire spirituale e non semplicemente biologico ha un illustre precedente nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*¹ di Hegel, il quale ispirandosi alla filosofia stoica che vedeva il mondo vivificato da un soffio vitale chiamato pneuma cercava di ricomporre la frattura tra Natura (vita) e Spirito considerando quest'ultimo come principio primo della vitalità naturale.

Sul piano etico l'unità da ricomporre, sia per Scheler che per Eucken è quella tra verità di religione e verità etiche. Il personalismo etico scheleriano presenta a livello teologico una struttura portante di ascendenza cristiana, pertanto il fine ultimo dell'individuo è il coglimento del senso ultimo del mondo cioè Dio. Contrariamente Kant attraverso le tre idee trascendentali (Dio, mondo, anima) aveva scisso l'unità originaria tra etica e religione, salvo poi recuperarla attraverso i tre postulati della ragion pratica; Dio non può essere ridotto ad un semplice postulato poiché è il senso ultimo della vita etica dell'individuo e principio del mondo.

Un altro aspetto che Scheler eredita dal maestro Eucken è l'avversione nei confronti della modernità ed il positivismo che ridurrebbe la spiritualità umana a

¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Nuova ed. a cura di N. Merker, Bari, Laterza, 1967, spec. seconda e terza parte.

puro processo di rappresentazione percettivo-psicologica non riconoscendo la sua pienezza vitale che viene dispiegata attraverso gli atti della persona.

La spiritualità della persona non è quindi una pura e semplice interiorità egologica come il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* lasciava intendere, ma si espleta in altrettanti atti che la legano al mondo originariamente volti a cogliere il fondamento del tutto.

I limiti principali della filosofia euckeniana che Scheler cerca di valicare articolando sempre di più il contesto organico tra Spirito e vita sono essenzialmente due:

- una inconsistente teoria dello Spirito che non dà ragione delle sue manifestazioni, in primis della persona in quanto concrezione fondamentale dello Stesso,
- il rapporto tra umano e divino ha il suo centro nell'interiorità dell'individuo e tende ad assumere una valenza mistico-solipsistica piuttosto che vitale e personale.

Nonostante ciò, per la teoria dello Spirito di Scheler è decisiva la definizione che Eucken dà dello Spirito (*Geist*) quale unità diveniente che permea il mondo vitale. Spirito e vita cioè mondo spirituale e mondo naturale sono sfere irriducibili che tuttavia devono essere considerate in stretta connessione; Scheler articolerà e ribadirà implicitamente tale relazione originaria: lo Spirito pur rimanendo trascendente ha bisogno delle sue manifestazioni mondane per non essere impotente e quindi per rivelarsi.

2.2 IL DISTACCO DA EUCKEN

La soluzione di Scheler all'antinomia tra Spirito e vita si articola nel segno della teoria della correlazione husserliana approdando alla teoria dell'impotenza dello Spirito, essa rappresenta il punto archimedeo che fonda la portata ontologica del personalismo etico scheleriano. Le correlazioni che Scheler propone sono eidetiche ed hanno come elemento principale lo Spirito inteso come trascendenza che tuttavia ha bisogno del mondo per uscire dalla sua intrinseca impotenza e quindi per rivelarsi, così il mondo vitale viene riscattato dall'ambito della pura e semplice contingenza diventando orizzonte di significazioni

spirituali che articola l'infinita potenzialità manifestativa dello Spirito. La seconda correlazione della filosofia scheleriana viene istituita tra Spirito e persona: la persona riceve la propria investitura ontologica in quanto concrezione fondamentale dello Spirito, non a caso la definizione di persona tende ad evidenziare l'illimitata apertura di quest'ultima verso il mondo permeato dallo Spirito. La terza correlazione universale è rappresentata dalla coppia persona-atti: la persona non è semplicemente *res cogitans* ma è centro di realizzazione di atti volti a comprendere la spiritualità del mondo; essa è caratterizzata da un originario rapporto con il mondo pertanto le sfere oggettive che si possono distinguere in esso diventano concrete soltanto come parti di mondo correlate alla persona. Parafrasando un detto di Protagora si potrebbe affermare che l'uomo sia autenticamente la misura di tutte le cose cioè orizzonte manifestativo e consapevole della onnipervasività dello Spirito nei confronti del mondo.

La persona ² afferma Scheler è data là dove è un poter fare per mezzo del corpo-proprio che non si fonda esclusivamente sul ricordo di sensazioni occasionato dai movimenti esterni e dalle esperienze attive, ma precede l'agire effettivo, essa è correlata ai propri atti che colgono il fondamento del mondo in modo originario ed eidetico. Il concetto scheleriano di persona intesa come rapporto originario con il mondo è stato assunto come punto di partenza dell'analisi esistenziale di Heidegger condotta in *Essere e Tempo* per giungere alla definizione dell'uomo come esserci (*dasein*), ovvero come *essere-nel-mondo* ³.

La quarta correlazione lega la persona con le altre unità individuali originariamente ed aprioristicamente: la persona non è una monade che non ha finestre e non si chiude come il soggetto cartesiano nell'interiorità della coscienza, la sua apertura è radicale e raggiunge il suo culmine nell'incontro dell'altra persona. La nozione di *intersoggettività* ⁴ di matrice husserliana come

² N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Terza ediz. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998, p. 814.

³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970, parr. 2-4.

⁴ cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Nuova ed. a cura di F. Costa, Milano, Bompiani, 1989, parr. 42-56 e M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980, terza parte.

del resto tutte le correlazioni elencate vengono spogliate della loro veste trascendentale e dotate di valenza spirituale e vitale, non è caso quindi che nelle ultime fasi del pensiero scheleriano la persona venga considerata primariamente come *ens amans* e che la sua intrinseca relazionalità interpersonale venga risolta nell'esperienza spirituale e vitale dell'amore.

2.3 EDMUND HUSSERL

A livello culturale la fenomenologia ebbe un effetto dirompente in tutti i circoli intellettuali europei perchè riproponeva il problema stesso della filosofia, la ricerca dell'essere su basi metodologiche e pratico-vitali; così numerose concezioni metafisiche e mistiche trovarono l'humus in cui affondare le loro radici teoriche.

La fenomenologia husserliana ed il metodo fenomenologico vengono interiorizzati da Scheler in modo critico tenendo fede ai suoi intenti metafisici e personalistici. Proprio come Husserl il personalismo etico scheleriano tende ad una visione chiara ed ordinata della vita e dell'individuo attraverso un metodo rigoroso che non svilisca la pienezza fenomenica del mondo della vita (*Lebenswelt*⁵). Relativamente a questo aspetto è indubbiamente significativo riportare le parole di Heidegger pronunciate in *Essere e Tempo*⁶ che evidenziano la profonda istanza metodologica che permea la fenomenologia husserliana:

“L'esperienza fenomenologica significa prima di tutto un concetto di metodo. Essa non caratterizza la consistenza di fatto dell'oggetto della indagine filosofica, bensì il suo come... il termine *fenomenologia* esprime un motto che potrebbe venir formulato così: alle cose stesse. E ciò in contrapposizione alle costruzioni campate in aria ed ai trovamenti causali; in contrapposizione alla accettazione di concetti solo apparentemente giustificati ed ai problemi apparenti che si impongono da una generazione all'altra come veri problemi.

⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, Milano, Net Il Saggiatore, 2002, parr. 33-34.

⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970, par. 7.

Pertanto ciò che la fenomenologia mostra è ciò che innanzitutto e per lo più non si manifesta, ciò che è nascosto; ma che tuttavia è tale da esprimere il senso ed il fondamento ultimo di ciò che innanzitutto e per lo più si manifesta. E in questo senso la fenomenologia è la sola ontologia possibile” .

Anche Scheler si mostra sensibile agli intenti sistematici a cui tende la fenomenologia, orientando in questa direzione i contenuti del suo personalismo etico.

Per la fenomenologia scheleriana ha valore inequivocabile l'opera sempre di Husserl *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, in cui viene trattato il tema dell'*intuizione eidetica*⁷ che Scheler rielaborerà mediante l'apporto della filosofia di Bergson, considerandola come organo proprio della filosofia che coglie la realtà profonda del mondo. Ogni visione intuitiva per Husserl è sorgente legittima di conoscenza, tuttavia ciò che si dà nell'intuizione è da assumere come esso (oggetto) si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. È quest'ultimo attributo della facoltà intuitiva che Scheler non condivide: l'intuizione eidetica non è limitata all'ambito trascendentale e non è omologabile alle leggi della logica, essa come Bergson insegna è l'organo dell'Assoluto che ci permette di cogliere la pienezza vitale dello Spirito, all'intuizione viene così restituita l'originaria portata cosmica e metafisica che la caratterizza, per cui essa configura il rapporto immediato della persona con lo Spirito o addirittura una coincidenza assoluta della persona con quest'ultimo.

L'altro concetto contenuto nelle *Ideen* che viene criticato da Scheler è quello di *riduzione trascendentale*⁸. Secondo Husserl la comprensione trascendentale dell'oggetto e quindi dell'essenza deve superare l'atteggiamento naturale che presuppone l'esistenza di ciò che appare alla coscienza, per andar oltre questo atteggiamento occorre la riduzione trascendentale che sospende la tesi naturale del mondo e fonda *l'essere-reale* e *l'essere-vero* degli oggetti e quindi delle essenze. La riduzione trascendentale sintetizza secondo le leggi della logica la varietà fenomenica per accedere alla visione pura dell'essenza.

⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. primo, introduz. di E. Franzini, Nuova ediz. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, par. 24.

⁸ E. Husserl, *op.cit.*, parr. 56 sgg.

Contrariamente Scheler elabora il concetto di *riduzione dionisiaca*⁹ cioè un autentico atteggiamento che al pari della riduzione fenomenologica coglie l'essenza sintetizzando la fenomenità mondana, ma varca i confini trascendentali della filosofia husserliana, avvicinandosi all'esperienza estatico-contemplativa dell'individuo che coglie il senso ultimo del tutto descritta da Nietzsche nella *Nascita della tragedia*¹⁰. La fenomenologia scheleriana non ha come protagonista della visione d'essenza uno spettatore disinteressato ovvero l'io trascendentale, ma la persona considerata come unità di ragione e sentimento che vive totalmente e soprattutto emotivamente la ricerca dell'essenza che Giordano Bruno sanciva come eroico furore. Quindi Scheler propone un atteggiamento fenomenologico che coincide con una progressione entusiastica verso il senso ultimo della vita che cerca una "metodica" sublimazione attraverso le regole della fenomenologia husserliana.

Ma per Scheler il principio fondamentale della filosofia husserliana è senza dubbio l'*intenzionalità*¹¹ della coscienza, difatti non può esserci coscienza senza oggetto e allo stesso modo l'oggetto non può essere affatto una semplice modificazione o rappresentazione della coscienza quindi la relazione della coscienza con l'oggetto costituisce l'evento originario di svelamento dell'essenza ed è irriducibile ad ogni rapporto di derivazione o dipendenza causale. L'intenzionalità è per la filosofia scheleriana la garanzia della immaterialità e della spiritualità del conoscere in quanto assicura la relazionalità originaria della persona al mondo permeato dallo Spirito, inoltre permette di derealizzare l'oggetto approdando alla visione chiara e distinta dell'essenza. Quindi la fenomenologia scheleriana non è un sapere di fatti meramente empirici, ma conoscenza delle leggi a priori che regolano la vita spirituale della persona.

⁹ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ed. it. a cura di G. Caronello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 58.

¹⁰ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Nota introduttiva di G. Colli, Traduzione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1986, pp. 21-39.

¹¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. primo, introduz. di E. Franzini, Nuova ediz. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, par. 84.

2.4 LA RECEZIONE DI HENRI BERGSON

L'esperienza fenomenologica scheleriana in quanto incentratata sull'*intuizione emozionale* esula dalle leggi della logica formale, per cui il valore configura una esperienza etica in cui è invalido il principio di identità. La ricerca della fonte alologica dell'esperienza etica e fenomenologica del valore viene approfondita mediante l'apporto della filosofia di Bergson.

Nonostante non si sia mai verificato un incontro tra Scheler ed il filosofo francese, le analogie tra le rispettive concezioni filosofiche sono profonde soprattutto relativamente al tema dell'intuizione. Nel 1901 il barone Von Hügel regala a Scheler una copia dell'opera bergsoniana *Saggio sui dati immediati della coscienza* che su iniziativa del filosofo tedesco viene tradotta in tedesco con il titolo *Zeit und Freiheit (Tempo e Libertà)*; l'attenzione dei due pensatori è quindi rivolta all'immediatezza di alcuni dati relativi alla coscienza, ad esempio l'autoconsapevolezza di possedere un corpo-proprio da parte della stessa.

Per Scheler l'intuizione bergsoniana è indice di un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo poiché rappresenta l'organo principale della conoscenza filosofica che permette di cogliere la realtà assoluta, lo Spirito. L'intuizione possiede quindi una valenza specificatamente metafisica non meramente formale, ma presenta un contenuto immediato, diretto e non veicolato da nessun simbolo. La filosofia scheleriana riporta l'intuizione quale organo che coglie la totalità, ad un'altra totalità, la persona, per cui l'io acquista valenza ontologica solamente alla luce della sfera personale, riguardo a ciò Scheler¹² afferma:

“Con la parola *-io-* è connesso un accenno da una parte ad un tu, dall'altra ad un mondo esterno. Dio ad esempio può essere una persona ma non già un io, giacchè per Lui non ci sono né un tu né un mondo esterno”.

Quando parla dell'io (coscienza) Scheler come del resto Bergson si riferisce sempre e comunque alla persona, al rapporto di quest'ultima con le altre persone e con il mondo esterno, quindi l'io rappresenta la stratificazione

¹² N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Terza ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998, p. 612.

interiore e profonda dell'individuo inesplicabile se non attraverso i suoi atti che gli forniscono i contenuti su cui impostare la propria attività riflessiva. Il modo di caratterizzare la coscienza da parte di Scheler è quindi più vicino alla filosofia heideggeriana piuttosto che alla filosofia bergsoniana: se l'io nella filosofia scheleriana trova la propria condizione necessaria e sufficiente nell'esistenza personale e nell'attualità ad essa correlata a priori, l'io heideggeriano trova la propria consistenza mondana nell'uomo inteso come esserci ovvero come *essere-nel-mondo*. Invece l'autenticità della coscienza secondo Bergson risiede maggiormente nell'interiorità senza riferirsi esplicitamente e direttamente all'esperienza individuale, proprio come insegna la filosofia agostiniana.

2.5 IL CORSO DI LEZIONI SULLA STORICITÀ E SUL TEMPO DEL 1909-1911

L'orizzonte in cui si articola la facoltà intuitiva è come insegna Bergson il tempo inteso come *durata*, Scheler apprende quindi la portata universalistica ed ontologica della temporalità in quanto orizzonte in cui promanano gli atti della persona.

La filosofia scheleriana proprio come quella bergsoniana si oppone alla concezione del tempo spazializzato tipica delle scienze matematiche, secondo cui il tempo si ridurrebbe ad una successione identica e continua di istanti e verrebbe così privato del suo intrinseco valore metafisico e spirituale.

Al contrario il tempo per Bergson coincide con il vissuto della coscienza, cioè con la durata della medesima e rappresenta una corrente fluida in cui è impossibile distinguere stati ben definiti perché ogni momento trapassa nell'altro con una continuità ininterrotta. Scheler allo stesso modo interpreta la temporalità come evento cosmico ed ontologico in cui si articolano gli atti della persona che mirano a cogliere l'essere; quindi proprio come afferma Husserl nelle *Ideen*¹³, ogni esperienza effettiva è necessariamente qualcosa che dura avendo un orizzonte temporale attualmente infinito da ogni parte, ogni esperienza vissuta come può cominciare così può finire e chiudere la durata, ma la corrente delle esperienze non può né cominciare né finire. Il tempo

¹³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. primo, introduz. di E. Franzini, Nuova ediz. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, par. 84.

guardando anche la concezione ontologica di Heidegger rappresenta un concetto comune a tutte le metafisiche recenti, in quanto fondamento silenzioso e sempre agente all'interno ogni prassi ontologica.

Una volta interiorizzata la lezione bergsoniana sulla temporalità contenuta nel *Saggio*, Scheler presenta una concezione temporale che prevede due livelli tra di loro interagenti:

- a livello ontologico il Tempo si configura come evento assoluto, rappresentando l'orizzonte manifestativo dello Spirito,
- a livello esistenziale e quindi relativamente alla persona, il tempo coincide con la storicità, rappresentando il processo di autoindividuazione della persona che culmina nell'esperienza del precorrimento della morte.

In primis il Tempo è un evento assoluto ed originario in quanto orizzonte rivelativo dello Spirito, ovvero la contestualità prima del suo dispiegarsi nel mondo; secondariamente il tempo rappresenta l'orizzonte in cui si articolano gli atti spirituali della persona pertanto coincide con la storicità, cioè con il tempo storico.

Fin qui la concezione scheleriana della temporalità incorrerebbe in una antinomia che la paralizzerebbe irrimediabilmente, ma Scheler mostra a più riprese la volontà di superare ogni tipo di dualismo. Difatti all'interno della filosofia del pensatore tedesco i termini *assoluto* e *relativo* come del resto tutti i termini antinomici non presentano un valore statico e dualistico, conseguentemente la risoluzione della tensione antinomica relativa al tempo viene risolta mediante la *teoria della impotenza dello Spirito*¹⁴.

Coerentemente al disegno metafisico scheleriano lo Spirito ed il proprio orizzonte rivelativo devono necessariamente presentarsi come assoluti, ma a causa della loro naturale impotenza hanno bisogno del mondo storico, ovvero la storicità per manifestarsi come principio concreto che fonda la prassi spirituale della persona. Scheler quindi riesce a mediare la trascendenza dello Spirito e l'immanenza del mondo e della persona: in quanto essere-nel mondo, gli atti ontologici di quest'ultima sono nella storicità, ma tendono a valicarla, situandosi

¹⁴ M. Scheler, *Problemi di una sociologia del sapere*, trad. it. di D. Antiseri, Roma, Abete, 1966-1977.

nell'orizzonte temporale assoluto, data l'apertura illimitata verso il mondo della persona che configura la perenne ricerca dello Spirito. La persona viene così fondata ontologicamente come essere spirituale e mondano diventando con la propria prassi spirituale, inoggettivabile ad ogni concezione scientifica che assuma il tempo spazializzato come base esplicativa dei fenomeni naturali e umani. La temporalità così come accade in Heidegger rappresenta il senso dell'essere e l'uomo ne diventa il pastore ¹⁵, essa così supporta e fonda la continuità ascensionale degli atti ontologici della persona. Quindi l'oblio dell'essere ¹⁶ che lo stesso Heidegger denuncia e la relativa identificazione dell'essere con l'ente delle metafisiche classiche hanno come fondamento una interpretazione spaziale della temporalità che articola una ontologia statica che vede l'essere come qualcosa di conchiuso e finito.

Genealogicamente le concezioni della temporalità di Husserl, di Bergson, di Scheler e di Heidegger si rifanno alla filosofia agostiniana ed in particolare all'opera *Le confessioni* ¹⁷ secondo cui il tempo coincide con la vita stessa dell'anima, rappresentando la dimensione ontologica autentica per la coscienza che coglie il principio del mondo. Secondo il vescovo di Ippona il tempo rappresenta la dimensione ontologica unitaria in cui si articola la rivelazione dinamica dell'essere, pertanto non esistono tre tempi separati: presente, passato e futuro, ma tre presenti: il presente del presente, il presente del passato ed il presente del futuro.

Un altro concetto legato alla temporalità è indubbiamente la memoria, sia in Scheler che in Bergson rappresenta la dimensione ontologica originaria in cui lo spirito conserva i suoi atti orientando le conoscenze acquisite mediante essi verso il coglimento dell'essere, quindi sotto forma di virtualità o facoltà può e deve conservarsi integralmente ogni azione o manifestazione dello spirito giacchè lo spirito è per l'appunto questa auto-conservazione.

¹⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, p. 73.

¹⁶ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, 1950, trad. it. di G. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968-1984, p. 340.

¹⁷ Agostino, *Confessioni*, trad. it. di G. Chiarini, Milano, Mondadori, 1992-1997, libro decimo.

2.6 LA PECULIARE FENOMENOLOGIA DI MAX SCHELER

Il monito della fenomenologia husserliana *ritornare alle cose stesse* ovvero riabilitare e rifondare la ricerca dell'essere viene accolto da Scheler con grande entusiasmo, ma anche con grande spirito critico.

La fenomenologia scheleriana pertanto non configura la ricerca dell'essere e delle essenze secondo i canoni husserliani della purezza e trascendentalità fenomenologica e non propone come protagonista di questa ricerca uno spettatore disinteressato; al contrario affida la ricerca ontologica ad un soggetto che è coinvolto in essa soprattutto dal punto di vista emotivo. La persona quindi attraverso l'intuizione emozionale coglie le essenze ovvero i valori secondo una progressione entusiastica ed interessata che dischiude anche la possibilità di comprendere il fondamento di tutte le essenze, l'essere. Rispetto alla fenomenologia husserliana cambia il protagonista dell'esperienza ontologica; l'io trascendentale viene sostituito dalla persona ed il referente ontologico di quest'ultima non è più la pura essenza, ma il *valore* inteso sempre come contenuto essenziale che coinvolge sia emotivamente che intellettualmente l'individuo. Scheler quindi trasforma la fenomenologia pura di Husserl in etica fenomenologica che affida alla persona il compito di cogliere l'anima del mondo attraverso atti spirituali che la rendono, se pur limitatamente intelligibile.

È quindi la filosofia fenomenologica di Husserl intesa come metodo rigoroso il fondamento teorico intorno a cui viene articolata la fenomenologia scheleriana contenuta nel *Formalismo* che considera il monito fenomenologico il *phàrmakon* per guarire la società europeo dal relativismo etico e metodologico dei primi anni del Novecento, quindi la ricerca di ciò che è buono e ciò che è giusto viene riabilitata e legittimata sia dal punto di vista metodologico, sia dal punto di vista pratico che ha come sfera d'azione il mondo permeato dallo Spirito. L'esperienza fenomenologica scheleriana rappresenta così uno scambio vissuto ed appassionato tra la persona ed il mondo dei valori (*wertwelt*), quest'ultimo considerato come intenzionalità prima degli atti spirituali che offre la possibilità di cogliere la pienezza vitale dello Spirito; quindi la correlazione husserliana tra l'io trascendentale, il mondo della vita e l'essenza viene spiritualizzata e dotata di valore personalistico e teistico poiché la persona

cogliendo emotivamente l'essenza (il valore) si prepara a cogliere la pienezza vitale dello Spirito in quanto fondamento del mondo.

Allo stesso modo la correlazione trascendentale tra soggettività ed intersoggettività, nel periodo successivo alla stesura del *Formalismo* e soprattutto nello scritto *Essenza e forme della simpatia* viene sviluppata e spiritualizzata mediante il concetto di amore. L'amore è per Scheler un evento cosmico e vitale e rappresenta l'intenzionalità prima ed autentica della persona non più designata esclusivamente come fonte di atti spirituali, ma anche come *ens amans*.

Da quanto menzionato è comprensibile il fatto che Scheler operi nei confronti della fenomenologia di Husserl uno scisma ideologico ma non propriamente metodologico per cui il desiderio di creare un sistema filosofico anima entrambi i filosofi, tuttavia diverge il loro atteggiamento di fondo.

Il fondatore della fenomenologia concepisce il progetto di una ontologia del mondo della vita svolta dal punto di vista logico-trascendentale, invece Scheler attraverso lo scritto il *Formalismo nell'etica* vuol dare avvio al progetto di una morale assoluta che ci presenti esperienze fenomenologiche che esulano dalle regole della logica e permettono di cogliere emotivamente la pienezza spirituale e vitale del mondo. Scheler dunque rompe il cerchio magico della correlazione husserliana sostituendo i termini chiave della fenomenologia: l'essenza pura coincide con il valore (*wert*) colto mediante una intuizione emozionale e non categoriale; il mondo della vita (*lebenswelt*) con il mondo dei valori (*wertwelt*); l'io trascendentale con la persona in quanto essere spirituale. Analizzando accuratamente la fenomenologia scheleriana si può comprendere come la prospettiva trascendentale dal punto di vista etico e gnoseologico venga giudicata insufficiente a cogliere la pienezza emotiva e spirituale della persona e la spiritualità del mondo, quindi la lezione ontologica husserliana viene utilizzata secondo i dettami della filosofia scolastica, per cui la ricerca del fondamento ultimo del mondo (Dio) viene investita di valenza pratica e mondana e viene così riscattata dalla sfera solipsistica dell'interiorità.

Una ulteriore prova di questa ascendenza scolastica della fenomenologia scheleriana la fornisce lo stesso Scheler nell'opera *La posizione dell'uomo nel cosmo*¹⁸: la persona può essere definita come sostanza spirituale e allo stesso

¹⁸ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo ed altri saggi*, ed. it., Milano, Fabbri, 1970.

tempo come unità psicofisica che si manifesta esclusivamente nell'esecuzione di atti che colgono la spiritualità del mondo. Così il personalismo etico scheleriano presenta una oscillazione che ha come estremi la fenomenologia husserliana e la filosofia scolastica, in particolare modo quella agostiniana: la prima considera la persona come fonte inesauribile di atti, la seconda invece la designa come essere intrinsecamente spirituale. Di conseguenza ci troviamo di fronte ad una posizione filosofica complessa ed articolata che ha uno scopo unitario: la fondazione di un'antropologia metafisica che non obiettivi e non esaurisca la spiritualità intrinseca dei fenomeni umani, tale progetto viene sviluppato nell'opera *Antropologia filosofica*.

2.7 LA TRIPARTIZIONE DELLA FILOSOFIA SCHELERIANA

a. LA TEORIA DELLO SPIRITO

La filosofia secondo Scheler si divide in tre grandi sezioni che presentano lo stesso fine: approdare ad una nozione di Spirito che fondi adeguatamente una antropologia metafisica e dia una conoscenza esauriente della spiritualità della persona e del mondo. Difatti la teoria dell'impotenza dello Spirito, rappresentando l'ipotesi di partenza del progetto metafisico scheleriano che culmina nell'opera *Antropologia filosofica*¹⁹ ci fornisce una peculiare interpretazione del fondamento del mondo che rompe con le tradizionali concezioni metafisiche, giudicate inadeguate a cogliere la pienezza vitale e personale dello Spirito. Scheler desidera riformulare e riconfigurare il concetto di Spirito, criticando le due concezioni metafisiche della cultura filosofica europea; ovvero la metafisica greca di origine platonica-aristotelica e la metafisica di origine giudaico-cristiana; entrambe sostengono che la realtà suprema e produttrice di tutto l'essere dell'ente debba rivenirsi nello Spirito in quanto originariamente potente. La concezione ontologica greca lo definisce una sostanza impersonale da cui il mondo promana e discende e nel quale esso si attua e si rivela, invece la concezione ontologica giudaico-cristiana

¹⁹ M. Scheler, *Antropologia filosofica*, in *Opere vol. 12*.

intende lo Spirito come una entità personale dotata di intelligenza, libertà e volontà. Quindi all'interno dell'opera *L'eterno nell'uomo*²⁰, Scheler servendosi della filosofia materialista e soprattutto dell'apporto dei grandi contestatori delle teorie metafisiche (Nietzsche, Feuerbach, Marx) che negano allo Spirito la capacità produttiva originaria e l'autonoma efficacia causale sancisce la naturale impotenza del principio del mondo. Lo Spirito per rivelarsi in tutta la sua pienezza ha bisogno della persona e del mondo per essere autenticamente l'anima mundi e viene così definito da Scheler come *persona delle persone* o *persona spirituale infinita*²¹.

Sullo sfondo di questa teoria metafisica che presenta una chiara valenza teologica troviamo l'idea pascaliana della preminenza della figura di Gesù Cristo che ha il compito di testimoniare la portata universalistica e soprattutto umana del messaggio evangelico. Pascal proprio come fa Scheler reagisce alle concezioni razionaliste che riducono Dio a semplice idea delle idee ed in particolare a quella cartesiana, in questo senso è significativa la critica dell'intellettualismo in ambito metafisico e teologico contenuta nei *Pensieri*²² :

“Non posso perdonare a Descartes; avrebbe pur voluto in tutta la filosofia, poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto esimersi da fargli dare un colpetto per mettere in moto il movimento del mondo: dopo di che non sa che farsi di Lui”.

Il filosofo di Port-Royal dunque ribadisce la pienezza spirituale ed esistenziale della rivelazione divina vissuta da parte dell'individuo nell'esperienza dell'inquietudine, anche per Scheler la ricerca dello Spirito è inquietudine ed eroico furore, la carica emozionale che caratterizza lo slancio cosmico della persona raggiunge il suo culmine nella sublimazione che apre la visione del fondamento ultimo del mondo. La persona quindi non risente del classico dualismo tra ragione e sentimento, essa va considerata una totalità spirituale e mondana, la cui finitezza rappresenta la capacità trascendente ed

²⁰ M. Scheler, *L'eterno nell'uomo. Per un rinnovamento religioso*, ed. it., Milano, Fabbri, 1972.

²¹ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ediz. it. a cura di G. Caronello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 89.

²² B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962, p. 21.

intramondana della stessa. La persona è nel mondo in quanto quest'ultimo rappresenta l'orizzonte della sua prassi, ma in virtù della sua intrinseca spiritualità essa tende alla derealizzazione dei fenomeni mondani per giungere alla visione contemplativa dell'essere supremo. Scheler quindi presenta una teoria della personalità che ha una duplice valenza: la persona mantiene un nucleo stabile di spiritualità che per non rimanere impotente deve divenire il centro da cui si dipana ogni intenzionalità spirituale. Si potrebbe esemplificare tutto ciò interpretando ad hoc l'immagine eraclitea del fiume: nonostante non ci si possa bagnare nello stesso corso d'acqua per più di una volta, esso mantiene una sua unità di fondo data la struttura stabile dei suoi argini.

Per la filosofia scheleriana, la persona in quanto concrezione fondamentale dello Spirito è coinvolta nella ricerca del medesimo in primis a livello affettivo, giungendo poi gradualmente alla visione pura dello Spirito all'interno del mondo. Scheler considera lo Spirito (Dio) non un essere perfetto ed autosufficiente nella sua trascendenza ma che diviene immanente per manifestarsi come fondamento del mondo, così la teoria metafisica dell'impotenza dello Spirito risulta fondata sul piano teologico da una teoria della divinità che armonizza trascendenza e immanenza: il fondamento del mondo rimane un *ens transcendens* che tuttavia ha bisogno dell'orizzonte mondano per articolare concretamente la propria rivelazione.

b. LA FILOSOFIA COME METAFISICA CRITICA

La filosofia fondata sull'intuizione è il sapere partecipativo dell'essenza e ci fornisce una chiara visione dei meccanismi conoscitivi delle scienze naturali, quest'idea è sviluppata all'interno dell'opera scheleriana *Conoscenza e lavoro*²³ che si ispira alla *Crisi delle scienze europee*²⁴ di Husserl. Al pari del fondatore della fenomenologia, Scheler riporta le teorie e le metodologie scientifiche al loro fondamento vitale e pratico, nonostante la loro astrattezza esse mirano ad

²³ M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, 1926, pubblicato postumo.

²⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Net Il Saggiatore, 2002, parr. 8-9.

un fine sempre rinvenibile all'interno del mondo della vita inoltre il loro rigore metodico non rappresenta una legge epistemologica assoluta poiché nei precetti scientifici non tutto è rigoroso ma spesso è frutto della creatività umana, come insegna la filosofia della scienza. La ricostruzione della realtà tramite la idealizzazione della stessa effettuata dagli scienziati è resa possibile dall'isolamento di costanti generali ed uniformi alle quali è agevole applicare i criteri di matematizzazione con la conseguente riduzione delle qualità sensibili a pure forme geometriche; tutto ciò è finalizzato al dominio della natura e soprattutto al controllo preventivo dei fenomeni mondani.

La filosofia in quanto sapere dell'Assoluto è la sola a poter illuminare criticamente le diverse prassi scientifiche poiché non è orientata verso il conseguimento di risultati pratici, ma verso la visione contemplativa e disinteressata dello Spirito e delle sue manifestazioni mondane. Quindi il filosofo al contrario dello scienziato è animato da volontà di verità, non volontà di dominio e mira alla derealizzazione del mondo che permette la visione delle essenze.

c. LA FILOSOFIA COME CRITICA ASSIOLOGICA DELLA COSCIENZA

Scheler ben prima di incontrare Husserl e di subirne l'influenza muove allo psicologismo il fondamentale rimprovero di ricondurre tutto il sapere umano alla psicologia, facendo di quest'ultima il fondamento del sapere umano. Relativamente al personalismo scheleriano, lo psicologismo è accusato di ridurre i vissuti della persona a semplici stati psichici non riconoscendone la pienezza vitale e spirituale: è quindi la persona e non l'io ad essere in grado di comprendere emotivamente ed intellettualmente la propria spiritualità e quella del mondo. Il metodo psicologista in quanto compromesso coi metodi di osservazione delle scienze esatte tende a ridurre la spiritualità della persona a semplice *res cogitans*, a puro cogitare solipsistico, pregiudicandosi la possibilità di comprenderla concretamente in quanto inscindibile dalla contestualità mondana. La polemica antipsicologista vede come protagonista anche Dilthey il

quale attraverso l'opera *Introduzione alle scienze dello spirito*²⁵ si batte per una psicologia non scientifico-naturalista, ma descrittivo-empatica fondata sul rivivere dall'interno gli stati emotivi e le emozioni dell'individuo.

Al pari del metodo psicologista anche il metodo trascendentale nonostante la valida opposizione allo psicologismo stesso; secondo Scheler è viziato dalla sostanziale incapacità di offrire una autentica comprensione degli aspetti storici, esistenziali della persona, considerando il suo apparato categoriale rigido e astorico che impoverisce la pienezza spirituale del mondo e dell'individuo. Inoltre la prospettiva trascendentale sul piano propriamente metafisico propone una ricerca delle essenze del mondo della vita che sospende la possibilità di cogliere il fondamento ultimo del mondo, cioè lo Spirito. Quindi Scheler sulla scia del maestro Eucken sposterà il metodo noologico di quest'ultimo perché riconosce alla sfera spirituale umana originalità e spontaneità che la rendono orizzonte manifestativo di significazioni universali e divine, tuttavia la filosofia scheleriana non rinuncerà mai all'istanza metodologica che anima la filosofia trascendentale di Husserl.

²⁵ W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, introduzione.

CAPITOLO TRE

IL FORMALISMO NELL'ETICA E L'ETICA MATERIALE DEI VALORI

3.1 INTRODUZIONE

Il *Formalismo nell'etica* propone un sottotitolo che chiarisce in partenza l'intenzione fondamentale della filosofia scheleriana. Il progetto che prevede la fondazione di un personalismo etico è accompagnato dal costante riferimento all'etica kantiana ed è animato dall'istanza metodologica della fenomenologia husserliana.

Scheler al contrario di Kant si propone una fondazione contenutista e non esclusivamente formalista dell'etica al fine di salvaguardare l'intenzione più feconda dell'etica kantiana, ovvero la costituzione di un'etica non relativista, non utilitarista e non eudemonista, presentando una prospettiva etico-filosofica autonoma. La *Critica della ragion pratica* quindi rimane per la filosofia scheleriana un'opera esemplare per il suo rigore formale che tuttavia va criticata perché prima di tutto non riconosce alla sensibilità alcun valore ontologico. L'errore fondamentale dell'etica kantiana è di aver ridotto le radici universali della ragione umana all'ethos di un popolo e di uno stato storicamente delimitato dall'epoca guglielmina, così Kant ha mancato nel proposito di fondare un'etica autenticamente assolutista che Scheler intende attuare pienamente.

Il *Formalismo* è sul piano della organizzazione dei contenuti informato dall'istanza metodologica della fenomenologia husserliana, difatti ciò che accomuna maggiormente Husserl, Scheler ed anche Heidegger è il desiderio di fondare una ontologia che si ponga metodicamente nei confronti dei fenomeni mondani ed umani. L'opera principale di Scheler mira quindi ad un'etica assolutista che regoli dall'interno il comportamento dell'individuo, dato che la sorgente di ogni esperienza morale ovvero l'intuizione emozionale scandisce il profondo coinvolgimento della persona nei confronti della legge etica.

3.2 IL VALORE

Il centro da cui si irradia la fondazione aprioristica e contenutistica dell'etica scheleriana è sicuramente il concetto di valore (*wert*).

La teoria del valore che Scheler articola nelle prime pagine del *Formalismo* prende spunto dalla critica della identificazione operata da Kant dei valori coi beni oggettuali. La filosofia kantiana sulla base di quella humeana concepisce il valore come una qualità occulta della materia o come una forza misteriosa riposta nelle cose che causa reazioni nei soggetti sensibili. Quindi il valore non può altro che coincidere con il suo referente oggettuale ovvero con il suo portatore, il bene (non il Bene); lo status ontologico del valore non è affatto autonomo ed è ancorato empiricamente al proprio supporto materiale essendo ridotto ad una semplice proprietà comune ad una serie di cose od eventi. Contrariamente Scheler cerca di superare l'atteggiamento empirista kantiano in merito alla nozione di valore mediante l'atteggiamento fenomenologico, il quale permettendo la derealizzazione degli oggetti prova e giustifica l'esistenza di essenze etiche assolute, i valori che incidono concretamente nella sfera personale. Secondo Kant²⁶ il concetto di valore designa esclusivamente il Bene obiettivo che solo la ragione pratica depurata dalla influenza della sfera della sensibilità può cogliere; pertanto qualità primariamente sensibili come il bello, il piacevole, non vengono considerati veri e propri valori venendo così relegati nell'ambito della contingenza sensibile.

Invece Scheler definisce i valori come qualità assolute date a priori al sentimento, ad una intuizione conoscitiva immediata di carattere squisitamente emozionale. Quindi non è affatto necessario avere una conoscenza preliminare dell'oggetto dal cui incontro ci proviene una intuizione affettiva del valore, esso viene colto in modo immediato e asimbolico come qualità assoluta che incide concretamente sull'agire della persona. Difatti tutti possiamo percepire affettivamente in maniera chiara e distinta la gradevolezza di un dolce prima di possedere la conoscenza esatta della sua struttura chimica oppure possiamo

²⁶ I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet, 1993, par. 5.

apprezzare una poesia prima di indagare la sua struttura sintattica. Analogamente Scheler sostiene che la nozione di valore nutritivo non designa una oscura capacità di un bene di veicolare tale valore, ma si riferisce mediamente al soddisfacimento della fame e quindi alla sfera sensibile della persona. I valori secondo la filosofia scheleriana sono quindi qualità assolute in quanto indipendenti dai loro portatori, ma anche materiali nel senso che incidono pienamente sull'agire etico della persona condizionandolo in primis a livello sensitivo.

È fondamentale all'interno della teoria del valore distinguere valori, beni e cose (oggetti). Secondo Scheler i beni sono oggetti di possesso empirici e relativi che però sono indispensabili in quanto sono i soli a permetterci l'intuizione emozionale del valore: ad esempio un qualsiasi dolce in quanto bene materiale rappresenta l'indispensabile supporto per cogliere il valore del piacevole, rimanendo quest'ultimo una qualità assoluta. Il bene quindi rappresenta l'unità dell'oggetto il quale non è semplicemente una *res extensa*, ma è anch'esso portatore del valore della *cosalità*. Quindi l'atteggiamento fenomenologico che ci permette di cogliere immediatamente il valore ha come condizione necessaria l'esistenza del bene che ne è portatore e ancor prima l'esistenza della cosa che permette originariamente la sussistenza del bene stesso, nonostante ciò il valore rimane una qualità assoluta indipendente dal relativo supporto materiale. Il valore si manifesta attraverso la fruizione di un qualsiasi bene, a sua volta quest'ultimo sarebbe fondato sull'oggetto in quanto entità materiale prima in cui si manifesta il valore della *cosalità*. Relativamente alla teoria del valore scheleriana è fondamentale affermare che le nozioni di *cosa* e di *cosalità* non hanno una consistenza assiologica concreta, ma solo teorica; difatti secondo Scheler tutti gli oggetti sono dei beni in quanto il loro utilizzo porta beneficio a qualsiasi persona, allo stesso modo non può inerire ad un oggetto il semplice valore della *cosalità*, ma primariamente un valore vitale. La persona non vive in un mondo di cose, ma in un mondo di beni che è anche un mondo di valori, pertanto il concetto di cosa e di *cosalità* non è altro che il punto archimedeo della teoria del valore scheleriana.

Scheler relativamente alla propria concezione del valore mostra forti analogie con Husserl. Nelle *Ideen*²⁷ il padre della fenomenologia definisce la cosa come ciò che non può essere dato in nessuna percezione o altra modalità di coscienza in generale, quindi il modo d'essere specifico della cosa consiste nel fatto che essa è data in un numero indefinito di apparizioni e rimane trascendente come unità, tuttavia si manifesta in un nocciolo di elementi ben determinati, circondati da un orizzonte di elementi ben determinati, a loro volta circondati da un orizzonte di altri elementi indeterminati. Sia per Scheler che per Husserl l'oggetto non è mai dato in generale ma sempre e solo relativamente alla pratica che ne scandisce l'uso, ad esempio il martello non può essere scisso e considerato autonomo rispetto alla pratica del martellare, esso non è a livello vitale una semplice cosa estesa ma presenta una immediata concretezza d'utilizzo. La fenomenologia è prima di tutto la visione delle essenze che si basa sul momento derealizzativo degli oggetti del mondo della vita, quindi la cosa proprio come il bene rappresenta il supporto indispensabile per accedere alla visione ontologica. Anche Bergson nell'*Evoluzione creatrice*²⁸ sembra avvicinarsi ad una simile interpretazione dell'oggettualità cioè del modo di darsi delle cose, secondo il filosofo francese non esistono propriamente cose ma azioni: le cose sono creazioni dell'intelligenza che solidificano il divenire vitale, così la stabilità fittizia delle cose sostituisce la fluidità della coscienza.

Ritornando alla teoria del valore scheleriana, l'identificazione kantiana dei valori con i beni rischia di pregiudicare il progetto di un'etica assoluta che sia indipendente dai fatti dell'induzione e dell'osservazione. Sono i valori in quanto datità assolute colte dall'intuizione emozionale a costituire il punto di partenza dell'etica materiale scheleriana.

L'etica che Scheler progetta è definita *materiale* perché articola un cammino etico che interessa concretamente e profondamente la persona riportando così ogni esperienza morale alla complessità dell'esistenza umana.

Al contrario l'etica formalista kantiana propone una legge etica vuota basata su una coercizione altrettanto vuota che intende regolare dall'esterno il comportamento di un soggetto completamente disincarnato, difatti il fine di

²⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. primo, introduzione di E. Franzini, Nuova Edizione a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 1962-2002, parr. 42 e 44.

²⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di G. Penati, Brescia, La Scuola, 1961, p. 111.

quest'ultimo deve consistere nell'uniformità logica del proprio volere e del proprio agire. La legge kantiana impone solo il puro e semplice dover essere senza dichiarare chiaramente il contenuto dei dettami etici, il suo formalismo rischia di non fornire all'uomo un chiaro e concreto percorso etico. Invece l'etica scheleriana essendo materiale e quindi contenutistica perché preformata dalla cognizione chiara e distinta del valore articola una legge etica altrettanto chiara e distinta, interessando interamente il soggetto etico nella sua globalità.

L'etica scheleriana non è da considerarsi agli antipodi rispetto all'etica kantiana: il formalismo viene mantenuto, ma all'interno della trattazione filosofica di Scheler esso tende a plasmare concretamente il comportamento etico della persona, in quanto essere spirituale che è coinvolto nella complessità fenomenica del mondo.

3.3 L'INTUIZIONE EMOZIONALE DEL VALORE

Mediante il concetto dell'intuizione emozionale del valore la filosofia scheleriana cerca di ricomporre la frattura kantiana tra ragione pratica e sensibilità che paralizza la fondazione di un'etica autenticamente assiologica e personalista. Scheler²⁹ scrive in proposito:

“Per poter costruire un'etica materiale a priori, bisogna finirla una volta per tutte con il pregiudizio che riduce lo spirito umano all'alternativa della ragione contrapposta alla sensibilità e non ammette di poter ricevere nulla se non dall'una o dall'altra delle due sorgenti”.

Scheler dunque considera il sentimento una valida attività teoretica in virtù dell'unità della sfera sensibile e della sfera intellettuale incarnata dalla persona, difatti non è illegittimo affermare che il filosofo tedesco si ispiri relativamente alla teoria della personalità alla frase più conosciuta di Pascal³⁰ :

²⁹ F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano, Mursia, 1995, p. 80.

³⁰ B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962, p. 59.

“Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce”.

La filosofia scheleriana riconosce che il sentimento ha le proprie leggi ed i propri oggetti e rappresenta un mondo autonomo, ma non solipsistico rispetto alla razionalità, così la persona viene considerata una totalità unitamente sensibile e razionale coinvolta globalmente nella ricerca etica dei valori.

Scheler relativamente al sentimento distingue dai semplici stati emotivi che non hanno carattere intenzionale e quindi non hanno immediatamente un proprio oggetto, il sentimento originario ed intenzionale che è invece una particolare reazione allo stato emotivo e consiste nel modo estremamente vario e mutevole di viverlo. Invece il sentimento puro consiste nelle reazioni dell'io a tale stato emotivo. Mentre gli stati emotivi si possono riferire solo indirettamente agli oggetti od ai fatti che li provocano o di cui sono considerati segni, i sentimenti puri si riferiscono immediatamente ad un oggetto specifico: il valore.

Il sentimento viene quindi riscattato dall'ambito della contingenza, diversamente dall'etica kantiana lega profondamente ed indissolubilmente la persona al valore che deve cogliere e realizzare, possedendo ora forte valenza ontologica. La correlazione intenzionale tra sentimento e valore che ricalca quella tra la correlazione trascendentale tra noesi e noema non rappresenta affatto un legame di tipo causale, ma rappresenta un evento originario: il sentimento è la sfera della spontaneità in cui primariamente si rivelano i valori che scandiscono la vita etica dell'individuo, la carica emotiva che ci lega ad un valore viene poi sublimata e concretizzata nella realizzazione pratica dello stesso. L'intuizione emozionale ³¹ è un'esperienza sui generis di natura sentimentale ovvero:

“Una forma di esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili all'intelletto che è cieco nei loro riguardi come l'orecchio e l'udito nei riguardi dei colori”.

³¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998, p. 1143.

Questa esperienza ci presenta autentici oggetti disposti in ordine gerarchico, ovvero i valori che rappresentano l'intenzionalità prima della persona spirituale.

L'etica scheleriana quindi intende la metafisica come prassi ontologica reagendo soprattutto all'ontologia solipsistica cartesiana; Scheler sulla scia del neoplatonismo concepisce la ricerca ontologica come un cammino ascensionale verso l'anima mundi che non dimentica mai il proprio legame originario con il mondo e con la persona.

Il semplice cogitare non esaurisce e non dà ragione della pienezza spirituale dell'esistenza umana, la ricerca del fondamento ultimo del mondo interessa totalmente l'agire della persona fin dalla sfera della spontaneità sensibile. Scheler riguardo alla valenza conoscitiva del sentimento concorda in parte con Kant nel dire che sia un *pezzo di conoscenza*³², tuttavia gli attribuisce una forte valenza ontologica ed intenzionale. Si può affermare quindi che la filosofia scheleriana apprezzi pienamente l'opera kantiana *La critica della facoltà di giudizio* in quanto essa rivaluta e riabilita all'interno della sua teleologia la sensibilità che interviene nella formulazione dei giudizi sul senso dei fenomeni mondani; ma solo grazie al concetto di intenzionalità il soggetto vive dall'interno questo rapporto profondo ed originario con il mondo.

La persona non è solamente fonte di giudizi, ma è sorgente inesauribile di atti spirituali in cui l'intuizione emozionale rappresenta l'incipit concreto della sua prassi ontologica. Quindi la dottrina scheleriana del sentimento restituisce dignità ontologica a questa sfera considerando questa facoltà una vera e propria struttura conoscitiva che non ha nulla a che vedere con il puro e semplice sentimento della quotidianità, in virtù del legame originario tra persona e mondo permeato dallo Spirito.

Riassumendo, Scheler propone una teoria del sentimento tripartita: al gradino più basso troviamo il sentimento comune dell'esperienza quotidiana, poi il sentimento originario ed intenzionale, infine il sentimento puro o spirituale. La ricerca ontologica è quindi vissuta dalla persona globalmente come una esperienza esistenziale che vede armonizzate la sfera della sensibilità e della razionalità.

³² I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet, 1993, Introduzione, par. 7.

Anche Heidegger ³³ riconosce l'importanza fondamentale del sentimento all'interno della prassi ontologica dell'uomo, difatti la tonalità affettiva (*befindlichkeit*) rappresenta una manifestazione essenziale dell'essere dell'uomo nel mondo. In *Essere e Tempo* ³⁴ lo stato emotivo dell'angoscia non viene considerato dal punto di vista solipsistico, ma rappresenta l'organo ontologico attraverso cui l'uomo esperisce il proprio rovinio ovvero il proprio essere-nel-mondo.

3.4 LA GERARCHIA DEI VALORI

Sulla base dell'intuizione emozionale del valore Scheler traccia una scala gerarchica in cui si dispongono i valori, difatti essi non sono situati tutti sullo stesso piano, ve ne sono alcuni che hanno un contenuto di senso più oggettivo e più universale di altri. Riguardo a ciò lo stesso Scheler ³⁵ afferma:

“Il regno dei valori tutto intero è sottomesso a un ordine che gli appartiene come costitutivo e che consiste in questo, cioè che i valori hanno gli uni in rapporto agli altri una gerarchia, grazie alla quale un valore è superiore o inferiore”.

La conoscenza della posizione di superiorità di un valore rispetto ad un altro è data nell'atto assiologico della preferenza, costituito e preformato dall'orientamento dell'intuizione emozionale.

Il preferire ed il posporre non vanno confusi con gli atti della scelta che si riferiscono esclusivamente alle azioni da compiere per realizzare concretamente il valore che si preferisce. Naturalmente l'ordine gerarchico dei valori essendo immutabile ed eterno non dipende affatto dagli atti di preferenza attraverso cui alcuni valori sono ritenuti più elevati di altri, difatti una coscienza morale non ancora matura dal punto di vista spirituale accorderà la propria

³³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970, par. 29.

³⁴ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970, par. 53.

³⁵ F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano, Mursia, 1995, p. 81.

preferenza a valori gerarchicamente subordinati perché la propria percezione affettiva non le consente di avvertire la superiorità dei valori che esse esclude; tutto ciò non intacca l'assolutezza della scala dei valori che non viene decretata dalla persona ma rappresenta un evento ontologico originario. Quindi nell'atto della preferenza viene percepito chiaramente il valore, ma ciò non risulta completamente vincolante perché interviene una controtendenza che supporta un altro valore che tende a rimuovere quello precedente, sta alla persona la scelta consapevole e libera del valore da realizzare.

Secondo Scheler i valori più elevati sono i valori religiosi ovvero il sacro, la santità e la beatitudine religiosa; seguono poi i valori metafisici della conoscenza, della verità e del Bene; poi troviamo i valori spirituali di tipo etico e giuridico come il buono, il bello ed il giusto; i valori vitali come il nobile ed il valoroso, i valori utilitaristici e di civiltà come l'adatto ed il profittevole; al gradino più basso troviamo i valori sensoriali come il piacevole ed il gradevole.

Relativamente alla questione della superiorità od inferiorità di un valore rispetto ad un altro, i valori spirituali sono più elevati perché interessano in minor misura i centri psichici e vitali della persona, al contrario i valori del gradevole e dell'utilità interessano pienamente la sfera corporeo-sensibile della persona sono quindi inferiori rispetto ai primi.

La scala gerarchica dei valori potrebbe essere definita come un vero e proprio ordinamento giuridico in cui sono fissate le condizioni di possibilità di comprensione dello Spirito le quali variano secondo un criterio ascendente di perfettibilità, l'esperienza etica scheleriana quindi come l'esperienza fenomenologica husserliana è caratterizzata dalla continua perfettibilità degli atti ontologici del soggetto che articola la missione metafisica in cui è coinvolta l'umanità ed in primis i filosofi in quanto funzionari dell'umanità; tuttavia resta da distinguere la valenza etica del progetto scheleriano dalla valenza trascendentale del progetto conoscitivo husserliano.

3.5 LA PERSONA

Una filosofia dei valori sarebbe incompiuta e parziale senza una adeguata teoria della persona.

Il personalismo etico scheleriano viene articolato non solo mediante il metodo fenomenologico che cerca di cogliere unitamente la spiritualità e la mondanità della persona, ma anche mediante alcuni precetti della morale kantiana. Difatti Kant afferma che gli esseri ragionevoli vengono chiamate persone perché la loro natura li indica già come fini in se stessi, ovvero come qualcosa che non può essere un semplice mezzo. Pur condividendo la formulazione dell'imperativo categorico appena esposta, Scheler non si esime dal criticare l'orientamento trascendentalista dell'etica kantiana che cerca solamente di garantire all'agire morale della persona una uniformità ed una consequenzialità logica di fondo, rinunciando così a fornire dei dettami etici meno ambigui e più concreti. È questo quindi il limite più evidente della filosofia etica kantiana, Scheler infatti intraprende il progetto di costituire un'etica materiale che senza rinunciare all'impostazione formalista tenta di comprendere ed indirizzare l'inquietudine profonda della persona secondo indicazioni chiare.

L'etica scheleriana è pertanto un formalismo pratico che cerca di risolvere l'eterno dilemma etico dell'uomo con grande entusiasmo e passione, non è un caso che molti filosofi tra cui Heidegger abbiano sottolineato la dedizione totale di Scheler nella ricerca filosofica. La concezione morale scheleriana quindi non può che avere come protagonista la persona interessata originariamente dal rapporto con il mondo e con le altre individualità; il mondo non è altro che il correlato oggettivo dell'agire spirituale della persona, le sfere oggettive che si possono riscontrare all'interno del mondo diventano concrete solo in relazione alla persona; così come lo Spirito si concretizza pienamente solo nell'esperienza pratica della stessa. La persona è un poter fare per mezzo del corpo proprio e precisamente un poter fare che non si fonda solamente sul ricordo della sensazione provocata dai movimenti esterni e dalle esperienze attive, ma precede l'agire effettivo che acquista pertanto valenza spirituale.

Il personalismo etico scheleriano oscilla dunque tra due definizioni di persona: la prima considera la persona come fonte inesauribile di atti spirituali, la seconda come essere intrinsecamente spirituale e destinato all'esperienza dell'amore.

Particolarmente criticato dal personalismo scheleriano è la concezione dell'egoità comune a diverse teorie filosofiche come quella cartesiana e kantiana. L'io per Scheler non è affatto una sostanza ma è coinvolto in un

continuo processo di formazione e non può prescindere dal suo rapporto di derivazione dalla sfera personale. Anche Heidegger ³⁶ concepisce l'io come stratificazione interiore della persona che si riferisce in ogni sua esperienza al mondo:

“Il dire *-io-* si riferisce all'ente che io sono in quanto *io-sono-in-un-mondo*”;

“La stessa assunzione dell'io penso qualcosa non può ricevere una adeguata determinazione se il qualcosa rimane indeterminato. Se il qualcosa viene inteso come ente intramondano allora porta con sé inespressa la presupposizione del mondo”.

Non va quindi identificata totalmente la persona con l'io perché quest'ultimo non fa generalmente nulla, non commercia, non va a passeggio.

La nozione di egoità proposta dalla psicologia associazionista non evidenzia la partecipazione vivente dell'io nei confronti del mondo, pertanto l'ego è privo del senso della propria originaria relazionalità intramondana e interpersonale. L'essere-persona non scompare mai nemmeno subordinando la persona ad entità collettive superindividuali all'interno delle quali si alienerebbe; Scheler quindi difende l'individuo e la sua intrinseca spiritualità scagliandosi contro le classiche filosofie della storia come quella hegeliana che affermano il primato dello stato sulla persona etica. In uno degli scritti pubblicati postumi, nell'undicesimo volume delle opere, Scheler ³⁷ ribadisce la propria missione apologetica personalista nei confronti di ogni obiettivazione conoscitiva:

“La storia non è qualcosa che racchiude totalmente in sé l'uomo, egli la racchiude in sé”.

Quindi bontà e malvagità dipendono dal libero atto della persona poiché la fonte di tale libertà è storica, difatti è possibile cogliere un valore anche se nulla all'interno del mondo storico sembra consentirlo, il valore rimane assoluto e non

³⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970, par. 64.

³⁷ F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano, Mursia, 1995, p. 86.

risente del divenire storico, a cambiare sono solo le regole di preferenza che ci rendono più propensi ad accettare un valore piuttosto che un altro.

La persona quindi è una totalità vivente e spirituale che non può essere totalmente spiegata dalle categorie della psicologia e dell'antropologia, essa è un continuo fluire di atti nel tempo orientato verso i valori superiori e soprattutto il centro spirituale da cui si irradia l'intuizione e la realizzazione pratica di un valore.

La teoria della personalità pur emancipandosi dalla dottrina sostanzialista di ascendenza scolastica e proponendo la correlazione tra atti e persona distingue in quest'ultima una stabilità ontologica originaria che ha il compito di salvarne definitivamente la spiritualità.

3.6 L'ETICA FORMALISTA KANTIANA E L'ETICA MATERIALE SCHELERIANA

Il compito primario dell'etica scheleriana è di rendere comprensibile ciò che è bene e ciò che è male per poi giungere ad una chiara e concreta formulazione della legge etica.

Diametralmente opposto è l'orientamento dell'etica kantiana secondo cui il concetto di bene e di male non deve essere determinato prima della legge morale, ma soltanto dopo di essa e mediante di essa; l'aderenza alla legge ovvero il puro e semplice dover essere è garantito dal sentimento di rispetto (*achtung*³⁸). Kant³⁹ mira quindi alla fondazione di una morale incondizionata e acontenutistica soprattutto rigorosamente formale, essa può essere riassunta per sommi capi nella seguente formulazione dell'imperativo categorico:

“Agisci in modo tale che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”.

³⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1982, pp. 271-292.

³⁹ M. Trombino, *La filosofia occidentale e i suoi problemi*, vol. 2, Bologna, Poseidonia, 1996, p. 424.

In questo modo l'etica kantiana per suo rigore logico-formale fornisce all'uomo un *modus vivendi* universale ed obbiettivo nei dettami dell'imperativo categorico che esprime un dover essere incondizionato ed irrefutabile.

Scheler al contrario pur rimanendo nell'orbita del formalismo denuncia il carattere eccessivamente doverista dell'etica kantiana: l'uomo non è altro che un essere portato esclusivamente al piacere sensibile il cui comportamento va regolato attraverso dettami etici categorici. Invece nella filosofia scheleriana la persona non è mai contrassegnata negativamente ma viene sempre evidenziata la sua intrinseca spiritualità e la sua capacità di tendere alla perfezione morale.

L'etica kantiana è a priori perché la legge morale che propone è indipendente dai fatti dell'osservazione e dell'induzione. L'etica kantiana è formale perché svuota i suoi precetti di ogni contenuto particolare e si rifugia così nella generalità delle formulazioni etiche che le garantiscono di sottrarsi al relativismo etico e al divenire storico dei contenuti morali, quindi la legge etica è una pura forma che cerca di regolare dall'esterno l'agire etico della persona conferendogli universalità ma anche ambiguità data la sua formulazione, il soggetto si trova innanzi a sé una morale sì rigorosa ma troppo generale e priva di riferimenti comportamentali concreti.

L'etica scheleriana condivide l'esigenza kantiana di costruire una morale assoluta e quindi indipendente da ogni relativismo etico e dai fatti dell'esperienza, tuttavia pur rimanendo nell'orbita del formalismo cerca di placare l'inquietudine della persona etica fornendole dei dettami comportamentali concreti e meno ambigui. Scheler concepisce quindi una morale che per essere rigorosa non rinuncia all'impostazione formalista, ma cerca di fornire precetti etici che non rappresentino più delle forme pure, ma forme concrete. Ad esempio il valore spirituale più alto, il sacro, è una forma assoluta e generale che fornisce al soggetto etico il modo concreto attraverso cui realizzare la sua perfettibilità spirituale (partecipazione alla celebrazione del rito): tutti i valori rappresentano delle possibilità generali verso la perfezione spirituale, tuttavia tale generalità viene concretizzata e contestualizzata all'interno dell'orizzonte mondano. Il formalismo pratico dell'etica scheleriana quindi denuncia i limiti del formalismo etico kantiano il quale per garantirsi una fondazione rigorosa ed universale si allontana dai problemi concreti della vita

etica della persona. Lo scisma etico scheleriano dunque si impernia sul concetto di valore in quanto contenuto essenziale colto dall'intuizione emozionale e inscindibile dalla sua realizzazione pratica.

3.7 IL DIBATTITO SULL'APRIORITÀ KANTIANA E LA SCELTA ECLETTICA DI SCHELER

Il concetto di intuizione è inscindibile da qualsiasi interpretazione dell'apriorità.

Sia Scheler che Kant ribadiscono la portata decisiva della facoltà intuitiva all'interno dei processi conoscitivi, tuttavia divergono riguardo alle caratteristiche peculiari della stessa. La filosofia kantiana coerente con la sua impostazione formalista riporta l'intuizione unicamente allo spazio ed al tempo considerati esclusivamente dal punto di vista trascendentale, il soggetto dà avvio al proprio processo conoscitivo mediante le intuizioni pure dello spazio e del tempo. Invece la filosofia scheleriana considera l'intuizione come portatrice di contenuti essenziali non subordinandola esclusivamente allo spazio ed al tempo in quanto omogeneità, essa diviene così l'organo proprio della filosofia che articola concretamente la prassi ontologica del filosofo.

Nel qualificare l'intuizione emozionale come conoscenza a priori di un contenuto essenziale (valore) la filosofia scheleriana propone una peculiare interpretazione dell'apriorità che viene formulata all'interno di un clima culturale molto acceso intorno a questo tema.

La teoria kantiana dell'a priori unitamente a quella del valore a partire dal 1880 divenne il fulcro del dibattito filosofico europeo. Kant aveva limitato il concetto di valore al Bene obiettivo escludendone il piacevole ed il bello, confinati nella sfera della contigenza sensibile. Ma l'estensione del termine *valore* indicante non solo il bene ma pure il vero ed il bello fu dovuta ai kantiani di indirizzo psicologista; uno dei suoi esponenti, il filosofo Beneke affermò che la moralità non può determinare una legge universale della condotta ma può e deve determinare l'ordine dei valori che devono essere preferiti nelle scelte individuali. Quindi l'orientamento dell'etica scheleriana verso una autentica dottrina dei valori è ispirato dall'indirizzo psicologista della filosofia kantiana che presenta una nozione soggettivista del bene.

A partire dagli ultimi anni del 1800 il concetto di valore divenne uno dei concetti fondamentali della filosofia che esaurì quasi totalmente il campo dei problemi etici a causa della sua problematicità. Fu soprattutto Windelband a parlare di un valore di verità, di bellezza, rappresentando così l'iniziatore della filosofia dei valori che ha come compito di formulare dei giudizi valutativi riguardo all'esistenza umana.

Relativamente alla duplice interpretazione dell'a priori, all'interno della teoria del valore si riprodusse la divisione tra un modo assolutistico e metafisico ed un modo soggettivistico e empirista di intendere il valore. Secondo l'indirizzo assolutista il valore possiede uno status metafisico indipendente dai rapporti con la persona, invece l'indirizzo soggettivista considera il modo d'essere del valore in stretto rapporto con l'agire umano.

La concezione assolutista quindi cerca di sottrarre i valori ed i modi di vita che su di essi si fondano al dubbio, alla critica ed alla negazione, invece la concezione soggettivista si impernia sulla relazionalità originaria dell'uomo con i valori che percepisce e realizza: entrambe discendono da due diverse interpretazioni dell'apriori kantiano.

I primi a tentare una soluzione che ponesse fine alla diatriba riguardante la teoria del valore e l'apriorità kantiana furono Windelband e Rickert.

Per Windelband il valore è il dover essere di una norma che può anche non avere una realizzazione di fatto, quindi i valori non hanno realtà o essere ma il loro modo d'essere è il dover essere (sollen). Anche il maestro di Scheler, Rickert ribadisce che l'essere dei valori consiste nel dover essere, ma all'interno della sua filosofia si fa strada il tentativo di armonizzare il più possibile la nozione oggettivista e la nozione soggettivista del valore: i valori rappresentano delle essenze effettive che tuttavia rimangono trascendenti.

La filosofia rickertiana distingue sei domini del valore: la logica, l'estetica, la mistica, l'etica, l'erotica (dominio della felicità) e la filosofia; a ciascuno di questi domini corrisponde un bene (scienza, arte, uno-tutto, comunità libera, comunità d'amore, mondo divino); una relazione al soggetto tramite il giudizio, l'intuizione, l'adorazione, l'azione autonoma e la devozione inoltre l'esperienza assiologica presuppone sempre una preliminare intuizione del mondo. La mediazione rickertiana tra l'accezione soggettivista ed oggettivista del valore raggiunge il suo culmine nella formulazione del concetto di senso (sinn): il senso è il

riferimento della realtà al mondo dei valori mediante esso i valori si calano nella storia e vengono realizzati dall'uomo.

Anche Scheler dunque eredita il problema di come intendere l'apriorità dei valori: i valori sono dei contenuti essenziali assoluti o esistono unicamente in funzione dell'agire umano? È qui che la filosofia scheleriana opera la sua scelta eclettica.

I valori rimangono dei contenuti essenziali assoluti indipendenti da qualsiasi fatto dell'osservazione e dell'induzione, tuttavia senza la realizzazione materiale della persona rimangono in potenza e non sono sviluppati mediante gli atti della stessa che li pongono in essere all'interno del mondo.

3.8 L'APRIORI FORMALE KANTIANO E L'APRIORI MATERIALE SCHELERIANO

La critica dell'a priori kantiano serve a Scheler per avviare il discorso sulla materialità dei valori e per proporre una teoria globale della persona.

I valori secondo l'etica scheleriana si presentano come apriorità autonome ed assolute, allo stesso tempo fattuali poiché vengono esperite e realizzate dalla persona. L'etica materiale dei valori fornisce quindi alla persona una legge morale concreta e non formalisticamente vuota, scandendo il ritmo del comportamento umano fin dalla sfera emotiva che riacquista valenza ontologica.

Al contrario l'etica kantiana fondandosi su un'interpretazione formale dell'a priori obbliga il soggetto a rispettare una legge etica vuota per la sua eccessiva universalità; quindi gli imperativi categorici a differenza della scala gerarchica dei valori non rappresentano una guida etica concreta e autenticamente spirituale per la persona.

Scheler compie un'analisi dei presupposti della filosofia kantiana e del suo peculiare atteggiamento di odio nei confronti del mondo di cui l'interpretazione formalista dell'a priori sembra esserne il frutto. La morale kantiana al pari di quella stoica è animata dal risentimento nei confronti del mondo considerato come un universo di pericolose devianze etiche e nei confronti dell'uomo a sua

volta giudicato un essere esclusivamente portato al piacere sensibile, non è casuale quindi che Kant ⁴⁰ giudichi l'ascesi come l'esercizio fermo ed arduo della virtù; allo stesso modo la gnoseologia kantiana cerca di conoscere il mondo attraverso le proprie categorie allo scopo di dominarlo e quando non vi riesce ricorre alla nozione di cosa in sé che ne attesta l'impotenza esplicativa.

Scheler quindi analizza l'atteggiamento della filosofia kantiana secondo la nozione nicciana di volontà di potenza per cui il soggetto cerca di comprendere i fenomeni del mondo unicamente per dominarli e non per contemplare la loro intrinseca spiritualità. Invece la filosofia scheleriana rinuncia a tale volontà di dominio nei confronti del mondo cercando di comprenderne la spiritualità.

L'etica scheleriana propone un atteggiamento positivo sia verso il mondo sia verso la persona. Il mondo non è il regno della devianza del comportamento morale ma è dotato di spiritualità in quanto mondo dei valori in cui è possibile cogliere lo Spirito assoluto che ne fonda l'esistenza; analogamente la persona viene riscattata dalla originaria tendenza edonistica attribuita da Kant, viene così sancita la sua intrinseca spiritualità. La rivalutazione dell'essere persona passa dalla riabilitazione ontologica del sentimento, i valori che orientano la condotta etica della persona vengono colti mediante l'intuizione emozionale e realizzati concretamente sempre dalla stessa.

Pertanto la filosofia scheleriana attingendo dalla *Critica del giudizio* di Kant che riconosce il valore spirituale del sentimento e soprattutto dalla filosofia di Pascal intende sviluppare una concezione unitaria della persona. Anche il filosofo francese proprio come Scheler rivendica una teoria unitaria dell'uomo in opposizione alla teoria cartesiana delle due sostanze artificialmente legate dalla ghiandola pineale. Per il filosofo di Port-Royal l'uomo è unitamente esprit de finesse ed esprit de géométrie in quanto cerca di comprendere i misteri dell'esistenza attraverso due direzioni conoscitive tra loro complementari.

Così l'a priori e l'a posteriori agli occhi di Scheler non rappresentano due modi conoscitivi separati ma interagenti all'interno della pratica conoscitiva del soggetto, si tratta di distinguere solamente a livello teorico tra un esperire puro ed immediato ed un esperire mediato e condizionato.

L'apriori formale kantiano essendo il frutto della volontà del soggetto di dominare il mondo non testimonia l'originarietà contenutistica della fenomenità,

⁴⁰ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1970, par. 53.

al contrario l'apriori materiale scheleriano afferma la concretezza originaria della pratica conoscitiva. Quindi ogni esperienza conoscitiva ed etica della persona è preorientata e predeterminata da una *logique du coeur* colta immediatamente mediante l'intuizione emozionale che la fonda ma non la esaurisce, interverrà poi la ragione a sviluppare i principi primi colti attraverso la facoltà intuitiva. In questo senso Scheler sembra accettare la dottrina pascaliana dei due spiriti contenuta nei *Pensieri*⁴¹ :

“Il cuore sente che i numeri sono infiniti, i principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, il tutto con certezza ed in diverse vie. È ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi principi primi, per darvi il proprio consenso”.

L'unità di intuizione e ragionamento è sentita particolarmente nella prassi scientifica sia nella filosofia pascaliana, sia nella filosofia scheleriana: Pascal sostiene che l'infinita problematicità che la scienza dispiega derivi dall'universalità dei suoi principi primi colti attraverso l'intuito; analogamente Scheler⁴² afferma:

“Ogni progresso intellettuale segue la legge rigorosa per cui la problematicità del mondo cresce con la soluzione a problemi determinati, la scoperta di una nuova relazione rinvia ad un'altra ancora ignota”.

3.9 LE CORRELAZIONI EIDETICHE A PRIORI

Il problema fondamentale dell'etica scheleriana di mediare l'assolutezza dei valori con la relatività del mondo viene risolto attraverso il concetto husserliano di correlazione, non più considerato dal punto di vista trascendentale, ma dal punto di vista assiologico-materiale. Le correlazioni che Scheler istituisce sono

⁴¹ B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962, p. 58.

⁴² M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, con un saggio introduttivo di L. Boella, Milano, Guerini, 1999.

eidetiche ed a priori poiché sono essenziali e quindi indipendenti dai fatti dell'osservazione e dell'induzione.

a. CORRELAZIONE TRA VALORE ED OBBLIGAZIONE

Secondo Scheler ogni obbligazione etica deve essere fondata sulla intuizione chiara e distinta del valore che si vuole realizzare, quindi non ha senso postulare una pura ed astratta legge etica che pretenda di regolare dall'esterno il comportamento della persona; il Bene difatti pur rimanendo una qualità assiologica assoluta viene percepito e realizzato materialmente, coinvolgendo in toto la sfera personale. È quindi impossibile postulare l'esistenza di una legge etica puramente doverista per poi dedurre i valori etici come fa la filosofia kantiana; è come se volessimo derivare l'esistenza del mondo dall'attività formatrice dell'io penso.

b. CORRELAZIONE TRA VALORI E PORTATORI PURI

L'etica scheleriana attraverso la correlazione eidetica tra valori e portatori puri designa la persona come autentica portatrice e realizzatrice dei valori stessi, pertanto la correlazione primaria è quella tra persona e valore.

La persona in quanto manifestazione fondamentale dello Spirito rappresenta il centro di realizzazione di qualsiasi valore situato a qualsiasi livello della scala gerarchica, essa quindi vale di per sé ed è intrinsecamente spirituale. Qualsiasi valore mancherebbe di materialità se non fosse posto in atto dalla persona: ad esempio il valore del sacro pur essendo eterno mancherebbe di concretezza se la comunità religiosa non si riunisse sotto la guida del sacerdote nel celebrare il rito.

In primo luogo sono portatrici pure di valore le persone, gli atti attraverso cui esperiscono il valore sono il preferire e lo scegliere. L'atto del preferire rappresenta il cominciamento dell'esperienza assiologica della persona: dopo

che il valore e la sua posizione gerarchica sono stati colti chiaramente, la persona sceglie di realizzarlo concretamente attraverso i suoi atti. Ad esempio può accadere che un gruppo di persone colgano emotivamente il valore spirituale della conoscenza all'interno di una particolare prassi conoscitiva (preferire), successivamente optando consapevolmente per tale valore cerchino di realizzarlo liberamente secondo una determinata modalità (scegliere), ad esempio tenendo conferenze, scrivendo libri, ecc.

Scheler dunque intende scelta e preferenza due momenti unitari della prassi assiologica della persona; tuttavia privilegia l'atto del preferire in quanto fornisce alla persona il valore e la relativa posizione gerarchica in maniera chiara e distinta, è il sentimento la sfera ontologica primaria pertanto il momento della scelta consapevole perde ogni radicalità etica perché predeterminata dall'intuizione emozionale del valore.

L'unità degli atti assiologici della preferenza e della scelta richiama la teoria della personalità della filosofia scheleriana che a sua volta ricorda le parole di Pascal contenute nei *Pensieri*⁴³ :

“Coloro che sono avvezzi a giudicare con il sentimento, non intendono nulla nelle cose di ragionamento, perché vogliono capire subito d'un solo sguardo e non sono avvezzi a cercar principi. E gli altri, per contro che sono assuefatti a ragionare per principi, non intendono nulla delle cose di sentimento, perché vi cercano i principi e non riescono a coglierli con una sola occhiata.”

Quindi Pascal sostiene l'unità dell'esprit de finesse e dell'esprit de géométrie, la sfera intuitiva fornisce alla ragione i principi che quest'ultima deve sviluppare secondo procedure deduttive ed induttive.

c. CORRELAZIONE TRA VALORI SUPERIORI E VALORI INFERIORI

⁴³ B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962, p. 8.

La gerarchia dei valori è caratterizzata da una armonia prestabilita cioè da un ordine immutabile, tale da porre i valori in rapporto di reciproca correlazione che permette di determinare la loro superiorità e la loro inferiorità. I valori sono eterni e non risentono dei cambiamenti storici, mutano invece le regole di preferenza che inducono la persona alla scelta di determinati valori; accade quindi che nella società moderna vengano preferiti e scelti più i valori utilitaristici che i valori religiosi, tuttavia questi ultimi non cessano di esistere. I valori sono quindi indipendenti dal divenire storico allo stesso tempo però devono essere realizzati all'interno del mondo storico, il fatto che si combattano guerre di religione non rappresenta una minaccia per la sussistenza dei valori religiosi, la loro esistenza ontologica non viene mai meno.

Il preferire è l'atto attraverso cui la persona coglie il valore e la relativa posizione all'interno della gerarchia, ad esso inerisce un *poter-preferire-altro* cioè la possibilità di preferire un altro valore rispetto a quello chiaramente intuito; sta quindi alla libera scelta dell'individuo decidere quale valore realizzare. L'atto della preferenza non determina necessariamente la scelta e la realizzazione, ma presenta oltre al valore percepito la possibilità di ambire a valori superiori o inferiori. La scelta quindi non rappresenta all'interno dell'esperienza etica della persona un atto originario ma affonda le sue radici nell'atto intuitivo emozionale.

Un criterio significativo per determinare la superiorità o l'inferiorità di un valore rispetto ad un altro è la durata, ciò testimonia il legame forte tra lo spiritualismo scheleriano e lo spiritualismo bergsoniano. Il fatto che un valore sia preferito per poco tempo (si intende il tempo cronologico), non scalfisce la sua absolutezza; l'esperienza assiologica del valore è supportata da una temporalità assoluta che giustifica e fonda l'eternità dei valori e la spiritualità della persona. La durata quindi abbraccia l'intera esperienza assiologica della persona e fonda in quanto continuità ontologica la perenne tensione dell'individuo verso la realizzazione dei valori. La temporalità assoluta in quanto eternità rende possibile il ritorno alle cose stesse e rappresenta il senso dell'intenzionalità assiologica della persona; attingendo alla filosofia heideggeriana si può affermare che la durata sia il senso della ricerca dell'essere.

d. CORRELAZIONE TRA VALORI E RELATIVITÀ

Scheler non intende i termini *assoluto* e *relativo* in modo dualistico e statico.

I valori pur restando delle qualità essenziali assolute sono correlate agli atti della persona in quanto quest'ultima li coglie e li realizza nel mondo; lo Spirito non è più *ab-solutus*, ma rappresenta l'intenzionalità originaria e fondamentale della persona. Allo stesso tempo il termine *relativo* non è più sinonimo di instabilità ma designa la relazione originaria tra la persona ed i valori che preparano la visione estatica dello Spirito; quindi dire che i valori sono relativi all'uomo non significa condurre la ricerca ontologica sul piano dell'empirica contingenza, la vita della persona scorre continuamente in un perdurante orizzonte ontologico.

Il merito di aver correlato la sfera dell'assolutezza dell'essere e la sfera dei fenomeni mondani sul piano metafisico e rigorosamente fenomenologico è da attribuire ad Husserl: l'oggetto all'interno dell'esperienza fenomenologica viene derealizzato e viene così colta l'essenza. Scheler invece a livello teologico adotta la medesima tecnica correlativa riguardo ai concetti di immanenza e trascendenza, giungendo alla formulazione della *immanentia dei in mundo*⁴⁴ allo scopo di sottolineare la relazionalità originaria tra la persona e lo Spirito (Dio). Lo Spirito in quanto *ens transcendens* è origine e fondamento del mondo, ma in virtù della sua intrinseca impotenza non può prescindere dall'orizzonte mondano che incarna concretamente la sua rivelazione. Scheler quindi afferma l'inscindibilità della sfera spirituale dalla sfera mondana riferendosi in primis all'esperienza del sacro: gli oggetti con cui il sacerdote compie il rito hanno una loro consistenza materiale ma veicolano un valore trascendente; lo Spirito ha bisogno delle pratiche della persona per manifestarsi concretamente nel mondo, pur rimanendo fondamento assoluto di quest'ultimo.

Così la teoria dell'impotenza dello Spirito a livello teologico si ispira alla filosofia pascaliana che vede nella figura di Gesù Cristo la relazionalità fondamentale tra la sfera umana e la sfera divina.

⁴⁴ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ed. it. a cura di G. Caronello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 52.

e. CORRELAZIONE TRA VALORI E MODALITÀ DI VALORE

Tutti i valori sono correlati a priori alle relative modalità che costituiscono per Scheler l'autentico a priori assiologico e materiale.

I valori del gradevole e dello sgradevole si manifestano nelle modalità assiologiche del godere e del soffrire a cui corrispondono gli stati d'animo del piacere e del dolore sensibili. I valori vitali ineriscono invece alla sfera del benessere e del malessere psicofisico e sono correlati ai modi del sentimento vitale ovvero la salute e la malattia.

I valori spirituali cioè i valori estetici e conoscitivi già nel modo di manifestarsi denotano una particolare autonomia rispetto alla sfera del corpo perché a volte la loro realizzazione comporta il sacrificio dei valori vitali. I valori estetici sono correlati agli atti che permettono alla persona di cogliere il bello ed il brutto all'interno della sfera fenomenica dell'arte, invece i valori conoscitivi sono correlati alla sfera dei beni culturali e vengono realizzati attraverso le diverse pratiche conoscitive. Relativamente a questo ambito assiologico, è solo la filosofia a mirare alla realizzazione del valore della conoscenza pura a differenza della scienza che mira soprattutto ai valori vitali ed al valore del gradevole. Infine i valori religiosi cioè il sacro ed il profano sono indipendenti da ciò che in epoche diverse è valso come sacro e si manifestano attraverso le pratiche religiose, ad essi sono correlati i sentimenti spirituali di beatitudine e di disperazione; le reazioni di risposta al cogliimento dei valori religiosi sono la fede e la mancanza di fede.

Scheler istituisce una relazione originaria tra i valori e le modalità di valore cioè tra le essenze ed i relativi modi manifestativi, proprio come Heidegger e Spinoza sancisce il legame fondamentale tra essere e modalità rivelative ad esso inerenti: i valori si manifestano nei modi ad essi correlati e vengono realizzati concretamente all'interno delle prassi umane. Difatti Heidegger afferma che il modo peculiare della rivelazione dell'essere sia la pratica linguistica, analogamente Scheler considera i valori e lo Spirito inscindibili dalle relative modalità manifestative.

NOTA BIBLIOGRAFICA

N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998.

Agostino, *Confessioni*, trad. it. a cura di G. Chiarini, Milano, Mondadori, 1992-1997.

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di V. Mathieu, Torino, Paravia, 1951.

H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di Vittorio Mathieu, Bari, Laterza, 1987.

H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione in Il riso, L'evoluzione creatrice, Le due fonti della morale e della religione*, a cura di E. Paci, Milano, Utet, 1971.

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di G. Penati, Brescia, La Scuola, 1961.

F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano, Mursia, 1995.

W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. di A. Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, nuova edizione a cura di N. Merker, Bari, Laterza, 1967.

M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970.

M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.

M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, 1950, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, Milano, Net Il Saggiatore, 2002.

E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Nuova edizione a cura di F. Costa, Milano, Bompiani, 1989.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol. primo*, introduzione di E. Franzini, Nuova edizione a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, Decima edizione, 2000.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1982.

I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet, 1993.

I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1970.

C. Migliaccio, *Invito al pensiero di Bergson*, Milano, Mursia, 1994.

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Nota introduttiva di G. Colli, traduzione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1986.

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962.

M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori: nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, edizione italiana a cura di G. Carosello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.

M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980.

M. Scheler, *Problemi di una sociologia del sapere* in *Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Roma, Abete, 1966-1977.

M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri, 1970.

M. Scheler, *Antropologia filosofica* in *Opere*, volume 12.

M. Scheler, *L'eterno nell'uomo. Per un rinnovamento religioso*, Milano, Fabbri, 1972.

M. Scheler, *Conoscenza e Lavoro*, 1926, pubblicato postumo.

M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, con un saggio introduttivo di L. Boella, Milano, Guerini, 1999.

M. Trombino, *La filosofia occidentale e i suoi problemi*, vol. 2, Bologna, Poseidonia, 1996.