

Tommaso Perrone

LA POSIZIONE DELL'UOMO NELL'ESSERE. ANTROPOLOGIA DELLA PERSONA E METANTROPOLOGIA IN MAX SCHELER

Scheler concentra sull'uomo quasi la *totalità* del suo interesse speculativo, cercando costantemente di comprenderne sia l'essenza che la "posizione" che questo occupa nell'essere, a tal punto che la sua intera speculazione filosofica può essere ritenuta, in un certo senso, *essenzialmente antropologica*. Facendo dell'"uomo" il "centro unificatore" della sua filosofia e attraverso i continui rimandi ad altre posizioni, correnti e pensatori contemporanei Scheler ha contribuito, in modo significativo, a riportare esplicitamente il problema antropologico al centro della filosofia contemporanea¹.

Nella prefazione a *Die Stellung des Menschen im Kosmos*², testo fondamentale per comprendere la sua concezione antropologica – che come vedremo va in due direzioni, quella della persona e quella di una "meta-antropologia" – egli stesso afferma che

"sin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica, le domande *Che cos'è l'uomo?*, *Quale è la sua posizione nell'essere?* mi hanno impegnato

¹ Cfr. P. WUST, *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in: "Das Neue Reich", (11), 1928-1929, pp. 102s., 119-121, 137-138, 160-162, 180-181, 200-201.

² Questo scritto di Scheler (*La posizione dell'uomo nel cosmo*) rappresenta un classico della filosofia antropologica: "Tutti gli scritti di filosofia antropologica, contemporanei e futuri, di un certa rilevanza, nei loro aspetti fondamentali rimandano in un certo qualche modo a questo" (A. GEHLEN, *Rückblick auf die Philosophie Max Schelers*, in: P. GOOD (a cura di), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern 1975, p. 188)

più intensamente di qualsiasi altro problema filosofico”³.

E poco più sotto:

“Oggi posso constatare con una certa soddisfazione che i problemi dell’antropologia filosofica hanno assunto in Germania una centralità tale da riguardare ogni problematica filosofica e che anche al di là dei circoli professionalmente filosofici medici e biologi sono impegnati a dare una nuova immagine alla struttura essenziale dell’uomo da parte di biologi, medici, psicologi e sociologi”⁴.

Sia per il costante interesse dedicato dall’autore a questa problematica, che per l’originalità e la finezza teorica della soluzioni proposte, la tematica antropologica occupa un posto assolutamente centrale all’interno della riflessione scheleriana⁵. E questo soprattutto se si considera il fatto che ci

³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Späte Schriften, Gesammelte Werke* (GW), IX, p. 9. Quanto questa domanda sia *fondamentale* anche per la più recente antropologia filosofica, soprattutto di matrice tedesca, lo dimostrano i numerosi studi ad essa dedicati. Si vedano ad es.: K. BARTELS, *Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie der Antike*, München 1975; K. H. BAUER, *Was ist der Mensch? Beiträge zu einer modernen Anthropologie*, München 1968; F. M. BUSCH, *Was ist der Mensch? Aufforderung und Anleitung zu einer gründlichen Besinnung*, Essen 1989; E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1976; F. CRÜSEMANN, *Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des alten Testaments*, München 1992; F. DESSAUER, *Was ist der Mensch? Die 4 Fragen des Immanuel Kant*, Frankfurt 1959; H. KUTZ-BAUER, *Was ist der Mensch. Was soll der Mensch?* Hamburg, 1990; K. JASPERS, *Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*, München 2000; R. KEHL, *Was ist der Mensch? Ein hohes Geisteswesen*, Zürich 2000; J. KLEIN, *Wer bin ich? Was ist der Mensch?* München 1993; H. J. SCHOEPS, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neusten Zeit*, Göttingen 1960; A. TALLER, *Was ist der Mensch – was dardere hoffen?* Weiden, 1997.

⁴ *Ibid.* Si veda anche l’apertura del saggio *Zur Idee des Menschen*, nel quale Scheler inizia proprio con l’espone la fondamentale importanza del tema che egli si propone di trattare: “In un certo qual senso tutti i problemi filosofici fondamentali si riducono al problema di che cosa sia l’uomo e quale condizione e postizione metafisica egli occupi all’interno della totalità dell’essere, del mondo e di Dio” (M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in: *Vom Umsturz der Werte*, GW, III, p. 173)

⁵ Di questa centralità sembra essere stato cosciente lo stesso Scheler, dal momento che egli stesso ci fornisce nelle pagine iniziali di *Die Stellung des Menschen im Kosmos* una mappa significativa di letture ad fare attraverso i suoi scritti al fini di poter cogliere adeguatamente la vastità della tematica antropologica che era andato di volta in volta ad affrontare nelle sue opere: *Zur Idee des Menschen* (1914); *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912); *Der Formalismus* (1913-1916), soprattutto i capitoli III (dottrina dell’esperienza della realtà e della percezione), V, 4-5 (critica della teoria naturalistica dell’uomo), V,8 (complessità stratificata della vita emozionale), VI, A (persona); *Wesen und Formen der Sympa-*

troviamo in un'epoca in cui si assisteva, da un lato, a un moltiplicarsi delle conoscenze specialistiche intorno all'uomo, e dall'altro la conoscenza dell'uomo in quanto tale era divenuta incerta e confusa, a tal punto che non si disponeva più di una "idea unitaria dell'uomo" e da far divenire l'uomo *enigmatico* a se stesso⁶.

1. *L' homo naturalis e il "trascendimento della vita su stessa"*

La centralità riservata da Scheler al problema antropologico può essere constatata già a livello metodologico, ossia già partire dalla sua concezione del metodo fenomenologico e dalla stessa tendenza, che essenzialmente lo caratterizza, alla disinteressata contemplazione delle essenze, cioè del senso assoluto delle cose. Per Scheler tale contemplazione è infatti "strettamente connessa ad una particolare visione dell'uomo, della sua spiritualità e del rapporto tra questa e le esigenze biologiche e vitali"⁷.

All'interno di questa *Weltanschauung*, l'uomo non costituisce affatto un mero *ente naturale*, la cui specificità rispetto al restante mondo animale va considerata una mera questione di grado. Né rappresenta quell'essere razionale della tradizione greca che passando attraverso la modernità si è venuto via via a trasformare in quell'*homo faber* che intende dominare la realtà attraverso il continuo perfezionamento degli utensili che lui stesso si crea⁸. Il naturalismo materialistico, soprattutto quello di matrice positivista, cioè, non sembra affatto garantire, agli occhi di Scheler, una sufficiente peculiarità all'uomo. Infatti, per lui,

"l'uomo, come *homo naturalis*, non è altro che un animale, un breve sentiero marginale imboccato dalla vita, *entro* la classe dei vertebrati, e, successivamente, dei primati. [...] è stato animale, è animale e *resterà* sempre

thie (1913); *Mensch und Geschichte* (1926); *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926); *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925); *Der Mensch im Weltalter des Ausgleich* (1928).

⁶ *Die Stellung*, pp. 13-15. Emblematico al riguardo resta il giudizio che ne dà Hartmann: "Ciò che fondamentalmente lo guidò tutta la vita e per i suoi intricati sentieri fu un unico problema: il problema dell'uomo. Psicologia e metafisica, gnoseologia e sociologia, etica e ontologia, tutto lo fece convergere in unico oggetto, il più lontano e al tempo stesso il più vicino. Dar ragione di questa convergenza, ormai ben segnata, era il programma della sua antropologia (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in "Kantstudien", 1928, p. XVI)

⁷ M. LENOCI, *Prospettive scheleriane sulla persona*, in AA. VV., *L'idea della persona*, a cura di V. MELCHIORRE, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 345.

⁸ *Zur Idee des Menschen*, GW, III, pp. 171-196.

animale”⁹.

Allo stesso modo, neanche la *tecnica*, come capacità dell’uomo di costruirsi mezzi artificiali che gli servono a garantire e migliorare la propria esistenza – capacità derivantegli da una fondamentale mancanza di plasticità di adattamento all’ambiente che lo circonda –, rappresenta un criterio sufficientemente attendibile per l’affermazione della superiorità dell’uomo sugli altri animali, ma al contrario comporta una netta perdita di vitalità e dunque una certa inferiorità su questo piano¹⁰. La capacità di fabbricare utensili, infatti, considerata da un punto di vista propriamente biologico-vitale, più che una “manifestazione positiva della vita che forma gli organi”¹¹, come ritenuto la maggior parte dei positivisti, costituisce piuttosto “l’espressione e la conseguenza di un *deficit* di natura biologica”¹².

L’uomo, dunque, per Scheler, è lontano dall’essere un mero “animale intelligente e capace di costruirsi oggetti”. Egli, infatti, benchè sia *anche* questo, è in grado di trascendere l’intera rete di determinazioni e condizioni entro la quale la sua vita viene a realizzarsi, di andare oltre ogni forma di vita e persino ben oltre se stesso e di aprirsi all’Assoluto, tendendo e innalzandosi a Dio. In altre parole, proprio nella *possibilità* di questo trascendimento dell’ambito vitale è da ricercarsi, secondo Scheler, la specificità della natura umana. L’uomo, pur essendo caratterizzato da attività biologicamente finalizzate, come la fabbricazione di strumenti, sa andare oltre la vita e oltre se stesso¹³.

Ecco la descrizione che lo stesso Scheler ne dà in funzione di questo “distacco” dal momento vitale e slancio l’Assoluto, termine ultimo e supremo di questa dinamica di trascendenza:

“l’ “uomo” inteso in questo senso del tutto nuovo, è l’intenzione e il gesto della “trascendenza” stessa, l’essere che prega e cerca Dio. Anzi l’uomo non “prega”, egli è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa;

⁹ *Ibid.*, pp. 183-185. Cfr. anche GEHLEN, *Anthropologische und Sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Hamburg 1986; A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1960

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, pp. 13-44

¹¹ *Zur Idee des Menschen*, p. 190

¹² *Ivi*

¹³ Questa costituisce una caratteristica che rimarrà pressoché costante in tutto l’arco del discorso scheleriano sull’uomo. Quest’ultimo, come è noto, pur conservando sempre una certa continuità di fondo, attraversa una serie di varie fasi, che vanno da quella inizialmente teomorfica a quella più matura, caratterizzata in termini di un’antropologia personalistica.

“non cerca Dio”, egli è quell’X vivente, che Dio cerca! E propriamente tutto ciò però nella misura in cui il suo intelletto, i suoi utensili e le sue macchine sono in grado di garantirgli un ozio libero per contemplare ed amare Dio. [...] La cultura di carattere spirituale rappresenta qualcosa di sublime; e tutto ciò che chiamiamo civilizzazione costituisce soltanto il luogo necessario e il meccanismo esteriore, indispensabile al suo apparire. Ma l’essenza della cultura spirituale, la *radice* anzi di ogni cultura, è proprio quell’X verso cui sono diretti la preghiera e il moto di amore sacro: Dio”¹⁴.

Questa descrizione dell’uomo in termini di “*trascendimento della vita oltre se stessa*” ci porta a fare due serie di considerazioni: una di carattere metodologico, l’altra di natura più propriamente storico-filosofica, che esige un necessario confronto-distinzione con il concetto di superuomo nietzschiano.

Già a partire da questa connotazione dell’essere umano che, distaccandosi dal “momento della realtà” e da quello che è il suo correlato affettivo e vitale, è in grado di porsi al di là della vita stessa, emerge infatti una stretta connessione con alcuni degli aspetti più significativi che caratterizzano il metodo fenomenologico, come ad esempio quello della premessa fondamentale da cui questo muove, ossia quella *riduzione fenomenologica* che è un “porre tra parentesi” e al tempo stesso un trascendimento delle determinazioni della sfera vitale e biologica. Fenomenologia e antropologia in Scheler si richiamano a vicenda e costituiscono una sorta di unità inscindibile, gli sviluppi della quale assumono spesso l’aspetto di una antropologia “fenomenologica” o, ad essere più precisi, quello di un discorso metafisico sull’uomo in chiave autenticamente fenomenologica che, nonostante quelle varianti in termini di intenzionalità emozionale che lo specificano¹⁵, rimane sempre strettamente connesso ad una determinata concezione dell’uomo e della sua spiritualità.

La descrizione presenta inoltre chiari accenti nietzschiani, facilmente rilevabili a partire dagli stessi termini ed immagini usate, che rinviano alla nozione di “superuomo”, termine intenzionale, secondo Nietzsche, della trascendenza dell’uomo sulla vita e della vita su stessa¹⁶. Al “superuomo” nietzschiano, però, Scheler sostituisce Dio, “la persona infinita e perfetta”.

¹⁴ Zur *Idee des Menschen*, p. 186.

¹⁵ Cfr. G. EHRL, *Scheler's Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Ars Una, München 2001, pp. 6-57.

¹⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche Werke VI, Bd. 1, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968, pp. 10 s; p. 13.

ta”¹⁷, verso cui tende l’insieme di tutti quegli atti di natura spirituale ed intenzionale che connotano l’uomo essenzialmente come spirito e come persona, e che resterebbero inspiegati all’interno di una concezione meramente naturalistica dell’uomo. La dignità dell’uomo per Scheler non è infatti definibile in se stessa, ma solo in riferimento a quello che è il *termine ad quem* del suo moto di trascendenza, tanto che l’idea stessa di uomo rappresenta un *quid* di solidale e assolutamente inscindibile dall’idea di Dio, senza che tuttavia ciò costituisca una forma di antropomorfismo o di teomorfismo¹⁸.

2. Lo spirito e le sue determinazioni essenziali

Nel saggio *Zur Idee des Menschen* Scheler tenta più volte di darci una descrizione adeguata che renda il senso di che cosa sia realmente l’uomo e della novità che esso introduce rispetto agli altri animali¹⁹. Tuttavia, nessuna di queste descrizioni può essere considerata una vera e propria definizione dell’uomo. Scheler è ben conscio di questo limite, dal momento che è egli stesso a riconoscere, come costitutiva della sua stessa essenza, una strutturale *impossibilità* per l’uomo a diventare *oggetto di definizione*: l’uomo, in quanto mero “ambito di passaggio”, nonché trascendimento della vita oltre se stessa, è la *cifra dell’instabilità* e in nessun caso può essere *oggettivato*²⁰. Nella sua entità essenziale e personale egli è e rimane indefinibile:

¹⁷ Cfr. *Zur Idee des Menschen*, pp. 190; 194.

¹⁸ L’esclusione di un *antropo-teomorfismo* circa l’idea di ‘uomo’ è affermata esplicitamente dallo stesso Scheler, quando proprio nel suo saggio *Zur Idee des Menschen* fa notare che: “La cosa più sconsiderata che i ‘moderni’ hanno escogitato è la convinzione che l’idea di Dio sia un ‘antropomorfismo’. Tuttavia è parimenti falso affermare che l’unica idea dell’‘uomo’ che abbia senso sia quella di un ‘teomorfismo’, ossia l’idea di un X, quale immagine finita e vivente di Dio, una delle sue innumerevoli ombre sullo sfondo dell’essere. [...] Dio è l’unica persona *perfetta e pura*; mentre quel *quid* che può essere indicato col nome di uomo è solo una persona imperfetta ed da intendersi come tale solo analogamente”. (*Zur Idee des Menschen*, cit., p. 190).

¹⁹ Cfr. *Zur Idee des Menschen*, pp. 183-186

²⁰ L’uso delle nozioni di “ambito di passaggio”, “punto intermedio”, “limite”, “apparire di Dio”, ecc., sebbene di carattere sostanzialmente metafisico, è tuttavia frequente anche in *Der Formalismus* (cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, GW, II pp. 293-294), e sembrerebbe rivelativo, come hanno fatto notare alcuni, come, per esempio, H. Leonardy, G. Caronello, ecc., della ricerca da parte di Scheler di un concetto di “trascendenza” strettamente connesso, e per certi versi addirittura riducibile, a quello di “in-

“l'errore delle antropologie che sono state finora elaborate consiste nel fatto che queste tra la “vita” e “Dio” hanno voluto introdurre una tappa intermedia, la quale potesse anch'essa definirsi *essere*: l' “uomo”. Questo però è solo un “*infra*”, una “frontiera”, un “punto intermedio”, un “apparire di Dio” nel corso della vita, e un'eterna “trascendenza” della vita oltre se stessa”²¹.

L'uomo non può essere definito perché, essendo un quid di sostanzialmente instabile, ossia un alcunchè di fisso e sostanziale, resta sempre un passaggio, un continuo tendere, mai un “termine” che possa essere oggettivato. La ragione principale, tuttavia, di questa indefinibilità è il fatto che l'uomo è atto spirituale, ossia si caratterizza essenzialmente in termini di spirito. Lo spirito è il principio per il quale l'uomo si distingue specificamente dall'animale e in virtù del quale egli non è un mero gradino della sfera biologica, diverso da quello precedente – il regno animale – solo per una differenza di grado, ma un essere con una più alta collocazione ontologica²².

Per Scheler la dimensione spirituale introduce nell'uomo una *novità totale*,

“uno *straripare di attività spirituale*, come se si fosse aperta in lui e nella sua storia una fenditura da cui viene alla luce un ordine di atti e contenuti (valori) superiore a tutta la sfera della vita e, nello stesso tempo, una nuova forma di unità come è quella che si deve intendere parlando di unità “*per-*

dividualità”, la quale a sua volta rappresenterebbe la caratteristica grazie alla quale lo spirito si viene a “concretarsi” nell'esistenza personale (cfr. H. LEONARDY, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines “phänomenologischen” Personalismus*, L'Aia, 1976, pp. 122 ss.; cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (trad. ital. di G. CARONELLO), San Paolo, Brescia 1996, Introduzione).

²¹ *Zur Idee des Menschen*, p. 186

²² La definizione dell'uomo in termini di realtà spirituale, così come la difesa dell'originalità dello spirito e il tentativo di darne una caratterizzazione specifica, è presente in Schler sin dai suoi scritti fenomenologici, come ad esempio *Die transzendente und psychologische Methode*. In questa egli critica il metodo psicologico di studio dell'uomo, adottato al tempo da diversi autori, tra i quali ad esempio Wundt, Lipps, Laas, Avenarius, James, Cornelius, ecc. Questo, infatti, ponendo sullo stesso piano sfera spirituale e sfera psichica, annulla l'originalità della vita spirituale. “Per vita dello spirito noi intendiamo ogni realtà che nella forma del suo essere indica oltre se stessa qualcosa che non si identifica con essa, e nello stesso tempo, in questo atto di indicare qualcosa al di là di se stessa, aggiunge alla propria realtà *diritto e validità*” (M. SCHELER, *Die transzendente und psychologische Methode*, cit., 321).

sonale” (a differenza di quella dell’io, dell’organismo, ecc.)”²³.

Più che nel delineare una prospettiva filosofica sull’origine dello spirito umano, limitandosi semplicemente a descrivere come attraverso determinati atti l’uomo sia in grado di operare un trascendimento della sua dimensione essenzialmente vitale, gli sforzi di Scheler sono rivolti in direzione di un tentativo di conciliazione tra la visione scientifica di matrice evoluzionistica e la sua concezione dell’uomo come *ente spirituale*, come realtà che “rimanda essenzialmente a qualcosa al di là di se stessa e con la quale non può mai giungere ad identificarsi”²⁴.

L’uomo, più che essere costituito, come tradizionalmente ritenuto, da corpo e anima, è invece caratterizzato da due momenti costitutivi essenziali, *vita* (come impulso istitutivo del corpo animato) e *spirito*, e da quello che è il processo dialettico che tra essi ha luogo. In virtù di tale processualità, sebbene la vita venga ad essere trascesa continuamente dallo spirito, tendenzialmente ascetico ed esonerante nei confronti dell’istintualità e della strumentalità animale, quest’ultimo tuttavia non è mai completamente *alternativo* rispetto alla vita, ma la presuppone.

Ma cos’è esattamente lo spirito? Secondo Scheler,

“la caratteristica fondamentale di un ente spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi da potere, dalla pressione, dal legame con *quanto è organico*, dal legame con la “*vita*” e tutto ciò che essa abbraccia”²⁵.

Per “spirito” va intesa tutta quella sfera di atti, di natura intenzionale,

²³ M. SCHELER, *Der Formalismus...*, cit., p. 302. Il discorso diventa ancora più chiaro poche righe dopo, quando Scheler negando all’uomo determinate attitudini al linguaggio, alla ragione e alla moralità, aggiunge: “noi riteniamo tuttavia che, all’interno del processo della graduale evoluzione dall’animale all’uomo, qua è là (non, quindi, necessariamente “ovunque”) vengano a manifestarsi quelli che sono gli atti di un’essenza particolare e le loro particolari connessioni, che noi esibiamo innanzitutto nel loro contenuto essenziale, per poi far vedere che esse, *in generale*, appartengono *ad un ordine in linea di principio transbiologico*. Tali atti e valori ci sono sufficientemente dati per farci supporre che l’*essere* di un mondo di valori e di persone che va splendendo qua e là nel mondo-ambiente umano, senza essere tuttavia di origine biologica” (*Der Formalismus*, p. 304)

²⁴ M. SCHELER, *Die transzendente und psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, in *Frühe Schriften*, GW I, p. 321

²⁵ M. SCHELER, *Die Stellung*, cit., p. 38.

teoretici, emozionali, volitivi, che superando il dato empirico immediato relativo alla vita, si riferiscono a delle essenze o significati ideali, i quali di per sé sono validi a-priori per ogni loro possibile realizzazione²⁶.

Le determinazioni essenziali dello spirito, le qualità primarie cioè che ne individuano la sua struttura essenziale, sono fondamentalmente tre: a) *apertura al mondo* (*Weltoffenheit*), b) *autocoscienza* (*Selbstbewusstsein*), c) *inoggettività* (*Gegenstandsunfähigkeit*). Ciascun essere spirituale, cioè, è caratterizzato dal fatto di essere “aperto al mondo”, “dotato di autocoscienza”, “inoggettivabile”²⁷.

a) Essere “aperto al mondo” vuole dire per Scheler essere esistenzialmente svincolato da tutto ciò che in quanto organico-vitale crea una dipendenza tra il proprio organismo e la propria intelligenza pratica nei confronti dell'ambiente. A differenza dell'animale, che assorbito dall'ambiente in cui vive, rimane inevitabilmente delimitato dalla connessione tra stimolo e risposta, funzionale alle *esigenze di natura biologica*, ovvero costantemente *chiuso* nel circolo di azione e reazione, l'uomo è invece quella “X” in grado di comportarsi come un essere “illimitatamente “aperto al mondo”, a tal punto che “diventare uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino a potersi aprire al mondo”²⁸.

L'uomo possiede la capacità di sciogliersi dal fascino della vita che lo tiene ben saldo al mondo e all'ambiente e di aprirsi ad un mondo di sole essenze. In questo modo, egli diviene “colui che sa dire di no all'impulso vitale”, “l'asceta della vita”²⁹.

²⁶ Il tema della natura dello spirito costituisce una vera e propria costante del pensiero scheleriano. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* il Filosofo ne dà una trattazione definitiva, riprendendo e sviluppando fenomenologicamente, anche se all'interno di “contesto antropologico” dualistico, quanto aveva detto nelle opere precedenti. Cfr. *Zur Idee des Menschen; Formalismus*, pp. 287-309; *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, pp. 81-83, 108 ss.; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW VIII, pp. 375-378; *Die Stellung*, pp. 11-49.

²⁷ *Die Stellung*, pp. 38 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁹ *Ibid.*, p. 55. Alla base di questa prima caratteristica fondamentale dello spirito sta ciò che Scheler chiama “atto di ideazione” (*Akt der Ideierung*), ossia la capacità di afferrare, in un caso singolo, l'essenza che in esso si attua; un annullamento del momento di realtà delle cose (*Aufhebung des Wirklichkeitscharakter der Dinge*), per cogliere ciò che esse essenzialmente sono, indipendentemente da ogni correlazione vitale. “Questa capacità di scindere l'essenza dall'esistenza rappresenta il carattere fondamentale dello spirito umano, quello che sta alla base di qualsiasi altro carattere” (*Ibid.*, p. 42).

b) Attraverso l'autocoscienza lo spirito umano non rimane *disperso* nella dialettica di azione e reazione tra organismo e ambiente, ma è in grado di potersi raccogliere in se stesso, avere coscienza di sé, e quindi di conseguenza oggettivare oltre agli oggetti esterni, la propria struttura fisica e biologica, ossia di divenire "psicologo e fisiologo". In questo senso, oggettivando la propria costituzione fisiologica e psichica, controllando la sua dipendenza dagli istinti, l'uomo può persino giungere al libero rifiuto della propria vita.

"L'animale – dirà Scheler – ode e vede senza sapere *di vedere e di udire*. La psiche dell'animale funziona, vive, ma l'animale non può essere psicologo, né tanto meno fisiologo"³⁰.

c) La terza caratteristica fondamentale dello spirito, invece, dice di una "assoluta soggettività":

"Il centro a partire dal quale l'uomo compie quegli atti con cui oggettivizza il proprio corpo e la propria psiche, e rende oggetto il mondo nella sua pienezza spazio-temporale, non può essere, esso stesso, una "parte" di questo stesso mondo, né possedere alcun dove e quando. Esso può essere posto solo nello stesso fondamento supremo ed ultimo dell'essere"³¹.

L'inoggettivabilità dello spirito, ossia la sua soggettività, è per Scheler assoluta: sia lo spirito che la persona, che di questo rappresenta il nucleo più profondo, non potranno mai essere intesi come mere cose fra le cose, oggetti fra oggetti, o venire spiegati con l'applicazione di categorie concettuali di natura logico-biologica³².

Lo spirito, per il fatto di essere assolutamente inoggettivabile, rappresenta il correlato essenziale degli atti attraverso cui gli oggetti si danno, ossia l'orizzonte intenzionale entro cui gli oggetti vengono ad essere colti dal soggetto, e per questo motivo esso – e il suo nucleo più profondo che è la

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹ *Ibid.*, p. 47.

³² L'inoggettivabilità degli atti spirituali, e dunque della persona, in quanto centro e l'unità ontologica di questi atti, così come la riflessione sulle rispettive modalità conoscitive attraverso cui questi vengono da noi conosciuti, rappresenta a una tematica particolarmente cara a Scheler e al tempo stesso uno dei punti nodali sia della sua antropologia che dell'impianto metodologico del suo stesso pensiero in genere. In posizione polemica all'impostazione psicologista sia del neokantismo (Natorp), che soprattutto dello stesso movimento fenomenologico (Brentano, Stumpf, Husserl), Scheler infatti è spesso attento a difendere e chiarificare la sua tesi nei confronti di quanti invece andavano sostenendo la possibilità di cogliere gli atti conoscitivi in quanto tali (cfr. *Formalismus*, p. 92 s.; cfr. anche *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW III)

persona – non può essere oggetto e rimane *in se stesso* costantemente inoggettivabile.

“In base alla terza determinazione essenziale dello spirito [...] esso è l'unico essere che è incapace di essere esso stesso oggetto; esso è pura attualità, e ha il suo essere esclusivamente nel libero compimento dei suoi atti. Il centro dello spirito, la “persona”, non è anch'essa né un essere-oggetto, né un essere-cosa, bensì una mera compagine ordinata di atti (essenzialmente determinata), che continuamente si va compiendo in se stessa”³³.

Lo spirito, poiché “aperto al mondo”, autocosciente e inoggettivabile, rende l'uomo capace di *dire no all'istinto*, lo rende il contestatore della realtà esistenziale, il *protestante*, il contemplatore per eccellenza della realtà ideale.

In virtù dello spirito l'uomo è il dominatore della vita: egli può infatti indirizzare a fini spirituali, sublimandola, l'energia dell'istinto. In questo modo egli inoltre si rende *parzialmente identico* a Dio.

Tra spirito umano e lo spirito divino, per Scheler, sussiste un rapporto di “*sostanziale identità (parziale)*”³⁴. Entrambi, cioè, da intendersi come spazio-temporalmente indeterminati, ossia assolutamente privi di qualsiasi individuazione di carattere empirico, “altri” e totalmente indipendenti dal mondo e caratterizzati dalla forma di *essere più puro e sommo*³⁵.

Contrariamente, però, a quanto sostenuto dalla “teoria classica dell'uomo” che attribuisce allo spirito non soltanto una propria essenza ed autonomia, ma anche nello stesso tempo energia e attività, anzi il grado più elevato di potenza e di forza”³⁶, Scheler propone una nuova noologia secondo la quale lo spirito non possiederebbe una sua energia originaria, ne sarebbe capace di agire³⁷. Secondo Scheler, cioè, lo spirito è, in quanto tale, *impotente*³⁸: esso non possiede né forza, né energia. Lo spirito essendo

³³ *Ibid.*, p. 48.

³⁴ M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2, GW, XI, pp. 121-122; *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, p. 247.

³⁵ Cfr. M. SCHELER, *Späte Schriften*, GW, IX, p. 39

³⁶ *Ibid.*, p. 53. Scheler qui si riferisce in sostanza alla nota teoria che, partendo dal concetto greco di spirito, caratterizza l'idea di spirito in termini fondamentalmente di *potenza*, come se essa abbia in stessa la capacità di agire, possieda un'energia e un'attività originaria. In questo modo, però, come è stato fatto più volte fatto già notare – e non ha torto – si assiste non solo ad un allontanamento solo dalla teoria greca dello spirito, come energia, attività, ma anche da quella che era stata la sua precedente posizione, che poneva lo spirito come creatore.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 58

³⁸ Cfr. *Die Stellung*, p. 52: “*Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste*”.

infatti al vertice della scala dei valori, sarà anche, come ogni categoria ontologica di ordine più elevato, “per sua essenza debole”³⁹.

3. *Antropologia della persona e antropologia metafisica*

L'antropologia, per Scheler, oltre che essere fondamentale in se stessa, lo è anche in relazione all'impianto speculativo di una visione complessiva della realtà, delle condizioni che la determinano e del “correlato affettivo” che questa implica. Essa non è un mero discorso o teoria sull'uomo, ma una “scienza fondamentale dell'essenza e della struttura essenziale dell'uomo”; del rapportarsi di questo con i diversi ambiti della realtà e con lo stesso fondamento di tutte le cose e dell’“origine metafisica della sua essenza”⁴⁰. In questo senso l'antropologia scheleriana è “*antropologia dell'essenza dell'uomo e del suo fondamento*”⁴¹.

Una tale antropologia è essenzialmente *bipolare*. I poli, infatti, intorno ai quali si concentrano le analisi di Scheler sull'uomo e sulla sua natura essenzialmente spirituale, sebbene come è stato giustamente notato siano il risultato “di una tensione teorica non sempre placata con l'equilibrio della coerenza”⁴², sono fondamentalmente due. Da un lato, l'interpretazione dell'uomo essenzialmente come *persona*, ossia come unità ontologica di atti di natura spirituale attraverso cui si caratterizza l'essenza autentica dell'uomo; dall'altro lato la continua proiezione dell'uomo verso Dio, *persona perfetta*.

³⁹ “Ciò che è originariamente risulta essere più privo di ogni potenza e di ogni efficacia, in particolare lo spirito, tanto più privo quanto più e puro (*Ibid.*, p. 60).

⁴⁰ Cfr. M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in *Philosophische Weltanschauung*, GW, IX, p. 120.

⁴¹ Queste le parole dello stesso Scheler: “Con essa intendo una scienza fondamentale dell'essenza e della *struttura essenziale* dell'uomo; del suo rapportarsi con i regni della natura e con il fondamento di tutte le cose; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo inizio nel mondo sotto l'aspetto fisico, psichico e spirituale; delle forze e potenze che lo muovono e che egli stesso muove; delle direzioni e leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psichico, storico-spirituale e sociale, sia per quanto riguarda le sue possibilità essenziali che le sue effettive realizzazioni. In essa è contenuto anche il problema del rapporto psico-fisico tra corpo e psiche, nonché quello del rapporto tra spirito e vita. Solo una tale antropologia permetterebbe di dare a tutte le scienze che hanno per oggetto l'uomo – scienze naturali e mediche, scienze preistoriche, etnologiche, storiche e sociali, psicologia generale ed evolutiva e caratterologia – un fondamento filosofico ultimo e un fine ben determinato per le loro ricerche” (*Ibid.*).

⁴² M. LENOCI, *Prospettive scheleriane...*, cit., p. 379.

Il discorso scheleriano sull'uomo si rivela pertanto incentrato fondamentalmente sulla *persona* e sul tentativo di salvaguardare la dignità e l'unità essenziale di questa. Questo sia nella misura in cui sia rivolto allo studio dell'uomo storico concreto – che Scheler non esita ad indagare in alcune situazioni autenticamente contemporanee, esaminando soprattutto temi quali quelli dell'etica, della crisi europea avutasi dopo la prima guerra mondiale, dei problemi del rapporto tra spirito borghese e cristianesimo, ecc. – sia a quello dell'uomo colto in alcune esperienze tipicamente esistenziali, quali il risentimento, l'amore, il sentimento dei valori, la fede il rapporto con l'Eterno, sia a quello dell'uomo in quanto tale, nella sua dimensione *eco-ontologica*.

Sebbene in sede di antropologia la riflessione di Scheler si caratterizzi in un senso essenzialmente personalistico, tale personalismo, tuttavia, è alquanto *complesso*, caratterizzato da una sostanziale ologrammaticità di fondo sconosciuta ai personalismi precedenti, la quale si manifesta da un lato nel fatto che l'antropologia scheleriana non si chiude ai più importanti risultati delle scienze evolutive – biologia, zoologia, botanica – dall'altro invece che riporta in primo piano quel “meta”, fortemente indebolito dagli attacchi del positivismo materialista del tempo, ossia quella dimensione che andando ben oltre il mero momento biologico-vitale abbraccia l'orizzonte fondativo proprio di una dimensione ontologico-metafisica⁴³. In questo senso la proposta scheleriana più che come un'antropologia personalistica si caratterizza come *metantropologia*⁴⁴.

⁴³ Qui la sua riflessione sull'uomo risente delle modalità proprie dell'analisi fenomenologica, in particolare di quella fenomenologia religiosa che Scheler era aveva sviluppato soprattutto ai tempi di *Vom Ewigen im Menschen (L'eterno nell'uomo)*. Si vedano a tal riguardo gli studi di E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1976, pp. 21ss; W. VOSENKUHL, *Zur gegenwärtigen Anthropologie*, pp. 300ss., in M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg-München, 1974

⁴⁴ Cfr. G. RAULET, *Meta-Anthropologie und Erkenntnistheorie*, in: G. RAULET (a cura di), *L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris 2002, pp. 96-125; P. GOOD (a cura di), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München 1975. Cfr. anche G. FERRETTI, *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica; II. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 158-160. Condividiamo qui il il giudizio espresso da Ferretti esprime a questo proposito, quando fa notare che proprio questo tentativo, da parte del Filosofo, di relazionare e “tenere fermi” tra loro questi due momenti “costituisce uno degli aspetti più originali del personalismo scheleriano, in cui [...] il problema fenomenologico della “coscienza intenzionale” viene concretizzato nel problema esistenziale della persona umana”, è (*ibid.*, p. 159).

Il concetto di persona, più che essere inteso come un'*astratta unificazione di un'insieme di atti teoretici, volitivi, emozionali*, di per sé essenzialmente distinti, assicurata già dal concetto di "spirito", all'interno di questo contesto metantropologico andrebbe interpretato come l'*unità concreta* da attribuire a tali atti, qualora questi vengono ad essere pensati in generale come compiuti da un "soggetto agente"⁴⁵.

Il fatto di partire dalla persona, come *ente spirituale e unità ontologica e concreta* degli stessi atti spirituali per comprendere cosa è l'uomo e quale sia la sua posizione nell'essere, così come il fatto che lo stesso concetto di "persona", come "unica e necessaria forma di esistenza dello spirito"⁴⁶ non è casuale in Scheler. Anzi costituisce il vero e proprio *Leitmotiv* del suo intero discorso sull'uomo, come sottolinea egli stesso quando in *Der Formalismus* afferma:

"ciò che appare di nuovo nell'uomo, o in determinato stadio del suo sviluppo, da un punto di vista biologico, consiste esattamente in uno *straripare di attività spirituale*, quasi si fosse aperta in lui e nella sua storia una fenditura da cui viene alla luce un ordine di atti e contenuti (valori) superiore a tutta la sfera della vita e, nello stesso tempo, una nuova forma di unità come è quella che si deve intendere parlando di unità "*personale*" (a differenza di quella dell'io, dell'organismo, ecc.), il cui legame è l'amore, e, fondata sull'amore, l'autentica giustizia"⁴⁷.

Contrapponendosi ai diversi tentativi con cui si è cercato nella storia della filosofia di spiegare l'individuazione del principio spirituale nell'uomo, Scheler fa spesso presente che l'uomo, come *persona spirituale*, non è affatto determinato dal corpo, o comunque da quella che è la sua natura materiale. Né dalla sua posizione nello spazio e nel tempo, né dal contenuto dei suoi atti, né dall'insieme delle sue relazioni sociali. Ciò che determina l'uomo è invece l'*essenza* stessa della sua persona spirituale⁴⁸.

⁴⁵ La persona, per Scheler, non rappresenta affatto una semplice somma di essenze astratte di atti, quasi un "tutto" rispetto alle parti, né la sostanza che permane inalterata in rapporto alle sue proprietà ed attività mutevoli, bensì ciò che *unifica e concretizza* i diversi atti essenzialmente diversi tra loro, riferendoli ad un loro agente unitario che vive *in e per mezzo* del loro *comparsi*. Il pensare, ad esempio, come X ama non mi fornisce alcuna conoscenza su quella che è l'essenza dell'amore; il volgersi, tuttavia, alla persona che *concretamente* ama, mi permette invece di comprendere subito la specificità che contraddistingue quel concreto atto di amore (cfr. *Formalismus*, pp., 397 s; 540 ss).

⁴⁶ *Formalismus*, cit., p. 400.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁸ Cfr., *Formalismus*, pp. 382; 512-513; 517-518; *Wesen und Formen der Sympathie*, GW, VII, pp. 36; 71s; 80-84; 132-138.

Se da un lato l'uomo, in virtù della sua capacità di trascendere la sfera della mera istintualità e l'ambito del vitale in genere e di "aprirsi" al mondo spirituale, guidato dalla suprema legge dell'amore spirituale⁴⁹, è *essenzialmente persona*, ossia compagine strutturata di atti di natura spirituale, e in quanto tale è costantemente "proiettato verso la Persona per eccellenza, Dio, dall'altro invece la concezione filosofica scheleriana del rapporto dell'uomo con il principio supremo "nega la premessa deistica di un Dio personale e spirituale, che è Onnipotente nella sua spiritualità"⁵⁰.

Nell'ultima fase della riflessione scheleriana, tuttavia, quella caratterizzazione sostanzialmente personalistica e religiosa dell'uomo, al centro delle finissime analisi fenomenologiche che avevano caratterizzato *L'eterno nell'uomo*, comincia a inclinarsi fino a scomparire del tutto per lasciare il posto ad una metafisica dell'uomo, di una metantropologia.

Il rapporto che adesso Scheler pone tra Dio, come fondamento assoluto del mondo e dell'essere, e l'uomo è un rapporto di identificazione parziale, per il quale il principio originario si attua nell'uomo e, nella misura in cui lo intuisce fondato in se stesso, vede Dio come uno sviluppo del proprio essere. Di fatto, per Scheler,

"la formazione divina è quella umana non sono divergenti. Come l'uomo non può compiere il suo destino senza la consapevolezza di essere partecipe dei due attributi dell'Ente supremo (spirito e razionalità) e non essergli immanente; neanche l'uomo l'*Ens a sé* può compiere il proprio senza la cooperazione dell'uomo"⁵¹.

Scheler, negli ultimi della sua vita⁵², ponendo in Dio stesso l'opposizione tra spirito e vita, luce e tenebre, essenza ed esistenza, con tesi che lo avvicinano a Spinoza, Bohme e Schelling, finirà con l'abbandonare definitivamente la posizione teistico-personalistica precedentemente assunta. Il risultato a cui questo allontanamento conduce è un'antropologia in cui non

⁴⁹ Questo amore di natura spirituale ha all'interno dell'antropologia scheleriana due dimensioni essenziali: una *sociale*, nella misura in cui dirige l'uomo al rapporto con gli altri, come comunità di personale nella quale ognuno è solidale, nel bene e nel male, nei confronti dell'*altro*; l'altra *religiosa*, in virtù fondamentale del fatto che, avendo la sua origine e il suo inveramento nell'amore di Dio, l'amore spirituale può essere pienamente e realmente vissuto solo attraverso la partecipazione a quello che è lo stesso amore di Dio (*amare mundum in Deo*).

⁵⁰ *Die Stellung*, p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² Il Filosofo morirà improvvisamente nel 1928, solo pochi mesi dopo aver tenuto quella nota conferenza a Darmstadt su *Die Stellung des Menschen im Kosmos*

si ha più alcuna traccia della religione e in cui la dimensione prevalente è divenuta ora quella *metafisica*. Se Dio e l'uomo divengono immanenti l'uno all'altro, se l'uomo cioè diviene insieme con Dio a norma e il fondamento dell'intero processo cosmico, allora il problema della conformità tra religione e metafisica viene a perdere anch'esso la sua ragion d'essere: l'atteggiamento religioso (ed etico) scompare e l'atteggiamento *conoscitivo*, proprio di un'antropologia metafisica diviene predominante; il "sistema di conformità" tra religione e metafisica viene anch'esso messo da parte e sostituito da quel "sistema gnostico", che lo stesso Scheler aveva in precedenza così tanto criticato e confutato⁵³.

Per Scheler il "*meta*" – contrariamente a quanto sostenuto da alcune tendenze particolarmente diffuse in quel tempo come, per esempio, quella di Driesch – è tutt'altro che una sorta di mero *completamento* del sapere empirico.

La metafisica all'interno della *Weltanschauung* scheleriana è *tutt'altra* rispetto alla scienza.⁵⁴ Il "fondamento del mondo" (*Weltgrund*), non diversamente dall'uomo, per Scheler, è caratterizzato da due attributi essenziali, *spirito ed impulso*: questi sono gli unici due aspetti della divinità che possono essere conosciuti, per il resto il fondamento ultimo del mondo è un *Deus absconditus*⁵⁵.

"Tutte le proprietà interne (attributi) della Sostanza, così come il suo essere infinito, derivano dalla sua eterna auto-posizione e sono assolutamente inconoscibili [...] Una rivelazione dell'essere e della vita interna della Divinità non esiste. L'agnosticismo metafisico pertanto – nella misura in cui esso sostiene un limite della metafisica – è del tutto legittimo; e addirittura *ri-*

⁵³ Cfr. *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 25, 127-131, 142-151.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 181. Per Scheler il concetto di una "metafisica scientifica" – non diversamente da quanto sostenuto da Jasper e da Heidegger – è forse il "concetto più insensato che possa essere pensato" (*Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, GW X, p. 209). Così come è insensato pretendere che essa sia in grado di fornire alle questioni che essa affronta delle "risposte", ovvero delle dimostrazioni, in senso scientifico. A differenza, invece di Kant, Scheler fa notare come "il fatto che non si dia come "scienza" non costituisce affatto una dimostrazione che non ci possa essere alcuna legittima metafisica che sia conoscenza e verità in genere" (*Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, GW, X, p. 210). Infatti: "ciò che Kant ha dimostrato è solo il fatto che gli stessi mezzi e modalità conoscitive che occorrono allo scopo di rendere possibile la matematica e la scienza matematica della natura, non valgono anche per la metafisica. In questo senso aveva indubbiamente ragione, e non tuttavia del fatto che la metafisica sia di per impossibile" (*Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2, GW, XI, p. 20).

⁵⁵ Cfr. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, GW, XII, p. 247.

chiesto dal contenuto stesso della metafisica”⁵⁶.

Contrariamente all'*actus purus* della tradizione metafisica il Dio di Scheler non colloca in se, al di là dell'avvicendamento temporale e del divenire cosmico, le “*ideae*” e le correlazioni essenziali che tra queste sussistono. È egli stesso a svilupparle “sotto la spinta di una tensione istintuale”⁵⁷. In questo modo Scheler non solo rifiuta le “*ideae ante res*”, ma anche le “*ideae in rebus*” e le “*ideae post res*”. Per lui le idee si danno insieme con le cose, esistono solo come “*ideae cum rebus*”, nel senso che si dà una “co-originarietà” (*Gleich-Ursprünglichkeit*) e “co-temporalità” (*Gleich-Zeitigkeit*) tra idee e cose⁵⁸. Dio è la fine e il fine, ossia il termine e la meta del divenire delle cose e di quello del mondo in genere; egli stesso è essenzialmente divenire, anzi più esattamente non è, ma diviene senza tuttavia essere travolto dal tempo (*Werden zeitfreier Art*)⁵⁹.

⁵⁶ *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2, GW, XI, p. 204; cfr. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, GW, XII, p. 210.

⁵⁷ *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2, GW, XI, p. 122.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 91.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 156. Scheler si sforza di caratterizzare il divenire dal punto di vista di una dimensione a-temporale, ossia come la continuità del passaggio da un “essere così” ad un “essere diverso” che in quanto tale questo non contiene nulla del tempo. In realtà, però, riesce difficile immaginarsi il divenire, ovvero un cambiamento o qualcosa che implichi in qualche modo un certo svolgimento, che non abbia per nulla *a che fare* col tempo, ovvero prescinda totalmente da quella che è la dimensione temporale. Qui resta il problema fondamentale, messo in evidenza già dallo stesso Aristotele attraverso la sua analisi delle condizioni del divenire, della modalità di affermazione del “permanere”, ossia se e in che misura si possa garantire, pena contraddizione, la “continuità del passaggio” tra le varie determinazioni di essere. Realizzando in se stesso il divenire ed essendo egli stesso divenire l'essere del fondamento del mondo non può essere che di natura *temporale*. In Scheler dunque il fondamento del mondo, ancora più radicalmente di quanto si abbia, ad esempio in Hegel, viene posto nel tempo e da questo fatto dipendere. Questo “presupposto temporale” fondamentale della metafisica scheleriana, tuttavia, non ha niente a che vedere con la tesi heideggeriana della temporalità come “l'essenza dell'esistenza umana e dell'esistenza in genere”, dal momento che, come notare H. J. Schoeps, “mentre Heidegger riferisce alla temporalità solo l'esistenza, Scheler non esita a *dissolvere* nel tempo il fondamento stesso del mondo” (Cfr. T. HAECKER, *Essays*, Bd. 1, *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, München 1958, pp. 213-256). Oltre che per questa particolare *a-tipicità* del concetto di divenire, la metafisica di Scheler si caratterizza anche per la sostanziale negazione della “provvidenza” (*Vorher-Wissen*): qualora questa fosse riconosciuta a livello metafisico porterebbe all'inevitabile distruzione della libertà dell'uomo e delle sue condizioni ontologiche: “La storia non sarebbe altro che un teatro di marionette che ci si immagina come libero, mentre il regista del gioco della storia sa già cosa accade” (*Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2, GW, XI, p. 233; cfr. *ibid.*, p. 233). Il concetto di “provvidenza” per Scheler ha senso solo “se si crede che Dio, in

Nell'ultimo Scheler si assiste dunque ad un vero e proprio capovolgimento di posizioni e asserzioni sostenute nella fase teistica del suo pensiero. Ad esempio, non esitando a ridurre la persona a "centro di atti in cui lo spirito si presenta all'interno della sfera finita dell'essere"⁶⁰, giungerà a negare la stessa personalità a Dio, nonostante fosse stato a lungo del parere che

"se a Dio come Spirito viene negata l'essenza della personalità e della libertà, allora queste debbono in tal caso essere negate anche agli esseri finiti. Essi divengono delle mere modalità dell'attributo essenziale del pensiero divino, ovvero solamente delle tappe di un processo logico e dinamico"⁶¹.

Come è stato fatto notare⁶², nelle pagine delle opere che si ascrivono all'ultima fase della sua riflessione, è come se Scheler cercasse di distruggere "con una sorta di accanimento accorato [...] una per una tutte le tesi che avrebbe accolto in seguito. Laddove nelle opere a cui ha affidato l'ultimo suo pensiero, sorprende l'assenza di un'etica altrettanto vivace alle posizioni e alle idee abbandonate: le nuove posizioni sono accettate con lo stesso ingenuo ardore delle prime verità che si affacciano allo spirito"⁶³.

Il risultato di questo processo irreversibilmente volto ad abbandonare, se non proprio a rinnegare, i capisaldi e "tutte le tesi, una per una" della fase teistica della sua riflessione è l'approdo ad una posizione opposta, essenzialmente *deistica* e caratterizzata da una rinnovata forma di *panteismo*⁶⁴. La stessa *bipolarità* del suo discorso antropologico, cui si accennava

quanto spirito, può "disporre" su tutto. Ma questo Dio non è in grado di farlo" (*ibid.*, p. 155; si veda anche K. KRAMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* ("Sis tu tuus, et Ego ero tuus"), in: R. HAUBST (a cura di) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Bd. 18, Mainz, 1989).

⁶⁰ *Die Stellung*, p. 38.

⁶¹ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 222.

⁶² Cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, (a cura di R. Padellaro) Armando, Roma 1998.

⁶³ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁴ Sebbene Scheler, in questa fase della sua riflessione, non esiti a ritenere che "tutte le essenze finite sono, vivono, pensano e agiscono in Dio, con Dio e – attraverso Dio – per Dio" (M. SCHELER, [*Manuskripte*] *Zur Lehre vom Grunde aller Dinge*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II, GW XI, p. 221) e ciò sembra *prima facie* implicare una concezione panteistica della realtà, tuttavia non si tratta di un vero e proprio panteismo: infatti, secondo Scheler, Dio potrebbe anche non volere il mondo, ossia il mondo non segue da Dio secondo una necessità logica, come ad esempio si ha nel caso di Spinoza.

prima, diventa vera e propria *antitesi*, la quale non lascia facilmente comprendere le sue ragioni d'essere né tanto meno le cause che l'hanno determinata. In questo senso Scheler costituisce sicuramente un caso atipico: è difficile trovare nello stesso autore due antropologie così antitetiche e discordanti tra loro, come l'*antropologia religiosa*, fondata sulla trascendenza e sulla persona, e l'*antropologia metafisica*, caratterizzantesi in senso fondamentalmente immanente e proiettata in direzione di una dissoluzione del concetto stesso di persona⁶⁵.

Questo passaggio, a livello antropologico, dal "religioso" al "metafisico", sebbene si possa tentare di spiegarlo in diversi modi e a partire da diverse prospettive, comporta in ogni caso un'essenziale *problematicità*, con la quale non si può fare a meno di fare i conti. Il contesto entro cui Scheler è venuto a sviluppare il suo sistema filosofico, che è tuttavia "sistema aperto"⁶⁶, ossia un sistema di sapere in grado di integrare sia i dati empirici che di volta in volta gli si presentano e di rielaborare a livello teorico le conoscenze già acquisite, è pertanto la cifra di una "problematica sistema-

Scheler, infatti, insieme con Hartman, Schelling, Schopenhauer, Hegel, sembra essere del parere che il sommo essere diviene cosciente di se stesso solo nell'uomo, anche se a differenza di questi, a suo giudizio, eccessivamente intellettualistici, questo processo per Scheler coinvolge l'uomo fin nel suo nucleo più profondo e nel suo "cuore" (cfr. M. SCHELER, *Zur Metaphysik des Menschen, Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, GW, XII, p. 213). Inoltre, egli stesso non mancherà mai di sottolineare come la sua *tarda metafisica* non vada considerata una forma di panteismo, bensì di tipo *panenteistico* (cfr. M. SCHELER, *Person und Zeit*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II, GW, XI, pp. 263, 264), ossia come una metafisica che, al contrario del panteismo, è caratterizzata da un lato da una certa dipendenza del mondo da Dio, e dall'altro dalla trascendenza di quest'ultimo sul mondo (cfr. K. LÖWITZ, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, in *Sämtliche Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 1981; pp. 219-242; 233s.; W. HENCKMANN, *Max Scheler*, op. cit., pp. 49-53; 52 ("Ein geschichtsmetaphysisch ausgelegter evolutionär Panentheismus war die Form seiner letzten Philosophie").

⁶⁵ Cfr. H. LEONARDY, "Es ist schwer, ein Mensch zu sein". *Zur Anthropologie des späten Scheler*, in E. W. ORTH-G. PFAFFEROTT (a cura di) *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, "Phänomenologische Forschungen" (28-29), Freiburg 1993.

⁶⁶ Cfr. la lettera a Märli Scheler-Furtwängler (6 dicembre 1923), contenuta nel manoscritto della stessa Furtwängler depositato in copia dell'*Archivio Scheler* di Monaco). Il carattere di "inconclusione" che caratterizzerebbe il suo sistema, ossia il fatto che questo sia un esempio paradigmatico di "offenes System" è lo stesso Scheler a sottolinearlo con tono deciso: "Mai mi sono trovato così vicino ad un vasto ed articolato sistema come lo sono attualmente, mai – o quasi mai – come ora ho appreso ed elaborato così tanti elementi nuovi. [...] Se Dio mi lascia alcuni anni ancora di vita e salute per poter esporre sistematicamente quanto ho acquisito, dovranno sicuramente meravigliarsi non poco tutti coloro che considerano il mio sistema concluso" (cfr. lettera a Märli Scheler-Furtwängler (6 dicembre 1923).

ticità”⁶⁷

Questa sistematicità, problematica a se stessa, pur non essendo sempre placata con “l’equilibrio della coerenza”, fa tuttavia della proposta teorica scheleriana un sistema in *continua gestazione*, che avrebbe sicuramente portato a degli svolgimenti ulteriori, decisivi per la sua riflessione, e magari maggiori delucidazioni in merito alle scelte e posizioni via via assunte dall’autore, se egli non avesse dovuto improvvisamente fare i conti con quella decombinazione assoluta di ogni possibilità che è l’evento ultimo della morte.

La *svolta metafisica* – anche se forse si dovrebbe più correttamente parlare di una trasformazione e, dunque, una sorta di *approdo metafisico* – dell’antropologia di Scheler derivare probabilmente dall’impossibilità di elaborazione di una adeguata soluzione teorica ad alcuni *Theodizeeprobleme*, quale, ad esempio la questione fondamentale del “male”, ovvero dal fatto di non essere stato in grado di dare, e darsi, una risposta sufficientemente convincente alla domanda “*unde malum?*” sulla base della sua antropologia personalistica, spiritualistica e all’interno della stessa religione cristiana che per certi aspetti la ispira.”⁶⁸.

⁶⁷ La definizione di tale “sistematicità” si trova nella prefazione alla prima edizione di *Vom Ewigen im Menschen* (p. 9), laddove Scheler a proposito della sistematicità della filosofia fa notare che essa più che consistere in una mera “deduzione da pochi ed elementari principi” rappresenta invece una “analisi dei vari ambiti dell’esistenza e della vita spirituale”. Interessanti, e di una certa profondità, sono anche le considerazioni che Caronello fa riguardo al senso attribuito da Scheler alla nozione di “sistematicità”: “Con “sistema” egli intende un insieme coerente di enunciati “cresciuto” in interazione “con la vita e grazie all’elaborazione teoretica che la vita ne fornisce in termini sempre nuovi”.

La “volontà di sistema”, che tale interazione inevitabilmente comporta, costituisce l’“elemento alogico” e il referente storico che la filosofia scopre costantemente quale sua premessa paradigmatica e che la induce a integrare e rivedere, in puntuale riferimento alla storicità delle sue forme rappresentative, le sue prime evidenze. Questa nozione formale di sistema rimane costante in Scheler fino ad acquisire, nell’ultima fase della sua riflessione una valenza fondamentale *metafisica*: nella teoria delle forme di compensazione planetaria dello spirito (1926-1927) il “sistema aperto” verrà qualificato come “vissuto d’integrazione cosmica”, cioè come “la forza risoltrice e salvifica della sintesi” (G. CARONELLO (a cura di), *Il Formalismo*, cit., pp. 16*-17*).

Nella prefazione alla prima edizione di *Der Formalismus* sottolinea, inoltre, come questo carattere sistematico sia proprio anche della fenomenologia, che non considera affatto fenomeni ed essenze *isolatamente*. Le cose del mondo, infatti, formano di per se stesse una connessione sistematica, e la ricerca che non tenesse sufficientemente conto di questo fatto rivelerebbe un’ingiustificata “volontà di anarchia” (cfr. *Formalismus*, pp. 10-11).

⁶⁸ Di questo parere è Maria Scheler, laddove nella postfazione a *Vom Ewigen im Menschen* fa notare come “il tentativo di una soluzione del problema [fondamentale] della teodi-

Anche l'influsso delle tesi evoluzionistiche sulla visione scheleriana dell'uomo, della sua spiritualità e del rapporto tra questa e le esigenze biologiche e vitali – influsso di natura prevalentemente naturalistico-materealistica –, così come il concreto *milieu* storico-culturale entro cui Scheler si trova a far parte e con il quale, vuoi o non vuoi, è chiamato ad interagire, vanno tenuti presenti. In Germania, infatti, in quegli anni si assiste da un lato al dibattito tra il naturalismo materialistico, di ispirazione darwiniana, e lo spiritualismo di derivazione idealista, in cui ritroviamo gli echi delle polemiche bergsoniane contro quell'esigenza di estensione dei metodi propri delle scienze naturali a tutti gli ambiti della realtà, e soprattutto all'uomo, mentre dall'altro al moltiplicarsi di concezioni di matrice darwinista e le relative applicazioni, che, ad esempio, soprattutto con Spencer ne sono state fatte a livello filosofico⁶⁹.

Al di là di ogni ipotesi, comunque, l'antropologia di Scheler, sia nella misura in cui sia caratterizzata in senso personalistico che in quello metafisico “non manca mai di far presente la totalità nell'ambito fenomenologico entro il quale si sviluppa”⁷⁰, ossia ha sempre presente l'“intero”, nelle sue molteplici e complesse sfaccettature.

Alla luce di questo “intero” la domanda sull'uomo viene ad essere (ri-) formulata in tutta la sua radicalità e a caratterizzarsi nel senso di una sintesi dinamica che tiene insieme da un lato la dimensione propriamente organica, ossia biologico-vitale e zoologica dell'uomo, colta attraverso un'analisi

cea sul terreno della religione personalistica e spiritualistica cristiana, e in conseguenza di cui l'autore giunse ad abbozzarsi una visione universalmente tragica del mondo, ossia la visione di un mondo senza possibilità di redenzione [...] costituisce uno degli aspetti decisivi per il mutamento della concezione religiosa in metafisica di Max Scheler, che è avvenuto in lui negli anni che sono seguiti al 1920” (*Vom Ewigen im Menschen*, p. 456).

Si veda anche quanto sostenuto a tal riguardo da Leonardy. Egli insiste sulla non sufficiente tematizzazione di questo aspetto decisivo ai fini della comprensione dell'evoluzione della riflessione dell'ultimo Scheler (cfr. H. LEONARDY, “*Es ist schwer ein Mensch zu sein*”. *Zur Anthropologie des späten Schelers*, in: E. W. ORTH-G. PFAFFEROT (a cura di), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, “Phänomenologische Forschungen” 28/29, Freiburg 1993, pp. 70-93).

Per una presentazione dettagliata dell'evoluzione e del mutamento del pensiero di Scheler, in particolar modo nell'ultimo periodo, si vedano: M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, PUF, Paris 1959; G. FERRETTI, *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica; II. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

⁶⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW, VII, pp. 135-136.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, in P. GOOD (a cura di), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München, 1975, pp. 9-10.

comparativa tra l'uomo e la specie animale *Mensch-Tier-Vergleich*⁷¹ – e dall'altro quel *meta* nella sua duplice dimensione, cioè quella di natura essenzialmente spirituale che dice di un “trascendimento della vita” e quella di natura più gnoseologico-metafisica dell'unità ontologica e concreta dell'uomo.

Osservazioni conclusive

Gli apporti più positivi della riflessione scheleriana sull'uomo sono da valutare anzitutto all'interno del suo stesso *offenes System* e di quella quanto mai *problematica sistematicità*, ossia quella sorta *complessità ologrammatica* che questo implica. Spesso gli esiti a cui Scheler perviene non sembrano, *prima facie*, ricordati a quelli precedentemente raggiunti e in parte ancora condivisi, tanto che talvolta si ha l'impressione che si abbia a che fare con sorta di giustapposizione di natura tematica⁷². Il sistema scheleriano in quanto *sistema aperto*, però, è tale che dinamicamente si *auto-integra* e si *auto-determina* a partire dai risultati e dalle posizioni a cui di volta in volta perviene, ora riprendendoli ora negandoli, sorretto da una sostanziale tensione di fondo, di natura metafisica e metantropologica, che ne assicura, in un certo senso, una strutturale unità.

L'antropologia scheleriana, pur non mantenendo entro l'arco complessivo della sua evoluzione i tratti di una *antropologia personalistica*, sia per la centralità della categoria di “persona” come “*Einheitsprinzip*” degli atti di natura spirituale, sia per il suo rimando pressochè costante alla concreta spiritualità della persona come autentica essenza dell'uomo, sia per l'innegabile superiorità dei degli stessi *valori* della persona su quelli spirituali e biologico-vitali, si caratterizza fundamentalmente come un'*antropologia della persona* – e questo anche laddove il suo discorso si fa “metafi-

⁷¹ Cfr. M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, GW, III, pp. 175ss. Per alcuni questa analisi dovrebbe costituire il punto di partenza imprescindibile di ogni antropologia filosofica che sia volta a cogliere l'uomo in tutta la sua reale complessità. Cfr. ad es. A. SANDER, *Die Frage nach der Sonderstellung des Menschen in der philosophischen Anthropologie Max Schelers*, in: G. RAULET (a cura di), *L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris 2002, pp. 52-53; cfr. anche G. MERLIO, *Max Scheler et la philosophie de la Vie*, in: G. RAULET (a cura di), *L'anthropologie philosophique...*, *op. cit.*, pp. 183-205

⁷² Cfr. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, PUF, Paris 1959, II, pp. 734-735.

sica dell'uomo"⁷³, ossia assume un carattere essenzialmente metantropologico⁷⁴.

Il suo *significato* si gioca tutto su due punti: da un lato, il fatto che egli sia riuscito a determinare e nell'ambito del pensiero contemporaneo a una vera e propria "svolta antropologica"⁷⁵, nonostante il peso della critica all'antropologia fatta da Husserl ed Heidegger; dall'altro invece il fatto che attraverso la provocatoria tesi della "*Ohnmacht des Geistes*" abbia sollevato forti dissensi e pesanti critiche, sia da parte dei rappresentanti delle diverse "antropologie dell'*homo faber*" che di buona parte di quei gruppi d'ispirazione cristiana che gli rimproverano di aver commesso un "gesto a dir poco sgarbato" nei loro confronti⁷⁶. A questi due punti ne potrebbe essere aggiunto un terzo: il riferimento dell'uomo, sia in quanto *persona*, che in quanto *semplicemente* uomo, a "Dio". "L'uomo – dirà Scheler in occasione di un congresso tenuto nel 1926 a Salisburgo – è molto di più e molto di meno di quanto egli stesso sappia; ma per sapere che cosa in realtà egli è bisogna volgersi a Dio"⁷⁷.

Il suo *Meschenbild* è invece essenzialmente dinamico, nuovo e al tempo stesso provocatorio. Il risultato di un lungo e articolato processo di analisi fenomenologiche sull'uomo che, sebbene metafisicamente fondate a livello

⁷³ Si veda il saggio "Metaphysische Sonderstellung des Menschen", contenuto in: M. SCHELER, *Zur Metaphysik des Menschen*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III, GW XII.

⁷⁴ W. BRÜNING *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, E. Klett-Verlag, Stuttgart 1960; P. L. LANDSBERG, *Einführung in die Philosophische Anthropologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1960; G. RAULET (a cura di), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans L'entre-Deux-Guerres*, Maison des sciences des l'homme, Paris 2002

⁷⁵ Cfr. A. GEHLEN, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in: P. GOOD (a cura di), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München 1975, pp. 179-188; H. PLESSNER, *Erinnerungen an Max Scheler*, in: P. GOOD (a cura di) *Max Scheler...*, cit., pp. 179 ss.; G. RAULET (a cura di), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans L'entre-Deux-Guerres*, Maison des sciences des l'homme, Paris 2002

⁷⁶ Cfr. J. HESSEN, *Max Scheler. Eine Kritische Einführung in seine Philosophie*, v. Chaimier, Essen, 1948; P. WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Felix-Meiner, Hamburg 1963; K. LENK, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1959.

⁷⁷ M. SCHELER, *Polygenese und Transformation der Menschwerdung*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, GW XII, p. 110. In questo Scheler non fa altro che sviluppare fenomenologicamente i risultati a cui era giunto, come si è visto sopra, con le sue ricerche di filosofia della religione, che caratterizzano soprattutto il periodo teistico della sua riflessione e culminano in *L'Eterno nell'uomo*, e con le quali aveva posto una sostanziale connessione tra la nozione di "Dio" e quella di "persona", come essenza propria dell'uomo.

antropologico, non mancano tuttavia di tener presente e sviluppare quella dimensione biologico-vitale che ne definisce la sua struttura evolutiva.