

**Libri...****Matteo Amori, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al "Formalismus"*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010**

Questo aggio su Max Scheler ci offre spunti di interesse che vanno ben oltre la ricerca filologica, già ampia e articolata, su questo autore. Il rigore della ricostruzione storico-analitica si sposa, infatti, felicemente con la capacità di mostrare la posta in gioco filosofica dei problemi di volta in volta affrontati, in modo da rendere tale disamina di sicuro interesse sia per comprendere la produzione scheleriana successiva al *Formalismus*, sia, più in generale, per quanto riguarda la possibilità di un'adeguata fondazione dell'idea di persona.

Il *focus* sulla persona appare, in prospettiva, decisivo per il costituirsi stesso dell'opera del giovane Scheler, impegnato in una fitta trama di letture e di "stimoli" al cui centro sta, inizialmente, la figura di Kant e della tradizione neokantiana. Posizionandosi rispetto a questo punto di riferimento iniziale, osserva Amori, cogliendone cioè le difficoltà – soprattutto per quanto concerne la definizione del campo dell'*esperienza* e della *soggettività* – Scheler aprirà progressivamente la via della propria indagine. Si situa altresì in questo momento di ripensamento del kantismo l'incontro fondamentale con la fenomenologia husserliana, che servirà a Scheler a ritrovare un'unità metodologica e prospettica in grado di restituire la ricchezza inesauribile, cioè concreta e mai pienamente oggettivabile, della persona stessa.

Gli esordi filosofici di Scheler ci mostrano così un pensatore che condivide un'impostazione neokantiana ma si rivolge alla *concretezza della ragione storica* come ciò che non può essere esaurito dalla critica trascendentale perché quest'ultima, in realtà, ne riceve il proprio ineludibile contenuto, per non dire la propria autentica misura (pp. 24-26). Dal tentativo scheleriano di elaborare una scienza della storia filosoficamente orientata e fondata emerge la possibilità di porre un *dato* come punto di partenza della riflessione piuttosto che un *fatto* in senso kantiano, come "prodotto" delle leggi del pensiero (p. 48).

Muovendo da quest'idea di una datità originaria che si offre all'intuizione, Scheler elaborerà la propria concezione dell'*a priori* che, da un lato aspira a emanciparsi da una semplice induzione dei principi a partire dall'empiria – esigenza che in Scheler si pone in continuità con il kantismo degli esordi –, dall'altro intende elaborare una nozione di "forma" in grado di affondare le proprie radici nella concretezza dell'esperienza. Sul crinale di questa che sembra costituire la cifra della posizione filosofica scheleriana, sottolinea Amori, l'incontro con la fenomenologia si fa decisivo. L'evoluzione in senso "fenomenologico" del filosofo di Monaco viene mostrata da Amori in tutta la sua complessità e problematicità, a partire dall'originaria incomprensione "platonizzante" delle *Logische Untersuchungen* (p. 35), fino all'elaborazione originale del concetto di "esperienza fenomenologica" (pp. 55 e ss.) e alla teoria del "mondo-ambiente". A questo proposito centrale appare la riflessione scheleriana sulla *sensazione*. In tale riflessione Scheler tende a separare la tematica della sensazione dal "sensualismo", cioè dall'atomismo e dalla riduzione dell'atto che la concerne a mera ricezione passiva di una materia indeterminata. Essa è invece una "relazione variabile", dunque «[...] non può essere invocata come originario e primo contenuto o materia di un'esperienza – l'errore dei sensisti e di Kant –, essa è piuttosto una "risultante" che esige, per essere individuata, di prendere in considerazione il complesso intreccio che lega tra loro "un insieme di stati corporei" e "i fenomeni del senso esterno (o interno)"» (p. 75). La costruzione del concetto di mondo-ambiente in Scheler muove da un'analogia e teoreticamente contigua attenzione al rapporto tra l'atto soggettivo e la legalità oggettiva del reale. In altre parole, sembra che per Scheler non si dia percezione obiettiva della realtà ambientale al di fuori di una determinata intenzionalità (o qualità) dell'atto che si rivolge all'ambiente medesimo. Da questi stimoli iniziali, in cui, come sottolinea Amori, i debiti filosofici molteplici di Scheler – dal kantismo a Bergson (cui sono dedicati due paragrafi molto significativi, pp. 91-103 e 169-172), a Husserl – si mescolano fruttuosamente con una ricognizione autonoma e critica delle scienze naturali (in particolar modo la biologia), emerge una visione di insieme che si qualifica ancora come fenomenologica piuttosto che metafisica, seppure di una fenomenologia *sui generis*. È infatti proprio sottolineando un «[...] insufficiente

chiarimento metodologico della nozione di intuizione sensibile» (p. 108) che Scheler giustifica la propria critica a Husserl. Il nesso sensazione-percezione-intellezione dev'essere visto come articolantesi su piani diversi – a partire dalle diverse forme di vita che lo esercitano – e strutturantesi sulla base di *relazioni*; ma non basta perché da un'analisi complessa e dettagliata della “percezione naturale” Scheler propone – in una sorta di sintesi al di là di Kant e Husserl – di intendere la percezione come costituita da una “doppia trama” di relazioni. Al di sotto dell'oggetto naturale nella sua manifestatività immediata, infatti, traspare allo sguardo rivolto alle “essenze”, un secondo piano che potrebbe, entro certi limiti, essere ricondotto ad una sorta di schematismo trascendentale. Al piano dell'*esperienza naturale*, dunque, si sovrappone il piano di una più originaria *esperienza fenomenologica* e, come correlato soggettivo di questo secondo piano di esperienza “pura”, emerge la *persona* come ordine unitario degli atti rivolti al mondo delle essenze.

Amori dedica inoltre un intero capitolo alla descrizione di un terzo livello dell'esperienza, particolarmente decisivo per la comprensione del mondo moderno e contemporaneo: quello della “visione scientifica del mondo”. Scheler, pur interessato a un'interpretazione critica del riduzionismo scientifico, è attento a non cadere in un atteggiamento piattamente anti-scientifico, anzi, ha cura di distinguere con rigore il mondo dell'esperienza naturale e fenomenologica da quello proprio della scienza. Egli vuole evidenziare le forme essenziali che costituiscono originariamente e *a priori* questo tipo di esperienza, non intende negare l'esistenza di “fatti” scientifici: più cautamente sottolinea come l'atteggiamento intenzionale non sia qui rivolto a qualità, cose o eventi, bensì a *stati di cose*, ovvero “ipotesi esplicative” da cui soltanto emergono i fatti di cui la scienza si occupa (p. 125). Questa ricostruzione della teoria della conoscenza di Scheler si segnala, dunque, per il tentativo di articolare i diversi livelli di esperienza a partire tanto dal soggetto che compie l'atto intenzionante, quanto dall'oggetto intenzionato. In tal senso, Scheler parla di “relatività esistenziale” (pp. 135 e ss.) della conoscenza mettendo in luce come sia possibile coniugare una visione in cui il soggetto, l'oggetto e la loro relazione muta a seconda del piano in cui l'esperienza si colloca, senza sacrificare però il concetto di verità: l'esperienza naturale, fenomenologica e scientifica, infatti, non consiste in tre visioni del mondo distinte e inconciliabili, né in tre modalità più o meno adeguate di rapporto alla verità. Non solo esse si trovano tra loro in specifici rapporti di tipo essenziale, ma in ognuna di esse è data la possibilità di un *adeguamento* del rapporto con l'oggetto che è specifico del campo di esperienza relativo. Se ciò è vero, si chiede Amori sulla scia di Scheler, come sorge e si manifesta il *soggetto della scienza*? Come lo stesso Amori a volte sembra evidenziare, il punto di vista scheleriano appare chiaro nelle sue esigenze di partenza, anche se non sempre univoco negli esiti teorici. Da un lato, la riflessione scheleriana è portata a considerare il punto di vista scientifico come espressione della *vita in generale*, piuttosto che dell'uomo in senso stretto – e ciò sottrae l'ambito della tecnica, che è una modalità specificamente umana di azione sul mondo, dalla zona essenziale in cui può emergere e giustificarsi la scienza come tale. Appare allora chiaro che «[...] il chiarimento dell'origine della concezione scientifica e meccanica del mondo passerà necessariamente in ultima analisi dalla soluzione del problema di come vita e spirito si rapportino l'un l'altro» (p. 147). Dall'altro, appare evidente la necessità di ribadire come solo da un'apertura filosofica – anzi, propriamente fenomenologica – è possibile circoscrivere l'ambito di manifestatività e di validità del discorso scientifico. Ciò riconduce il pensiero di Scheler all'architrave filosofico costituito dall'esperienza *personale*, che consiste appunto in quell'ancoraggio spirituale in grado di trascendere e ricomprendere in sé l'esperienza scientifica.

Della possibilità di un tale salto verso la dimensione dello spirito, secondo Scheler, ci avvediamo solo e propriamente nell'*esperienza morale*, alla cui analisi è dedicato il terzo capitolo del libro. Non è qui possibile seguire l'autore nella ricostruzione analitica del percorso compiuto da Scheler nel campo, non scevro di ambiguità (p. 190), della riflessione morale. Disticando la complessa problematica della modalità di esistenza dei “fatti morali”, Amori ci mostra che «[...] il bene consiste in un retto ordine di preferenza dei valori rispetto alla loro obiettiva gerarchia» (p. 215), punto qualificante l'intera impostazione etica scheleriana, laddove essa si costituisce sempre nell'orizzonte di un'apprensione e declinazione personale del valore stesso: cioè in una forma di esperienza del tutto peculiare per cui il “bene in sé” non può che essere *per me*. Nell'esperienza morale, dunque, il soggetto e l'oggetto dell'atto si realizzano tramite la convergenza soggettiva/oggettiva dell'“io sono per te” del valore e del “tu sei per me” della sua messa in opera personale. Su questo sfondo e come sutura di questa linea di convergenza etico-antropologica, si colloca la famosa teoria scheleriana del *Fühlen*, cioè la «percezione affettiva dei valori».

In questa visione l'amore appare come atto spirituale fondamentale. Esso costituisce, infatti, il movimento dai valori più bassi a quelli più alti, mentre l'odio si muove in senso inverso generando un *disordine* del cuore in quanto ordinato, in prima istanza, nel senso dell'amore, temi che Scheler chiarirà nei testi sull'*Ordo amoris*. Si può a questo punto tornare al problema della *storicità concreta* di un soggetto che non è più un "io" ma una persona in senso pieno. L'analisi filosofica dei valori trova il proprio fondamento in una compiuta *filosofia della persona* e, conseguentemente, nell'assunzione di una (rinnovata) prospettiva *metafisica*. Forse non è azzardato sostenere che la permanente trascendenza-immanenza dell'umano su cui a più riprese insiste Scheler, trova la propria cifra e condizione di possibilità nella *recapitulatio* storico-naturale in cui si compie e si sostiene la prospettiva personale scheleriana. La persona appare così propriamente in quella dimensione "spirituale" che, secondo Scheler, pone l'umano in una dimensione che trascende l'attività emozionale, istintiva ed intelligente delle forme di vita che lo precedono nell'evoluzione. In questa dimensione l'uomo manifesterebbe la propria capacità di opporsi alle dinamiche proprie della mera esistenza biologica, ponendosi come libertà che pensa se stessa, capacità di auto-determinazione. Sempre da questa prospettiva concretamente storica Amori sottolinea come il concetto scheleriano di persona, a differenza di quello kantiano, sia concreto anche dal punto di vista della sua ineliminabile *individualità* e *identificabilità*. La persona sembra qui compiersi come arco teso tra due estremi, entrambi considerati fallaci da Scheler, la *sostanzialità* e la pura *attualità*. Il darsi positivo di questa ipotesi scheleriana potrebbe essere individuato, secondo Amori, in quella dimensione *riflessiva* in cui il "vivere la persona stessa" appare in quanto tale. La persona è, allora sì, in questo senso ricorsivo e dinamico al tempo stesso, il centro di attività dello spirito ma sullo sfondo di una *promessa fattuale di salvezza personale* che, secondo Scheler, non può trovare la propria sensatezza e criterio di misura, che nella prospettiva di un Dio che si offre come "persona assoluta".

L'esplicitazione del margine teologico del tema scheleriano della persona rende, a mio modo di vedere, particolarmente pregnanti le considerazioni con cui Amori conclude il suo denso lavoro: l'interesse della filosofia di Scheler – anche quando il percorso teorico può sembrare accidentato e magari non interamente coerente, trascinato da tendenze apparentemente opposte e inconciliabili – ha una *chance* di guadagnare plausibilità, solo se ne segue fino in fondo l'esigenza di radicalità.

Maurizio Ercoli

---

***Etica, antropologia, religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo, a cura di R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano, Giunta, Napoli 2010***

Il lavoro intellettuale e scientifico di Giuseppe Cantillo rappresenta un contributo alto e significativo; i suoi studi su Hegel, Rosmini, Troeltsch, sullo storicismo tedesco, su Jaspers, Guardini, Capograssi e Piovani possiedono un valore inestimabile e documentano un impegno culturale di rilievo. Cantillo, attraverso il suo insegnamento, ha saputo fecondare nel tempo energie nuove, capaci di interagire con le direzioni più significative del dibattito filosofico contemporaneo. I saggi qui raccolti sono l'omaggio che gli allievi di diverse generazioni rivolgono al loro maestro testimoniando così la fecondità di un dialogo ininterrotto che continua, qui, in un intreccio teorico che articola i diversi assi della sua riflessione con le sensibilità e gli interessi di ricerca dei vari autori. per questo il testo è suddiviso da quattro sezioni – *Etica, Antropologia, Religione, Filosofia e visioni del mondo* – che focalizzano e ripercorrono le tematiche di riferimento.

Rossella Bonito Oliva apre la prima sezione con una riflessione sul ruolo equilibrante che la *phronesis* assume nell'uomo «[...] che nel poter essere altrimenti, eccede l'ordine e la regolarità della natura» (p. 12). La *phronesis* platonica non è né un risultato né un esercizio, richiama piuttosto alla funzione di collegamento ed elasticità del diaframma (*phrên*) nel modulare il respiro vitale dell'uomo, teso tra il mutevole e l'immutabile (p. 13). Se già Aristotele aveva riconosciuto il ruolo di mediazione della *phronesis*, Hegel legge Platone e Aristotele a partire dall'assunzione kantiana della *phronesis* come *vis* che dà forma umana alla vita: «l'antropologia dell'antropologia». La *vis* pensata dialetticamente diviene etica solo nella misura in cui «[...] la virtù non è virtù personale, ma qualità del mondo umano come realtà della libertà soggettiva» (p. 25), perciò la saggezza si mostra come una virtù «difficile» in cui vive la consapevolezza di