

NATURA E ORIGINE DELLA SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA GUGLIELMO RINZIVILLO

1.1 - PREMESSA

La sociologia della conoscenza, come è noto alla maggior parte degli studiosi della storia del pensiero sociologico occidentale, intende individuare i nessi che intercorrono tra le condizioni sociali, la situazione storica, i soggetti individuali e collettivi e quegli elementi culturali a predominante contenuto cognitivo (come proposizioni delle scienze naturali e sociali, dottrine, credenze, spiegazioni razionali etc.) che sono stati inventati, elaborati, da quegli stessi soggetti. La sociologia della conoscenza si occupa quindi della genesi sociale del sapere, analizzando le interrelazioni tra le strutture della società e le forme del conoscere e cercando di mostrare il modo in cui esse si influenzano reciprocamente. Così, la sociologia della conoscenza, da un lato, presuppone un radicamento delle/nelle diverse teorie: filosofiche, teologiche, politologiche, scientifiche nel contesto storico-sociale in cui esse sono venute determinandosi e, dall'altro mette in evidenza come dai fattori culturali possano emergere dei risultati interpretativi che sarebbero in grado di modificare il significato dell'agire e le stesse strutture sociali. In sociologia, come è noto, il termine "struttura" indica tutto ciò che, in una società, è tendenzialmente costante, permanente e formale; esso pertanto richiama la tendenziale sistematicità in cui si iscrive ogni formazione sociale nel tentativo di definire, al proprio interno, posizioni e ruoli, fissando nel contempo l'insieme delle istituzioni. Le strutture, tuttavia, pur tendendo alla stabilità, sono anch'esse il risultato di processi sociali. In effetti la società, si configura come una complessa interazione nella quale l'agire sociale produce strutture, che una volta formate, condizionano l'agire successivo, pur senza eliminare la sua capacità di trasformare le strutture stesse.¹ La circolarità

¹ Cfr. Franco Crespi, Fabrizio Fornari, *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Roma, Donzelli, p. 3 e sg.

del rapporto tra società e conoscenza ha spinto numerosi sociologi a ritenere che l'intera realtà sia il risultato di una costruzione sociale. Questa conclusione è peraltro alla portata di molti altri autori, i quali intendono studiare lo svolgersi della sociologia della conoscenza in contesti di sviluppo che ne determinano la concreta natura di riflessione sul sapere e sull'uomo².

Altri autori intendono i loro interessi per il mondo umano come corrispondenti ad una forma di costruzione sociale della/nella realtà e del mondo intellettuale, per cui a certe prospettive corrispondono elaborazioni teoriche di riferimento che, in alcuni casi, appartengono alla versione classica della storia del pensiero sociologico³.

In questo contesto si pone in evidenza che gli attori sociali si rapportano tra di loro a partire da un ambito semantico condiviso, il quale non si dà naturalmente, bensì scaturisce dall'attribuzione di significati intersoggettivamente riconosciuti. Ciò indica che non c'è la cosa e poi il suo riconoscimento; piuttosto si dovrà dire che la cosa emerge nel riconoscimento, ossia nel carattere pubblico di attribuzione dei signi-

² Cfr. i lavori di Volker Meja, Nico Stehr (eds.), *La disputa sulla sociologia della conoscenza*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 2 voll.; Norbert Elias, *L'impegno e la presa di distanza (lavoro sulla sociologia della conoscenza I)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; Sabine Maassen, *sociologia della conoscenza*, trascrizione-Bielefeld, Verlag, 1999; Ronald Hitzler, Jo Reichertz, Norbert Schröer (ed.), *Ermeneutica e Sociologia della Conoscenza*. UVK (Università Publishing Society di Costanza) Konstanz, 1999, p. 671 e sg.; Nico Stehr: *politica della conoscenza. Il monitoraggio della conoscenza*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003; Reiner Keller, *Analisi del discorso sociologico. Fondazione di un programma di ricerca*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005; Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider, Willy Viehöver (eds.), *La costruzione discorsiva della realtà. Sul rapporto tra la sociologia della conoscenza e della ricerca del discorso*. UVK (Università Publishing Society di Costanza) Konstanz, 2005; Hubert Knoblauch, *sociologia della conoscenza*. UVK (Università Publishing Society di Costanza) Konstanz 2005; Rainer Schützeichel (eds.), *Sociologia della conoscenza e la conoscenza della ricerca*. UVK (Università Publishing Society di Costanza) Konstanz, 2007.

³ Di Karl Mannheim si v. *Sociologia della conoscenza*, in Alfred Vierkanth (eds.), *Manuale di Sociologia*, Stoccarda 1959, *Sociologia della conoscenza*, Eingel. u. ed. Kurt H. Wolff da, Luchterhand, Berlino 1964; *Ideologia e utopia (1928-1929)*, 5a edizione, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1969; *Il conservatorismo. Un contributo alla sociologia della conoscenza (1924)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

ficati. Da questo punto di vista, se la realtà nel suo insieme appare come una costruzione sociale, tanto più lo sarà quella parte di realtà che chiamiamo società; quest'ultima peraltro è già "sapere", prodotto di un articolato processo di attribuzione di significati, i quali sono anche interiorizzati dagli attori sociali. In questa prospettiva, il sociologo tedesco di origine ungherese Karl Mannheim (Budapest, 27 marzo 1893 – Londra, 9 gennaio 1947) ha individuato la funzione della sociologia della conoscenza dirigendo la sua indagine verso due ordini distinti; e cioè, come teoria, laddove essa stessa cerca di analizzare la relazione tra la conoscenza e l'esistenza; e, in secondo luogo, come ricerca storico-sociologica, dove questa si sforza di rintracciare le forme concrete assunte da tale rapporto nello sviluppo dell'umanità.⁴ Finché una società è ben integrata, abbastanza omogenea in sé e relativamente chiusa alle influenze esterne, qualsiasi cosa passi per la verità sarà accettato volentieri come tale dalla comunità interessata. È soltanto quando in essa si sviluppano contrasti di classe, che implicano delle differenti visioni del mondo tra le quali è difficile giudicare e/o scegliere o quando vengono a contatto e cioè convivono con questa società gruppi esterni le cui idee sono diverse ma non condannabili come chiaramente assurde; è soltanto allora che ai postulati e alle convinzioni tradizionali si oppone un punto di interrogazione. È con questo scontro di 'modi di pensiero', dice Karl Mannheim, ognuno dei quali ha gli stessi diritti alla validità, che per la prima volta può emergere la domanda come sia possibile che processi di pensiero identici, riguardanti lo stesso mondo, producano concetti diversi di quel mondo. Il problema epistemologico che sorge dalla sociologia della conoscenza nasce dal fatto che ogni società vede, possiede e conserva soltanto un aspetto della realtà obiettiva: in altre parole, una parte della verità, ma è incline a considerare l'intera verità, vicino alla quale ogni altra visione del mondo deve per forza apparire erronea. Max Scheler pensava invece che l'identità del mondo essenziale, la cui intuizione è sorta anzitutto attraverso la "funzionalizzazione" delle organizzazioni

⁴ Cfr. Franco Crespi, Fabrizio Fornari, Op. cit., p. 4. Di Karl Mannheim si v. *Il problema di una sociologia della conoscenza*, in: "Archivi di Scienze Sociali e Politiche Sociali", vol. 53 (1924/1925), pp. 577-652. Mi permetto di rimandare anche al mio testo più recente: *Scienza e valori in Karl Mannheim*, Roma, Armando, 2016.

soggettive di ragione per opera di grandi geni, per poi allargarsi mediante post-compimento alle masse, tende tuttavia a perseverare in ogni caso. Max Scheler chiama con questo termine il processo attraverso cui la verità unica si spezzetta in molte altre verità. In altre parole: le varie società, venendo a contatto con il mondo oggettivo, subiscono esperienze fondamentali diverse e assorbono differenti complessi di fatti e di connessioni tra i fatti e così via. L'esperienza fondamentale, penetrando sempre più in profondità nella struttura mentale, giungerà a dominarne l'intrinseco funzionamento, determinando così degli schemi specifici. Questi schemi, che Max Scheler chiama "apparati di pensiero aprioristicamente soggettivi", rendono insensato il presupposto razionalista che in ultima analisi tutti gli esseri umani pensino e/o debbano pensare nello stesso modo.⁵

1.2 - MAX SCHELER: BIOGRAFIA E CONTESTO MORALE

Max Ferdinand Scheler nacque a Monaco il 22 agosto 1874 da genitori di religione ebraica: la madre Sophie Fuerther, lo era per nascita, il padre Gottlieb, lo divenne per conversione. Il giovane Max fu, quindi, educato secondo le norme del giudaismo, che però abbandonò all'età di quindici anni per convertirsi al cattolicesimo. Questa conversione segnò un momento decisivo e importante che lasciò tracce profonde in tutta la sua vita futura. Il rapporto dello Scheler con il cattolicesimo, fu, infatti, particolarmente problematico, in quanto, dopo l'entusiastica adesione giovanile, attraversò una fase di tormentato ripudio, poi di convinto e appassionato ritorno alla fede e infine di definitivo distacco negli ultimi cinque anni della sua vita. Il suo temperamento lo rendeva incapace di trovare duraturi periodi di quiete e di pace e lo spingeva verso una continua e instancabile ricerca di sempre nuove e imprevedibili sintesi. Conseguita la maturità a Monaco, si

⁵ Si v. in Anna Escher di Stefano, *Antropologia cultura e storia nel pensiero dell'ultimo Scheler*, Catania, CUECM, 1983 (stampa 1982). Si v. Max Scheler nel saggio *Probleme einer Soziologie des Wissens* compreso nell'opera *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926); v. anche in *Le forme del sapere e della società. Problemi di una sociologia della conoscenza*, Lipsia, The New Spirit Publishing, 1926.

iscrisse dapprima alla facoltà di medicina di Berlino e poi si spostò a quella di filosofia e sociologia, dove ascoltò le lezioni di Dilthey e di Simmel, e infine concluse gli studi a Jena. Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, pur nelle loro differenze, facevano entrambi parte di quella corrente di pensiero denominata “filosofia della vita” (o anche *Weltanschauung*), orientamento che esaltava la pienezza dell’esperienza vitale e che rifiutava di chiudersi nei limiti della sistematicità e del meccanicismo. Scheler inoltre entrò in contatto con la psicoanalisi e fu un attento lettore dell’opera di Freud. Non dobbiamo poi dimenticare il suo interesse per Henry Bergson, ancora poco conosciuto nella Germania dei suoi tempi. Da ciò si deduce che il nostro autore era uno spirito acuto e penetrante, e al contempo curioso e insaziabile, desideroso di estendere i suoi orizzonti dalle scienze alla letteratura, dalla storia alla sociologia, dalla psicologia all’antropologia. Hans Gadamer riferiva di essere rimasto colpito dall’ “impressione demoniaca” che suscitava la sua complessa e trascinante personalità. Nelle discussioni scientifiche spesso strappava le pagine dei libri per darle a coloro che dibattevano con lui, quasi a volere sottolineare concretamente l’ esattezza del suo punto di vista. La sua terza moglie, Maria Scheu, racconta a un amico di famiglia che il marito “parlava da solo ininterrottamente con se stesso, cercando, respingendo, osando, portando alle estreme conseguenze le più varie possibilità del pensiero; un essere continuamente sotto pressione, un invasato della filosofia”. Un altro aspetto tormentato e inquieto della sua vita fu il rapporto con la religione. Sembra esserci un legame tra la sua vita sentimentale e le sue prese di posizione nei confronti della chiesa cattolica. Nel 1899, dopo il suo matrimonio con la divorziata Amelia von Dewitz, abbandonò il cattolicesimo, per farvi poi ritorno nel 1912 dopo il divorzio dalla prima moglie e il successivo matrimonio con Marit Furtwangler. Durante gli anni in cui questo matrimonio rimase in essere, Max Scheler entrò a far parte attivamente del cattolicesimo tedesco, che lo aveva prescelto come suo rappresentante. Tuttavia nel 1919 conobbe Maria Schenu, che diverrà la sua terza moglie. Dopo aver cercato invano di ottenere dalla chiesa l’annullamento del matrimonio per contrarre un nuovo vincolo secondo le regole cattoliche, ebbe inizio in quegli anni una nuova crisi religiosa. In particolare, il 1922 segna l’epoca della sua definitiva rottura con la chiesa e contemporaneamente il pas-

saggio da un teismo personalista a una forma di panteismo: iniziava così l'ultimo e il più travagliato periodo della sua vita. Il 19 maggio 1928 anche il corpo cedette a quei tormenti che ormai da anni affaticavano il suo spirito inquieto e angosciato. Per schematizzare il pensiero di Scheler e analizzare le sue numerose opere, possiamo distinguere tre grandi tappe nello sviluppo della sua speculazione. 1) Il periodo "spiritualistico" (1895-1910). Sono questi gli anni che vanno dal suo passaggio all'Università di Jena (1895) e alla frequenza dei corsi Eucken fino al 1910, anno in cui lascia l'insegnamento all'Università di Monaco. In questo periodo si laurea (1897). Dal 1901 insegna all'Università di Jena, dove svolge corsi sull'etica e sulla storia della filosofia. In quello stesso anno incontra per la prima volta a Halle, a una riunione della rivista di "Kantstudien", Edmund Husserl. Il metodo fenomenologico lo conquista e gli permette di uscire da quel dualismo che, a suo giudizio, paralizzava il neokantismo e lo spiritualismo di Eucken. 2) Il periodo "cattolico" (1910-21). In questi anni si fa più intensa la collaborazione con Husserl e con il gruppo fenomenologico di Gottinga. Vengono pubblicate nel 1913 e nel 1916 la prima e la seconda parte de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. L'opera, ripubblicata nel 1916 in un volume unico, rappresenta uno dei più importanti contributi alla filosofia morale del Novecento esercitando un notevole influsso sulla cultura tedesca del dopoguerra e sulla rinascita del personalismo nelle filosofie di ispirazione cattolica. Nella Pasqua del 1916, nell'abazia benedettina di Beuron, prende avvio la sua seconda conversione al cattolicesimo. In questo periodo vedono la luce alcune fra le sue opere più importanti: *Risentimento e giudizio morale* (1912), *Fenomenologia e teoria del sentimento di simpatia* (1913), *Il pudore sessuale e le sue funzioni* (1913), *L'eterno nell'uomo* (1921). Il suo orientamento filosofico-religioso si può senza dubbio definire, in questa fase, teistico-personalistico. 3) Il periodo "panenteista" (1921-28).

Questo arco di tempo è caratterizzato da una netta svolta nei confronti del precedente orientamento teistico-personalistico. Max Scheler si distacca sia dalla chiesa cattolica, sia dall'orizzonte culturale che fino ad allora aveva costituito il suo punto di riferimento; e, accanto alla dimensione personalistica, pone anche una dimensione cosmica del mondo e l'idea di uno spirito impersonale: il Dio creatore, Persona per

eccellenza, viene sostituito da una *deitas*, che si realizza solo in un rapporto di cooperazione e collaborazione dell'uomo. In questa prospettiva vedono la luce le grandi opere antropologiche: *Philosophische Weltanschauung (Visione filosofica del mondo)* del 1925, La posizione dell'uomo nel cosmo, pubblicata nel 1928, e tutti i saggi inediti raccolti poi nel XII volume delle Opere, intitolato *Antropologia filosofica* e curato da Manfred Frings. Tra il 1923 e il 1924 escono, in quattro volumi, gli scritti di sociologia e quelli che presentano la sua *Weltanschauung*. Di rilievo sono anche dei contributi appena successivi⁶. È in questi anni che si manifestano le prime difficoltà di salute che tuttavia non impediscono a Scheler di continuare la sua intensa attività di insegnamento e di ricerca. Il 21 febbraio 1927 tiene ad Amsterdam il discorso commemorativo per il 250° anniversario della morte di Spinoza. Il 5 novembre dello stesso anno pronuncia a Berlino una prolusione alla scuola superiore tedesca per la politica e presenta il saggio *Der Mensch im Weltater des Ausgleich (L'uomo nell'epoca dell'integrazione)*. Riceve numerosi inviti per recarsi a tenere conferenze negli Stati Uniti, in Giappone e nell'Unione Sovietica, ma le sue precarie condizioni di salute lo costringono a rifiutarli. Nel 1928 accetta la chiamata dell'università di Francoforte sul Meno per cattedra di filosofia; lasciata Colonia si trasferisce in quella città alla metà del mese di aprile. Colpito da infarto nella notte tra il 12 e il 13 maggio, muore il 19 all'ospedale di Francoforte a soli cinquantaquattro anni.⁷

1.3 - LA PERSONA NEL PENSIERO DI MAX SCHELER

L'interesse speculativo di Max Scheler si focalizza, fin dal periodo universitario di Jena, sulla concretezza della persona umana, che costituisce il punto centrale da cui prenderà le mosse la sua successiva speculazione filosofica. In quegli anni, chiunque volesse occuparsi di filosofia doveva tener conto sia del metodo trascendentale dei neokan-

⁶ Cfr. Max Scheler (ed.), *Tentativi di una sociologia della conoscenza*, Monaco, 1924 e *Le forme del sapere e dell'educazione* (lezione). Bonn, 1925.

⁷ Cfr. Maria Teresa Pansera, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Pavia, 2001, pp. 31-34.

tiani della scuola di Marburgo, sia del metodo psicologico riproposto dai positivisti dell'epoca. Scheler iniziò le sue ricerche in questa atmosfera, ma si rese immediatamente conto che il metodo psicologico-genetico rimaneva sempre ancorato al dato psichico individuale, immediato, istantaneo e quindi capace soltanto di mostrare l'originarsi delle/nelle rappresentazioni, ma non il loro valore ideale, e che il metodo trascendentale era comunque incapace di comprendere quegli aspetti concreti ed esistenziali che caratterizzano la persona umana nella sua individualità. Per uscire da questa alternativa Scheler si rivolge ad una terza via, un metodo fenomenologico a orientamento ontologico e realistico, che chiamerà, nella prospettiva del suo maestro Eucken, metodo "noologico". Questo metodo parte dall'affermazione dell'importanza e insostituibilità delle scienze della vita creatrici dello spirito, in contrapposizione a coloro che considerano la vita mentale esclusivamente empirica. È quindi necessario riportare al centro dell'attenzione la sfera degli interessi vitali sui cui lo spirito viene a innestarsi e in cui trova le sue basi e il suo fondamento. Con queste premesse avviene l'incontro tra Scheler e la dottrina husserliana che gli appare come il mezzo più sicuro per superare la strettoia dello psicologismo e lo scoglio del formalismo kantiano. Il principio dell'intenzionalità della coscienza appare a Scheler come il garante di una radice "spirituale" e "immateriale" della conoscenza e come la possibilità di superare ogni oggettualità o dato empirico e, al contempo, ogni impostazione trascendentale e formalistica dell'apriori nel fluire esperienziale del soggetto.⁸

Nella trattazione che Max Scheler svolge sulla persona il primo tema che viene posto è quello kantiano della dignità della persona. Come gran parte dei temi del Formalismo anche la comprensione della persona si definisce in Scheler attraverso il confronto con Kant: Scheler ricorda la posizione di Kant secondo cui la "dignità" della persona si può salvare solo nell'etica formale; ogni etica materiale "sarebbe destinata a distruggere la dignità della persona ed il suo specifico valore in quanto non deducibile da qualcosa". Ma Scheler osserva che, seppure questo è vero per un'etica dei beni e degli scopi, anche una etica formalista e legalista rischia, paradossalmente, nel momento in cui fa

⁸ Maria Teresa Pansera, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Pavia, 2001, pp. 34-35.

consistere la dignità della persona nella razionalità assoluta della legge morale, di annullare a sua volta, tale dignità, seppur in modo diverso, “nel subordinare la persona stessa ad un *nomos* personale”. Così la concezione formalistica che caratterizza la persona anzitutto come “persona di ragione”, considerata come niente altro che il “singolo soggetto logico di una espletazione d’atti di ragione, conforme alle leggi ideali indicate” non fonda l’essere della persona nella sua complessità, ma lo considera semplicemente come “una variabile *x* del cominciamento d’una volontà razionale e conforme alla legge o d’una attività di ragione intesa come attività pratica”. Di ciò che è stato appena detto un solo punto per Scheler è valido, e cioè che sulla base di questo punto “la persona non può essere pensata come una cosa, ma al contrario la persona è l’unica co-esperita in maniera ed immediata dell’esperienza vissuta”; ma per il resto la persona intesa formalisticamente coincide, in quel contesto, con una depersonalizzazione. In tal senso l’attività della persona è intesa soltanto in modo extra o sovra individuale, contraddicendo la “struttura ontologica” della persona, che è tale in virtù del contenuto della sua esperienza vissuta, cioè nel suo volere, pensare, sentire etc.

Ridotta a puro “essere razionale” la persona non potrebbe obbedire neanche ad una legge se essa si costituisse solo in virtù della propria intrinseca razionalità. L’intuizione eidetica ci da quindi un’esistenza individuale, un io individuale, che non può venir frainteso come io sovra individuale. La confutazione di questa posizione ci pare estremamente significativa contro i modi assoluti e totalizzanti di comprensione dell’io: la struttura eidetica dell’io “comprova come evidentemente contraddittoria l’affermazione che si diano un io sovra individuale, una coscienza in generale, un io trascendentale caratterizzati dai procedimenti particolari, conformi ad una legge e presenti in ciascun uomo. Vi sono solo, da un lato, l’essenza dell’egoità e, dall’altro, gli io individuali nei quali soltanto l’egoità si manifesta come evidente.” L’io individuale non è da pensare, secondo Scheler, come una limitazione dell’egoità: “Al contrario, ogni idea di un io extra o sovra individuale, di cui l’io individuale sarebbe la limitazione o l’offuscamento empirico, che anche il solo presupposto per il quale l’io individuale potrebbe essere una tale limitazione, è una supposizione che costituisce un evidente controsenso. Eliminati gli io individuali, non si da

quindi come residuo un cosiddetto io sovra individuale qualificabile come centro di riferimento del mondo, bensì unicamente l'assenza dell'io". Allo stesso modo Max Scheler argomenta l'impossibilità che l'io sia la condizione dell'unità dell'oggetto. Ed è importante il fatto che lo Scheler affermi che esiste anche un 'essenza dell'io individuale come fondamento della sua individualità. Tale affermazione riporta peraltro alle concezioni della vita morale che sono esperite in un contesto generale della vita e della storia, almeno per autori di marcata tradizione spirituale occidentale⁹.

L'universalità non è da confondere con l'essenza, e ogni io individuale possiede la propria essenza; per questo motivo l'io individuale si distingue dall'io empirico, come quest'ultimo viene inteso "da ogni forma di trascendentalismo". Tutto ciò che si è fino ad ora detto non costituisce per Max Scheler un contributo reale per comprendere la persona ma sicuramente è una sorta di preambolo al problema della persona: il concetto di persona non è deducibile né dal rapporto atto-oggetto, né dall'egoità. Per andare al cuore del problema della persona occorre risalire all'origine delle "essenze d'atto" che in un primo momento si offrono alla intuizione eidetica, cioè all'unità concreta di esse nella concretezza di un soggetto: la persona si definisce anzitutto come "centro d'atti". La considerazione a cui si perviene in primo luogo dall'analisi delle essenze degli atti è che esiste "un'infinita serie di relazioni costanti" tra gli atti della percezione, della volizione, dell'amore, che ci conduce a porre la domanda "quale unitario soggetto capace di portare a compimento pertenga, in linea di principio, all'essenza di un compimento d'atto; non un semplice soggetto logico, ma un soggetto come ciò che sostiene atti di natura così diversa." È questo quindi che ci porta a definire la persona appunto come soggetto di tal natura: in questa impostazione "persona è l'unità di essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura, tale da darsi in se prima di ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella

⁹ Cfr. Günter Dux, *La logica di visioni del mondo. Strutture di significato nel corso della storia*, Suhrkamp, Frankfurt 1982; e Helmut Zedelmaier *Laboratori di conoscenze tra Rinascimento e Illuminismo*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

sfera dell'alterità ecc. L'essere della persona fonda tutti gli atti essenzialmente diversi." La persona non è una semplice x ma è l'essere concreto senza il quale ogni discorso riguardante gli atti non potrebbe mai far riferimento all'essenza completamente adeguata d'un atto qualsiasi, ma solo ad un'essenza astratta. L'atto diventa concreto, si realizza grazie alla sua connessione con una persona concreta: "solo in quanto inerenti all'essenza di questa o quella persona individuale, gli atti si concretizzano trasformandosi da essenze astratte in essenze concrete" ed è questa la ragione per cui per cogliere in modo completo ed esaustivo un atto concreto occorre conoscere l'essenza della persona che lo compie. Scheler assegna l'intera sfera degli atti a delle persone che li compiono allo spirito, alla sfera spirituale, che riguarda l'essenza dell'atto e il suo nascere dall'esistenza personale, ma non comprende invece né l'io né la divisione io e mondo esterno: "la persona è piuttosto quanto si pone come unica e ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto. Una definizione preziosa perché unisce in modo felice la realtà spirituale dell'uomo e il suo darsi esistenziale "concreto".

1.4 - IL VALORE E LA GERARCHIA DEI VALORI

Max Scheler pensava che l'identità del mondo essenziale la cui intuizione è sorta anzitutto attraverso la "funzionalizzazione" delle organizzazioni soggettive che di ragione è opera di grandi geni, per poi allargarsi mediante il compimento delle/nelle masse, persevera tuttavia in ogni caso. Lo Scheler chiama con il termine "funzionalizzazione" quel processo attraverso cui la verità unica si spezzetta in molte, in altre parole: le varie società, venendo a contatto con il mondo oggettivo, subiscono esperienze fondamentali diverse, assorbono differenti complessi di fatti e di connessioni e così via. L'esperienza fondamentale penetrando sempre in profondità nella struttura mentale, giungerà quindi a dominarne l'intrinseco funzionamento, determinando specifici schemi apriori, Lo Scheler, inoltre, rivolge il suo interesse ai valori morali; l'intuizione del valore è un "sentire puro", che ha come espressione un atto di attrazione o di repulsione, che però non è definitivo perché porta a un "atto preferenziale" per cui si antepone un

valore all'altro. I valori così preferenziati appaiono alla nostra mente in forza di un'intuizione a priori già disposti in una precisa graduatoria. Max Scheler nega dunque ai valori ogni dipendenza dalla volontà, cioè l'uomo vuole una data cosa perché la intuisce come un valore, ma non la considera un valore perché la vuole. La percezione affettiva, il preferire, l'amare e l'odiare hanno nello spirito un loro contenuto a priori specifico che è indipendente dall'esperienza induttiva.

Secondo lo Scheler, la vita morale include costitutivamente sentimenti ed emozioni: soltanto essi, infatti, ci consentono di accedere ai valori. L'etica dunque non è puramente formale ma è dotata di un proprio contenuto a priori dato dall'intuizione dei valori: in questo senso essa può essere definita come etica materiale. I valori sono oggettivi e universali e non possono essere derivati dall'esperienza che è sempre variabile e mutevole ma sono intuiti direttamente. Quindi possiamo asserire che i valori non nascono dalle esperienze dell'individuo ma sono date a priori dall'ambiente nel quale egli si colloca, non sarà quindi la nostra coscienza a produrli ma bensì essa sarà il luogo dove essi si manifesteranno. I valori e la loro gerarchia sono colti e riconosciuti dall'uomo attraverso l'intuizione o la visione emozionale che lo mette immediatamente in contatto con la loro dimensione più nascosta: in tal modo essi si rendono disponibili per lui, gli vengono incontro attraverso un atto spirituale specifico, tramite una sorta di sensibilità del tutto particolare. Gli studi sui valori e sulla loro gerarchia costituiscono per Scheler un'introduzione allo studio della persona, per comprenderla egli è partito da considerazioni negative cioè da tutto ciò che essa non è invece che da quello che è realmente, concludendo che la persona non è dunque una realtà raggiungibile tramite la conoscenza, ma soltanto attraverso il suo stesso compimento d'atto; gli atti compiuti da un soggetto provengono da necessità sia biologiche che psicologiche ed è partendo dalle teorie biologiche e psicologiche allora in vigore che Scheler estrapola una visione unitaria e organica del mondo vivente, basata sulla costruzione di una gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche. Nell'espone questa gerarchia egli parte dal gradino più basso, parla delle piante dicendo che esse non hanno nessuna sensazione e nessuna memoria, ma soltanto un impulso di crescita e di riproduzione quindi di un impulso affettivo. Dopo questo impulso segue l'istinto, che nel pratico non è un atto intelligente divenuto auto-

matico, ma un vero e proprio automatismo particolarmente perfezionato. Dopo l'istinto nella scala gerarchica delle energie e facoltà psichiche, Scheler pone in successione due ulteriori modi di comportamento, l'uno "conforme all'abitudine" e l'altro "intelligente". Al primo, che riassume in sé i fatti relativi all'associazione delle sensazioni e al riflesso condizionato, dà il nome di memoria associativa. Essa è attribuibile a tutti gli esseri viventi che sono in grado di modificare il loro comportamento in maniera lenta, costante e biologicamente utile. Questa modifica comportamentale si verificherebbe per mezzo di un esercizio basato "sul principio del successo e dell'errore": l'animale compie spontaneamente dei movimenti di prova ed è spinto a ripetere più frequentemente quelli che gli tornano utili; esso acquista così delle abitudini.

1.5 - MAX SCHELER E IL RIFERIMENTO A NIETZSCHE, DILTHEY E BERGSON

Come l'animale compie gli atti che maggiormente lo sostengono ad ottenere i benefici per la sua esistenza, ugualmente l'uomo sceglie quali pensieri, azioni e comportamenti adottare per raggiungere i suoi fini. In questa scelta che sicuramente non è semplice date le svariate opzioni fornite dal contesto sociale, le abitudini giocano un ruolo centrale. Quando l'uomo si assume le sue prime responsabilità manca di una precedente esperienza personale che gli possa dare dei riferimenti circa ciò che può succedere, il bagaglio delle esperienze serve per allontanare la paura, dentro di noi abbiamo le risposte per trovare le uscite per qualsiasi situazione si presenti, ma per questo bisogna osservare l'esperienza che abbiamo vissuto in precedenza, unendola alla scala di valori che abbiamo radicata nella nostra personalità. In questo la categorizzazione, salvaguarda la costanza comportamentale, permettendo di ricorrere a schemi di comportamento già sperimentati in relazione a oggetti simili, le abitudini della/nella vita quotidiana e i riti sono proprio questo. Max Scheler intraprendendo l'argomento pone l'attenzione sul comportamento dell'uomo, in modo specifico sul comportamento intelligente dell'uomo che si attua all'improvviso. La caratteristica principale del comportamento intelligente consiste nella

capacità di rispondere ad una nuova situazione, non sperimentata prima, dove si attua un comportamento inedito diversamente da quanto consente la memoria associativa che invece permette solo un comportamento acquisito tramite addestramento. Possiamo quindi assodare che i valori che fanno parte del bagaglio personale di un soggetto sono fondamentali per affrontare le questioni vitali e quotidiane; Max Scheler sull'argomento nota una spiccata correlazione tra la definizione di valore e quella di vita, e sviluppa la sua tesi riferendosi a tre pensatori: Friedrich Wilhelm Nietzsche, Wilhelm Dilthey e Henri-Louis Bergson. Al filosofo Nietzsche, lo Scheler attribuisce il grande merito di aver restituito, per primo, al concetto di vita il carattere di attività, modificando la concezione di vita data dal positivismo, il quale aveva ridotto l'idea di sviluppo alla sola relazione di adattamento tra organismo e ambiente. L'ottica di Nietzsche è quella però del ciclico passaggio dalla nascita alla morte che mette in risalto solamente la potenzialità generativa e riproduttiva, Max Scheler non prende in considerazione la teoria in se stessa ma il momento critico e negativo che subisce questa filosofia, la crisi dei valori subita dai paesi occidentali è uno dei problemi che Scheler e gli altri pensatori si trovano a dover affrontare, crisi che viene assoggettata alla società borghese-capitalistica.

La tesi nietzschiana secondo la quale l'avvento della modernità avrebbe comportato la riduzione del valore della vita a quello dell'utile è condivisa anche da Scheler, il declino dei valori prodotto dal moderno meccanicismo è la conseguenza di un certo ordinamento di valori, in particolare, la concezione meccanico-formale della natura, e dunque anche dei fenomeni vitali, riflette un preciso orientamento etico, quello per il quale si tende a riporre il fondamento di determinazione della volontà nell'impulso al lavoro dal quale la volontà stessa è indirizzata alla realizzazione del valore dell'utile. L'istinto del lavoro è l'istinto che guida ogni attività trasformatrice della realtà, cioè ogni attività volta a modificare l'ambiente esterno nel modo più utile possibile al miglioramento delle condizioni materiali dell'uomo. L'elemento, dunque di maggior attrazione della riflessione nietzschiana è rappresentato per Scheler dal tema socio-gnoseologico della relazione tra teoria della conoscenza e tipologia antropologica, quindi l'immagine mecca-

nico-formale della materia organica ed il tipo d'uomo portatore dei valori della morale borghese.

Dal confronto con le opere di Wilhelm Dilthey, si evince chiaramente l'importanza basilare per Scheler, della correlazione tra visione filosofica del mondo e forme dell'agire morale e sociale; si nota che Scheler evidenzia come Dilthey abbia saputo mostrare che l'estensione alla sfera psichica del meccanicismo fisico e biologico sia riconducibile al tipo di atteggiamento spirituale dell'epoca moderna. La gnoseologia che si riferisce ai principi della psicologia associazionistica è funzionale alla preoccupazione borghese di intervenire tecnicamente sull'ambiente per perseguire interessi materiali, tale gnoseologia seleziona nella psiche, solo gli aspetti che presentano una traducibilità meccanica, come è il caso della memoria associativa, nella quale determinati processo senso-motori, producono sul piano psichico, relazioni di somiglianza e contiguità tra le rappresentazioni, conformi all'abitudine. Il pensiero di Bergson, invece, si fonda sul complesso di azioni e reazioni dell'organismo vivente, al fine di offrire risposte alle necessità pratiche di quest'ultimo. Bergson, per Scheler, ha posto la questione dell'analisi filosofica dello sviluppo delle teorie biologiche, giungendo alla conclusione che la natura dell'intelletto presenta già una matrice di tipo biologico, poiché quella che si è costituita come la funzione tipica dell'intelletto, cioè quella di rappresentarsi i fenomeni secondo un ordine logico è già nella elaborazione del concetto-guida di un tale tipo di funzione, quello cioè di scopo, una conseguenza del passaggio dallo stimolo nervoso all'impulso motorio.

Per lo Scheler anche la sfera dei sentimenti e, non solo quella conoscitiva, è caratterizzata dall'intenzionalità. Gli atti del sentimento sono infatti correlati intenzionalmente ai valori, che sono qualità inerenti alle cose e sono oggetto di un'intenzionalità conoscitiva, distinta dalle forme di conoscenza proprie della percezione o dell'intelletto: si tratta dell'intuizione emozionale, dotata di un'evidenza, che non è minore dell'evidenza che gli atti del percepire o del ricordare hanno dei loro oggetti. Con questa teoria lo Scheler si discostava dal problema della conoscenza ancora condiviso da Edmund Gustav Albrecht Husserl, laddove la polemica nacque dal formalismo etico della teoria kantiana. Immanuel Kant aveva eliminato il sentimento e le emozioni dalla vita morale ed aveva scorto il fondamento della morale in una legge universale della/nella ragione, puramente

formale e priva di contenuti, la quale comanda incondizionatamente, a prescindere da ogni esigenza di felicità. Secondo Max Scheler, invece, la vita morale include costitutivamente sentimenti ed emozioni: soltanto essi, infatti, ci consentono di accedere ai valori. L'etica dunque non è puramente formale ma è dotata di un proprio contenuto a priori ed è data dall'intuizione dei valori: in questo senso essa può essere definita etica materiale. Il sentire intenzionale rivela l'esistenza di leggi a priori che determinano una gerarchia oggettiva tra i valori, appresa attraverso l'atto del preferire, sul quale si fondano le scelte e correlata a gradi diversi del sentimento: i sentimenti sensibili o della sensazione, a cui sono correlati i valori sensibili compresi nella gamma tra gradevole e sgradevole; i sentimenti corporei, legati allo stato del corpo, correlati ai valori del nobile e del volgare, dell'utile e del dannoso su cui si fonda anche la vita associata, e i sentimenti vitali, legati alla funzione del corpo, ai quali sono correlati i valori vitali come la generosità, il coraggio, etc...; i sentimenti legati all'anima o all'io, a cui sono correlati i valori spirituali e conoscitivi del vero e del falso, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto; i sentimenti propri della persona ai quali sono correlati i valori religiosi del sacro. Questi sono i valori più alti e appaiono soltanto in oggetti dati intenzionalmente come oggetti assoluti: si tratta quindi di valori assoluti intuitibili soltanto attraverso un atto di amore. Gli atti di amore hanno infatti la prerogativa, stando a Max Scheler, di essere intenzionalmente diretti sempre verso persone, e la persona si colloca ad un livello superiore rispetto all'io ed è legata alla sfera del sacro; proprio in questa sfera il valore è fondamentalmente personale. La gerarchia dei valori è quindi disposta secondo strati che vanno dal livello corporeo a quello spiritualmente più puro della persona. Su questa base lo Scheler può criticare Husserl per aver posto al vertice l'io trascendentale che è una funzione universale puramente conoscitiva e impersonale: ciò significa, per Scheler, non riconoscere il primato della persona, ridotta a pura esemplificazione empirica di questa funzione conoscitiva universale. La vita morale consiste, invece nella piena realizzazione della persona umana e, quindi, include costitutivamente sentimenti ed emozioni. La persona è l'uomo nella sua totalità ed individualità, nell'unità di tutti i suoi atti ed ha per correlato costitutivo il mondo e la partecipazione emotiva alla vita delle altre persone.