

Da: M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, Milano 2013, pp. 7-21.

La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri

di Guido Cusinato

1. Husserl e Scheler: *Zu den Sachen selbst!*

Era inevitabile che «*Zu den Sachen selbst!*» – la famosa massima metodologica della fenomenologia enunciata da Husserl nelle *Ricerche logiche* – esercitasse un influsso decisivo anche su Max Scheler. Tuttavia, fra il 1906 e il 1913, Scheler vede compiersi in Husserl un progressivo approfondimento di questa massima più sul versante del soggetto, cioè della fenomenologia trascendentale, che sul versante del fenomeno. L'insufficiente attenzione al momento “materiale” provoca un graduale slittamento di Husserl verso un idealismo trascendentale, che trova il proprio apice nel 1913 con l'uscita di *Idee I*, e che Scheler interpreta come un abbandono del «principio di tutti i principi» enunciato nelle *Ricerche logiche*.

La critica di Scheler all'idealismo trascendentale trovò vasta eco nei circoli fenomenologici di München e Göttingen. Tuttavia l'immagine di uno Scheler difensore, contro lo stesso Husserl, del programma originario delle *Ricerche logiche* non è convincente. In primo luogo perché non è esatto sostenere che *Idee I* rappresenti una rottura nei confronti del principio enunciato nelle *Ricerche logiche*. In secondo luogo perché da diversi manoscritti inediti e dallo stesso volume *Logica I* traspare che la critica di Scheler non si limita solo all'idealismo trascendentale ma coinvolge in realtà le stesse *Ricerche logiche*.

È indispensabile allora considerare meglio quel famoso passo: «non vogliamo affatto accontentarci di “mere parole”, cioè di una comprensione meramente simbolica delle parole, [...]. Non ci possono bastare neppure significati ravvivati da intuizioni lontane, confuse e indirette, ammesso che queste si possano ancora chiamare intuizioni. Noi vogliamo tornare alle “cose

stesse”¹. Questa insoddisfazione verso una conoscenza meramente simbolica porta Scheler – nei due saggi *La dottrina dei tre dati di fatto* (1911-12) e *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1913-14) – a delineare una vera e propria distinzione fra «conoscenza simbolica» e «conoscenza fenomenologica». In *Fenomenologia e teoria della conoscenza* Scheler, prendendo le difese delle *Ricerche logiche* contro le critiche di Wilhelm Wundt, afferma che la «disputa fenomenologica» sorge proprio dal non rendersi conto che la fenomenologia si basa su di una «conoscenza asimbolica»². La «conoscenza filosofica» ricerca infatti «un essere come esso è in se stesso, non come si configura quale mero momento di riempimento dei simboli che gli vengono accostati»³. L'impressione è che qui in realtà Scheler legga Husserl attraverso il saggio di Bergson *Introduzione alla metafisica*, quello in cui si teorizza una metafisica come «scienza che pretende di fare a meno dei simboli». È veramente questa la direzione verso cui muove Husserl?

Per Husserl il problema è quello di ritornare alle cose stesse nel senso di non accontentarsi di un riempimento mediato dal simbolo, ma accedendo direttamente al riempimento che avviene nell'atto intuitivo rappresentato dalla variazione eidetica. Certo nelle *Ricerche logiche* la tesi non è ancora formalmente esplicitata, ma la direzione è chiara: «I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono necessariamente aver origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante»⁴. Tornare alle cose stesse significa «rendere evidente, sulla base di intuizioni pienamente sviluppate, che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e, dal punto di vista della *praxis* della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità, mediante una verifica, sufficientemente ripetuta, sulla base dell'intuizione riproducibile (oppure dell'effettuazione intuitiva dell'astrazione)»⁵. L'intuizione a cui qui ci si riferisce, e che Husserl distingue nettamente dalle varie forme di mero intuizionismo, è quindi quella che successivamente viene identificata con il metodo della variazione eidetica. Per Husserl «ritornare alle cose stesse» significa ritornare all'evidenza apodittica della invariante eidetica da cui emerge l'*eidōs*.

Inizialmente Scheler aveva visto nell'intuizione categoriale di Husserl l'accesso a un nuovo livello dell'esperienza, in cui cogliere un dato empirico

¹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, Vol. I, p. 271 (qui e di seguito ho leggermente modificato la traduzione).

² M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, p. 394. GW = M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1997.

³ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, p. 412.

⁴ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., Vol. I, p. 271.

⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., Vol. I, pp. 271-272.

eccedente le forme della sensibilità e dell'intelletto kantiano, in quanto dotato di una legalità propria, autonoma da quella della rilevanza organica; un varco attraverso cui esperire l'autodatià (*Selbstgegebenheit*), cioè una controintenzionalità che parte dal mondo. Solo successivamente si rende conto che Husserl, più che a una autodatià (*Selbstgegebenheit*) dalla parte del fenomeno, pensa a una autodatià scorta dalla parte del soggetto, nel senso di ciò che è accessibile al soggetto in modo apodittico come dati dei vincoli al libero variare dell'immaginazione. Ora è proprio questa teoria dell'«astrazione ideante», esposta nelle *Ricerche Logiche*, che è al centro della critica di Scheler: il contrasto non nasce dunque con *Idee I*, ma riguarda già le stesse *Ricerche Logiche*⁶.

La critica di Scheler non è esente da unilateralità, e inoltre non prende in considerazione gli sviluppi del pensiero di Husserl successivi a *Idee I*, sviluppi in cui prenderà gradualmente forma una fenomenologia genetica e hyletica, volta a considerare anche il momento passivo della costituzione trascendentale, aspetto fino a quel momento rimasto in ombra. Si tratta di una mossa sicuramente vincente, perché in tal modo Husserl trova un accesso a quelle operazioni della coscienza che erano rimaste celate non solo a Kant, ma anche a Scheler stesso. A sua volta Husserl non risparmiò a Scheler diverse critiche, fra cui spicca quella di antropologismo e psicologismo.

Molti di questi contrasti si acutizzano a dismisura a causa della diffusa tendenza a ricondurre forzatamente le posizioni di Husserl e Scheler a un'unica prospettiva, quando invece si tratta di due posizioni distinte, anche se complementari. Un'importante occasione per comprendere la peculiarità di Scheler nei confronti di Husserl è offerta proprio dai due saggi qui pubblicati, ora finalmente accessibili al lettore italiano per merito di Vittorio D'Anna. Si tratta di due manoscritti, rimasti inediti fino al 1933 e finora poco conosciuti, in cui Scheler esplicita il progetto di una fenomenologia empirica.

2. *Eidos e affordance*

Scheler sembra pensare a qualcosa di più primitivo rispetto all'*eidos* della libera variazione eidetica: a un momento valoriale che ricorda il principio della *Gestaltpsychologie* secondo cui ciò che viene afferrato inizialmente è il tutto: la

⁶ La critica alla teoria dell'astrazione presente nelle *Ricerche logiche* viene sviluppata in *Logica I* (Cfr. M. Scheler, *Logik I*, GW XIV, pp. 140-144). Sulla critica di Scheler alla riduzione eidetica di Husserl cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, ESI, Napoli 1999, pp. 54-62. A proposito della teoria dell'astrazione esposta da Husserl nella II delle *Ricerche logiche* Scheler afferma: «Husserl arriva all'ipotesi delle "specie ideali" attraverso una falsa teoria dell'astrazione (cfr. la seconda delle *LU*)» (M. Scheler, *Nachlass*, GW XI, p. 241).

forma (*Gestalt*) complessiva del fenomeno. Lo reinterpreta come momento valoriale che funge da «primo messaggero» fra l'osservatore e la percezione del fenomeno, tanto da pensare che questo nucleo valoriale «funzionalizzi» la percezione successiva di quel fenomeno già a un livello precedente la rappresentazione e il giudizio. Ed è in base a questa idea che Scheler sviluppa la legge della priorità del coglimento del valore (*Wert-nehmen*) sulla percezione rappresentativa (*Wahr-nehmen*): nel sentire (*Fühlen*) colgo *iconicamente* innanzitutto il valore complessivo di qualcosa come immagine (*Bild*), e questo orienta la successiva percezione della sua rappresentazione (*Vorstellung*).

Questo coglimento valoriale, più che la variazione eidetica di Husserl, ricorda la teoria delle *affordances* di James J. Gibson. Secondo Kurt Koffka ogni cosa dice direttamente quello che è: «un frutto dice “mangiami”, l'acqua dice “bevimi”, il tuono dice “temimi” e una donna dice “amami”». Mentre tuttavia Koffka e poi Kurt Lewin, con la teoria dell'*Aufforderungscharakter*, sostenevano che tali richieste avevano un carattere meramente soggettivo, erano cioè valori indotti dai bisogni dell'osservatore, Gibson, con la teoria delle *affordances*, attribuisce loro un carattere non soggettivamente psicologico: «un'*affordance* non è conferita a un oggetto dal bisogno di un osservatore e dal suo atto di percepirla. L'oggetto offre quel che offre perché è quel che è»⁷. Nell'iniziale momento valoriale emerge dunque l'*affordance* di un fenomeno, e questa orienta – nel senso della funzionalizzazione di Scheler – la percezione e l'esperienza successiva di quel fenomeno.

Mentre la funzionalizzazione di Scheler si sviluppa prevalentemente a un livello elementare di passività, l'intuizione eidetica di Husserl permette di ipotizzare anche un livello attivo. Il primo momento attraverso la variazione eidetica coglie l'*eidōs* di una maniglia, fa emergere la sua legge costitutiva, lo schema del suo funzionamento, ma una volta colto l'*eidōs*, un *designer* ha la possibilità di progettare – attraverso una variazione eidetica questa volta “discendente” – l'idea di maniglia che realizza meglio i suoi criteri estetici. Cogliendo l'*eidōs* della «maniglia» sono in grado non solo di rispondere alla sua richiesta di essere afferrata, ma anche di capirne il funzionamento, e dunque di pensarla in modo differente da come è, e magari di progettare una variante più funzionale. In tal modo la variazione eidetica di Husserl è qualcosa di più della semplice percezione della *Gestalt* o della *affordance*.

Mi pare tuttavia evidente che la maniglia di una porta mi dice «aprimi» in un modo molto diverso da come una donna può dirmi «amami»⁸. Nel caso di una maniglia viene colta la richiesta di essere usata in un certo modo, e questo

⁷ J. Gibson, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 222. Su questo punto cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta, Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 193.

⁸ Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., p. 194.

non viene determinato dall'intenzionalità del fenomeno stesso, ma dall'intenzionalità oggettivamente sedimentata nel contesto ambientale o sociale⁹. Ci si può tuttavia chiedere se la *affordance* riguardi esclusivamente la legge di funzionamento o la prassi d'uso d'un oggetto. Nel caso di un essere vivente, e a maggior ragione di una persona, si potrebbe pensare a una *affordance* che parte dal fenomeno stesso, dalla sua autodatità. Se il fenomeno non viene concepito come mero oggetto d'uso, ma come autodatità, allora emergerà una *affordance* che indica non solo quello che posso oggettivamente fare di tale oggetto, ma anche lo sforzo espressivo del fenomeno stesso. Nei sistemi organici, psichici, sociali e personali diventa ipotizzabile la presenza di uno sforzo volto alla realizzazione di un percorso espressivo. In questo caso l'*affordance* diventa una richiesta di cura: un vaso di fiori implorerà: «innaffiamil!»; un amico: «aiutami a trovare la mia strada!». Oppure diventa l'espressione di un desiderio: «amam!l» o al contrario: «sparisci dalla mia esistenza!». Qui l'*affordance* non è più relativa alla datità del fenomeno, predeterminata dal contesto, ma alla sua autodatità. Diventa una *affordance* relativa allo sforzo espressivo di un fenomeno o, nel caso della persona, alla sua chiamata (*Berufung*), cioè alla richiesta di realizzare la propria destinazione e la propria *eudaimonia*. L'*affordance* assume così un significato etico: esprime una sorta di «dover essere individuale». E se colgo questa istanza, non ho forse colto l'*ordo amoris* di quella persona?

Nel mondo non ci sono solo *affordances* di oggetti che chiedono di essere usati e manipolati, ma anche *affordances* di fenomeni che chiedono di esprimersi e di persone che chiedono di essere felici. Nella prospettiva di Scheler questa richiesta non è soggettiva e arbitraria – per realizzarmi o essere felice devo riuscire a distinguere la mia chiamata individuale dal sottofondo del rumore ambientale – tuttavia non è predeterminata da un destino statico. Conformemente alla teoria delle *ideae cum rebus*, l'essere umano non è soggetto a un destino ma alla ricerca di una destinazione aperta, quindi indeducibile da un *eidōs* già concluso. A questo proposito è decisivo quanto affermato in *Pentimento e rinascita*: la persona, in determinate occasioni, può trasgredire il proprio *eidōs* e rinascere, cioè può diventare qualcosa di completamente diverso da quello che è. La felicità o la destinazione di una persona non è allora inscrivibile nella libera variazione di un *eidōs* già concluso. Se questo è vero, è possibile individuare l'*eidōs* compiuto solo in un oggetto o in un sistema autopoietico, ma non in un sistema personale, che rimane un sistema capace di rinascita. In questa prospettiva la persona diventa una «totalità incompiuta», cioè l'essere

⁹ Anche una maniglia costruita male avanza una richiesta: quella di essere progettata meglio. Mentre una maniglia progettata particolarmente bene modificherà l'intenzionalità oggettivamente sedimentata del contesto sociale da cui emerge l'*affordance* di una maniglia in generale.

che allarga il proprio orizzonte percettivo fino a cogliere i fragili filamenti, altrimenti invisibili, delle *affordances* etiche che partono dall'autodati del fenomeno: la persona è l'essere che risponde alle richieste d'espressione e di realizzazione del fenomeno stesso.

3. L'empirismo fenomenologico e i dati di fatto puri

Interpretando la massima husserliana «*Zu den Sachen selbst!*», Scheler definisce la fenomenologia come «l'empirismo più radicale», in quanto basato su di un «violento ampliamento dell'apriorismo» fino a includere i dati di fatto «puri»¹⁰. È l'interpretazione di questi «*pure oder reine Tatsachen*» che decide il senso da attribuire alla proposta scheleriana. Come ho già avuto modo di osservare, l'interpretazione consueta, che legge la critica di Scheler alla svolta idealistica di *Idee I* come un ritorno al realismo e all'oggettivismo delle *Ricerche logiche*, non è giustificata. Scheler con «*pure oder reine Tatsache*» non pensa al «*Satz an sich*» (la proposizione in sé) di Bolzano. Non pensa neppure alle idee platoniche: Scheler non è realista nel senso di rispondere alla domanda kantiana sulla sintesi apriori attraverso una riforma della dottrina platonica delle idee.¹¹ L'«ampliamento dell'apriorismo», a cui pensa Scheler, non muove in direzione del *kosmos noetos*, ma piuttosto mira a empiricizzare e storicizzare l'apriori kantiano. Con la tesi del dato di fatto fenomenologico, o dato di fatto puro, Scheler si propone di superare l'antitesi kantiana fra apriori ed esperienza attraverso l'individuazione di diversi livelli dell'esperienza: *il dato di fatto puro è all'origine di un'esperienza che svolge essa stessa una funzione "apriorica"*. Ma non è un'esperienza qualsiasi: nella vita di ogni individuo ci sono certi vissuti così intensi e rilevanti per la vita di quell'individuo, che riescono a riorientarlo fino a «ridestarlo», funzionalizzando il modo di compiere tutta l'esperienza successiva, tanto che un certo modo di amare può diventare la forma generativa dell'amare singolarizzante successivo. I dati di fatto correlati a un vissuto germinativo, che rimane attivo dentro un individuo funzionalizzando

¹⁰ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, p. 381.

¹¹ Mi muovo qui in una prospettiva diversa rispetto a quella proposta da Josef Seifert. A mio avviso Scheler non ha in mente una riforma della dottrina platonica delle idee (cfr. J. Seifert, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 15). Scheler non interpreta l'idea platonica come un *eidos* da porre alla «base di un apriori sintetico oggettivo» (cfr. J. Seifert, *Ritornare a Platone*, cit., pp. 107-115). Scheler (probabilmente sulla scia di Schelling), sostituisce all'interpretazione canonica delle idee platoniche, l'idea di un vissuto germinativo. In definitiva Scheler non ritorna a Platone per interpretare i valori come oggetti ideali, ma perché interessato al tema della *germinazione della singolarità*, cioè della *epimèleia heautoû* (cfr. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 114-116).

l'esperienza futura, sono chiamati da Scheler dati di fatto puri. In tale germinatività si esprime la connessione fra essenza e dato di fatto puro. «Puro» in quanto «integro»: non selezionato in base alla rilevanza biologica dell'organismo e neppure secondo l'intenzionalità del sé sociale. Un dato di fatto è «puro» in quanto agisce in tutta la sua ricchezza sul processo di formazione della persona. È questo il nucleo più originale, anche se non l'unico, della dottrina scheleriana dell'apriori.

Sono i «dati di fatto puri» che decidono le sorti della fenomenologia: «la fenomenologia rimane in piedi o cade assieme all'affermazione che esistono tali dati di fatto»¹². Ed è proprio nella delimitazione di questi dati di fatto fenomenologici nei confronti degli altri due ambiti del sapere (la *Weltanschauung* naturale e scientifica)¹³ che emerge la principale differenza nei confronti di Husserl. I dati di fatto «puri» della fenomenologia non possono essere colti nella «*kategoriale Anschauung*» di Husserl¹⁴ in quanto questa rinvia alla «*sinnliche Anschauung*»¹⁵.

I motivi di questo disaccordo sono complessi in quanto richiamano la teoria della realtà come resistenza (*Widerstand*) e la fenomenologia della corporeità (*Leiblichkeit*), ma il suo nucleo principale riguarda la convinzione di Scheler secondo cui la riduzione fenomenologica permette un accesso all'esperienza distinto dall'orizzonte di rilevanza dell'organismo, e quindi alternativo alla sensazione organica, in quanto questa esprime già una legislazione materiale ben precisa: quella della struttura pulsionale (*Triebstruktur*) del corpo-vivo (*Leib*) – che non va confuso con il corpo-fisico (*Körper*) – tanto che per Scheler l'esperienza sensibile non è più concepibile come l'incontro kantiano fra il molteplice sensibile e le forme pure dello spazio e del tempo, ma come il risultato dell'interazione fra corpo-vivo (*Leib*) e ambiente (*Umwelt*)¹⁶.

Il corpo-vivo (*Leib*) non coincide con l'organismo: nell'uomo ci sono espressioni corporee – il ridere e il piangere, il rossore della vergogna – che sono tipiche del centro personale. Prendendo come punto di riferimento la corporeità intesa unicamente come organismo, risulta evidente che è possibile

¹² M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW* X, p. 448.

¹³ Il concetto scheleriano di *Weltanschauung* ha un senso distinto da quello presente in Dilthey, in Weber o in Husserl. Per evidenziare questa differenza invece di utilizzare la consueta traduzione di «visione del mondo» si potrebbe parlare di «disposizione». Una disposizione non è un modo astratto di vedere il mondo, quanto un modo concreto di «posizionarsi», di vivere *dentro* il mondo.

¹⁴ M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW* X, p. 448.

¹⁵ M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW* X, p. 449.

¹⁶ Scheler riconduce esplicitamente la distinzione temporale fra passato, presente e futuro a uno «schematismo» del *Leib*: «Senza posizionamento del corpo-vivo, le direzioni delle qualità temporali del presente, passato e futuro non hanno assolutamente senso alcuno. Queste qualità temporali sono relative al corpo-vivo» (M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW* X, p. 443).

sviluppare solo una fenomenologia dell'organismo come apriori materiale della sensibilità, ma non una fenomenologia del darsi puro del fenomeno. Per accedere al dato puro Scheler è costretto a mettere fra parentesi proprio la legislazione pulsionale che origina le sensazioni organiche. In questo modo Scheler mette in discussione l'impianto dell'*Estetica trascendentale* di Kant, e rivendica l'esistenza di un'esperienza empirica excentrica rispetto alla rilevanza organica della sensazione: l'esistenza di dati di fatto puri, cioè non determinati dalla legalità dell'organismo¹⁷.

4. *Selbstgegebenheit* come *Sichoffenbaren*

L'impressione di Scheler è che il tentativo di Husserl, volto a tornare alle cose stesse, non disponendo di una adeguata teoria sulla sensazione organica, non riesca poi a trovare l'accesso ai dati di fatto puri e ad avanzare sul lato del fenomeno. In questo modo finirebbe con il "rimbalzare" sul dato sensibile, passando dal lato del fenomeno a quello del soggetto. Di conseguenza le «cose stesse» verrebbero colte come il dato apodittico che emerge dai vincoli imposti all'esercizio immaginativo della variazione eidetica. La proposta di Scheler ruota invece attorno alla autodatità (*Selbstgegebenheit*) del fenomeno stesso: per definizione «l'oggetto della fenomenologia è "autodato"»,¹⁸ è cioè il dato di fatto puro, che, a differenza degli altri fenomeni, si dà da sé, secondo regole proprie. Per comprendere meglio il senso di questo concetto è utile riferirsi direttamente al caso del centro personale: la persona non si dà, nel senso di porsi a disposizione dell'osservatore, ma si esprime in un autodarsi che è contemporaneamente il costituirsi della propria singolarità. A sua volta il concetto di autodatità rinvia a quello più originario e dinamico di autorivelazione (*Sichoffenbaren*): è un percorso espressivo con cui una persona decide spontaneamente di confidarsi e di rivelare la propria singolarità a qualcun altro.

5. Quanto più riduzione, tanto più autodatità

La riduzione fenomenologica in Scheler si pone il problema di decostruire la legalità materiale dell'organismo – le categorie della struttura pulsionale (*Triebstruktur*) alla base della sensazione – per individuare un diverso accesso all'esperienza, una diversa forma di legalità empirica: quella che permette al

¹⁷ Sul concetto di riduzione e teoria della realtà cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., pp. 130-142, pp. 179-197.

¹⁸ M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW X*, p. 461.

fenomeno di manifestarsi nel suo essere eccedente alla rilevanza della semiosi del bisogno organico. Ciò a cui è diretta la fenomenologia non è quindi una essenza separabile dall'esperienza, ma un tipo particolarmente significativo di dati empirici. In tal modo la riduzione fenomenologica si rivolge a una sfera di dati di fatto puri.¹⁹ L'aggettivo «puro» (*rein*) in questo contesto non significa «fuori dall'esperienza» ma «indipendente dalla legalità dell'organismo»: indica la capacità di manifestarsi non come ciò che è dato nella *Gegebenheit* mediata dalla semiosi dell'organismo, ma come ciò che è in grado di darsi indipendentemente da tale intenzionalità, e precisamente nella forma della *Selbstgegebenheit*.

In questo senso Scheler con riduzione intende un procedimento che mettendo fra parentesi i filtri selettivi della rilevanza organica permette di superare la povertà che caratterizza la chiusura ambientale: nell'autodati il fenomeno si può manifestare in una maniera estremamente più ricca di quanto potrebbe farlo entro i confini della chiusura ambientale. È quello che Scheler teorizza confrontandosi fin dal 1914 con gli studi di Jacob von Uexküll sul mondo percettivo di una zecca. Alla zecca corrisponde una nicchia ecologica, cioè uno specifico ambiente-proprio, e questo coincide con quella piccolissima parte del mondo che viene selezionata dalla rilevanza vitale del suo organismo²⁰. Ogni dato sensibile è il risultato di una selezione, dalla ricchezza del mondo, di ciò che risulta rilevante per il proprio organismo. Con il concetto di autodati Scheler intende la possibilità di cogliere un fenomeno nella prospettiva dell'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) eccedendo quindi il filtro della rilevanza organica. Ponendo al centro della riduzione il passaggio dalla dati all'autodati, dalla chiusura ambientale all'apertura mondiale, Scheler intende affermare il principio che la riduzione consiste in un enorme ampliamento dell'orizzonte di esperienza, e che tanto più radicalmente la riduzione è compiuta, quanto maggiore sarà la ricchezza del fenomeno che emerge²¹.

Uno dei criteri fondamentali della gerarchia delle classi di valore di Scheler è l'incremento della ricchezza dell'autodati: un valore è tanto più alto, quanto maggiore è l'apertura che permette. Il valore diventa in tal modo il «diaframma» che regola la ristrettezza o l'ampiezza del campo di rilevanza, cioè il processo selettivo, e questo fino al valore del sacro che annulla la selettività

¹⁹ «I dati di fatto – non le costruzioni di un “intelletto” (Kant) – sono quindi i fondamenti materiali della filosofia fenomenologica» (M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW X, p. 433).

²⁰ Su Scheler e J. von Uexküll cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., pp. 179-182.

²¹ Nella stessa direzione si muove il principio «tanta riduzione, quanta donazione», esposto da Jean-Luc Marion in *Dato che*, SEI, Torino 2001, pp. 13-18. L'interpretazione che offre Marion del termine fenomenologico «*Selbstgegebenheit*», nel senso di una «donazione» connessa al problema della riduzione, è oggettivamente più vicina all'autodati del fenomeno di Scheler che all'autodati apodittica di Husserl.

stessa, permettendo di cogliere il fenomeno nella sua pienezza, aprendosi così a una intenzionalità che proviene dal mondo²². Naturalmente questo non va inteso in senso statico o meccanico: è la pienezza dell'amare a determinare il grado d'apertura con cui l'essere umano s'affaccia sul mondo. Così, attraverso il grado d'intensità del proprio *ordo amoris*, l'uomo penetra i differenti livelli della realtà fino a raggiungere quello che esprime una «risposta» corrispondente alla propria intensità.

6. Autodati ed evidenza

Il concetto di autodati (*Selbstgegebenheit*), elaborato da Scheler in questi due saggi, si muove in una direzione diversa dalla filosofia dell'evidenza in quanto rimette in discussione il presupposto di una originaria trasparenza del soggetto a se stesso. Per Scheler *Selbstgegebenheit* ed evidenza «non vanno confusi»²³. L'evidenza risulta il segno di una resa incondizionata della datità del fenomeno al soggetto. Qui con evidenza intendo la situazione in cui il dato si riduce ad un insieme di nozioni chiare e distinte che non hanno più nulla da nascondere all'intenzionalità signoreggiante del soggetto. Il dato evidente è un dato che dopo essere stato spremuto e interrogato non ha più diritto a qualsiasi ulteriore iniziativa, un dato che si estingue in una risposta astratta e a cui è negato non solo un ulteriore racconto, ma anche lo sviluppo di una qualche "forma": per essere evidente, il dato deve rimanere fissato in contorni chiari e prevedibili. Nella *Selbstgegebenheit* dell'essere personale è invece ipotizzabile una "contro-intenzionalità", cioè un'iniziativa che destabilizza le certezze del soggetto, in quanto parte dall'alterità e quindi è capace di sorprendere e di suscitare meraviglia.

Nella seconda prefazione a *Sull'eterno nell'uomo*, Scheler sostiene che «il principio dell'evidenza (rettamente inteso) consiste per me in questo: il *Sosein* d'un dato di fatto o di valore obiettivo illumina [*leuchtet*] lo spirito stesso»²⁴. Qui il significato attribuito al termine «evidenza» è differente da quello impiegato da Descartes: non è riferito a un soggetto intuente, ma a un fenomeno che illumina. La questione viene cioè ripensata non in base all'evidenza con cui il fenomeno vien colto, ma in base alla capacità d'illuminare (*leuchten*) – cioè di esprimersi, di rivelarsi – del fenomeno stesso. Ma in tal modo più che di evidenza sarebbe appropriato parlare d'illuminazione (*Erleuchtung*). Questa ipotesi viene rafforzata dal fatto che è Scheler stesso a interpretare la

²² Su questo concetto del valore come «diaframma» cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 249-251.

²³ M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, p. 114.

²⁴ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, p. 17.

Selbstgegebenheit nel senso di una rivelazione (*Offenbarung*) riprendendo proprio il termine agostiniano di *illuminatio*.

Scheler assume in tal modo – e lo scritto *Gli idoli dell'autoconoscenza* rafforza ulteriormente questa impressione – una posizione del tutto anomala all'interno del movimento fenomenologico, in quanto contesta con decisione la dottrina cartesiana di una superiorità dell'evidenza della percezione interna, tesi che invece continua a esercitare un certo fascino su Brentano e per certi aspetti anche su Husserl.

7. L'evidenza: un'arma spuntata contro il relativismo

Si potrebbe obiettare che senza un concetto forte d'evidenza si rimarrebbe impotenti di fronte al relativismo. La mia impressione è che spesso dietro la filosofia dell'evidenza ci sia la ricerca di un sapere indubitabile e infallibile simile a quello che aveva spinto Descartes, all'inizio della *Prima Meditazione*, a escludere i sensi: «è regola di prudenza non fidarsi mai completamente di quelli che, anche solo una volta, ci hanno tratto in inganno». Di conseguenza tutto ciò che mi ha tratto in inganno, anche solo una sola, va escluso. Per quanto possa risultare affascinante, in realtà nella vita concreta nessuno riesce a seguire alla lettera questa regola.

La questione più rilevante è che neppure la scienza sperimentale ha seguito il precetto di Descartes, tanto che è proprio per operare in condizioni di non evidenza, cioè d'incertezza, che la scienza ha sviluppato la teoria della probabilità. Lo stesso esperimento scientifico, per misurare una certa grandezza, non si basa sull'evidenza di un unico dato, ma esegue una media fra i diversi valori di grandezze ottenuti. In definitiva: quella che si è affermata non è l'evidenza apodittica, ma la teoria delle probabilità.

La forza della scienza, la sua distanza dal soggettivismo, non si fonda sull'evidenza di ciò che non ci ha mai ingannato, ma sulla capacità di fronteggiare l'incertezza dell'esperienza attraverso la statistica. *Eppure la teoria della probabilità non è espressione di un relativismo soggettivista: essa permette di trasformare oggettivamente il mondo.* Altrettanto la forza della filosofia non consiste nell'evidenza, intesa come trasparenza del soggetto a se stesso, ma nella capacità di trasformare il soggetto e di originare la singolarità personale. In questo senso la critica al relativismo etico si rivela molto più efficace se il concetto di evidenza viene sostituito da quello di illuminazione: non è l'evidenza apodittica, ma la forza concreta dell'esemplarità di un'altra persona che mi aiuta a orientarmi nel mondo di tutti i giorni.

8. L'intuizione e il concetto di conoscenza a-simbolica

Un secondo concetto su cui è utile ritornare per la comprensione di questi saggi è quello di «intuizione» (*Anschauung*). Scheler con questo termine, negli scritti precedenti la prima guerra mondiale, intendeva bergsonianamente una «conoscenza asimbolica»²⁵, cioè una conoscenza che pretende di fare a meno dei segni e di immergersi direttamente nella presenza dell'oggetto. E poiché l'oggetto mi sarebbe dato direttamente, senza alcuna mediazione, non potrei ingannarmi e sarei in linea con il precetto di Descartes.

Non solo questa concezione è stata efficacemente criticata nel 1868 da C. S. Peirce, nell'articolo *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, ma lo stesso pensiero di Bergson conosce su questo punto uno sviluppo significativo, passando opportunamente dall'idea confusa di una conoscenza *asimbolica* a quella di una conoscenza *disinteressata*²⁶. Con conoscenza disinteressata si può intendere anche una conoscenza che fa uso di segni, ad es. la simbologia del sacro, ma che non è orientata da interessi utilitaristici o dalla pulsione organica. Anche se in forme diverse, si può notare uno sviluppo simile in Scheler: negli scritti successivi alla prima parte del *Formalismus* è riscontrabile una maggiore attenzione nell'uso del termine *Anschauung*, riconoscendo inoltre che la stessa relazione al valore può essere interessata da fenomeni di illusione e da fraintendimenti. Scheler aveva del resto sviluppato una approfondita teoria del risentimento e una fenomenologia dell'illusionismo etico, proprio partendo dal presupposto che l'interpretazione dei valori sia fallibile.

Ad un certo punto nella cultura occidentale il segno sembra subire lo stesso ostracismo conosciuto dal corpo, per cui se prima la verità si otteneva liberandosi dal corpo, carcere dell'anima, ora il miracolo è ottenuto annullando la mediazione simbolica. Il problema invece non è il segno, ma l'orizzonte di rilevanza che dirige il processo semiotico. Neppure il coglimento immediato della totalità gestaltica è un atto intuitivo che prescinde dai segni. Ciò a cui mira il sapere filosofico non può essere l'eliminazione della semiosi, del simbolo o dell'ermeneutica, ma piuttosto il superamento della chiusura ambientale in cui è immersa la zecca di von Uexküll, cioè di una semiosi orientata da una classe di valori incapace di promuovere un qualsiasi processo di autotrascendenza e di

²⁵ Nel testo della conferenza *Introduzione alla metafisica* (1903) Bergson distingue due modi profondamente diversi di conoscere: «Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si serve di alcun simbolo». Questa seconda forma, detta «conoscenza asimbolica», viene posta da Bergson a fondamento della metafisica (cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in: *Pensiero e movimento*, tr. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 149).

²⁶ Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., pp. 184-187.

trasformazione²⁷. Non si tratta cioè di eliminare la semiosi, ma di superare la semiosi della chiusura ambientale.

Nella ripresa fenomenologica del concetto d'evidenza c'è tuttavia anche l'esigenza di riaffermare l'irriducibilità del piano precategoriale, e conseguentemente, la critica verso le varie forme di logocentrismo, come quella che nella seconda metà del Novecento ha portato ad assolutizzare il «*linguistic turn*». In questa direzione molte tematiche che nella fenomenologia sono state sviluppate attraverso il concetto di evidenza, potrebbero essere rilette nel senso di un «*iconic turn*», inteso nel senso della teoria dell'immagine (*Bild*) sviluppata da Dilthey e da Scheler sul piano precategoriale. L'intuizione, intesa come conoscenza che pretende di fare a meno dei segni, lascerebbe il posto a un coglimento *iconico* dell'immagine, per utilizzare un termine centrale nella semiotica di Peirce²⁸.

9. La classificazione del sapere e la dottrina delle tre *Weltanschauungen*

Le differenze che sono emerse fra Husserl e Scheler sono riconducibili in gran parte a una diversa concezione della filosofia. Anche in questo caso al centro della riflessione di Husserl troviamo il concetto di apodittività. Nella *Filosofia come scienza rigorosa*, Husserl esprime la convinzione che la filosofia sia l'unica forma di sapere capace di rimettere in discussione i propri presupposti e di superare i diversi gradi d'ingenuità che caratterizzano invece le altre forme del sapere, compresa la scienza. La filosofia come scienza rigorosa sviluppa dunque una «critica scientifica» ai presupposti ingenui della stessa scienza. In tal modo la filosofia si assumerebbe il compito di verificare i presupposti delle scienze sperimentali emendandoli dalle varie forme di ingenuità naturalista fino al raggiungimento di una apodittività fondativa. Tuttavia il compito che nel 1911 Husserl assegnava alla filosofia – la critica e il superamento del residuo di ingenuità naturalistico presente nelle scienze dell'ottocento – era già al centro della rivoluzione della meccanica quantistica che si stava compiendo proprio in quegli anni. La scienza si è cioè dimostrata un sapere in grado d'individuare e superare, almeno in parte, il proprio atteggiamento naturale ingenuo.

Il tentativo di Scheler di definire il sapere filosofico si muove in una direzione diversa e porta nella metà degli anni venti alla fondazione della «sociologia del sapere». Ma alcune delle idee guida sono già rintracciabili proprio nello scritto *La dottrina dei tre dati di fatto*. Nello scritto del 1921 *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens* Scheler critica con successo l'idea

²⁷ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 81-88.

²⁸ Cfr. G. Cusinato, *Segno e intenzionalità: alcune note per un confronto fra C. S. Peirce e la fenomenologia husserliana*, in: «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», 1984/85, pp. 55-77.

comtiana secondo cui il sapere si evolverebbe nelle diverse fasi storiche attraverso gli stadi del pensiero religioso, metafisico e infine positivo. In alternativa Scheler individua tre diverse forme del sapere compresenti, seppur in diversa misura, in ogni fase storica. Questi diversi tipi di *sapere* non sono comparabili fra loro in termini d'evoluzione e nessuno d'essi può aspirare a ridurre a se gli altri o a rappresentare una sintesi superiore. Piuttosto essi fanno riferimento a tre diversi livelli d'esperienza, quelli descritti appunto nel saggio *La dottrina dei tre dati di fatto*. Successivamente nella raccolta *Philosophische Weltanschauung* Scheler arriva ad individuare un principio di classificazione osservando che non esiste un *sapere* in virtù di se stesso, un «sapere per il sapere», bensì tre forme del *sapere* poste al servizio di tre obiettivi: la trasformazione del mondo, la formazione dell'uomo e, infine, la salvezza. Si tratta – come viene messo in luce confrontando fra loro alcuni passaggi di *Erkenntnis und Arbeit* e *Philosophische Weltanschauung* – di tre forme di divenire: il divenire della trasformazione e del dominio sul mondo, a cui corrisponde il sapere delle scienze naturali (*Herrschafts- oder Leistungswissen*), il divenire della persona umana, che ha un corrispettivo nel *Bildungswissen*, e infine il divenire del sacro, a cui corrisponde il sapere salvifico della redenzione (*Heils- oder Erlösungswissen*).

All'origine di questa idea vi è proprio lo scritto *La dottrina dei tre dati di fatto*, dove Scheler aveva sviluppato una classificazione delle *tre sfere del reale*. Questa triadicità è un tema implicito in ogni fase del pensiero di Scheler, un tema che si sviluppa e si connette a tematiche sempre più ampie assumendo svariate forme, da quella dei tre ambiti d'esperienza (i tre tipi di dati di fatto) a quella delle tre *Weltanschauungen*, fino a quello delle tre forme del sapere. Il problema è quello di cogliere il momento in base a cui si legittimano le differenze delle tre sfere d'esperienza, delle tre forme del sapere e delle tre disposizioni (*Weltanschauungen*). Con queste tripartizioni Scheler si pone al di fuori del movimento neokantiano: non si tratta di ridurre il noumeno al fenomeno o di cancellare l'istanza realista, né d'intenderla in senso gnoseologico, quanto al contrario di ritornare all'originaria idea kantiana. Infatti Scheler pensa d'intravedere in Kant stesso un primo passo in direzione di quella che definisce la «questione della *Daseinsrelativität*» e delle tre sfere della *datità*²⁹. Il limite di Kant sarebbe stato quello d'interpretare questa distinzione nel senso di un mero dualismo fra noumeno e fenomeno. Ma la distinzione di livelli è già riconosciuta. Con il concetto di «relatività dell'esistere» (*Daseinsrelativität*)

²⁹ Cfr. M. Scheler *Nachlass*, *GW* XI, pp. 107-113. Heidegger nel 1928 rimase colpito dal concetto di *Daseinsrelativität* e ne sottolineò l'importanza connettendolo alla problematica del disvelarsi dell'essere e notando che Scheler ha «als erster die Einsicht in das gewonnen, was er die "Daseinsrelativität der Dinge" nennt. [...] Es gibt für das Seiende Stufen der Entdeckbarkeit, verschiedene Möglichkeiten, in denen es sich an sich selbst bekundet» (M. Heidegger, *GA* XXVI, p. 213).

Scheler supera la contrapposizione fra noumeno e fenomeno e pensa piuttosto a diversi livelli di partecipazione alla ricchezza della realtà a cui corrispondono diverse tipologie di “variazione” dell’esistenza. La relatività di cui qui si parla va intesa nel senso di un prospettivismo esistenziale, non di un relativismo soggettivo. Dietro questo concetto c’è l’idea che la manifestazione del fenomeno non si dia automaticamente, in un unico canale uguale per tutti, e che il modo di esistere nel mondo, la posizionalità, richieda un lavoro di elaborazione, e in alcuni casi la *Bildung* di un percorso espressivo individuale³⁰. Si tratta di una concezione dinamica dell’esistenza: anticipando Heidegger, Scheler nota che l’esistenza di un fenomeno è sempre il risultato di uno «sfondamento emozionale» nella realtà. Scheler distingue tre tipologie fondamentali di sfondamento emozionale nel mondo, a cui corrispondono tre livelli dell’esperienza. In questo senso la fenomenologia dell’esperienza richiede una teoria delle sfere del reale. Ebbene la prima formulazione di questa tesi compare proprio nel saggio *La dottrina dei tre dati di fatto* con la distinzione fra disposizione naturale, scientifica e filosofica³¹.

³⁰ Lo sfondamento emozionale di una persona rifletterà il suo *ordo amoris* e verrà a coincidere con il suo *principium individuationis*, cfr. G. Cusinato, *Il desiderio ex-centricò. Max Scheler e la riabilitazione delle emozioni*, in: C. Ciancio (a cura di), *La metafisica del desiderio*, Milano 2003, p. 252.

³¹ Per una analisi della disposizione naturale lungo la semiosi del bisogno e di quella scientifica e filosofica, mi permetto di rinviare a: G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 44-50.