

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO

CONSORZIO FINO XXXIV CICLO

BERGISCHE-UNIVERSITÄT-WUPPERTAL

---

**LA CONOSCENZA E LA VITA**

**IL GIOVANE SCHELER TRA FILOSOFIA DELLA VITA E FENOMENOLOGIA**

Supervisor: Prof. Massimo Ferrari; Prof. Gerald Hartung

Candidato: Andrea Mina

A. A. 2021/2022

**ERKENNTNIS UND LEBEN**  
**DER JUNGE SCHELER ZWISCHEN LEBENSPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE**

**Inauguraldissertation**  
**zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie***  
**in der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften**  
**der Bergischen Universität Wuppertal**

**vorgelegt von**  
**ANDREA MINA**

**Wuppertal, im Oktober 2022**



## INDICE

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>3</b>
<b>IL GIOVANE SCHELER DAL NEOKANTISMO ALLA FILOSOFIA DELLA VITA .....</b>	<b>16</b>
1. Eucken: la filosofia come lotta per il senso della vita .....	16
2. Il giovane Scheler tra il neokantismo e la «vita spirituale» .....	53
3. Scheler a Monaco: un nuovo concetto di vita e una nuova teoria della conoscenza.....	76
<b>FILOSOFIA DELLA VITA E VISIONE DEL MONDO .....</b>	<b>120</b>
1. Il «bisogno di visioni del mondo» in un'epoca di crisi .....	120
2. I <i>Versuche einer Philosophie des Lebens</i> : la filosofia della vita come trasformazione della <i>Weltanschauung</i> europea .....	160
3. Filosofia e visione del mondo – Scheler tra Dilthey e Husserl.....	191
<b>LA FILOSOFIA TRA ATTEGGIAMENTO E METODO .....</b>	<b>225</b>
1. Da Jena a Monaco – Scheler tra Kant e Bergson .....	225
2. L'utilità della verità per la vita – Scheler e il pragmatismo .....	247
3. Da Monaco a Gottinga – Scheler tra Bergson e Husserl .....	270
<b>CONCLUSIONE .....</b>	<b>326</b>
<b>RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI .....</b>	<b>334</b>



## INTRODUZIONE

### *Le tre fasi del pensiero di Scheler – l'enigma del periodo 1907-1909*

Si è soliti suddividere la produzione di Max Scheler in tre fasi la cui successione è legata, da un lato, a svolte e cambiamenti di prospettiva che caratterizzarono il suo pensiero e, dall'altro, alle vicissitudini della sua tortuosa carriera accademica.<sup>1</sup> Nelle suddivisioni canoniche, la *prima fase* del pensiero scheleriano viene ricondotta agli anni compresi tra il 1897 e il 1906; anni in cui Scheler risiedette a Jena dapprima come studente e, in seguito, come libero docente. Questa fase è solitamente definita “neokantiana”, sebbene Scheler sia stato un neokantiano poco ortodosso e fortemente influenzato dall'impostazione spiritualista del suo maestro Rudolf Eucken. Nel corso del semestre invernale 1905/1906 le prospettive accademiche di Scheler subirono un'importante battuta d'arresto a seguito di scandali matrimoniali che resero impossibile la sua permanenza a Jena.<sup>2</sup> L'anno successivo, pertanto, si trasferì all'università Monaco come libero docente. Nel 1910, l'ambizione che Scheler nutriva di ravvivare la propria carriera presso l'ateneo monacense naufragò definitivamente, dopo che una sua relazione extra-coniugale divenuta di dominio pubblico costrinse il Senato accademico a revocargli la licenza di insegnamento.

Dal 1910 sino al 1919, Scheler non ebbe alcun lavoro stabile e si mantenne grazie a saltuari incarichi di libero pubblicista e redattore, alle donazioni di alcuni amici, e alle lezioni che teneva per uditori privati. Durante questa fase di mancati riconoscimenti accademici, si avvicinò alla fenomenologia, ritenendo che essa rispondesse efficacemente a numerose delle questioni a cui si era dedicato negli anni precedenti. Nel 1910 aderì ufficialmente al circolo fenomenologico di Monaco e l'anno successivo si trasferì per alcuni mesi a Gottinga, dove le

---

<sup>1</sup> Sulla stretta connessione tra la vita di Scheler e la filosofia espressa nelle sue opere, cfr. W. Henckmann, *Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler*, in J. Beaufort, P. Precht (Hg.), *Rationalität und Prärationalität. Festschrift für Alfred Schöpf*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 151-166.

<sup>2</sup> La ricostruzione più completa degli scandali riguardanti il matrimonio di Scheler e delle loro ricadute sulla sua carriera si trova in W. Henckmann, *Schelers Münchner Dozentenzeit*, in «Widerspruch. Münchener Zeitschrift für Philosophie» 34, n. 58 (2014), pp. 121-136.

lezioni di Husserl avevano attirato un gruppo nutrito di studenti appassionati al metodo della fenomenologia. Scheler prese parte con entusiasmo alle iniziative del neonato movimento fenomenologico, divenendone in poco tempo uno dei rappresentanti più noti in Germania e all'estero. Per questa ragione, la *seconda fase* del pensiero di Scheler è detta "fenomenologica" e viene solitamente ricondotta al periodo 1910-1921. Vale la pena sottolineare che, sebbene Scheler si riconoscesse a tutti gli effetti come fenomenologo, non si limitò a riprendere fedelmente le dottrine di Husserl, ma tentò invece di elaborarle autonomamente.

Oltre che dall'impostazione fenomenologica, la seconda fase fu caratterizzata dall'avvicinamento di Scheler al cattolicesimo tedesco. Molti dei più noti scritti scheleriani editi tra il 1912 e il 1921 pongono al centro una concezione personalistica di Dio e rivendicano per il cattolicesimo un'importanza socio-culturale di primo piano. L'immagine di Scheler che si diffuse in Germania in questi anni fu quella di un «Nietzsche cattolico», secondo la nota formulazione risalente a Ernst Troeltsch.<sup>3</sup> Scheler era effettivamente il più noto intellettuale cattolico del *Reich*, nonché punto di riferimento per i movimenti giovanili che ambivano ad avviare un rinnovamento della Chiesa.<sup>4</sup> La sua affiliazione religiosa giocò un ruolo fondamentale nell'ottenimento dell'incarico di professore ordinario di filosofia presso l'università di Colonia, dove venne chiamato nel 1919. Il sindaco Konrad Adenauer intendeva dotare l'università, recentemente rifondata, di un'importante rappresentanza cattolica, che rispondeva all'orientamento religioso maggioritario nella città renana.<sup>5</sup>

A partire dal 1922 Scheler maturò, e poi rese pubblico, il proprio abbandono della fede cristiana. Abbandonò il teismo a favore di una posizione religiosa che definì «panenteismo».<sup>6</sup> Ciò segnò un momento di rottura anche sul piano teoretico e, di conseguenza, al 1922 viene solitamente fatto risalire il punto d'inizio della *terza fase* del suo pensiero. Non fu solamente la riflessione religiosa a caratterizzare questa fase, bensì soprattutto l'apertura di Scheler a questioni antropologiche e metafisiche, che sino ad allora nel suo pensiero erano rimaste sullo sfondo rispetto all'etica fenomenologica e alla filosofia della cultura. Purtroppo, però, né il

---

<sup>3</sup> Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1989, vol. 2, pp. 371-383.

<sup>4</sup> Cfr. O. Agard, *Max Scheler et la Jugendbewegung*, in «Recherches germaniques» hors-série no. 6 (2009), pp. 255-270.

<sup>5</sup> Cfr. H. Edelmann, *Die Adenauers und die Universität zu Köln*, Böhlau, Köln 2019, p. 33.

<sup>6</sup> Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), in *Gesammelte Werke* [da ora indicati come *GW*], Bd. 2 (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1954, tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, p. 19. Sul panenteismo scheleriano, cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Messaggero, Padova 2002.

progetto scheleriano di pubblicare un trattato sistematico di argomento metafisico, né quello di ampliare ulteriormente la concezione antropologica introdotta in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* fecero in tempo a concretizzarsi a causa dell'improvvisa morte del filosofo, avvenuta nel 1928.

Come va inteso il periodo 1907-1909, che è stato volontariamente escluso dalla precedente scansione in tre fasi dell'attività di Scheler? Nelle periodizzazioni tradizionali dell'opera scheleriana, esso viene generalmente accorpato alla prima fase neokantiana oppure alla seconda fenomenologica.<sup>7</sup> Tuttavia, entrambe le soluzioni pongono alcuni problemi concettuali e storiografici che vale la pena prendere in considerazione. Dal punto di vista filosofico, infatti, il triennio 1907-1909 non può essere ricondotto al periodo giovanile poiché, a partire dalla seconda metà del 1906, Scheler lasciò intendere di non riconoscersi più nell'impostazione neokantiana; ma non può neppure essere annesso alla fase successiva, dal momento che in uno dei pochi manoscritti risalenti questo periodo, la *Biologievorlesung* del 1908/1909, Scheler si dichiarò «ben lungi dal seguire» le dottrine della fenomenologia.<sup>8</sup>

D'altra parte, non va dimenticato che ogni tentativo di scandire in fasi l'itinerario intellettuale di un filosofo, o di individuare momenti di "svolta" nel suo pensiero, è un'operazione che necessariamente si presta ad alcune semplificazioni. Lo storico della filosofia è tenuto ad adoperare tali periodizzazioni come uno strumento euristico, anziché intenderle come un rigido schema evolutivo. Questa avvertenza, valida a livello generale, si applica naturalmente anche per la scansione della filosofia di Scheler. Sebbene la tripartizione tradizionale sia utile per riconoscere le evoluzioni della filosofia scheleriana, essa va considerata alla luce dell'unitarietà di fondo che con risolutezza Scheler rivendicò per alcuni aspetti centrali del proprio pensiero (primo fra tutti, l'irriducibilità della realtà spirituale a una descrizione meramente naturalistica).<sup>9</sup> Come ha osservato Wolfhart Henckmann, Scheler aspirò costantemente a strutturare il proprio pensiero in forma sistematica, anche se in nessuna fase esso apparve come un edificio perfettamente concluso: la sua filosofia si

---

<sup>7</sup> Fra gli studiosi che hanno situato il periodo 1907-1909 all'interno della prima fase, si vedano, per esempio, G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987, p. 7; G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, p. 36. Henckmann invece propende per accorpare il periodo 1907-1909 alla fase fenomenologica: cfr. W. Henckmann, *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie*, in «Phänomenologische Forschungen» 28-29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Schelers-Colloquium 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs' Universität zu Köln 1993*), pp. 271-312.

<sup>8</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung* (1908/09), in *GW*, Bd. 14 (*Schriften aus dem Nachlass. Band V: Varia I*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-361 (qui p. 311).

<sup>9</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 19.



strutturò piuttosto come un «intreccio di temi e problemi» che in momenti diversi riceverono approfondimenti diversi.<sup>10</sup> L'andatura carsica del pensiero di Scheler impedisce di attenersi rigidamente alla suddivisione della sua attività in tre stadi successivi, invitando invece lo studioso a seguire lo sviluppo di alcuni temi ricorrenti attraverso i suoi scritti. In questa prospettiva, peraltro, acquisisce un'importanza notevole lo studio dei manoscritti inediti o pubblicati postumi, i quali portano alla luce le continuità delle riflessioni scheleriane anche laddove le opere da lui pubblicate darebbero a prima vista adito a interpretazioni fortemente "discontinuiste".

Fu lo stesso Scheler a favorire una narrazione dello sviluppo del suo pensiero che privilegia svolte e repentini cambiamenti di opinione. Tuttavia, va tenuto presente che Scheler – come molti altri filosofi – non fu il più affidabile biografo di se stesso. In particolare, alcune incongruenze nel suo racconto del passaggio dalla fase neokantiana a quella fenomenologica hanno portato, negli ultimi due decenni, a mettere in dubbio l'immagine dell'itinerario intellettuale scheleriano che si era imposta in precedenza. Sino agli ultimi anni del secolo scorso, l'adesione di Scheler alla fenomenologia veniva solitamente interpretata come la conseguenza di un suo presunto ripudio improvviso del neokantismo, favorito dall'incontro con Husserl nei primissimi anni del ventesimo secolo.<sup>11</sup> Le fonti all'origine di questo racconto sono due passi autobiografici scritti da Scheler nel 1922. Il primo è tratto dalla prefazione alla seconda edizione del suo scritto di abilitazione, nella quale Scheler presenta nei termini seguenti il proprio scritto giovanile:

Il lavoro fu scritto prima che l'autore [Scheler stesso], fortemente impressionato dalle *Logische Untersuchungen* di Edmund Husserl, riconoscesse la via del suo filosofare – la via che egli percorse in tutte le sue opere successive – in una ricerca, volta non nel senso idealistico e dell'immanenza coscienziale (come ora in Husserl), bensì nel senso ontologico e realistico, delle componenti essenziali del mondo e dello spirito, che sono accessibili solo mediante intuizione immediata ed evidente.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena (Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, vol. 3), Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, pp. 11-33 (qui p. 16).

<sup>11</sup> Ivi, p. 15. È stato questo articolo di Henckmann, pubblicato nel 1998, a richiamare l'attenzione sul fatto che tale narrazione fosse inadatta a descrivere il «graduale passaggio dal neokantismo alla fenomenologia» compiuto da Scheler.

<sup>12</sup> M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik* (1900), in Bd. 1 (*Frühe Schriften*), hrsg. v. Maria Scheler u. M. Frings, Francke, Bern-München 1971, pp. 197-336, tr. it. *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di S. Besoli e M. Manotta, Quodlibet, Macerata 2009, p. 7.

Poche righe dopo il passo citato, Scheler aggiunge che i propri scritti del periodo jenese non contenevano che «*pensieri in nuce*», i quali avrebbero ricevuto una forma compiuta soltanto nelle sue opere successive, composte all'insegna del paradigma fenomenologico.<sup>13</sup> Stando alla narrazione scheleriana, in sostanza, l'incontro con Husserl avrebbe costituito un vero e proprio punto di svolta per la sua formazione filosofica, traghettando l'autore verso la maturità filosofica.

Il secondo luogo in cui Scheler ha esposto le dinamiche della propria adesione alla fenomenologia è un passo dell'articolo del 1922 *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* – articolo strutturato come ampia rassegna critica delle correnti filosofiche coeve. Nella sezione dell'articolo dedicata al movimento fenomenologico, si legge:

Quando, nel 1901, l'autore conobbe Husserl personalmente durante un ricevimento che H. Vaihinger diede a Halle per i collaboratori delle «Kant-Studien», si originò una conversazione filosofica sui concetti di intuizione e percezione. L'autore, insoddisfatto della filosofia kantiana, a cui sino ad allora era stato vicino (per questa ragione egli aveva già ritirato dalle stampe un'opera sulla logica in corso di pubblicazione), si era convinto che il contenuto del dato della nostra intuizione sia in origine ben più ricco di quanto sia possibile sovrapporre a questo contenuto attraverso entità sensibili, i loro derivati genetici o le forme logiche di unificazione. Non appena espose questa riflessione a Husserl e aggiunse che egli vedeva in essa un nuovo e fruttuoso principio per la costruzione della filosofia teoretica, anche Husserl osservò che egli stesso, nella sua opera sulla logica che sarebbe stata pubblicata a breve, si era preposto una *analogia* estensione del concetto di intuizione tramite la cosiddetta «intuizione categoriale». In quel momento ebbe origine il legame spirituale che in futuro avrebbe unito Husserl e l'autore e che per l'autore si sarebbe rivelato estremamente fecondo.<sup>14</sup>

Questo passo ribadisce che l'incontro con Husserl favorì il passaggio di Scheler dall'impostazione giovanile neokantiana a quella fenomenologica della maturità, però aggiunge un particolare rilevante: Scheler si sarebbe allontanato dal neokantismo prima della pubblicazione delle *Logische Untersuchungen* husserliane.<sup>15</sup> Questa precisazione, fatta nel '22, aveva per Scheler lo scopo di minimizzare il debito dovuto a Husserl e di rivendicare la propria autonomia come “scopritore” di una forma di fenomenologia alternativa a quella idealistico-trascendentale husserliana. Tra gli anni Dieci e Venti si era infatti consumata una

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 9.

<sup>14</sup> M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), in *GW*, Bd. 7 (*Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*), hrsg. v. Maria Scheler u. M. S. Frings, Francke Verlag, Bern 1973, pp. 259-326 (qui p. 308).

<sup>15</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900-1901), tr. it. *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Net, Milano 2005.

scissione interna al movimento fenomenologico, causata dalla disputa tra la corrente idealistica, che accoglieva il progetto di chiarificazione delle strutture della coscienza introdotto nelle *Ideen I* husserliane, e la corrente realistica, che invece sosteneva di rimanere fedele alle *Logische Untersuchungen* rifiutando la cosiddetta “svolta trascendentale” dello Husserl successivo.<sup>16</sup> Sebbene Scheler non si fosse propriamente schierato dalla parte del realismo fenomenologico, i cui portavoce erano soprattutto i primi fenomenologi dei circoli di Monaco e Gottinga, egli fu considerato uno degli ispiratori principali di tale corrente.<sup>17</sup> Si può pertanto ipotizzare che in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, al fine di legittimare la propria posizione di “caposcuola”, Scheler sottolineasse di essere pervenuto alla critica del costruttivismo neokantiano (operata attraverso la riconsiderazione del ruolo dell’intuizione) *indipendentemente* da Husserl e *prima* di poter leggere le sue *Logische Untersuchungen*.<sup>18</sup> Non a caso, in un manoscritto preparatorio a questo scritto Scheler rimarcò con insistenza che i lavori prodotti dai circoli fenomenologici erano stati «il frutto di una *cooperazione*» fra i loro membri e avevano visto la luce «sicuramente sotto lo *stimolo* di Husserl, ma in nessun modo sotto la sua guida». <sup>19</sup> Si comprende, insomma, come per lo Scheler dei primi anni Venti fosse importante mettere in chiaro di essersi mosso sin dall’inizio in una direzione autonoma rispetto a quella husserliana.

A un’analisi più approfondita, tuttavia, nel racconto di Scheler emergono alcune incongruenze che conducono a riconsiderare l’esattezza degli eventi esposti e, di conseguenza,

---

<sup>16</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini e V. Costa, Mondadori, Milano 2008. Sulla controversia tra idealismo e realismo all’interno del movimento fenomenologico, cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, in H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*, Nijhoff, Den Haag 1975, pp. 19-38; M. Tedeschini, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931): breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum» 2 (2014), pp. 235-260.

<sup>17</sup> Un’importante testimonianza sul ruolo di Scheler nel circolo fenomenologico si trova nelle memorie di Edith Stein: «forse più delle *Idee* di Husserl [il *Formalismus* di Scheler] ha influenzato la vita intellettuale degli ultimi decenni [...]. I giovani fenomenologi risentivano molto dell’influenza di Scheler; alcuni [...] si richiamavano molto più a lui che a Husserl» (cfr. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, tr. it. *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, a cura di B. Venturi e F. Iodice, Città Nuova, Roma 2007, p. 303). Poco oltre, Stein aggiunge che «Scheler, naturalmente, era aspramente contrario anche alla svolta idealistica e si esprimeva quasi in tono di superiorità [...]. I rapporti tra Husserl e Scheler non erano del tutto sereni. Scheler non perdeva occasione di ribadire che non era allievo di Husserl, ma aveva trovato personalmente il metodo fenomenologico» (ivi, p. 304).

<sup>18</sup> Secondo alcune testimonianze, Scheler era solito «considerarsi “co-fondatore” della fenomenologia (senza il consenso di Husserl, ovviamente)»: cfr. M. Farber, *On the Meaning of Radical Reflections*, in H.L. Van Breda, J. Taminioux (dir.), *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 156.

<sup>19</sup> M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, in *GW*, Bd. 7, cit., p. 327.

a mettere in dubbio l'intera narrazione canonica del suo ripudio del neokantismo e dell'adesione alla fenomenologia. Innanzitutto, il ricevimento delle «Kant-Studien» in cui Scheler e Husserl si conobbero avvenne nel gennaio del 1902, anziché nel 1901 come sostenuto in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*.<sup>20</sup> Si può quindi affermare con certezza che, al tempo del primo incontro tra i due filosofi, entrambi i volumi delle *Logische Untersuchungen* di Husserl avevano già visto la luce. In secondo luogo, nel suo racconto Scheler menziona una «un'opera sulla logica in corso di pubblicazione» che, a suo dire, egli avrebbe ritirato dalle stampe prima di conoscere Husserl. In realtà, dalla corrispondenza con Eucken emerge come Scheler sia stato impegnato nella composizione di tale opera, pubblicata postuma con il titolo di *Logik I*, sino al 1906.<sup>21</sup> L'accurato lavoro di datazione a cui Giuliana Mancuso ha sottoposto il frammento superstite di quest'opera ha consentito di ricostruire la sua storia travagliata: la *Logik* scheleriana fu composta intorno alla seconda metà del 1904, ma venne mandata in stampa soltanto nel luglio 1906 dopo un'ampia revisione, per poi essere ritirata poche settimane più tardi.<sup>22</sup>

Non sono peraltro solo le circostanze temporali della mancata pubblicazione della *Logik* a smentire il racconto scheleriano del '22, bensì anche il contenuto del frammento superstite. Quest'ultimo presenta infatti un autore tutt'altro che «insoddisfatto della filosofia kantiana», come invece Scheler si presenta retrospettivamente in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Al contrario, molte tesi sostenute nella *Logik* – la quale, vale la pena ricordarlo, venne composta tra i due e i quattro anni dopo l'incontro con Husserl a Halle – sono pienamente riconducibili a un quadro neokantiano. La proposta teorica di Scheler, che egli chiama «logica trascendentale della correttezza» e contrappone ad altre logiche ottocentesche giudicate fallimentari, si fonda sul tentativo di descrivere l'attività del pensiero nella sua funzione *costitutiva* dell'oggettività.<sup>23</sup> Un obiettivo, quest'ultimo, in netto contrasto non soltanto con gli scritti successivi di Scheler, ma anche con le *Logische Untersuchungen* husserliane. A riprova di

---

<sup>20</sup> Lo attesta Henckmann, il quale riferisce che «in una lettera [inedita] a Vaihinger del 17 dicembre 1901 Scheler accetta l'invito di Vaihinger a un incontro programmato a Halle il 3 gennaio 1902» (cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie*, cit., p. 13).

<sup>21</sup> Cfr. M. Scheler, *Logik I (1904-1906)*, hrsg. v. J. Willer, Rodopi, Amsterdam 1975, tr. it. *Logica (1904-1906)*, a cura di G. Mancuso, Quodlibet, Macerata 2011. Le lettere di Scheler a Eucken sono riportate in O. Feyl, *Briefe aus dem Nachlass des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena» 10 (1960/1961), pp. 283-285.

<sup>22</sup> Cfr. G. Mancuso, *La Logica di Scheler tra la "questione logica" e il dibattito sullo psicologismo*, in M. Scheler, *Logica*, cit., pp. 7-50.

<sup>23</sup> Si veda, per esempio, M. Scheler, *Logica*, cit. p. 221, dove «il grande valore della logica della correttezza perseguita da Kant» è ricondotto al fatto che essa concepisca «il mondo "vero" non [come] un *regno* di cose ideali [...], ma [come] il mondo degli oggetti *costruito di diritto* nel pensiero corretto».

ciò, nella *Logik* scheleriana la teoria della conoscenza di Husserl viene sottoposta a un'ampia critica che colpisce anche il concetto di intuizione categoriale – lo stesso concetto sul quale, invece, nell'articolo del '22 Scheler dichiarerà di essere stato in accordo con Husserl sin dal loro primo incontro.<sup>24</sup>

Una volta introdotte le doverose correzioni alla cronologia presentata da Scheler, ci si può domandare quali aspetti del racconto tradizionale del passaggio dalla prima alla seconda fase del pensiero scheleriano vadano messi in discussione. Occorre concentrarsi in particolare su tre elementi. In primo luogo, la data dell'allontanamento di Scheler dal neokantismo va posticipata: esso non ebbe luogo nel 1901, bensì dopo il 1906. Di conseguenza, per comprendere le dinamiche legate all'adesione di Scheler alla fenomenologia, è opportuno concentrarsi sui pochi scritti inediti relativi al periodo compreso tra il 1906 e il 1910 – anno, quest'ultimo, in cui Scheler iniziò a redigere *Lehre von den drei Tatsachen*, cioè il suo primo scritto dichiaratamente ispirato all'impostazione fenomenologica.<sup>25</sup> In secondo luogo, va sottolineato come la conversione di Scheler alla fenomenologia sia stata molto meno rapida e indolore di quanto egli stesso lasciò intendere a posteriori: al contrario, essa fu l'esito di una profonda crisi di fondamenti e seguì «un percorso lento e complesso».<sup>26</sup> In terzo luogo, va rifiutata l'idea – suggerita dallo stesso Scheler – che l'insoddisfazione per il neokantismo e il dialogo con Husserl siano motivi di per sé sufficienti a chiarire le dinamiche dell'evoluzione del pensiero di Scheler in questo lasso di tempo. È invece necessario soffermarsi sull'analisi delle numerose letture che Scheler compì in questo periodo, nonché sul dialogo che instaurò con i pensatori coevi e con i temi tipici della vibrante atmosfera culturale in cui era inserito, per avere un'idea del complesso campo di forze che agiva sul pensiero scheleriano.

Con l'obiettivo di precisare il significato storico e concettuale del percorso di Scheler dal neokantismo alla fenomenologia, ci si propone di ripercorrere le tappe della sua formazione filosofica nel periodo jenesi per poi concentrarsi sulla «cruciale e misteriosa fase transitoria del [suo] pensiero» che coincise con la sua libera docenza a Monaco.<sup>27</sup> In questa ottica, sarà

---

<sup>24</sup> Ivi, pp. 205-225.

<sup>25</sup> Cfr. M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen* (1910-1911), in *GW*, Bd. 10 (*Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*), hrsg. v. Maria Scheler u. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986, pp. 431-502, tr. it. *La dottrina dei tre fatti*, in M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 67-133.

<sup>26</sup> M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al Formalismus*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, p. 32.

<sup>27</sup> Cfr. G. Mancuso, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza: la Biologievorlesung del 1908/1909*, in S. Besoli, G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la*

necessario prescindere da una rigida suddivisione in fasi del pensiero di Scheler per tentare di mettere in luce le linee continuità, le rotture e i mutamenti di prospettiva che caratterizzarono questo momento di profonda crisi personale e professionale.

*“Vita” come concetto chiave nel passaggio di Scheler dal neokantismo alla fenomenologia*

La proposta teorica del presente lavoro è di leggere lo sviluppo del pensiero di Scheler tra la fase giovanile e quella della maturità attraverso la lente del concetto di *vita*, soprattutto per il suo ruolo nella teoria della conoscenza scheleriana. È infatti sufficiente uno sguardo superficiale per osservare come il campo semantico legato alla vita [*Leben*] e ai suoi derivati (come, nella fattispecie, i termini *erleben* ed *Erlebnis*) costituisca una componente di primo piano delle opere di Scheler della maturità. La medesima centralità non è riscontrabile nei suoi scritti giovanili, non a caso i più marcatamente neokantiani. Ed è d'altra parte altrettanto evidente come il concetto di vita, in ragione del suo carattere polisemico, si presti a seguire gli sviluppi interni del pensiero scheleriano, acquisendo di volta in volta interpretazioni e sfumature differenti.

Va comunque riconosciuto che l'influenza di Eucken aveva fatto sì che già nel periodo jenese Scheler non si mostrasse del tutto indifferente al tema della «vita spirituale», intesa come l'esperienza concreta dell'individuo, refrattaria a ogni tentativo di definizione proveniente dalle scienze naturali. Insistendo appunto sull'irriducibilità della vita spirituale, Scheler aveva tentato con i suoi scritti giovanili di introdurre nella filosofia trascendentale un elemento di apertura alla concretezza e alla storicità che riteneva assente dai principali indirizzi coevi del neocriticismo. Come ha rilevato Olivier Agard, «è molto evidente che nei suoi testi della giovinezza Scheler non parla mai della vita in termini biologici. Nei suoi primi scritti, la vita è innanzitutto, per lui, la dimensione storica e psicologica della realtà».<sup>28</sup> In seguito, tuttavia, il concetto scheleriano di vita venne ad arricchirsi di una sfera di significati più ampia: solo «a partire dal momento in cui lasciò Jena per Monaco, Scheler sviluppò una

---

*via. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, («Discipline filosofiche» 2010, vol. 2), Quodlibet, Macerata 2010, pp. 133-157 (qui p. 133).

<sup>28</sup> O. Agard, *Autour de la réception de Jean-Marie Guyau en Allemagne*, in O. Agard, G. Hartung, H. Koenig (Hg.), *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland. La philosophie de la vie entre la France et L'Allemagne – Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie. Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*, Ergon, Baden-Baden 2018, pp. 87-106 (qui p. 96).

concezione biologica incentrata sulla relazione dell'essere vivente con il proprio ambiente».<sup>29</sup> In particolare, nella *Biologievorlesung* del 1908/1909 egli tentò di elaborare una concezione della vita organica in una prospettiva anti-meccanicistica e anti-darwiniana, facendo dialogare alcune nuove concezioni biologiche vitalistiche (come quella di Hans Driesch) con diverse correnti filosofiche contemporanee: il pragmatismo, la fenomenologia e le dottrine bergsoniane dell'*Évolution créatrice*. L'esito di questa riflessione, incentrata sul tema dell'interazione dinamica tra organismo e ambiente, consentiva a Scheler di concentrarsi sui limiti della visione del mondo scientifica. La vita emergeva come un dominio dell'essere e del valore dotato di una legalità autonoma e irriducibile a schemi causali; per conoscerla occorreva fare ricorso a una forma di conoscenza distinta da quella delle scienze. Il primo capitolo del presente lavoro si propone di indagare il significato che il confronto con la biologia e con le diverse concezioni del vitale rivestì nel percorso scheleriano di adesione alla fenomenologia..<sup>30</sup>

D'altra parte, non fu soltanto in senso biologico che Scheler, a cavallo tra il primo e il secondo decennio del Novecento, rilesse il concetto di vita. Nella cultura tedesca dell'Ottocento la filosofia che veniva praticata nelle università si era vista spesso rivolgere l'accusa di essere astratta, sterile e disinteressata ai problemi dell'uomo comune; in breve, veniva accusata di essere "lontana dalla vita" [*Lebensfern*].<sup>31</sup> In esplicita opposizione alla filosofia accademica, durante il diciannovesimo secolo aveva avuto diffusione un genere letterario filosofico rivolto a un pubblico di non specialisti. Vi appartenevano scritti di vario tipo: alcuni di essi contenevano consigli pratici per la vita quotidiana, altri presentavano aforismi e apologhi morali, altri ancora esposizioni divulgative delle dottrine di pensatori del passato. A dispetto della loro difformità, questo genere di scritti era solitamente unificato sotto l'etichetta di *Lebensphilosophie* e, più raramente, di *Philosophie des Lebens*; vale a dire, in italiano, filosofia di vita.<sup>32</sup> Con ciò era sottolineata la vicinanza di tali scritti all'esistenza concreta dei lettori.

---

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Sull'«interesse per la vita e il suo ruolo nel passaggio di Scheler alla fenomenologia» si rimanda all'articolo di O. Agard, *Ouverture. Phénoménologie et anthropologie philosophique chez Max Scheler*, in G. Mahéo, E. Housset (dir.), *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2015, pp. 13-32.

<sup>31</sup> Cfr. G. Kühne-Bertram, *Aus dem Leben – zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophie in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1987.

<sup>32</sup> Cfr. G. Pflug, *Lebensphilosophie*, in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Schwabe, Darmstadt 1980, pp. 135-140. Si propone di tradurre, limitatamente al diciottesimo e diciannovesimo secolo, il termine *Lebensphilosophie* come "filosofia di vita" per distinguerlo dalla specifica corrente della "filosofia della vita", che avrà il suo apice nei primi tre decenni del Novecento. Tale traduzione ha il

All'inizio del Novecento, l'appellativo di *Lebensphilosophie* era tornato in voga presso alcune correnti di pensiero che, sulla base di una diagnosi critica della modernità, ritenevano che la filosofia dovesse porsi a capo del rinnovamento culturale. All'interno di queste correnti di pensiero erano usuali le critiche indirizzate verso i due indirizzi filosofici dominanti nelle università tedesche, il neokantismo e il positivismo, percepiti come rinunciatari di fronte al compito di comprendere e dirigere i cambiamenti del mondo contemporaneo.<sup>33</sup> L'attività filosofica di Scheler ebbe inizio in anni nei quali il sentimento anti-accademico non era più soltanto una postura da salotto letterario, ma iniziava a diffondersi nelle università e soprattutto presso i giovani studenti. Egli stesso prese parte a questo dibattito, ritenendo che il tempo presente imponesse alla filosofia di reclamare un ruolo socio-culturale di primo piano. Parallelamente a questi mutamenti, il concetto di vita andava acquisendo una rinnovata pregnanza, legata alla sua reinterpretazione in chiave metafisica sulla scorta di autori come Schopenhauer, Nietzsche e Bergson. In continuità con una tradizione che risaliva a Goethe, la vita era intesa come un «fenomeno originario» [*Urphänomen*] che, nelle sue diverse manifestazioni come individualità psichica, come slancio biologico o come esperienza "preteoretica" del mondo, rimaneva per principio irriducibile alle categorie dell'intelletto. Anche da questo punto di vista la vita, vero e proprio *Kampfbegriff* delle nuove tendenze di pensiero, faceva valere alcune rivendicazioni contro gli indirizzi filosofici positivisti e neokantiani, ai quali contrapponeva una fondamentale irrazionalità del substrato reale; seppur rimanessero sfaccettate e prive di una direzione unitaria, le nuove rivendicazioni, intrecciate con le tendenze anti-accademiche, divennero note proprio in questi anni come "filosofia della vita".<sup>34</sup>

Scheler reinterpretò in maniera originale il dibattito sui compiti della filosofia tra filosofia accademica e filosofia della vita anti-accademica: non si concentrò tanto sull'opposizione tra specialismo e *Populärphilosophie*, ma piuttosto mise in luce un'alternativa

---

vantaggio di sottolineare come la *Lebensphilosophie* sette- e ottocentesca ponga l'enfasi sull'applicabilità degli insegnamenti filosofici alla vita quotidiana. Sebbene tale intento non sia assente da alcuni indirizzi della successiva filosofia della vita, a contraddistinguere quest'ultima sarà soprattutto un approfondimento, metafisico o teoretico-conoscitivo, del concetto di vita. La differenza che l'italiano consente di tracciare tra "filosofia di vita" e "filosofia della vita" non è riprodotta dai termini tedeschi *Lebensphilosophie* e *Philosophie des Lebens*, che, salvo casi particolari, vengono usati come sinonimi.

<sup>33</sup> György Lukács – il quale in gioventù era stato vicino alle posizioni della filosofia della vita, ma in seguito ne era diventato uno dei più aspri critici – riconobbe a essa il merito di essersi opposta a un neokantismo «agnostico», cioè incapace di prendere posizione all'interno delle questioni socio-culturali coeve. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), tr. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011 (in particolare, nel vol. 1, p. 63).

<sup>34</sup> Cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 172-174.



tra due diversi atteggiamenti che il filosofo può adottare verso la realtà circostante. Nell'articolo del 1913 *Versuche einer Philosophie des Lebens*, egli presentò il filosofo della vita come colui che riesce ad aprirsi al mondo, ad accettare con fiducia la datità dei contenuti intuitivi, a far scaturire la propria riflessione «dalla pienezza dell'esperienza della vita».<sup>35</sup> Per converso, raffigurò i seguaci del positivismo e del criticismo come gli «eterni estranei» incapaci di valorizzare il proprio contatto immediato con l'esperienza.<sup>36</sup> Nella concezione scheleriana, la necessità di evitare l'astrazione e il dogmatismo delle filosofie accademiche, di prestare attenzione all'*Erleben* immediato e di ricercare interpretazioni complessive della realtà culturale non implicava di rinunciare all'indagine rigorosa e metodica del dato empirico. In breve, Scheler si proponeva di apprendere tanto dalla *Weltanschauungsphilosophie* diltheyana quanto dalla filosofia come "scienza rigorosa" in senso husserliano. Solo il ricongiungimento delle due tendenze avrebbe potuto ristabilire le sorti di una filosofia in crisi di fondamenti. Questa dialettica è oggetto di studio nel secondo capitolo del presente lavoro.<sup>37</sup>

La medesima fiducia e apertura al mondo che, a suo avviso, aveva caratterizzato il pensiero di Nietzsche, Dilthey e Bergson – i tre filosofi della vita sui quali l'articolo scheleriano del 1913 è incentrato – corrispondeva per Scheler all'ideale di una filosofia fondata su un "atteggiamento fenomenologico". Precisamente grazie alla loro propensione a rivolgersi direttamente alla vita vissuta, quei tre pensatori avevano saputo tracciare un solco profondo

---

<sup>35</sup> Cfr. M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson*, in M. Scheler *GW*, Bd. 3 (*Vom Umsturz der Werte*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1955, pp. 311-339, tr. it. *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, tr. it. di R. Padellaro, Armando editore, Roma 1997, pp. 81-114 (qui p. 82).

<sup>36</sup> Ivi, p. 101.

<sup>37</sup> Per buona parte del ventesimo secolo ha avuto diffusione un'immagine di Scheler come pensatore geniale e incostante, divorato dalle sue passioni filosofiche e poco propenso al rigore, allo studio e all'analisi concettuale (si veda, a titolo esemplificativo, H. Kuhn, *Max Scheler als Faust*, in P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975, pp. 29-37; C. Luporini, *L'etica di Max Scheler*, in Id., *Filosofi vecchi e nuovi. Scheler Hegel Kant Fichte*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 11-56). Negli ultimi decenni l'immagine "faustiana" di Scheler è stata messa da parte, e sono state svolte indagini che ne hanno rivalutato la figura di studioso (cfr., per esempio, G. Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007; oppure M. Propezi, *Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 9 (2018), pp. 162-177, dove emerge la competenza di Scheler nelle teorie della percezione e nella bio-psicologia comportamentale coeve). Per quanto riguarda «la posizione di Scheler nel movimento fenomenologico» rimane in parte vero ciò che Herbert Spiegelberg osservava già nel 1960, ovvero che il valore della filosofia scheleriana non gode di largo riconoscimento da parte dei fenomenologi contemporanei, solitamente influenzati dalle critiche che il tardo Husserl le aveva rivolto (cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 1, Springer, Dordrecht 1960, pp. 265-267). Anche in questo senso però si possono citare tentativi recenti di evidenziare il rigore e la precisione delle analisi fenomenologiche scheleriane, soprattutto nell'ambito della teoria delle emozioni, nonché di riaffermare l'influenza di Scheler sul complessivo movimento fenomenologico (per esempio, Í. Vendrell-Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008).

nella cultura contemporanea, favorendo il superamento della concezione riduzionistica della vita che aveva dominato le dottrine scientifiche e filosofiche ottocentesche.

Sulla base del confronto con Nietzsche, Dilthey e Bergson, il pensiero scheleriano assunse come suo tratto peculiare un andamento circolare tra i concetti di vita e conoscenza. Da un lato, infatti, Scheler rilevò come la ridefinizione della vita in senso anti-riduzionistico avesse favorito il ripensamento della filosofia come indagine teoretica rivolta direttamente ai contenuti dell'*Erleben*; dall'altro sottolineò che proprio i nuovi atteggiamenti della filosofia contemporanea, più attenti all'esperienza concreta della persona, avevano dato l'impulso decisivo alle concezioni vitalistiche che, negli ultimi anni dell'Ottocento, si erano liberate dai vincoli del meccanicismo. Era la stessa concezione della vita come un fenomeno originario a determinare la circolarità tra la domanda ontologica (che cos'è la vita?) e la domanda teoretico-conoscitiva (come conosco il vivente?). In questo modo, il "circolo virtuoso" di conoscenza e vita emerse come fulcro del pensiero di Scheler durante il primo decennio del Novecento; esso dovrà essere analizzato nel dettaglio come l'aspetto decisivo che consentì al filosofo monacense di superare l'astrattezza della filosofia trascendentale e, al contempo, di ricavarsi una posizione autonoma e peculiare all'interno del movimento fenomenologico.

Per un verso Scheler riteneva necessario apprendere dalla *Lebensphilosophie* ad ancorare saldamente la conoscenza alla vita; per un altro verso avvertiva i rischi di una filosofia sprovvista di metodo e legata alle intuizioni personali del singolo filosofo. La filosofia non poteva rinunciare all'intento sistematico e teoretico, pena il ricadere nella mistica e nello psicologismo. In breve, la filosofia della vita – e in particolare quella di Bergson – insegnasse l'atteggiamento di amore e apertura verso il mondo, indispensabile per filosofare; ma d'altro canto era necessario che tale atteggiamento si concretizzasse nei «metodi più rigorosi, più tedeschi» appartenenti alla fenomenologia.<sup>38</sup> In particolare il metodo della "visione d'essenze" consentiva di riconoscere, al di sopra del dominio vitale, quello dello spirito, nonché di indagare la compresenza di entrambi i principi nell'uomo. Il terzo capitolo del presente lavoro elabora il rapporto tra atteggiamento e metodo per Scheler e conduce agli esordi della sua antropologia filosofica nei primi anni Dieci.

---

<sup>38</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113.

## CAPITOLO 1

### IL GIOVANE SCHELER DAL NEOKANTISMO ALLA FILOSOFIA DELLA VITA

#### 1. Eucken: la filosofia come lotta per il senso della vita

In una nota a piè di pagina del celebre scritto del 1927 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler svolgeva un'interessante considerazione sulla propria produzione filosofica giovanile. A suo avviso, essa sarebbe stata incentrata sin dal principio sulla medesima questione che due decenni più tardi continuava a fornire il punto cardinale dell'«antropologia filosofica» scheleriana: vale a dire la «distinzione fra “spirito” e “vita”». <sup>1</sup> In generale si deve osservare che questa auto-interpretazione di Scheler è falsata da uno sguardo retrospettivo, e non può essere accolta senza alcune cautele. Non è possibile, infatti, rintracciare nelle sue opere giovanili le medesime dottrine sulla dialettica metafisica di vita e spirito che caratterizzano invece l'ultima produzione scheleriana. Né del resto vi aveva trovato spazio un approfondimento del concetto di vita in senso biologico e antropologico. Nella nota a piè di pagina citata, Scheler commette il medesimo errore che in un recente saggio Giuliana Mancuso ha attribuito a numerosi studiosi scheleriani, vale a dire l'operazione anti-storica di individuare forzatamente negli scritti giovanili dell'autore elementi che lascino presagire gli sviluppi successivi del suo pensiero. <sup>2</sup> A ben vedere, tuttavia, si può prestare fede almeno in parte alla considerazione retrospettiva di Scheler: si può cioè riconoscere che, pur muovendosi all'interno di problematiche del tutto differenti da quelle di *Die Stellung*, la sua produzione giovanile prese effettivamente le mosse da un tema riconducibile in senso lato alla

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dell'edizione originale del 1928*, tr. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, p. 172. Si rimanda all'edizione originale del 1928 e alla traduzione di Cusinato perché la versione di *Die Stellung* raccolta nei *GW* scheleriani è basata su un'edizione postuma, curata da Maria Scheler, contenente numerosi rimaneggiamenti e interpolazioni non sempre fedeli all'originale. Sulla storia editoriale dell'opera, si veda la nota introduttiva di Cusinato all'edizione italiana: G. Cusinato, *Guida alla lettura*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dell'edizione originale del 1928*, cit., pp. 76-81.

<sup>2</sup> Cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 12-13.

coppia concettuale vita-spirito. Il tema in questione, nello specifico, è quello del rapporto tra l'esperienza concreta e storica dell'uomo e la capacità di quest'ultimo di accedere, tramite la conoscenza o il sentimento, a un regno di validità assolute. Lungo tutta la sua attività, Scheler ritornò costantemente a riflettere sulle modalità tramite le quali forme di sapere assolute riescono a farsi strada all'interno di esperienze che consentono soltanto visioni fugaci e parziali della realtà. Egli riteneva che una dottrina dell'esperienza umana complessiva non potesse fare a meno di comprendere entrambe le forme di "datità". Questo problema venne declinato da Scheler in maniere differenti, ma costituì a tutti gli effetti un *Leitmotiv* della sua filosofia.

Al fine di analizzare l'emergere dell'importanza di questo interrogativo nel pensiero di Scheler, è opportuno fare riferimento all'influenza esercitata su di lui dal suo maestro Rudolf Eucken.<sup>3</sup> Sin dagli ultimi decenni dell'Ottocento il professore jenese aveva dato voce con insistenza all'idea che l'attività filosofica non potesse fare a meno di prendere le mosse dall'esperienza concreta dell'individuo e che solo su questa base la filosofia potesse giungere alla visione di un regno di fini e valori trascendenti, validi in senso assoluto. Per Eucken, inoltre, era precisamente il concetto di vita a costituire il cardine di questa dialettica.

Che la vita rappresenti una delle parole-chiave del pensiero di Eucken, lo rivela una rapida disamina dei titoli di alcune delle sue opere principali: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit* (1888), *Die Lebensanschauungen der großen Denker* (1890), *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908), *Erkennen und Leben* (1912), *Mensch und Welt: Eine Philosophie des Lebens* (1918), *Unsere Forderung an das Leben* (1920).<sup>4</sup> A dispetto della pervasività del concetto di vita nelle sue opere, tuttavia, Eucken non si preoccupò di elaborarne una vera e propria definizione formale. Sotto questo aspetto, egli si conformò alle coeve «correnti filosofiche alla moda» (termine con il quale Heinrich Rickert avrebbe definito in seguito polemicamente l'ampia

---

<sup>3</sup> A sottolineare l'influenza esercitata da Eucken su Scheler a proposito del tema della vita è stato, fra i contributi più recenti, l'articolo di F. Fellmann, *Max Scheler als Lebensphilosoph*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler: esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 123-141.

<sup>4</sup> Cfr. R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, Veit, Leipzig 1888; R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Veit, Leipzig 1890, tr. it. *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. it. di P. Martinetti, a cura di C. Picchio, UTET, Torino 1978; R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Veit, Leipzig 1896; R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1908; R. Eucken, *Erkennen und Leben*, Quelle & Meyer, Leipzig 1912; R. Eucken, *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1918; R. Eucken, *Unsere Forderung an das Leben: Mit einem Anhang: Aufruf zur Gründung eines Euckenbundes*, Reclam, Leipzig 1920.

congerie delle filosofie della vita) che si limitavano a rifarsi al concetto di vita per via del suo carattere evocativo, anziché ambire a precisarne il significato.<sup>5</sup> Nell'uso euckeniano del concetto di vita confluivano fenomeni differenti, come la condotta di vita, la vita biologica, la vita interiore. Ad accomunare questi fenomeni era la loro irriducibilità a un quadro meccanicistico.

Per ricostruire le coordinate generali dell'impiego del concetto di vita nelle opere di Eucken, è opportuno prendere le mosse da alcune precisazioni terminologiche. Innanzitutto va sottolineato che, nel vocabolario di Eucken, il termine "vita" vale solitamente come sinonimo di "esperienza vissuta", mentre solo di rado rimanda all'insieme delle proprietà fisiche e chimiche che accomunano gli organismi viventi.<sup>6</sup> Inoltre, va sottolineato che Eucken non concepì la vita nei termini di un principio metafisico universale, come invece fecero alcuni pensatori suoi contemporanei. Eucken era uno strenuo oppositore di ogni tendenza monistica in filosofia, vale a dire di ogni tendenza a interpretare l'intera realtà come la manifestazione di un'unica sostanza o di un unico principio. Rifiutò dunque con risolutezza le diverse forme di "panvitalismo" che, basandosi per esempio sulla metafisica volontaristica di Schopenhauer o di Eduard von Hartmann, oppure su certe reinterpretazioni nietzscheane o meccanicistiche del darwinismo, riconducevano al piano biologico la genesi di tutte le manifestazioni della cultura, dell'etica e della religiosità umane. È significativo, a questo proposito, che Rickert abbia rifiutato di considerare Eucken un filosofo della vita *tout court* poiché, pur essendo caduto vittima del fascino dello *Schlagwort* "vita", il professore jenese aveva mantenuto saldo il principio dell'autonomia del polo spirituale.<sup>7</sup> In effetti, Eucken concepì lo spirito come la scaturigine dell'arte, dell'etica, della religione, della personalità individuale; in altri termini, di tutti i fenomeni capaci di dotare di senso l'esistenza umana. Ai vari monismi diffusi nella filosofia tedesca, a cui rimproverava di annullare lo spirito riducendolo a un piano immanente, Eucken opponeva un quadro metafisico dualistico. Il dualismo euckeniano, tuttavia, non era fondato sulla dialettica tra la *vita* e lo *spirito*, come sarebbe stato usuale in una stagione filosofica successiva (ricostruita da Ernst Cassirer in un noto articolo del 1930).<sup>8</sup> Eucken

---

<sup>5</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Moderströmungen unserer Zeit*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1920.

<sup>6</sup> Sull'uso euckeniano del concetto di vita e dei termini correlati, cfr. C. Bermes, 'Lebenswelt' (1836-1936) Von der *Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 44 (2002), pp. 175-197 (qui p. 193).

<sup>7</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 31.

<sup>8</sup> Cfr. E. Cassirer, »Geist« und »Leben« in der *Philosophie der Gegenwart* (1930), tr. it. *Spirito e vita nella filosofia*, a cura di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014.

contrapponeva invece lo *spirito* e la *natura*, laddove quest'ultima era intesa non come la forza creatrice venerata dalla *Naturphilosophie* tedesca del primo Ottocento, bensì come la realtà quantificabile e misurabile studiata dalle *Naturwissenschaften*.

Per comprendere come il concetto di vita si inserisca nella dinamica dualistica di natura e spirito delineata da Eucken, occorre porre l'accento sulla vocazione di critica culturale che accompagnò buona parte della sua produzione filosofica. Eucken riteneva infatti che la filosofia fosse chiamata a salvaguardare la spiritualità insita nell'uomo, messa a repentaglio dalla «meccanicizzazione della vita» imposta dalla società moderna.<sup>9</sup> Le sue critiche erano rivolte contro l'economia capitalistica e la società di massa, ree di aver trasformato l'esistenza dell'uomo in un meccanismo disincarnato ed eteronomo, cioè privo di una spinta teleologica intrinseca. L'individuo, a suo avviso, aveva perso il contatto con la propria interiorità allorché ogni sua attività aveva iniziato a essere manovrata da potenze alienanti come lo Stato, il capitale, la morale comune. La vita dell'individuo, privata di ogni tensione spirituale, si era ridotta alla mera sopravvivenza materiale, all'esercizio dell'avidità e dei più bassi istinti umani. Ritenendo necessario fronteggiare questa tragica situazione, Eucken concepiva l'impresa della filosofia come una «lotta» per riconquistare «il contenuto spirituale della vita».<sup>10</sup>

I concetti di «vita spirituale» [*Geistsebens*] e «forma di vita spirituale» [*geistige Lebensform*], che nelle opere euckeniane ricorrono costantemente, alludono al legame immediato che secondo l'autore sussiste tra l'interiorità umana e il regno trascendente dello spirito. Intraprendere una lotta per salvaguardare questo legame significava, per Eucken, scontrarsi tanto con la società quanto con la scienza moderne, poiché a suo avviso entrambe si fondavano sulla medesima visione della vita materialistica e immanentistica. Eucken rilevò come le questioni apparentemente soltanto epistemologiche riguardanti la definizione del concetto di vita possedevano in realtà una rilevanza "esistenziale". In questo modo, egli si inserì in un processo, tipico della Germania della seconda metà dell'Ottocento e di inizio Novecento, che lo storico della scienza Olaf Breidbach ha definito «ideologizzazione delle rappresentazioni della vita».<sup>11</sup> Sin dal 1856 il grande anatomopatologo e medico Rudolf

---

<sup>9</sup> R. Eucken, *Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Eine philosophische Meditation*, in «Deutsche Rundschau» 92 (1897), pp. 29-48 (qui p. 33).

<sup>10</sup> R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, cit., p. IV.

<sup>11</sup> Cfr. O. Breidbach, *Leben und Lebensbegriff um 1900*, in S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Bd. 2, Mohr-Siebeck, Tübingen 2012, pp. 3-44 (qui p. 16).

Virchow aveva rilevato come il diffusissimo interesse suscitato dal dibattito sulla definizione dei fenomeni vitali dimostrasse come la posta in gioco di tale dibattito andasse ben oltre le semplici «dispute scolastiche», e riguardasse invece «questioni affatto pratiche».<sup>12</sup> Nel contesto delineato da Virchow, ciò significava che modi differenti di codificare il significato della vita biologica o psichica avevano ricadute dirette sul modo di ognuno di determinare la propria condotta di vita. Eucken assunse una posizione esplicitamente polemica all'interno di tale dibattito: individuò una linea di continuità tra la visione meccanicistica della vita proposta dalle scienze positive e l'alienazione dell'individuo nella società moderna e, su questa base, rivendicò per la filosofia un ruolo di primo piano nel tentativo di comprendere la vita e di traghettare l'uomo al di là di un mondo alienato.

### *Il dibattito sulla riducibilità della vita a meccanismo*

La riflessione di Eucken sui temi di vita, natura e spirito va inserita nel quadro del dibattito ottocentesco sulla riconducibilità dei fenomeni biologici alle leggi della fisica e della chimica. Mentre all'inizio del diciannovesimo secolo gli scienziati tedeschi erano soliti ipotizzare l'esistenza di un principio vitale intrinseco agli organismi viventi, ammettendo di fatto una distinzione essenziale tra la materia vivente e la materia inerte, intorno agli anni Quaranta del secolo iniziò a farsi strada l'idea che ogni principio esplicativo vitalistico, se non fondato su leggi meccaniche, andasse estromesso dalla biologia e dalla fisiologia.<sup>13</sup> Fra i portavoce principali della nuova visione meccanicistica della vita vi era un gruppo di studiosi che si erano formati all'università di Berlino sotto la guida del famoso anatomista Johannes Peter Müller. Di questo gruppo facevano parte alcuni degli scienziati e teorici della scienza più noti e importanti del diciannovesimo secolo, come il già citato Rudolf Virchow, Emil du Bois-Reymond, Theodor Schwann, Hermann von Helmholtz e Ernst Haeckel.<sup>14</sup> Va sottolineato che

---

<sup>12</sup> R. Virchow, *Alter und neuer Vitalismus* (1856), tr. it. *Vecchio e nuovo vitalismo*, a cura di V. Cappelletti, Laterza, Bari 1969, p. 99.

<sup>13</sup> Sul processo interno alle scienze del vivente, che portò alla crisi del vitalismo e all'emergere di un programma esplicativo meccanicistico, cfr. S. Gaukroger, *Civilization and the Culture of Science. Science and the Shaping of Modernity, 1795-1935*, Oxford University Press, Oxford 2020; si veda in particolare il quinto paragrafo di questo libro, intitolato *The Autonomy of the Life Sciences* (ivi, pp. 155-187). Cfr. anche F.L. Holmes, *L'Ottocento: biologia. Fisiologia e medicina sperimentale*, in *Storia della scienza*, Treccani, Roma 2003: [http://www.treccani.it/enciclopedia/l-ottocento-biologia-fisiologia-e-medicina-sperimentale\\_%28Storia-della-Scienza%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/l-ottocento-biologia-fisiologia-e-medicina-sperimentale_%28Storia-della-Scienza%29/).

<sup>14</sup> Cfr. L. Otis, *Müller's Lab. The story of Jakob Henle, Theodor Schwann, Emil du Bois-Reymond, Hermann von Helmholtz, Rudolf Virchow, Robert Remak, Ernst Haeckel, and their brilliant, tormented advisor*, Oxford University

quella di Müller non fu una scuola unitaria, e ancor meno un centro di ricerca dove questi scienziati potessero condurre indagini comuni; al contrario, i rapporti fra gli ex-allievi di Müller furono caratterizzati per lo più da polemiche e divergenze di pensiero.<sup>15</sup> Tuttavia essi erano accomunati quantomeno da una *forma mentis* fondata sulla negazione del valore scientifico dei principali sistemi filosofici che avevano avuto credito in Germania nella prima metà del secolo: vale a dire l'idealismo e la *Naturphilosophie*, ma anche l'organicismo sostenuto da importanti professori di filosofia come Friedrich Adolf Trendelenburg e Hermann Lotze.<sup>16</sup>

Secondo la visione del mondo organicistica, esposta da Trendelenburg nelle *Logische Untersuchungen* del 1840, sarebbe possibile concepire l'intero universo come un unico organismo dotato di una tendenza teleologica.<sup>17</sup> Il potere esplicativo della scienza naturale e del meccanicismo non veniva affatto negato da Trendelenburg, bensì subordinato all'attività della filosofia, l'unica disciplina in grado di riconoscere la teleologia soggiacente alla storia universale.<sup>18</sup> Una posizione simile fu mantenuta da Lotze nella sua opera principale, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1856-1864).<sup>19</sup> Con questo voluminoso studio, Lotze «mosse una critica lucida e ben argomentata del naturalismo inteso come l'imponente visione del mondo della sua epoca».<sup>20</sup> Lotze ammetteva, in linea di principio, che le scienze potessero giungere a spiegare ogni fenomeno naturale nei termini

---

Press, Oxford 2007. Su Johannes Müller e la sua influenza nella filosofia tedesca, si vedano anche i saggi raccolti in M. Hagner, B. Währing-Schmidt (Hg.), *Johannes Müller und die Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

<sup>15</sup> Fra le più importanti divergenze tra gli ex-allievi di Müller vi furono quelle riguardanti il significato dell'evoluzionismo darwiniano. Sullo scontro tra Virchow e Haeckel, cfr. P. Zigman, *Ernst Haeckel und Rudolf Virchow: Der Streit um den Charakter der Wissenschaft in der Auseinandersetzung um den Darwinismus*, in «Medizinhistorisches Journal» 35/3-4 (2000), pp. 263-302. Sullo scontro tra du Bois-Reymond e Haeckel, cfr. G. Finkelstein, *Haeckel and du Bois-Reymond: Rival German Darwinists*, in «Theory in Biosciences» (2019), pp. 105-112.

<sup>16</sup> Cfr. F.C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2014, p. 22.

<sup>17</sup> F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hempel, Berlin 1840. Sull'organicismo di Trendelenburg, cfr. F.C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 32-37.

<sup>18</sup> La matrice della concezione organicistica espressa da Trendelenburg era aristotelica. È stato rilevato, del resto, come alcuni esponenti importanti delle scienze del vivente della Germania primo-ottocentesca – tra cui lo stesso Johannes Müller – fossero influenzati dalla nozione di entelechia (cfr. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 31-48).

<sup>19</sup> H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 Bd., Hirzel, Leipzig 1856-1864. tr. it. (parziale) *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, a cura di L. Marino e G. Villa, UTET, Torino 1988. Solo il primo dei tre volumi compare in traduzione italiana. Le argomentazioni anti-meccanicistiche di Lotze sono presentate in particolare nel terzo libro del primo volume, intitolato *La vita*.

<sup>20</sup> G. Hartung, *Lebensphilosophie*, in S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (hg.), *Das Leben*, cit., pp.309-326 (qui p. 314).



della correlazione rigorosa tra cause ed effetti, però faceva emergere il rischio che, se applicata alla vita, una simile concezione meramente meccanicistica rappresentasse in fondo una riduzione della ricchezza del reale. Come Trendelenburg, Lotze non rifiutava i successi esplicativi che le scienze naturali avevano conseguito nei decenni precedenti, tuttavia sosteneva che il meccanicismo da solo era incompleto, e doveva pertanto essere integrato con una visione del mondo organicistica e teleologica.<sup>21</sup>

Del resto Lotze non riteneva che nell'osservare la realtà attraverso una prospettiva teleologica si facesse ricorso a un principio antiscientifico: era l'esperienza stessa a giustificare tale prospettiva. Semmai l'accusa di negare l'evidenza empirica andava rivolta agli scienziati meccanicisti. Lotze faceva infatti notare che «una cosa sola sembra finora irraggiungibile per la visione meccanicistica: il pensiero di una destinazione [*Bestimmung*]», dal momento che «un mondo che si compone di innumerevoli inizi separati non ha una fine né uno scopo».<sup>22</sup> Ma una simile immagine dell'universo, sottolineava Lotze, contrasta con il fatto che «ogni nostra umana sensazione si sa connessa con l'impegno a realizzare un ideale non ancora presente».<sup>23</sup> Al fine di chiarire il modo in cui l'uomo concepisce la propria attività e osserva la realtà, Lotze riteneva necessario postulare l'esistenza di una regione dei valori distinta dalla regione dei dati di fatto percepibili e da quella delle leggi meccaniche studiate dalle scienze. Privare la realtà di una delle tre regioni avrebbe significato un'ingiustificata riduzione della sua complessità. Per questa ragione, dopo aver considerato la parabola discendente che l'idealismo tedesco aveva attraversato nella seconda metà dell'Ottocento a causa del positivismo, Lotze evidenziava il rischio che l'odierna «divinizzazione dell'esperienza» conducesse alla scomparsa dalla scena della «tanto vituperata forma di visione speculativa» capace di superare e unificare i risultati delle scienze.<sup>24</sup> Pur specificando di riconoscere un ampio valore al progresso scientifico, le parole con cui Lotze concludeva il primo volume del proprio *System der Philosophie* esprimevano unitamente la speranza e il monito «che con misura e cautela maggiori, ma con eguale entusiasmo, la filosofia si elevi

---

<sup>21</sup> Va precisato che Lotze fu critico verso il vitalismo classico che, a suo avviso, si sarebbe fondato su un'indebita distinzione di essenze tra il vivente e il non vivente (cfr. T. Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1982, pp. 168-172).

<sup>22</sup> Cfr. H. Lotze, *Mikrokosmos*, Bd. 2, cit., pp. 41-42.

<sup>23</sup> Ivi, p. 42.

<sup>24</sup> H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil. Drei Bücher der Logik (Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen)*, Hirzel, Leipzig 1874, p. 597.

ancora e sempre al tentativo di *comprendere* il corso del mondo e non solo di *calcolarlo* [*den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht blos zu berechnen*].<sup>25</sup>

Il fatto che la risposta di Lotze e Trendelenburg al meccanicismo non facesse appello a un principio vitalistico sovranaturale è d'importanza primaria. A entrambi interessava salvaguardare la possibilità di osservare il vivente *anche* in una prospettiva organicistico-teleologica irriducibile al paradigma meccanicistico: riprendendo le parole di Lotze, potremmo dire la possibilità di *comprendere* il vivente, e non solo di *calcolarlo*. Ciò che essi teorizzavano, in ultima analisi, era l'esistenza di un dualismo di prospettive, ugualmente valide, di fronte realtà.<sup>26</sup> Ancora per decenni ben oltre la fine della loro attività, la linea argomentativa fondata sul dualismo delle prospettive avrebbe fornito il modello a partire dal quale numerosi filosofi tedeschi ed europei avrebbero discusso i limiti epistemologici delle scienze del vivente e tentato di salvaguardare un ambito del sapere specifico della filosofia.<sup>27</sup>

Come rileva Frederick Beiser, sebbene soluzioni simili a quelle di Trendelenburg e Lotze siano sopravvissute all'imporsi del paradigma evolucionistico in biologia a seguito della pubblicazione della *Origin of Species* di Darwin (1859), quest'ultimo fece vacillare i fautori di concezioni teleologiche della vita, rafforzando invece il fronte avverso.<sup>28</sup> L'evoluzionismo introduceva il caso come un elemento cruciale della storia della vita, confutando di fatto l'idea che il suo sviluppo potesse dirsi mosso da un fine intrinseco. Inoltre, sembrava portare prove decisive a favore di coloro che, con lo sconcerto di Lotze, negavano che l'intervento divino fosse necessario per spiegare l'origine della vita sulla terra.<sup>29</sup> Gli anti-creazionisti ipotizzavano che le prime semplicissime forme viventi fossero emerse dalla materia inanimata; in particolare dai composti del carbonio.<sup>30</sup> Fra i più agguerriti sostenitori della genesi spontanea

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Sul dualismo di organicismo e meccanicismo nei sistemi filosofici di Lotze e Trendelenburg, cfr. M. Mezzanatica, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 33-44.

<sup>27</sup> A questo allude lo storico delle idee John Passmore quando, in riferimento all'influenza di Lotze, a afferma che «pochi filosofi sono stati depredati [dai posteri] quanto lui [...] eppure in un certo senso egli non ebbe discepoli» (cfr. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Duckworth, London 1959, p. 49).

<sup>28</sup> Cfr. F.C. Beiser, *After Hegel*, cit., pp. 47-48.

<sup>29</sup> Lotze criticò gli argomenti anti-creazionisti nelle sue lezioni del semestre invernale 1876/1877 sulla filosofia della natura, pubblicate postume in H. Lotze, *Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig 1882 (in particolare pp. 103-104). Il volume è presente nella biblioteca privata di Scheler conservata presso l'archivio della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, con collocazione Ana 315, Z, 1741.

<sup>30</sup> I grandi successi conseguiti dalla chimica organica tra gli anni Venti e Trenta, grazie all'opera del chimico Friedrich Wöhler e dei suoi allievi, avevano comportato la confutazione di uno degli assunti del vitalismo classico, ovvero l'idea che la chimica dei corpi vivi e la chimica dei corpi inerti fossero essenzialmente diverse. Cfr. P.J. Ramberg, *The Death of Vitalism and the Birth of Organic Chemistry: Wöhler's Urea Synthesis and the Disciplinary*

della vita dalla materia vi era Ernst Haeckel: un biologo appartenente alla cerchia degli ex-allievi di Johannes Müller che, a partire dagli anni Sessanta dell'Ottocento, iniziò a essere considerato il principale alfiere del darwinismo in Germania.<sup>31</sup> Nel 1862, di fronte a un'assemblea di accademici tedeschi ancora restii ad accettare le implicazioni rivoluzionarie dell'evoluzionismo, Haeckel tenne un famoso discorso in difesa delle teorie di Darwin.<sup>32</sup> Nella prospettiva di Haeckel, uno scienziato non poteva ammettere che nella propria visione del mondo fossero presenti principi trascendenti e processi non spiegabili in termini meccanicistici. Ogni riferimento a tendenze teleologiche o a forze innate per spiegare la natura del vivente avrebbe rappresentato una violazione dell'assunto scientifico sul quale, secondo Haeckel, si fondava la possibilità della biologia come scienza: quello dell'«*unità della natura organica ed anorganica*».<sup>33</sup> Del resto la ragione per cui Haeckel esacerbava la polemica tra la *Naturphilosophie* primo-ottocentesca, fondata su un modello esplicativo organologico, e le scienze naturali rigorosamente meccanicistiche era che anche la teoria evoluzionistica correva il rischio di reintrodurre surrettiziamente motivi finalistici, per esempio attribuendo un'intenzionalità al principio della selezione naturale. Le radici di questa polemica possono essere rintracciate nelle cautele metodologiche avanzate dallo stesso Darwin, che nella *Origin of Species* scriveva: «È [...] molto difficile evitare di personificare la parola Natura, ma per Natura io intendo soltanto l'azione combinata e il risultato di numerose leggi naturali, e per leggi la sequenza di fatti da noi accertati».<sup>34</sup>

Haeckel nutriva grande fiducia nel progresso scientifico e riteneva che fosse solo questione di tempo prima che la biologia riuscisse a sviluppare una spiegazione esatta e globale del funzionamento degli organismi, compresi i meccanismi legati alla loro comparsa sulla Terra. Citando le parole polemiche dello scienziato di botanica Karl Wilhelm von Nägeli,

---

*Identity of Organic Chemistry*, in «Ambix» 47/3 (2000), pp. 170-195; A.J. Rocke, *The Quiet Revolution. Hermann Kolbe and the Science of Organic Chemistry*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1993.

<sup>31</sup> Su Haeckel, si veda l'accurata monografia di R. Richards, *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008.

<sup>32</sup> Cfr. E. Haeckel, *Über die Entwicklungslehre Darwins* (1862), in E. Haeckel, *Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 1 (*Aus dem Gebiet der Entwicklungslehre*), Strauß, Bonn 1902, pp. 1-34. Sull'importanza di questa conferenza per la diffusione del darwinismo in Germania, cfr. R. Richards, *The Tragic Sense of Life*, cit., pp. 93-104.

<sup>33</sup> E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), tr. it. *Storia della creazione naturale: conferenze scientifico-popolari sulla teoria dell'evoluzione in generale e specialmente su quella di Darwin, Goethe e Lamarck*, a cura di D. Rosa, UTET, Torino 1892, p. 206.

<sup>34</sup> C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1872<sup>6</sup>), tr. it. *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, a cura di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 154. Traduzione parzialmente modificata.

Haeckel sosteneva che «negare la generazione spontanea significa proclamare il miracolo!».<sup>35</sup> Ciò lo portava a schierarsi non soltanto contro i vitalisti e i creazionisti, ma anche contro lo stesso Emil du Bois-Reymond, accusato di oscurantismo per avere sostenuto che alcune questioni (fra le quali, appunto, l'origine della vita) fossero al di fuori della portata della scienza.<sup>36</sup> Ogni affermazione di principio di un *ignorabimus* era presentata da Haeckel come «una grandiosa negazione della storia evolutiva».<sup>37</sup>

La fiducia che Haeckel e vari suoi colleghi nutrivano nei confronti del progresso scientifico andava di pari passo con una certa fretta di estromettere dal discorso scientifico concetti che non erano riducibili a un'esplicazione rigidamente meccanica, ovvero a catene di cause ed effetti: vale dire concetti come quello di spirito, di libero arbitrio, di *télos*, dei quali, tuttavia, la filosofia e le scienze dello spirito ancora si servivano. Thomas Henry Huxley, l'autore noto come «il bulldog di Darwin» a cui Haeckel si ispirava ampiamente, aveva esposto chiaramente il programma riduzionista nello scritto del 1868 *On the Physical Basis of Life*:

se dunque è impossibile dimostrare filosoficamente che un dato fenomeno non sia l'effetto di una causa materiale, chiunque conosca la storia della scienza ammetterà che il suo progresso ha significato in tutte le epoche, e ora più che mai, l'estensione della provincia di ciò che chiamiamo materia e causalità, e la concomitante graduale esclusione da tutte le regioni del pensiero umano di ciò che chiamiamo spirito e spontaneità.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> E. Haeckel, *Storia della creazione naturale*, cit., p. 246.

<sup>36</sup> Pur non essendo sostenitore di una posizione vitalistica, il fisiologo e filosofo du Bois-Reymond aveva affermato, in una celebre conferenza del 1880, che la scienza moderna si trovava nell'impossibilità di risolvere «sette enigmi», tra i quali appunto l'origine della vita. Cfr. E. du Bois-Reymond, *Die sieben Welträtsel. In der Leibniz-Stiftung der Akademie der Wissenschaften am 8. Juli 1880 gehaltene Rede*, in E. du Bois-Reymond, *Reden in zwei Bänden*, Bd. 2, hrsg. v. Estelle du Bois-Reymond, Veit, Leipzig 1912, pp. 65-98. Le affermazioni di du Bois-Reymond suscitarono un ampio dibattito sui limiti della conoscenza scientifica: il cosiddetto *Ignorabimus-Streit*. Per un quadro completo sulla controversia, cfr. F. Vidoni, *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Marcos y Marcos, Milano 1988. Haeckel intervenne dapprima in alcune conferenze rivendicando la libertà del sapere scientifico da ogni tipo di vincolo. In seguito, riaffermò con forza la medesima opinione nella sua opera più nota – opera il cui titolo si rifaceva polemicamente alla conferenza di du Bois-Reymond: E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899), tr. it. *I problemi dell'universo*, a cura di A. Herlitzka, UTET, Torino 1904. Sullo scontro tra Haeckel e du Bois-Reymond a proposito dell'*Ignorabimus*, cfr. D. von Engelhardt, *Polemik und Kontroversen um Haeckel*, in «Medizinhistorisches Journal» 15/3 (1980), pp. 284-304; G. Finkelstein, *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*, MIT, Cambridge (MA) 2013, p. 271.

<sup>37</sup> Cfr. la prefazione alla prima edizione di E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammes-Geschichte* (1874), Engelmann, Leipzig 1877<sup>3</sup>, p. XIV.

<sup>38</sup> T.H. Huxley, *On the Physical Basis of Life* (1868), in Id., *Collected Essays*, vol. 1, MacMillan, London 1904, pp. 130-165 (qui p. 159).

Nelle parole di Huxley si riconosce chiaramente quali questioni etiche e biologiche venissero chiamate in causa dal discorso “sulla base fisica della vita”. Tali questioni non potevano essere demandate a un’indagine empirico-sperimentale dei processi vitali, poiché richiedevano una riflessione rivolta, a monte, sul significato stesso dei risultati scientifici e sul loro utilizzo per interpretare il senso dell’esistenza umana. I filosofi non tardarono a sottolineare come in un mondo di sole leggi meccaniche, la vita e l’attività umana rischiavano di veder negato il loro valore. Proprio la questione della riducibilità della vita a meccanismo divenne la questione centrale per determinare l’accettazione o il rifiuto della visione del mondo meccanicistica nel suo complesso.

Nel 1862 Haeckel divenne professore presso l’università di Jena, città nella quale visse sino alla sua morte. Da questo ateneo, si fece promotore di un sistema filosofico-metafisico detto “monismo”, che nei decenni a cavallo tra l’Otto- e il Novecento acquisì numerosi sostenitori. Secondo il sistema filosofico monistico, esposto nel bestseller haeckeliano *Die Welträtsel* (1899), l’intera realtà sarebbe composta di *un’unica* sostanza indistruttibile ed eterna, percepibile alternativamente come materia o come energia, le cui manifestazioni sarebbero per principio esplicabili attraverso le leggi meccaniche studiate dalla scienza. L’avversario del monismo, il dualismo (categoria a cui Haeckel riconduceva tanto le posizioni creazioniste quanto le concessioni di du Bois-Reymond circa i limiti del sapere scientifico) rimarrebbe ancorato all’idea superstiziosa che alcuni aspetti della realtà trascendano per principio la nostra comprensione.

Per i seguaci di Haeckel «il concetto di monismo divenne il luogo privilegiato della polemica condotta da una ragione riformatrice illuminata e scientifica contro le posizioni retrograde in religione, filosofia e politica». <sup>39</sup> Haeckel stesso entrò sovente in polemica con la religione (e in particolare con il cattolicesimo), che egli accusava di favorire un clima oscurantistico, e da cui era accusato di utilizzare la scienza in maniera tendenziosa per giustificare la propria ideologia antireligiosa. <sup>40</sup> Attraverso l’opera haeckeliana di proselitismo, le nuove scoperte della biologia divennero d’interesse anche per il pubblico non specialistico. In particolare, il dibattito sul darwinismo raggiunse, ben oltre le intenzioni dello stesso Darwin, una dimensione ideologica con ampi risvolti religiosi, etici, politici e socio-

---

<sup>39</sup> H. Hillermann, *Zur Begriffsgeschichte von "Monismus"*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 20 (1976), pp. 214-235 (qui p. 229).

<sup>40</sup> Cfr. P. Ziche, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Gemeinsamkeiten und Differenzen monistischer und anti-monistischer Bewegungen*, in K.-M. Kodalle (Hg.), *Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 63-87.

economici.<sup>41</sup> A partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento entrò nell'uso comune il concetto di "darwinismo sociale" che l'anarchico francese Émile Gautier aveva introdotto in polemica con i naturalisti Haeckel, Virchow e Karl Wilhelm von Nägeli, accusati di adoperare indebitamente l'evoluzione per giustificare lo sfruttamento delle classi subalterne, e per presentare come dati di fatto naturali lo Stato moderno fortemente gerarchico, nonché l'economia di mercato fondata sulla sopravvivenza del (capitalista) più forte.<sup>42</sup>

In effetti, la comprensione dell'organismo e dei suoi processi, la storia della vita sulla Terra, il significato dell'evoluzione per l'uomo, erano questioni che Haeckel riconduceva esplicitamente a un «Culturkampf» o a una «lotta per la verità» [*Kampf um die Wahrheit*] da cui non dipendeva soltanto il futuro della biologia, ma della stessa civiltà.<sup>43</sup> Alcuni scritti haeckeliani – come la *Anthropogenie* del 1874, nella quale veniva compiuto il tentativo di illustrare la storia evolutiva della specie umana a partire dai primi organismi terrestri (le cosiddette monere) sino all'epoca odierna – destarono non soltanto lo scalpore dei religiosi, ma anche quello di scienziati e filosofi: Haeckel non si limitava a negare ogni intervento divino nella creazione dell'uomo, ma arrivava ad attribuire un'origine evolutivo-biologica a fenomeni tipicamente umani come la morale e la religione.<sup>44</sup> Dello stesso avviso fu il co-fondatore del movimento monista, il chimico baltico-tedesco Wilhelm Ostwald, il quale tentò di elaborare una disciplina onnicomprensiva della realtà, definita energetica, all'interno della quale egli

---

<sup>41</sup> Come fa notare Richards, su questo punto l'impostazione di Haeckel fu molto distante da quella di Darwin: «Il comportamento di Darwin nella *Origin of Species* rappresentava quello di un uomo consapevole della natura provvisoria delle proprie tesi, di un uomo che potrebbe ammettere altre possibilità, un individuo che aveva conservato l'umiltà nei confronti dei fatti. Questa immagine pubblica assicurò a Darwin il rispetto perfino dai più estremi oppositori. La presenza aggressiva di Haeckel nella propria opera, invece, fece sì che professionisti con la sua medesima disposizione rispondessero, come molti fecero, o attaccandolo combattivamente o difendendolo con passione» (cfr. R. Richards, *The Tragic Sense of Life*, cit. pp. 268-269). Sui dibattiti ideologici che furono suscitati dal diffondersi delle teorie darwiniane in Germania, cfr. A. Kelly, *Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1981.

<sup>42</sup> Cfr. É. Gautier, *Le darwinisme social*, Derveaux, Paris 1880. Per Gautier, il rifiuto del darwinismo sociale andava riletta come una chiamata alle armi: «in luogo della lotta per l'esistenza, l'aiuto per l'esistenza; in luogo dell'uomo, l'umanità; in luogo dell'antagonismo degli interessi, la solidarietà universale! Occorre organizzare la lotta CONTRO la lotta per vivere» (ivi, p. 68). In uno studio sulla storia dell'idea di darwinismo sociale, Antonello La Vergata ha fatto notare come le idee di Gautier si siano diffuse molto velocemente in tutta Europa e in America e come coloro che polemizzavano contro il darwinismo sociale non proponevano in realtà un utilizzo più rigoroso delle scoperte di Darwin; piuttosto si proponevano di interpretarle in senso inverso, cioè per giustificare come Gautier principi solidaristici e anti-capitalistici. Questi dibattiti, sottolinea La Vergata, avevano ben poco a che fare con le dottrine dell'evoluzione, e molto più a che fare con le concezioni ideologiche di volta in volta propugnate (cfr. A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ)2005).

<sup>43</sup> Cfr. la prefazione alla prima edizione di E. Haeckel, *Anthropogenie*, cit., p. XVI.

<sup>44</sup> E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1874, 1891<sup>4</sup>), tr. it. parziale *Antropogenia. Storia dell'evoluzione umana*, a cura di A. Herlitzka, UTET, Torino 1895. La traduzione italiana non presenta le prefazioni alle prime tre edizioni dell'opera. Sulle controversie suscitate sulle teorie antropologiche haeckeliane, cfr. O. Breidbach, *Leben und Lebensbegriff um 1900*, cit., pp. 22-31.

riportava anche le leggi della cultura e delle formazioni sociali.<sup>45</sup> Se dunque Haeckel e Ostwald furono, sulla scia di Huxley<sup>46</sup>, tra i primi intellettuali tedeschi a riconoscere che la teoria dell'evoluzione imponeva di ripensare «la determinazione della posizione dell'uomo nella natura», numerosi filosofi tedeschi non tardarono a raccogliere la sfida di Haeckel, e dunque a tentare di elaborare in maniera articolata il significato filosofico dei risultati dell'antropologia post-darwiniana.<sup>47</sup> In particolare essi posero la domanda: possono la cultura, l'arte, la religione e tutte le produzioni umane che sembrano distinguere l'uomo dagli altri animali essere ricondotti a impulsi essenzialmente evolutivi?

Il medesimo anno della pubblicazione dell'*Anthropogenie* haeckeliana, il ventottenne Rudolf Eucken venne chiamato a ricoprire la cattedra di filosofia dell'Università di Jena. In precedenza, egli era stato studente di Lotze a Gottinga e di Trendelenburg a Berlino e, dal 1871, aveva insegnato presso l'Università di Basilea. Circa quattro anni dopo l'arrivo a Jena, ovvero nel 1878, Eucken prese posizione nel dibattito sulla riconducibilità della vita a leggi meccaniche all'interno del saggio *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*.<sup>48</sup> Una sezione centrale del saggio, che nel complesso era dedicato allo studio di alcuni concetti chiave della filosofia ottocentesca, analizzava la contrapposizione tra meccanicismo e organicismo, presentati come due principi esplicativi della realtà reciprocamente irriducibili. In linea con Lotze e Trendelenburg, Eucken tentava di coniugare entrambe le prospettive attribuendo a ciascuna uno specifico campo d'indagine. Ammetteva perciò la possibilità che le scienze naturali acquisissero una comprensione quasi perfetta dei meccanismi vitali, però contrastava la credenza che con ciò si potesse arrivare a formulare «una spiegazione meccanicistica della vita considerata in se stessa».<sup>49</sup> Le argomentazioni di Eucken insistevano sul fatto che non si potesse comprendere la vita prescindendo dallo specifico nesso [*Zusammenhang*] teleologico

---

<sup>45</sup> Cfr. W. Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1909.

<sup>46</sup> Cfr. T.H. Huxley, *Evidence as to man's place in nature*, Appelton, New York 1863. Si tratta dello scritto germinale dell'antropologia evolucionistica.

<sup>47</sup> Cfr. E. Haeckel, *Storia della creazione naturale*, cit., p. 15. Per una ricostruzione dei dibattiti che accompagnarono l'interazione della filosofia tedesca con l'antropologia dopo Darwin si rimanda alla prima parte del libro di G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003.

<sup>48</sup> R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Veit, Leipzig 1878.

<sup>49</sup> Ivi, p. 169. Nella seconda edizione, ampiamente rimaneggiata, Eucken riservò alcune critiche anche all'organicismo, prendendo in parte le distanze da Lotze e Trendelenburg. Eucken intendeva evitare il rischio che alcune manifestazioni spirituali (come la società e l'etica) venissero interpretate attraverso l'analogia con gli organismi viventi, quando invece la loro natura si discosta del tutto dal piano biologico. «La spiegazione meccanicistica [...] non ha presa nel campo della vita spirituale. – Ma [anche] il concetto dell'organico conferisce qui una forma così insufficiente al pensiero generale ed è connesso con così tante rappresentazioni fuorvianti che se ne auspica il superamento» (cfr. R. Eucken, *Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*, 2. völlig umgearb. Aufl., Veit, Leipzig 1893, p. 172).

che caratterizza l'attività degli organismi e che noi sappiamo riconoscere solo in quanto a nostra volta siamo viventi. Nella prospettiva euckeniana, in sostanza, era innegabile che la spiegazione scientifico-meccanicistica desse conto di un gran numero di processi organici, ma essa non poteva che arrestarsi di fronte all'esperienza stessa della vita:

non facciamo esperienza [*erfahren*] soltanto di singole parti [della vita], ma ne abbiamo uno sguardo d'insieme e viviamo [*erleben*] la sua interezza; tutti i processi e i conflitti vengono ricompresi in *un* processo di vita, sono vissuti ed esperienze [*Erlebnisse und Erfahrungen*] di *un'*essenza.<sup>50</sup>

Il compito della filosofia, che Eucken delineava nel suo *Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, era di mettere in luce i fondamenti teorici della visione organicistica della vita e affermare la precedenza del punto di vista dell'esperienza individuale rispetto a quello delle scienze: quest'ultimo, fondato sull'osservazione esteriore degli oggetti di studio, non poteva reclamare la medesima originarietà dell'esperienza vissuta. Questo tentativo portava Eucken a schierarsi contro sistemi di pensiero come quello haeckeliano, che tendevano a "naturalizzare" i fenomeni culturali per farne un mero prodotto dell'evoluzione biologica. A suo avviso, così come una visione puramente naturalistica dell'uomo non saprebbe dire nulla sul significato profondo e concreto che fenomeni come l'arte, la religione, la morale assumono per coloro che ne fanno esperienza, allo stesso modo neppure una prospettiva solo biologica riuscirebbe a spiegare il loro sviluppo storico. Per quanto le scienze evolutive si sforzino di mostrare che la morale odierna non è altro che la cristallizzazione di impulsi alla socialità che si sono rivelati vantaggiosi per la specie umana, l'individuo nella sua vita concreta continuerà inevitabilmente a sperimentare impulsi morali, i quali sono orientati da sistemi trascendenti di valori in grado di influenzare il comportamento dell'intera società; la storia della morale, di conseguenza, sottostà per principio a leggi differenti da quelle della necessità biologica.<sup>51</sup> Nell'argomentazione di Eucken risuonavano chiaramente echi del dualismo prospettivistico di Trendelenburg e Lotze, ma anche dell'insistenza con cui un filosofo neokantiano come

---

<sup>50</sup> R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, cit. p. 166. Nel tradurre il passo citato, si è scelto di rendere con il corsivo i due articoli (*un* processo, *un'*essenza) che Eucken ha enfatizzato utilizzando la lettera maiuscola.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 221-225.



Wilhelm Windelband aveva distinto la questione della genesi di norme e fenomeni culturali dalla domanda circa la validità del sistema di valori a cui essi afferiscono.<sup>52</sup>

In contrapposizione con il metodo ipotetico-deduttivo delle scienze, fondato sull'osservazione esteriore dei fenomeni, Eucken tentò di sviluppare una metodologia filosofica basata sull'osservazione interiore dell'esperienza. Ebbe tuttavia cura di sottolineare come tale metodologia potesse essere posta al riparo da ogni forma di soggettivismo relativistico, a patto di concepire la nostra interiorità non come chiusa in se stessa, bensì come immediatamente rivolta a «un mondo di verità eterne e valori validi in sé».<sup>53</sup> L'accusa di soggettivismo, secondo Eucken, andava rivolta contro la psicologia moderna, sviluppatasi a partire da Descartes sull'imitazione dei procedimenti delle scienze naturali: era stato questo tipo di psicologia a delimitare artificialmente l'io dell'individuo e a trattarlo come una sostanza isolata dal mondo.<sup>54</sup>

Eucken riteneva che l'immagine dell'uomo prodotta dalle scienze del proprio tempo rispecchiasse la condizione dell'individuo nella società contemporanea – una società alienata, gretta e materialistica. La modernità, a suo avviso, era dominata da due visioni antitetiche della vita umana: da un lato quella di una soggettività priva di scopi intrinseci e orientata alla mera sopravvivenza; dall'altro quella di un'interiorità dotata di una tendenza teleologica e aperta a un mondo trascendente di valori spirituali. È facile comprendere come lo scontro tra queste due concezioni della vita sia giunto a rappresentare, nell'ottica euckeniana, qualcosa di più di un semplice dibattito epistemologico, sino ad assumere i tratti di una vera e propria battaglia tra visioni del mondo. Una battaglia, quella tra naturalismo e spiritualismo, da cui «dipendeva il destino dell'uomo nella "cultura moderna"».<sup>55</sup>

Nella trattazione del concetto di vita come sintomo di una specifica visione del mondo Eucken rivelava il proprio debito verso l'impostazione di Trendelenburg. Era stato l'ambiente aristotelico berlinese, nel quale Eucken si era formato, a dare voce a un nuovo tipo di

---

<sup>52</sup> Cfr. W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883) tr. it. *Metodo critico o genetico?*, in W. Windelband, *Präludien* (1883), tr. it. parziale *Preludi. Saggi e discorsi di introduzione alla filosofia*, a cura di R. Arrighi, Bompiani, Milano 1947, pp. 129-155.

<sup>53</sup> R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, cit., p. 217. Come notò opportunamente l'allievo di Eucken, Otto Braun, «Eucken non comincia dall'io, bensì dal fatto molto più originario della vita spirituale sovraindividuale presente in noi» (cfr. O. Braun, *Rudolf Euckens Monismus*, in A. Drews (Hg.), *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, Bd. 2, Diederichs, Jena 1908, pp. 149-174 (qui p. 164)).

<sup>54</sup> Cfr. R. Eucken, *Grundbegriffe der Gegenwart*, cit., pp. 29-33.

<sup>55</sup> F.W. Graf, *Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration*, in G. Hübinger, R. vom Bruch (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Bd. 2 (*Idealismus und Positivismus*), Steiner, Stuttgart 1997, pp. 53-85 (qui p. 54).

sensibilità, sviluppatasi anzitutto in senso antihegeliano, dalla quale aveva avuto origine la «storia concettuale» [*Begriffsgeschichte*].<sup>56</sup> Trendelenburg aveva preso posizione contro l'idea di una ragione assoluta che, attraverso il concetto, realizzerebbe la propria verità nella storia; contro ciò, aveva inteso fondare la filosofia come analisi concettuale composta di numerose ricerche particolari, indirizzate tanto alla tenuta sistematica di un particolare concetto, quanto alla storia del suo sviluppo.<sup>57</sup> Il cambiamento di prospettiva realizzatosi in Trendelenburg, e poi ripreso dai suoi numerosi allievi, avrebbe originato quella «frattura tra sistematica e storia, o meglio tra logica formale e storia concettuale» che ancora oggi gioca un ruolo rilevante nell'autocomprensione della filosofia contemporanea.<sup>58</sup> Inoltre, l'opera di Trendelenburg avrebbe contribuito a far tramontare la concezione della storia della filosofia come sviluppo unitario e progressivo; contro tale immagine, che ebbe il suo apice nel sistema hegeliano, si sarebbe affermata l'idea che nella storia della filosofia si succedono strutture concettuali organiche, tra le quali non necessariamente sussiste un rapporto evolutivo. Nella storiografia della filosofia della seconda metà dell'Ottocento era in atto una trasformazione per la quale «*Weltanschauungsdenken tritt an die Stelle von Systemdenken*».<sup>59</sup>

Le indagini storico-concettuali di cui Eucken si occupò nei suoi primi anni jenesi rappresentano un'esplicita ripresa dell'eredità di Trendelenburg.<sup>60</sup> Allo stesso tempo esse pongono i fondamenti degli ulteriori sviluppi della filosofia euckeniana. Del resto già in questi lavori è evidente come la storia concettuale non rivestisse per l'autore un interesse meramente specialistico o filologico. L'origine di queste ricerche era invece legata a un'intenzione critica e polemica, la quale portava Eucken a dirigere la sua attenzione sulla storia dei concetti filosofici anzitutto per indagare i limiti del loro utilizzo da parte delle scienze naturali. Per questa ragione egli chiariva di prendere in analisi solo i concetti che possedevano qualcosa di sintomatico del proprio tempo:

Non vogliamo concentrare il nostro sguardo sui concetti che oggi si trovano nel lavoro della filosofia specialistica oppure nelle scienze singole, ma piuttosto quelli

---

<sup>56</sup> Cfr. G. Gabriel, *Die Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie für eine systematische Philosophie*, in C. Strosetzki (Hg.), *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*, Meiner, Hamburg 2010, pp. 17-28.

<sup>57</sup> Cfr. G. Scholtz, *Trendelenburg und die Begriffsgeschichte*, in G. Hartung, K.C. Köhnke (Hg.), *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, Eutiner Landesbibliothek, Eutin 2006, pp. 239-256.

<sup>58</sup> Cfr. E. Müller, F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016, p. 59.

<sup>59</sup> Ivi, p. 61

<sup>60</sup> Cfr. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriß dargestellt*, Veit & Comp., Leipzig 1879, pp. 5-6.

che, provenendo dalla filosofia e dal movimento scientifico in generale, sono diventati una potenza nella vita complessiva.<sup>61</sup>

Tali concetti erano concepiti da Eucken come «potenze capaci di influenzare la storia universale» in ragione della loro capacità di plasmare, «indipendentemente dall'arbitrio e dall'opinione degli individui e dei partiti», la realtà in cui abitiamo.<sup>62</sup> Ben lungi dall'essere una neutra attività specialistica, la «*normative Begriffsgeschichte*» euckeniana si presentava come una vera e propria lotta che trattava i concetti come campo di battaglia.<sup>63</sup> Eucken non prevedeva che in questa battaglia si potesse assumere una posizione neutrale:

Perciò un'abbondanza di tipi di pensiero e di vita, ognuno di questi un segno del fatto che il issidio tra partiti non sorge dal fatto che una riflessione sospesa in aria [*freischwebend*] conduce qua l'uno e là l'altro, ma ben di più dal fatto che il nucleo della vita viene cercato in posti diversi e perciò anche il lavoro del pensiero si struttura dalle fondamenta in maniere differenti. Chiaramente non lottiamo per l'interpretazione di una realtà che ci è data in comune, ma piuttosto per la strutturazione della realtà stessa e perciò bisogna prestare attenzione soprattutto a ciò che l'uomo fa della propria vita e a come la concepisce.<sup>64</sup>

In questo *Kampf um Begriffe* iniziò a emergere con sempre maggiore chiarezza la centralità dell'area semantica legata al concetto di vita. Con accenti progressivamente più *kulturkritisch* Eucken avrebbe insistito sul pericolo che le scienze naturali, o meglio la visione naturalistica del mondo, finisse per privare di significato il concetto di vita e, conseguentemente, l'esistenza concreta dell'uomo.

### *Naturalismo e spiritualismo: una battaglia tra visioni del mondo*

Il concetto di battaglia o lotta [*Kampf*] e, in generale, la metaforica bellica rappresentarono un espediente retorico a cui Eucken fece ricorso frequentemente.<sup>65</sup> I suoi scritti, d'altra parte,

---

<sup>61</sup> R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, cit., p. VI.

<sup>62</sup> Ivi, p. 70.

<sup>63</sup> Cfr. E. Müller, F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, cit., p. 72.

<sup>64</sup> Cfr. R. Eucken, *Parteien und Parteienamen in der Philosophie*, in Id., *Einführung in die Geschichte der Philosophie. Der „Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie“ zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage*, Dürr, Leipzig 1906, pp. 126-146 (qui pp. 139-140).

<sup>65</sup> L'importanza del concetto di *Kampf* nella retorica euckeniana viene sottolineata, per esempio, in B. Beßlich, »*In Zeiten der Vorbereitung größerer Dinge*«. *Die Jahrhundertwende als Epochenwelle der Moderne in Rudolf Euckens neoidealistischer Weltanschauungsliteratur*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur» 30/1 (2007), pp. 167-187.

assunsero spesso toni polemici sia nei confronti di altre correnti filosofiche e scientifiche, sia di fenomeni sociali e culturali contemporanei (durante gli anni Venti, per esempio, Eucken fu tra i più aperti critici della svolta socialdemocratica della Germania di Weimar).<sup>66</sup> La vocazione combattiva che Eucken attribuiva al proprio impegno filosofico emerge con estrema chiarezza in una sua lettera del 1906 indirizzata a Eduard Spranger:

Nel mio impegno mi sento come in una lotta; lo avverto in particolare nei confronti del 'monismo'! [...] Perciò sono riconoscente verso ogni manifestazione di simpatia, per ogni incitazione in questa lotta, che per me non è soltanto una questione privata, ma chiama in causa la sopravvivenza del nostro popolo.<sup>67</sup>

Va chiarito che il nemico evocato in questo passo, il *monismo*, per Eucken non rappresentava semplicemente la corrente di pensiero legata all'opera del collega Haeckel, bensì un fenomeno culturale dalla portata molto più ampia. Nelle proprie opere, Eucken usava anche altri nomi per definire il medesimo nemico: *naturalismo*, *meccanicismo*, *realismo*, *positivismo*. Ad accomunare questi diversi *-ismi* erano alcune caratteristiche diffuse nel pensiero moderno: la venerazione del dato scientifico, la fiducia indiscriminata nel progresso tecnico, l'avversione verso ogni tensione sovranaturale, la sottovalutazione del valore della vita individuale e il relativismo etico. Tali manifestazioni, che secondo Eucken si erano imposte durante la stagione illuministica in Inghilterra e in Francia per poi contagiare l'intera Europa, da un lato avevano favorito il progresso materiale della civiltà, ma dall'altro avevano finito per svuotare di senso l'esistenza individuale dell'uomo moderno. «In fin dei conti – scriveva Eucken – nessuna nostra vittoria, né la potenza che esercitiamo sulla natura, e neppure l'intero progresso della tecnica, riescono a soddisfare la nostra vita».<sup>68</sup> Egli attribuiva alla filosofia il compito di instaurare un nuovo «ordine di vita» [*Lebensordnung*], ovvero un sistema di valori adeguato alla contemporaneità e capace di restituire senso all'esistenza individuale.<sup>69</sup>

La ricerca di un nuovo «ordine di vita» fu un tema dominante non soltanto delle opere monografiche di Eucken, ma anche dei suoi numerosi articoli affidati a giornali e riviste. Eucken fu uno scrittore molto prolifico e, stando alle testimonianze dei suoi uditori, un eccellente oratore. A partire dall'ultimo decennio dell'Ottocento, copie dei suoi scritti si

---

<sup>66</sup> Si veda, per esempio, R. Eucken, *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*, Reclam, Leipzig 1920, dove l'autore critica l'economicismo dei pensatori e dei politici socialisti, vale a dire la loro tendenza a considerare l'economia come l'unica forza agente sull'esistenza e sulla realizzazione dell'individuo.

<sup>67</sup> Lettera del 31 luglio 1906 e conservata nel *Nachlass* di Spranger presso il Bundesarchiv di Coblenza. Il passo in questione è riportato in B. Beßlich, »*In Zeiten der Vorbereitung größerer Dinge*«, cit., p. 171.

<sup>68</sup> R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, cit., p. 217.

<sup>69</sup> Cfr. R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, cit., p. VII.

diffusero in tutta Europa e in America, e inoltre egli intrattenne rapporti (personali o epistolari), con molti dei principali intellettuali contemporanei. Nel 1908 gli venne conferito il Premio Nobel per la letteratura «in riconoscimento della sua onesta ricerca della verità, del potere penetrante del suo pensiero, dell'ampiezza della sua visione, e del calore e della forza con le quali nei suoi lavori ha rivendicato e sviluppato una filosofia idealistica della vita».<sup>70</sup> Queste parole, pronunciate dal presidente dell'Accademia Svedese Harald Hjärne, indicano come, nel contesto dell'assegnazione del Nobel, Eucken sia stato presentato al grande pubblico come l'alfiere di una visione del mondo idealistica contro il naturalismo e il materialismo imperanti. Egli stesso favorì tale narrazione del proprio ruolo culturale, ribadendola nel discorso di accettazione del premio; discorso che recava il titolo eloquente di *Naturalism or Idealism*.<sup>71</sup> In questa conferenza Eucken presentò il proprio idealismo come la rivalsa del polo dell'interiorità contro quello dell'esteriorità, dell'individualità contro la massificazione, della vita spirituale contro i valori utilitaristici e materialistici.

La battaglia culturale combattuta da Eucken ebbe come quartier generale l'università di Jena, dove egli insegnò dal 1874 sino alla morte sopraggiunta nel 1926. Va specificato che l'ateneo jenese, negli anni Settanta dell'Ottocento, cioè quando Eucken vi giunse, non costituiva più la patria dell'idealismo e del romanticismo come era stato a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo. Nella seconda metà dell'Ottocento si era invece affermato come uno dei più importanti centri di ricerca scientifica del mondo tedesco, dove insegnavano studiosi di primo piano come Haeckel e il fisico Ernst Abbe.<sup>72</sup> La prospettiva spiritualistica e anti-positivistica di Eucken non era di certo priva di avversari a Jena.<sup>73</sup>

Negli ultimi tre decenni del diciannovesimo secolo, il monismo di Haeckel aveva continuato a guadagnare seguaci, sinché nel 1906 a Jena venne fondata la «Lega dei monisti», concepita come un organo religioso aconfessionale per liberi pensatori del quale Haeckel veniva scherzosamente considerato il «Papa».<sup>74</sup> Sebbene i rapporti tra Haeckel e Eucken

---

<sup>70</sup> L'intero discorso di assegnazione del premio Nobel a Eucken, pronunciato dal presidente dell'Accademia Svedese, Harald Hjärne, è riportato in U. Dathe, *Rudolf Eucken (5 January 1846 - 15 September 1926)*, in *Dictionary of Literary Biography*, vol. 329 (*Nobel Prize Laureates in Literature, Part 1: Agnon-Eucken*), ed. by M.J. Bruccoli, R. Layman, Thomson-Gale, Detroit - New York - San Francisco - New Heaven (CN) - Waterville (ME) - London - München 2007, pp. 439-452 (qui p. 449).

<sup>71</sup> Ivi, pp. 453-459.

<sup>72</sup> Cfr. U. Dathe, *Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier*, in K.-M. Kodalle, *Angst vor der Moderne*, cit., pp. 45-61 (qui p. 48).

<sup>73</sup> Sulle diverse fazioni operanti nell'ateneo jenese a cavallo di secolo, cfr. M.G. Werner, *Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena*, Wallstein, Göttingen 2003.

<sup>74</sup> L'anno prima, Haeckel aveva pubblicato un breve scritto che veniva considerato il manifesto del movimento monista: E. Haeckel, *Der Monistenbund: Thesen zur Organisation des Monismus*, Neuer Frankfurter Verlag,

fossero cordiali, agli occhi dei contemporanei la loro rivalità divenne il simbolo dello scontro epocale tra due visioni del mondo antitetiche. In più occasioni, sin dai primi scritti jenesi, Eucken aveva esplicitato il proprio rifiuto del monismo teorizzato dal collega, lamentando che esso disconoscesse l'autonomia del principio spirituale nella vita umana.<sup>75</sup> D'altra parte Haeckel non faceva segreto di considerare tutte le correnti di pensiero spiritualistiche e idealistiche alla stregua di residui di un passato superstizioso. La competizione tra i due pensatori entrò nel vivo nel 1908, allorché iniziò a circolare la notizia che entrambi fossero candidati al Premio Nobel per la letteratura.<sup>76</sup>

L'11 dicembre 1908, il giorno dopo la vittoria di Eucken, un amareggiato Haeckel commentò in una lettera indirizzata all'amico biologo Wilhelm Breitenbach:

più che dell'assegnazione del Premio Nobel si è trattato in realtà di uno scontro tra principi. La maggioranza della commissione del Nobel ha preferito Eucken come rappresentante del più elevato idealismo e della pura scienza dello spirito, mentre io sono stato scartato in quanto rappresentante del basso materialismo e della unilaterale scienza della natura.<sup>77</sup>

Alcuni studiosi hanno giustamente sottolineato come il programma culturale di Eucken fosse in realtà più complesso di quanto lasci intendere la semplice propaganda anti-materialistica e *kulturkritisch* nella quale si svolse l'assegnazione del Nobel – propaganda alla quale, va

---

Frankfurt 1905. Sul *Monistenbund* e sullo Haeckel «antipapa», cfr. A.W. Daum, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914*, Oldenbourg, München 2002<sup>2</sup>, pp. 214-219.

<sup>75</sup> Si veda, per esempio, quanto scrive Eucken in *Der Kampf um einen geistige Lebensinhalt*, cit., pp. 18-19: «Ciò che oggi viene definito [...] monismo può essere smentito facilmente perché, al di fuori della natura sensibile, esso riconosce agli individui soltanto una vita psichica frammentata e asservita alla conservazione della vita; non riconosce loro né una comunità di vita spirituale né uno sviluppo di lavoro spirituale nella storia. Se si abbandonano parti così significative della realtà, è facile ottenere una visione unitaria del tutto. Però ci dobbiamo chiedere se questa unità è qualcosa di più di una mera costruzione immaginaria».

<sup>76</sup> Cfr. U. Hoßfeld et al., *Wissenschaftspolitik international: Ernst Haeckel und der Nobelpreis für Literatur 1908*, in M. Steinbach, S. Gerber (Hg.), «Klassische Universität» und «Akademische Provinz». *Studien zur Universität Jena von der Mitte des 19. bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts*, Bussert & Stadeler, Jena 2005, pp. 97-102.

<sup>77</sup> La lettera viene riportata in R. Nöthlich, *Wilhelm Breitenbach (1856-1937) Zoologe, Verleger und Monist: eine Analyse seines Wirkens*, VWB, Berlin 2009, p. 347. Poche settimane più tardi, Haeckel rincarò la dose in una lettera al divulgatore del darwinismo Wilhelm Bölsche: «Mi era giunta la notizia da Stoccolma che io e il mio collega Eucken fossimo in competizione presso la 'commissione del Nobel'. Ma ha vinto lui in quanto rappresentante dell'"idealismo" e sacerdote dell'"elevato mondo spirituale", mentre io ho dovuto soccombere come rappresentante del "materialismo" e schiavo della "bassa natura". Eucken è un conferenziere molto apprezzato e un "promotore del cristianesimo"; ma finora non ha dato alla filosofia alcun apporto originale». La lettera a Bölsche è riportata in U. Hoßfeld, *Wissenschaftspolitik international*, cit., p. 98. L'articolo di Hoßfeld fornisce anche una ricostruzione approfondita delle vicende legate all'assegnazione del Nobel nel 1908; attesta per esempio il fatto che le informazioni di Haeckel fossero errate: il suo nome non compare nella rosa dei candidati redatta dall'Academia Svedese e non sembra che egli sia mai stato preso in considerazione come candidato.

sottolineato, Eucken stesso si prestò non di rado.<sup>78</sup> Infatti, sebbene la critica della *Zivilisation* sia stata una questione centrale della riflessione euckeniana, essa non sfociò nel rifiuto unilaterale degli esiti della modernità. Oltre alla cieca fiducia nel progresso, Eucken criticò con pari risolutezza il *Kulturpessimismus* che animava buona parte del conservatorismo tedesco. Né del resto le sue considerazioni sulla storia della civiltà sono contrassegnate dalla nostalgia verso forme sociali pre-moderne. Al contrario, Eucken nutrì la fiducia di poter formulare nuovi sistemi di valori adatti alla contemporaneità. Per esempio, pur proponendosi di restituire al cristianesimo il ruolo centrale nella cultura che esso aveva avuto in passato, nei suoi scritti di filosofia della religione egli non si richiamò alle strutture rigide e gerarchiche della Chiesa tradizionale; si sforzò invece di risvegliare dall'interno la religiosità che, a suo avviso, era insita in ogni uomo come una potenza della vita [*Lebensmacht*].<sup>79</sup>

In maniera simile, la polemica di Eucken contro la filosofia positivista e scienziata non sfociò in una chiusura pregiudiziale nei confronti delle scienze. Al pari di Lotze e Trendelenburg, egli criticò il positivismo, ma prese le distanze anche dall'«idealismo convenzionale e ufficiale» (con ciò era inteso Hegel).<sup>80</sup> Secondo Eucken, nella prima metà dell'Ottocento il positivismo aveva rappresentato una giusta reazione contro la tendenza dell'idealismo hegeliano a ricondurre l'intera realtà a un sistema onnicomprensivo di carattere puramente speculativo. D'altra parte, egli riteneva che il positivismo ottocentesco avesse a sua volta dato luogo a manifestazioni altrettanto inaccettabili: lo specialismo, la frammentazione dei saperi e, soprattutto, la denigrazione di ogni tensione ultramondana dell'uomo. A questo genere di «positivismo superficiale e senza spirito» egli intendeva contrapporre un «positivismo spirituale». <sup>81</sup> Da ciò si evince come, al di là degli scritti prettamente propagandistici, Eucken non concepisse l'alternativa tra spiritualismo e positivismo naturalistico come una dicotomia insanabile, ma piuttosto come un'antinomia tipica della modernità; un'antinomia che avrebbe dovuto essere compresa e superata.

---

<sup>78</sup> Graf sottolinea, per esempio, che «una prospettiva che si orienta unicamente al *contrasto* tra "idealismo" e "positivismo" non è sufficiente per apprezzare il complesso programma filosofico di Eucken» (cfr. F.W. Graf, *Die Positivität des Geistigen*, cit., p. 54). Cfr. anche M. Schäfer, *Kapitalismus und Kulturkrise: Walter Eucken und die Philosophie Rudolf Euckens*, in S. Steinberg, W. Müller (Hg.), *Wirtschaft und Gemeinschaft. Konfessionelle und neureligiöse Gemeinnsmodelle im 19. und 20. Jahrhundert*, transcript, Bielefeld 2014, pp. 303-318.

<sup>79</sup> Questi aspetti furono particolarmente apprezzati da Antonio Banfi, che nel 1927 scrisse un articolo su *Rudolf Eucken e l'idealismo religioso*, poi raccolto in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 35-50.

<sup>80</sup> Cfr. R. Eucken, *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, Koehler, Leipzig 1922<sup>2</sup>, p. 78.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 74, 77.

La più netta contrapposizione delle due correnti, l'acerrima lotta tra vita astratta e vita oggettuale, l'oscillazione tra un'operazione disanimata e una spiritualità che aleggia nel vuoto sono le caratteristiche del presente.[...] il diritto ultimo dell'uomo moderno non risiede né dall'una né dall'altra parte, ma al di là delle contrapposizioni; non c'è dubbio che a noi sia posto un compito difficile, il compito di una sintesi che riconosca tutti gli intrecci e le contrapposizioni, ma che proceda oltre fino a una profondità dove il processo vitale, grazie alla sua solidità interiore, superi la spaccatura e acquisisca un carattere universale.<sup>82</sup>

Il compito di ricomporre l'antitesi tra visioni del mondo, secondo Eucken, non poteva essere affidato alla filosofia accademica. A suo avviso, le correnti filosofiche dominanti nella Germania di fine Ottocento (positivismo e neocriticismo) avevano perso di vista la concreta condizione umana poiché si erano arrese alla tendenza allo specialismo imposta all'università tedesca dal dominio della cultura scientifica. Proprio per questa sua convinzione, pur avendo ricoperto per la maggior parte della sua vita l'incarico di professore universitario, Eucken fu uno dei critici più accesi della filosofia accademica. Al fine di contrastare la lontananza dalla vita della filosofia accademica, egli tentò di sviluppare una filosofia dallo spirito ecumenico e rivolta a chiunque fosse interessato ad arricchire la propria *Bildung*.<sup>83</sup>

Nella lettera con la quale Eucken comunicò all'*Universitätskurator* Moritz Seebeck la propria accettazione della chiamata all'università di Jena si incontra un passo illuminante sull'ideale filosofico euckeniano:

Il mio desiderio è di riuscire a praticare una filosofia da cui non scaturisca soltanto un accrescimento delle conoscenze degli studenti, ma anche un approfondimento generale della loro vita spirituale. Proprio a causa della frammentazione degli interessi, che oggi è dominante e anche quasi inevitabile, la filosofia ha il compito di rinviare all'essenza unitaria dell'uomo e all'unità della *Bildung* del più alto livello. Senza un punto focale di questo tipo, tutti gli smaglianti progressi delle singole scienze e la perfezione della tecnica non riescono a soddisfare le necessità più profonde dell'uomo, considerato nella sua interezza. Una sola cosa posso promettere: che per me la filosofia non è una mera occupazione intellettuale, ma una vera e propria questione del cuore.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> R. Eucken, *Die innere Bewegung des modernen Lebens*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, Dürr, Leipzig 1903, pp. 27-34 (qui p. 34).

<sup>83</sup> A questo proposito, Dathe riferisce di come Eucken fosse solito tenere lezioni di filosofia per maestri delle *Volksschule*. Che un professore ordinario di filosofia insegnasse filosofia a maestri elementari, secondo Dathe, rappresentava un caso più unico che raro nel panorama Otto- Novecentesco tedesco (cfr. U. Dathe, *Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier*, cit., p. 50).

<sup>84</sup> Lettera citata in F.W. Graf, *Die Positivität des Geistigen*, cit., p. 64.



Le opere euckeniane, soprattutto quelle composte a partire dall'ultimo decennio dell'Ottocento, espressero questo ideale della filosofia come «questione di cuore», contrapponendolo a quello di una filosofia intesa come attività specialistica e dedita alla trattazione di problemi epistemologici.

In apertura della sua opera più nota, vale a dire *Lebensanschauungen der großen Denker*, Eucken chiariva di nutrire il proposito di «combattere per una connessione più stretta della filosofia con la vita intera» dal momento che «la spaccatura odierna, vale a dire l'indifferenza del grande pubblico verso la filosofia e la chiusura della filosofia nella forma di una disciplina erudita per specialisti, è di grande detrimento per entrambe le parti».<sup>85</sup> Per risanare questa spaccatura, a suo avviso, la filosofia avrebbe dovuto rivolgersi direttamente al cosiddetto «problema della vita», ovvero alla richiesta di senso che ogni uomo individualmente formula di fronte alla propria esistenza. Tramite una esposizione del pensiero di grandi filosofi del passato in termini che fossero comprensibili anche ai non addetti ai lavori, Eucken auspicava di fornire al lettore spunti preziosi per riscoprire il valore della cura di sé in un'epoca, quella moderna, in cui l'uomo era ridotto a «un semplice strumento in un processo impersonale di cultura, che si serve di lui o lo calpesta a seconda dei suoi fini, che passa con impeto demoniaco su la vita e la morte degli individui».<sup>86</sup> Si può dire che l'ambizione euckeniana di estendere la portata culturale della filosofia, o quantomeno di richiamare su di essa l'attenzione di un vasto pubblico, ebbe successo: grazie a *Lebensanschauungen der großen Denker*, che tra il 1890 e il 1950 ricevette venti riedizioni, egli riuscì effettivamente a portare la filosofia in molte case della borghesia tedesca e vinse il primo Premio Nobel per la letteratura mai assegnato a un filosofo.

Va rilevato che, nonostante Eucken nei propri scritti amasse avvalorare la propria crociata anti-specialistica e anti-naturalistica presentandosi come un pensatore isolato rispetto al panorama filosofico dominante, egli fu in realtà tutt'altro che emarginato.<sup>87</sup> Non solo i suoi scritti riuscivano a raggiungere un pubblico molto vasto, ma inoltre, a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, intorno alla figura di Eucken si raccolse una fitta cerchia di

---

<sup>85</sup> R. Eucken, *Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage*, in R. Eucken *Lebensanschauungen der großen Denker*, Veit, Leipzig 1896<sup>2</sup>, p. III. Il passo citato non compare nella traduzione italiana di questo volume.

<sup>86</sup> R. Eucken, *La visione della vita*, cit., p. 1.

<sup>87</sup> Nonostante Eucken sia oggi poco studiato, non va dimenticato che egli «fu il filosofo più conosciuto del Secondo Reich» (cfr. F. Fellmann, *La proto-fenomenologia di Rudolf Eucken*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age» 8 (2020) (*The Phenomenological Movement. Forerunners, Contemporaries, and Successors of Husserl's Philosophy*), pp. 15-28 (qui p. 15)).

collaboratori composta in parte dai suoi giovani allievi (fra i quali vi era Scheler) e in parte da filosofi già affermati.<sup>88</sup>

*Il neokantismo a Jena: la metafisica critica di Liebmann e la noologia di Eucken*

L'aperto anti-specialismo era una caratteristica che accomunava Eucken a Haeckel, sebbene essi fossero promotori di ideologie antitetiche. L'antagonismo tra i due intellettuali aveva potuto assumere i tratti dello scontro tra visioni del mondo precisamente grazie al fatto che entrambi erano noti ben al di là del mondo accademico. Se da un lato, come afferma Breidbach, Haeckel deteneva «il monopolio della formazione scientifica extra-scolastica»<sup>89</sup>, dall'altro la critica euckeniana della modernità poteva contare su un numero di simpatizzanti non inferiore a quelli del collega.<sup>90</sup>

Rispetto a Haeckel e Eucken, un terzo docente dell'Università di Jena, il neokantiano Otto Liebmann, fu decisamente meno noto al grande pubblico, ma altrettanto importante nella vita dell'ateneo. Agli occhi degli studenti, Liebmann incarnava una concezione della filosofia radicalmente diversa dalla *Populärphilosophie* che praticavano «i due papi di Jena», Eucken e Haeckel.<sup>91</sup> Dopo avere pubblicato, a soli venticinque anni, il libro *Kant und die Epigonen* (1865), pietra miliare del «ritorno a Kant», nel 1882 Liebmann era stato chiamato a Jena per «controbilanciare il deciso orientamento storico-umanistico di Eucken».<sup>92</sup> La sua filosofia, incentrata sull'indagine epistemologica e sul confronto con le scienze naturali, si presentava come un'attività marcatamente specialistica. Lo stile argomentativo e rigoroso che caratterizzava i lavori di Liebmann contrastava in modo evidente con il tono profetico di

---

<sup>88</sup> Nel 1919 tale cerchia assunse una forma istituzionale con la fondazione dello «Euckenbund», alle cui iniziative aderirono intellettuali del calibro di Benedetto Croce, Edmund Husserl e Gustav Stresemann. Cfr. R. Klump, M. Wörsdörfer, *On the Affiliation of Phenomenology and Ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken*, in «The European Journal of the History of Economic Thought» 18/4 (2011), pp. 551-578. Sullo Euckenbund, cfr. M. Schäfer, *Die Sammlung der Geister. Euckenkreis und Euckenbund 1900-1943*, in F.-M. Kuhlemann, M. Schäfer (Hg.), *Kreise – Bünde – Intellektuellen-Netzwerke. Formen bürgerlicher Vergesellschaftung und politischer Kommunikation 1890-1960*, transcript, Bielefeld 2017, pp. 109-135.

<sup>89</sup> O. Breidbach, *Der Gegenpapst. Über Ernst Haeckels Welt- und Naturanschauung*, in H. Röder, M. Ulbrich (Hg.), *Welträtsel und Lebenswunder. Der Biologe Ernst Haeckel (1834-1919)*, vacat, Potsdam 2001, pp. 19-37 (qui p. 27).

<sup>90</sup> Per un panorama completo si rinvia a M. Schäfer, *Sammlung der Geister. Kulturkritischer Aktivismus im Umkreis Rudolf Euckens 1890-1945*, de Gruyter – Oldenbourg, Berlin-Boston 2020.

<sup>91</sup> T. Lessing, *Einmal und nie wieder: Lebenserinnerungen* (1928), Bertelsmann, Gütersloh 1969, p. 345. In questo libro di memorie, Lessing prende le parti di Liebmann contro Eucken e Haeckel.

<sup>92</sup> G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 18. Cfr. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen* (1865), tr. it. *Kant e gli epigoni*, a cura di G. Cognetti, Editoriale scientifica, Napoli 1990. Su Liebmann e il ritorno a Kant, cfr. G. Gigliotti, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, in G. Gigliotti, *Riflessione trascendentale ed esperienza storica: Studi su Kant e il neokantismo*, Olms, Hildesheim 2019, pp. 161-180.

Eucken, ma non aveva nulla in comune neppure con le magniloquenti speculazioni metafisiche di Haeckel.

Liebmann e Eucken, inoltre, erano rappresentanti di due concezioni antitetice del kantismo. Basti pensare che, se Liebmann era giunto alla notorietà nell'ambiente accademico tedesco grazie al suo scritto di denuncia dei fraintendimenti che gravavano su numerose interpretazioni post-kantiane della cosa in sé, Eucken incappava precisamente in fraintendimenti simili a quelli evidenziati dal suo collega. Eucken si rifaceva infatti a una lettura discutibile (ma molto diffusa) secondo cui la filosofia kantiana esprimerebbe in fondo una forma di idealismo soggettivo in cui l'intera realtà è concepita come il «regno delle nostre rappresentazioni».<sup>93</sup>

In un articolo scritto in onore dei suoi settant'anni, Windelband definì Liebmann «il più fedele di tutti i kantiani» sottolineando come per il padre del ritorno a Kant il criticismo rappresentasse un'attitudine metodologica che permeava l'intera attività del filosofo.<sup>94</sup> Del resto sarebbe sbagliato ritenere che Liebmann fosse interessato semplicemente a una ricostruzione fedele della lezione kantiana. Non solo perché in *Kant und die Epigonen* aveva sostenuto che fosse necessario correggere un errore interno alla stessa impostazione di Kant, vale a dire l'ammissione di una cosa in sé priva di rapporto con un soggetto, ma anche perché a partire dagli anni Settanta Liebmann aveva avvertito la necessità di aprire la filosofia trascendentale a un campo d'indagine più ampio rispetto a quello meramente teoretico-conoscitivo.<sup>95</sup> Liebmann si era impegnato per «dimostrare che il metodo critico consente, e addirittura richiede, una discussione rivolta anche ai problemi contenutistici della conoscenza e delle visioni del mondo».<sup>96</sup> Come aveva fatto in *Kant und die Epigonen*, Liebmann continuava a guardare con sospetto ogni inclinazione metafisico-dogmatica della filosofia, esemplificata per esempio dalla «tendenza trascendente» di Schopenhauer, ma avanzava ora la proposta di indagare le possibilità di una «metafisica critica». Con ciò, a suo avviso, non si trattava di negare l'insegnamento kantiano, cioè di ricadere in un realismo ingenuo come quello degli

---

<sup>93</sup> R. Eucken, *La visione della vita*, cit., p. 547.

<sup>94</sup> W. Windelband, *Otto Liebmanns Philosophie*, in «Kant-Studien» 15 (1910) (*Zum 70. Geburtstag Otto Liebmanns. Festschrift der „Kantstudien“*), pp. III-X (qui p. III).

<sup>95</sup> Sull'errore di Kant a proposito della cosa in sé, consistente nel tentativo di «pensare un impensabile», cfr. O. Liebmann, *Kant e gli epigoni*, cit., p. 60.

<sup>96</sup> P. Müller, *Die Logik der Tatsachen. Otto Liebmanns Entwurf einer „kritischen Metaphysik“*, in «Philosophisches Jahrbuch» 98 (1991), pp. 334-345 (qui p. 345).

scienziati positivisti o di riaprire la strada a una metafisica come scienza positiva.<sup>97</sup> Allo stesso modo i richiami di Liebmann alla necessità che la filosofia contribuisse alla visione del mondo non erano da intendersi, alla maniera euckeniana, come la ricerca di una soluzione ai problemi dell'uomo moderno sulla base di una visione sistematica della realtà.<sup>98</sup> La peculiarità della metafisica critica consisteva invece nel tentativo, saldamente imperniato su un principio trascendentale, di risalire al di là del regno dei meri dati di fatto per indagare la loro logica, ovvero i loro rapporti *necessari* stabiliti dalle categorie dell'intelletto.

La metafisica critica di Liebmann si presentava pertanto come la scienza fondamentale [*Fundamentalwissenschaft*] chiamata a unificare, attraverso l'elaborazione di un'immagine unitaria della natura e dell'intelletto umano, il quadro frammentario delle scienze positive.<sup>99</sup> Sulla base di tale metafisica Liebmann riteneva infatti possibile affermare il principio della corrispondenza tra la logica del nostro intelletto e la «logica dei fatti» [*Logik der Tatsachen*] e, di conseguenza, adottare uno sguardo teleologico sulla realtà. La stessa analisi trascendentale consentiva infatti di postulare (o, nei termini di Liebmann, di «interpolare») una Ragione del mondo [*Weltvernunft*].<sup>100</sup> Strettamente legata a tale postulato era la correlazione tra la realtà [*Wirklichkeit*] di un fatto e la sua conformità a legge [*Gesetzmäßigkeit*]; negare tale

---

<sup>97</sup> La metafisica deve rimanere critica. Una metafisica dogmatica, cioè intesa come un sistema coerente di principi, è «un problema per l'uomo, una scienza per l'oltreuomo» (O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Trübner, Straßburg 1880<sup>2</sup>, p. 721-722). Ciò che eccede la visuale umana, sosteneva Liebmann, non è appannaggio della filosofia.

<sup>98</sup> Secondo la definizione di Liebmann, «è metafisica una speculazione, una teoria o anche una singola affermazione che crede di potersi elevare a di sopra di tutto ciò che è relativo e al contempo di poter cogliere mentalmente [geistig] qualcosa di assolutamente reale» (O. Liebmann, *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*, Trübner, Straßburg 1884, p. 38). Questa definizione comprende tanto gli usi dogmatici e antikantiani della metafisica quanto gli usi che Liebmann reputa legittimi, come quello della metafisica critica. Anche la metafisica critica di Liebmann ambisce infatti a un regime conoscitivo assoluto, poiché rivolto a verità logiche necessarie.

<sup>99</sup> Ivi, p. 43: «Questa scienza sarebbe proprio la *metafisica*. I suoi principi ed essa stessa sarebbero in senso soggettivo e oggettivo assoluti. Nello specifico essa dovrebbe aiutarci a emergere al di sopra delle ultime relazioni originarie [*die letzten Urrelationen*], delle più radicali opposizioni che noi conosciamo, come l'opposizione trascendentale tra soggetto e oggetto della rappresentazione, che inerisce la nostra conoscenza in tutta la sua estensione, o l'opposizione immanente tra realtà materiale e spirituale, che ci dà il mondo come diviso in due metà così profondamente eterogenee».

<sup>100</sup> Cfr. O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, cit., p. 205. Come osservò Hugo Falkenheim all'interno di un articolo pubblicato in un fascicolo monografico delle «Kant-Studien» dedicato a Liebmann, «Nella misura in cui la complessiva conformità a legge di ciò che avviene in natura è il correlato oggettivo di ciò che noi chiamiamo ragione, Liebmann può caratterizzarla come la Ragione dell'Universo» (H. Falkenheim, *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus*, in «Kant-Studien» 15 (1910) (*Zum 70. Geburtstag Otto Liebmanns. Festschrift der „Kantstudien“*), pp. 53-73 (qui p. 64)).

correlazione avrebbe significato introdurre nella realtà un ambito extra-logico che avrebbe fatto naufragare l'intero progetto trascendentale.<sup>101</sup>

Per indagare la logica dei fatti Liebmann riteneva necessario fare ricorso a un metodo regressivo chiamato a risalire «dalla cosa contingente data alle condizioni predate».<sup>102</sup> Da questo principio prendeva le mosse la sua polemica nei confronti dell'empirismo e di impostazioni teoriche ad esso legate che in seguito sarebbero divenute note come intuizionismo e psicologismo (anche se Liebmann non adoperava tali termini). Anzitutto Liebmann negava che fosse possibile isolare alcuni dati empirici inaggirabili, ovvero che si potesse concepire un'«esperienza pura» priva dell'intervento interpretativo delle categorie intellettuali.<sup>103</sup> In continuità con Kant, Liebmann presenta l'intuizione come pura ricettività; il dato *materiale* che essa raccoglie rimarrebbe privo di significato, se fosse lasciato a se stesso. La materia dell'esperienza è sempre contingente e variabile, mentre ciò che è stabile, e costituisce il senso dell'esperienza, sono le sue leggi, o *forme*, a priori. Pertanto l'empirista sbaglia ad assumere che esistano verità autoevidenti o dati immediati: l'unica conoscenza assoluta consegue dall'indagine critica, per principio inesauribile, delle relazioni a priori tra i nostri concetti. Da tale convinzione derivava peraltro un'impostazione metodico-scientifica che Liebmann rivendicava come atteggiamento del vero filosofo: questi doveva conservare «una certa riservatezza, se non una *santa ritrosia*», per evitare di trasformarsi, da «colui che

---

<sup>101</sup> Affermare la correlazione tra realtà e conformità a legge (logica) significava inoltre sostenere *a priori* la concepibilità [*Begreifbarkeit*] di ogni fatto reale. Müller sottolinea come per Liebmann «i fatti sono fatti solo in quanto sono fondati in maniera logico-trascendentale e – nel pieno senso della parola – sono concepiti» (P. Müller, *Die Logik der Tatsachen*, cit., pp. 341-342). In questo modo, Liebmann si poneva in continuità con un principio epistemologico affermato da Helmholtz nello scritto del 1847 *Über die Erhaltung der Kraft*, dove lo scienziato-filosofo aveva reclamato che una delle condizioni di possibilità dell'impresa scientifica fosse la «completa intelligibilità [*Begreiflichkeit*] della natura» (H. von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft* (1847), in H. von Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 1, Barth, Leipzig 1882, p. 16). Il medesimo principio sarebbe stato ripreso da Windelband, che l'avrebbe però reinterpreto sulla base del bisogno pratico umano di spiegare i fenomeni individuali attraverso leggi generali: «il principio della legalità causale», da cui deriva l'«assioma dell'intelligibilità della natura [*Axiom der Begreiflichkeit der Natur*]», non sarebbe che «l'esplicita espressione del nostro postulato della possibilità di spiegazione» (cfr. W. Windelband, *Normen und Naturgesetze* (1882), tr. it. *Norme e leggi di natura*, in Id., *Preludi*, cit., pp. 99-128 (qui p. 104). Traduzione parzialmente modificata).

<sup>102</sup> O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, cit., p. 369.

<sup>103</sup> Liebmann presenta la pura esperienza, la pura ricettività, come una finzione del teorico della conoscenza. Per chiarirlo, Liebmann ricorre fra l'altro a un esempio assai significativo dello spirito del tempo: «Il botanico e lo zoologo esperti, quando guardano attraverso il microscopio un preparato organico, vedono e fanno esperienza di qualcosa di totalmente diverso rispetto al dilettante, che con apprensione curiosa e grande attenzione fissa attraverso il medesimo vetro il medesimo preparato» (O. Liebmann, *Die Klimax der Theorieen*, cit., p. 65). La conseguenza che Liebmann ne deriva è che si fa esperienza delle cose in maniera diversa: non esiste un dato dell'esperienza puro. Quello che gli empiristi considerano un dato immediato, e dal quale essi presumono che sia possibile elaborare leggi generali attraverso l'astrazione, è in realtà sempre percorso da pre-interpretazioni tacite che è compito della metafisica critica portare alla luce.

dice la verità» [*Wahrheitsager*], in un «indovino» [*Wahrsager*].<sup>104</sup> Ciò consente di precisare come Liebmann vedesse nella metafisica critica non la negazione, bensì l'arricchimento dell'analitica trascendentale di Kant. Il compito della metafisica critica non era altro che l'indagine del «complesso delle funzioni intellettuali [...] attraverso le quali il materiale delle semplici impressioni sensibili o dei dati della percezione viene ordinato in modi determinati, completato, messo in connessione e di conseguenza trasposto nella forma di uno stato di fatto empirico completamente articolato». <sup>105</sup>

Un secondo aspetto della polemica di Liebmann con l'empirismo gli consentiva di prendere parte ai dibattiti contemporanei sul significato delle scienze del vivente. Nello specifico, Liebmann polemizzava da un lato con la psico-fisiologia del suo tempo, vale a dire con la scienza che aveva dato vita ai «più recenti tentativi di localizzare le facoltà mentali [*geistig*] nel cervello»<sup>106</sup>; dall'altro, si confrontava con la biologia e con il problema dell'origine della vita sulla terra.<sup>107</sup> In entrambi i casi Liebmann evidenziava come le conclusioni di molti scienziati si fondassero sulla confusione di due piani tra i quali doveva invece sussistere una linea di demarcazione: il piano della genesi storico-psicologica e quello della validità logica. Per esempio, scriveva che «i principi esplicativi di Darwin e dei suoi allievi, così come di Moritz Wagner o di Haeckel ecc., sono solo *occasiones*, cause occasionali, non *causae efficientes* del nostro mondo delle piante e degli animali». <sup>108</sup> Era del resto una caratteristica di tutte le scienze quella di poter spiegare i fenomeni naturali solo *a posteriori*, e non sulla base di rapporti necessari. Allo stesso modo anche la psico-fisiologia, pur avendo compiuto importanti progressi nella chiarificazione dei processi e delle funzioni cerebrali, non poteva arrogarsi il diritto di spiegare il funzionamento delle leggi logiche. Queste ultime avevano senso solo in quanto fondate su rapporti *a priori* validi in senso assoluto, e non sulla base di esperienze contingenti:

apriorità [...] non significa soggettività empirica, psicologica, individuale. L'a priori non è altro per noi e per ogni intelligenza omogenea alla nostra che ciò che è rigorosamente generale e necessario, ciò che non può essere pensato

---

<sup>104</sup> O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, cit., pp. 11-12. I procedimenti speculativi degli idealisti erano descritti da Liebmann come «trascendenti voli di Icaro» (ivi, pp. 368-369).

<sup>105</sup> O. Liebmann, *Die Klimax der Theorieen*, cit., p. 96.

<sup>106</sup> H. Falkenheim, *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus*, cit., p. 62.

<sup>107</sup> Cfr. O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, cit., pp. 358-364.

<sup>108</sup> Ivi, p. 360.

altrimenti [*das Nichtanderszudenkende*], ciò da cui la nostra mente [*Geist*] e il suo conoscere sono guidati.<sup>109</sup>

Le argomentazioni di Liebmann anticipano alcuni aspetti della confutazione dello psicologismo proposta da Husserl nelle *Logische Untersuchungen*, ma soprattutto rivelano una vicinanza consapevole alle posizioni sviluppate dalle principali correnti neocriticiste contemporanee: la vicinanza a Cohen era riconoscibile nell'attenzione riservata alla teoria della conoscenza come nucleo del kantismo, quella a Windelband risultava evidente nella netta distinzione tra la domanda sulla validità di un giudizio e la domanda sulla sua genesi. Ciò che per Liebmann aveva diritto di cittadinanza in filosofia era l'indagine critica della validità; invece quella sulla genesi del pensiero, del giudizio e delle teorie rimaneva appannaggio delle scienze, ma non poteva contribuire in alcun modo a dirimere il loro valore di verità. Non è un caso, a questo proposito, che nel 1910 Windelband elogiasse l'attività di Liebmann affermando che «tra la Scilla dell'empirismo psicogenetico e la Cariddi della metafisica neoidealista, egli ha manovrato con mano ferma la nave del criticismo».<sup>110</sup>

Agli occhi di Windelband, Liebmann aveva portato avanti l'eredità kantiana sostenendo con forza che l'intelletto non deriva le leggi logiche dalla natura o da episodiche intuizioni sensibili, ma, al contrario, prescrive alla natura le sue leggi sulla base di rapporti *a priori*.<sup>111</sup> L'enfasi posta da Windelband sulla "fedeltà a Kant" di Liebmann è tanto più significativa se si considera che una simile impostazione del rapporto soggetto-oggetto era precisamente ciò che Eucken rifiutava del kantismo, ritenendo che essa conducesse inevitabilmente a una posizione rinunciataria: a suo giudizio, se la filosofia trascendentale affermava la dipendenza dell'oggetto dal soggetto, essa finiva per negare ogni pretesa di conoscere una realtà che non fosse per principio interna al soggetto. Eucken insisteva peraltro che occorre riappropriarsi dell'insegnamento kantiano pur senza reiterare la sua «trasformazione del mondo delle cose in mere apparenze».<sup>112</sup> A tale scopo bisognava porre al centro della ripresa di Kant non la sua teoria della conoscenza o l'analitica trascendentale come aveva fatto Liebmann, ma piuttosto la tensione etico-pratica dalla quale aveva tratto giustificazione il postulato di una dimensione noumenica della realtà.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 98.

<sup>110</sup> W. Windelband, *Otto Liebmanns Philosophie*, cit., p. IX.

<sup>111</sup> Ivi, p. IV.

<sup>112</sup> R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, cit., p. 66.

<sup>113</sup> Si veda quanto scrive G. Mancuso a proposito della dicotomia Liebmann-Eucken in merito al recupero del kantismo: «lo 'spirito del criticismo' per Liebmann risiede essenzialmente nell'analitica trascendentale della

D'altra parte, anche in ambito teoretico-conoscitivo Eucken mantenne alcune posizioni riconducibili al paradigma neokantiano. Al pari di Liebmann, per esempio, Eucken rifiutava le pretese della psicologia di porre la propria indagine a fondamento della filosofia. In particolare, prendeva posizione contro l'idea, attribuita all'intera psicologia scientifica successiva a Locke, che fosse possibile studiare le leggi della mente prendendo a modello le leggi della fisica, concependo cioè «la vita psichica individuale come un divenire progressivo, che ha il suo punto di partenza in una molteplicità di elementi semplici».<sup>114</sup> Eucken non negava che una simile «psicologia molecolare» potesse descrivere efficacemente alcune funzioni mentali e le loro connessioni fisiologiche, però sosteneva altresì che l'immagine della psiche prodotta da tali modalità esplicative sarebbe rimasta incompatibile con una descrizione fedele dell'esperienza individuale.<sup>115</sup> In particolare, la psicologia traviserebbe l'intima connessione tra l'interiorità e il regno di valori e significati che orientano il senso dell'esistenza. La tesi antinaturalistica di Eucken era che l'atto spirituale costituisca un'unità inoggettivabile, e da questo punto di vista l'autore non si discostava di molto dalla posizione sostenuta in generale dai neokantiani.<sup>116</sup> Nel *Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, dopo avere ripercorso la storia della nozione dell'autonomia dello spirito a partire da Platone, affermava che la medesima nozione avrebbe dovuto essere riaffermata in epoca odierna. Le scienze ottocentesche avevano negato l'autonomia della vita spirituale [*Geistesleben*], trasformandola in «un mero brandello della condizione predata».<sup>117</sup> In altre parole esse avevano trattato la mente, i suoi atti e le sue funzioni come la «punta dell'iceberg» di

---

*Critica della ragion pura*; il cuore del sistema critico è allora la teoria della conoscenza, esattamente ciò che Eucken ha pressoché ignorato nella sua ricezione di Kant e che in generale ha poco sviluppato nella sua stessa riflessione. Liebmann propone di eliminare dal progetto trascendentale la dottrina della cosa in sé e di tutti gli elementi che rimandano alla dimensione noumenica, per sviluppare una metafisica critica che insiste sulla dipendenza dell'oggetto dal soggetto; Eucken, al contrario, mette tale dottrina al centro della sua valutazione della prima critica, individuando nell'accesso etico-pratico al mondo intelligibile garantito dalla *Critica della ragion pratica* la soluzione kantiana per il superamento degli esiti fenomenistici del criticismo in sede di teoria della conoscenza, nonché per una conciliazione della dimensione conoscitiva e di quella pratica dell'esperienza, che Kant ha presentato in così netta contrapposizione» (G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 59).

<sup>114</sup> R. Eucken, *La visione della vita*, cit., p. 665. Si è scelto di tradurre *Seelenleben* con «vita psichica», anziché con «vita spirituale» come nella traduzione italiana citata, per mantenere la distinzione terminologica tra *Seelenleben* e *Geistesleben*.

<sup>115</sup> Cfr. R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, cit., p. 21.

<sup>116</sup> Christian Krijnen attribuisce alla «filosofia dei valori in generale – e alla filosofia neokantiana dei valori in particolare – [...] il tentativo di oltrepassare filosoficamente la frattura tra l'essere e un dover essere (non ancora pensato eticamente)» al fine di contrastare «le molteplici riduzioni naturalistiche del dover essere all'essere» che caratterizzarono la fase post-idealista della filosofia tedesca ottocentesca (cfr. C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 74-75). Da questo punto di vista è chiaro come Eucken fosse schierato sul medesimo fronte antinaturalista e antipsicologista popolato anche dai neokantiani (ivi, p. 365).

<sup>117</sup> Cfr. R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, cit., p. 31.



meccanismi psichici sommersi. Contro questa forma di riduzionismo, Eucken affermava la necessità che la vita spirituale fosse indagata precisamente come la realtà definita dal fatto che «si deve liberare da ogni condizionamento e, contrapponendovisi, dare avvio a un movimento originario».<sup>118</sup>

Secondo Eucken la concezione riduzionistica della vita spirituale non era prerogativa della sola psicologia. Anche la storia della cultura e la sociologia post-darwiniane erano state contaminate da modelli esplicativi meccanicistici tendenti a dissolvere lo spirito nel mero epifenomeno di forze quantificabili, a considerarlo cioè «non come una nuova realtà, ma come una propaggine della natura».<sup>119</sup> L'errore di fondo di queste discipline, a suo avviso, era stato di ritenere che lo studioso potesse limitarsi a formulare una spiegazione genetica dei fenomeni socio-culturali, senza tenere conto delle diverse esperienze individuali che contribuiscono a fondare il significato di tali fenomeni. Nell'illustrare i limiti della spiegazione genetica, Eucken si posizionava in continuità con la lettura del kantismo privilegiata da Windelband, la quale poneva l'accento sui concetti di validità [*Geltung*] e di valore [*Wert*] come elementi costitutivi dell'agire umano.<sup>120</sup> Effettivamente, Eucken sosteneva che i fenomeni che donano senso all'esistenza – come la fede, le verità logiche, etiche ed estetiche – posseggono una validità tanto indubitabile quanto assoluta, ma inaccessibile allo studio psicologico. Nel tentativo di comprendere il modo in cui tali fenomeni si manifestano nell'attività dell'uomo, sosteneva Eucken, «noi non abbiamo a che fare con la psiche, ma con lo spirito, non con la ψυχή, ma con il νοῦς».<sup>121</sup> Pertanto, egli riteneva che la filosofia dovesse dotarsi di un metodo «noologico», cioè orientato alla comprensione del νοῦς.

Il metodo noologico tematizzato da Eucken intrattiene un fondamentale punto di analogia con il metodo trascendentale kantiano: entrambi i metodi sono caratterizzati da un "procedimento regressivo", ovvero dal tentativo di risalire a ritroso dai *fatti* osservabili alle loro condizioni di possibilità.<sup>122</sup> L'argomentazione alla base della noologia di Eucken ruota infatti intorno alla tesi che solo postulando l'esistenza di un mondo spirituale trascendente, sia possibile chiarire il senso autentico di alcuni fenomeni strettamente legati all'essenza

---

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, cit., p. 46.

<sup>120</sup> Non a caso, in un articolo dedicato a ricapitolare gli indirizzi attuali del kantismo, Windelband fece riferimento anche alla «lotta per il contenuto spirituale della vita» condotta da Eucken contro la visione del mondo naturalistica (cfr. W. Windelband, *Nach hundert Jahren* (1904), in Id. *Präludien*, hrsg. v. J. Bohr, S. Luft, Meiner, Hamburg 2021, pp. 132-149 (qui p. 148)).

<sup>121</sup> R. Eucken, *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, Veit, Leipzig 1885, p. 99.

<sup>122</sup> Sulla "regressività" del metodo noologico, cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 140-143.

dell'uomo, quali la religiosità, i sentimenti morali, la creatività artistica. Va comunque sottolineato che, sotto altri importanti aspetti, la riflessione euckeniana si distaccava nettamente da quella neokantiana. Di particolare rilievo è il fatto che, sulla base del metodo noologico, Eucken intraprendesse il progetto di costruire un sistema dualistico fondato sulla dialettica dei due principi irriducibili di natura e spirito, la prima dominio dell'immanenza, il secondo della trascendenza. L'opzione metafisica alla base della noologia euckeniana, rivolta senza troppe cautele metodologiche verso la dimensione noumenica dello spirito, era quanto più distante dalla metafisica critica di Liebmann.

Eucken dedicò alla presentazione della propria dottrina metafisica il voluminoso saggio del 1888 *Die Einheit des Geisteslebens*. Tramite la riflessione noologica, tentò di illustrare la dialettica della natura e dello spirito, concentrandosi in particolare sul significato di tale dialettica per la condizione umana. Nella prefazione Eucken spiega di aver indirizzato la propria attenzione sul «lavoro complessivo [*Gesamtarbeit*] dell'umanità», vale a dire sulle manifestazioni dell'attività umana nella storia, al fine di ricavare un'immagine complessiva del significato della condizione umana. Con risolutezza insiste però sul fatto che non si tratta di un'indagine prettamente storica, «fissata sulla mediana empirica della realtà», bensì di un'indagine indirizzata allo spirito che, a un livello descritto come *hyperempirisch*, agisce come la forza che muove l'uomo.<sup>123</sup> È qui che si manifesta la componente in senso lato trascendentale del progetto euckeniano: il focus della sua noologia non è posto sulla storia o sul mondo della cultura, intesi come semplici fenomeni dove si manifesta il lavoro continuo dell'uomo, bensì sul terreno noumenico che li precede e li unifica in un divenire sensato. L'uomo stesso appare così come un essere teso tra due poli, poiché da un lato lo si può osservare semplicemente come un animale guidato da istinti naturali, dall'altro lato esprime una «forma di vita spirituale», la cui attività è orientata da valori trascendenti.<sup>124</sup> La parte naturale dell'uomo è oggetto di studio delle scienze empiriche, invece la sua parte spirituale può essere colta soltanto dalla noologia. Una dottrina dell'uomo che voglia dirsi completa, secondo Eucken, non può fare a meno di valorizzare entrambi i momenti della realtà umana (quello dell'immanenza naturale e quello della trascendenza spirituale) e di riconoscere come entrambi ricevano il proprio senso solo nella reciproca correlazione. In questa ottica, l'esistenza concreta dell'uomo, nel quale i due principi coesistono, rappresenta quella *vita*

---

<sup>123</sup> R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, cit., p. VI.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 432-441.

*spirituale unitaria* che dava il titolo all'opera di Eucken e che, a suo avviso, costituiva la chiave di accesso per comprendere la dialettica dell'intero universo. Un universo nel quale, per l'appunto, natura e spirito si permeano e si compenetrano dando luogo a ogni manifestazione della realtà.<sup>125</sup>

### *Goldstein e Scheler allievi di Eucken*

*Die Einheit des Geisteslebens*, in cui Eucken espone i fondamenti del metodo noologico, non valse all'autore il successo di pubblico a cui egli ambiva. Sebbene l'opera fosse «rivolta non solo allo specialista, bensì a tutti coloro che rivolgono un onesto interesse ai problemi di principio dell'esistenza umana», essa conteneva un linguaggio tecnico a tratti oscuro e argomentazioni troppo complesse per riuscire coinvolgere l'attenzione del *Bildungsbürgertum*.<sup>126</sup> È stato osservato come, in seguito a questo insuccesso, Eucken abbia messo in atto uno sforzo consapevole di modificare il proprio stile filosofico, semplificando il proprio linguaggio e il tenore delle proprie argomentazioni, al fine di raggiungere un pubblico più ampio.<sup>127</sup> Libri come *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* del 1890 e *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* del 1896, caratterizzati da una scrittura scorrevole e ispirata, furono i suoi primi veri e propri successi editoriali.

Nel quadro del rinnovamento della propria filosofia, Eucken non si mostrò interessato a sviluppare ulteriormente il significato del metodo noologico. Vi fece riferimento solo sporadicamente, presentandolo come una valida via di mezzo «tra la Scilla della speculazione astratta e la Cariddi della scomposizione soggettivistica», ma non lo trasformò in una vera e propria metodologia applicabile allo studio della realtà.<sup>128</sup> Dal 1890 la sua riflessione si mosse decisamente in direzione della *Zivilisationskritik* e del riformismo etico-religioso. A questo proposito, è stato rilevato come le opere euckeniane della *fin-de-siècle* presentino un tono profetico e uno stile esortativo «appropriati più a un moralizzatore che non a un filosofo».<sup>129</sup>

Nonostante il disinteresse di Eucken per le problematiche metodologiche, intorno al 1900 due suoi allievi, Scheler e Julius Goldstein, riconobbero l'importanza di interrogarsi sui

---

<sup>125</sup> Ivi, pp. 240, 410, 472.

<sup>126</sup> Ivi, p. VI.

<sup>127</sup> Cfr. U. Dathe, *Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier*, cit., pp. 53-54.

<sup>128</sup> R. Eucken, *Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart* (1899), in R. Eucken, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, cit., pp. 155-72 (qui p. 167).

<sup>129</sup> G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 230.

fondamenti del metodo noologico. Pochi anni prima, nel 1896, i due giovani studenti avevano fondato la cosiddetta «Philosophische Gesellschaft», che rappresentò il primo circolo filosofico studentesco nella storia dell'università di Jena.<sup>130</sup> In tale sede, Scheler e Goldstein avevano avuto modo, durante anni assai formativi per entrambi, di riflettere congiuntamente sul significato del pensiero del loro maestro e, al contempo, di confrontarsi con impostazioni filosofiche alternative.

Tra i due dottorandi Goldstein fu il primo a instaurare un confronto diretto con il metodo noologico. Nella sua tesi di dottorato del 1899, intitolata *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart*, egli tentò di estendere l'applicazione del metodo di Eucken alla filosofia della cultura.<sup>131</sup> Le prime pagine dello scritto introducevano il cosiddetto «problema della cultura» che, a detta di Goldstein, rappresentava una questione di primo piano per le moderne scienze dell'uomo. Tale problema consisteva nell'alternativa tra il concepire la cultura rousseauianamente come la negazione degli istinti naturali dell'uomo, oppure come loro «effetto collaterale accidentale», secondo una concezione tipica del darwinismo sociale.<sup>132</sup> Goldstein riteneva che entrambe le soluzioni fossero egualmente insoddisfacenti in quanto fondate su un'osservazione di tipo empirico-psicologico. A suo avviso, le due fazioni tralasciavano di interrogarsi sui reali fondamenti della sfera culturale. Questi fondamenti avrebbero dovuto essere indagati prendendo le mosse dalla «domanda trascendentale: com'è possibile la cultura? [...] che cosa deve essere reale e dato affinché esista la cultura, che viene presupposta come dato di fatto?»<sup>133</sup> Per rispondere a tale domanda, Goldstein riteneva necessario ammettere una «discontinuità qualitativa» della cultura rispetto alla natura. In altri termini, egli proponeva di distinguere nettamente i due piani ontologici sulla base del fatto che

nel piano della cultura emerge un ribaltamento in proposito alla posizione della vita spirituale. Mentre al livello della natura la vita spirituale non si è ancora distinta dai mezzi della conservazione della vita, al piano della cultura essa si trasforma in un fine a se stante.<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> Cfr. U. Dathe, G. Mancuso, *Max Scheler e la «Philosophische Gesellschaft»*, in «Rivista di storia della filosofia» 64/3 (2009), pp. 567-602 (qui p. 573).

<sup>131</sup> Cfr. J. Goldstein, *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart*, Vopelius, Jena 1899.

<sup>132</sup> Ivi, p. 15. Il rappresentante dell'evoluzionismo contro cui Goldstein in particolare si rivolgeva era l'etnologo Alfred Vierkandt.

<sup>133</sup> Ivi, p. 40.

<sup>134</sup> Ivi, p. 13.

Sulla base del riconoscimento della discontinuità qualitativa tra natura e cultura Goldstein fondava il significato della noologia. Come Eucken, egli poneva al centro della propria riflessione la «vita spirituale», avendo cura di sottolineare come essa fosse irriducibile a «singoli fattori psichici elementari».<sup>135</sup> In questo modo, Goldstein si schierava contemporaneamente contro lo psicologismo e contro il naturalismo propugnato dai darwinisti. Solo ammettendo l'esistenza un polo spirituale trascendente, connesso all'interiorità umana ma distinto dal regno naturale, egli riteneva possibile comprendere il senso autentico della cultura. Se, ad avviso di Goldstein, le «scienze positivistiche», fondate sul metodo genetico-psicologico, fallivano nel cogliere l'essenza del mondo culturale, era perché i valori e i fini che la cultura pone di fronte all'individuo trascendono la sua semplice realtà psichica:

nell'etica, nella religione, nella logica emergono contenuti sovraindividuali la cui validità trascende questi contenuti stessi. Perciò dobbiamo constatare una distinzione qualitativa nella vita interiore: il lato puramente soggettivo, accidentale, che considerato in sé non è altro che una manifestazione collaterale del processo naturale, deve essere distinto dal lato oggettivo e creativo, presso il quale il fluire degli eventi arriva a punti fermi e grandezze oggettive.<sup>136</sup>

Goldstein concepiva l'indagine noologica come lo studio del regno trascendente dello spirito che si rivela *immediatamente* nell'interiorità umana. In questo quadro, il «problema della cultura» rimandava alla «necessità di una metafisica», intesa come scienza del fondamento spirituale dell'universo.<sup>137</sup>

Per quanto non fosse sviluppato sistematicamente, il tema metafisico rivestiva un ruolo fondamentale nella dissertazione di Goldstein. A questo proposito, è importante sottolineare come la metafisica delineata in questo scritto fosse nettamente “meno dualistica” rispetto a quella euckeniana, vale a dire più sbilanciata sul polo dello spirito a discapito di quello della natura. Se infatti Eucken aveva mantenuto l'autonomia del polo naturale, Goldstein suggeriva invece che l'emergere dello spirito nell'uomo costituisca il *télos* dell'intera storia universale e, dunque, della natura stessa.<sup>138</sup> Nelle ultime pagine dello scritto, lo stesso Kant era presentato

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 24.

<sup>136</sup> Ivi, p. 59.

<sup>137</sup> Ivi, p. 58.

<sup>138</sup> Ivi, p. 63.

come un metafisico, il quale, a detta di Goldstein, avrebbe «ipostatizzato un mondo trascendente dello spirito» a fondamento dell'etica.<sup>139</sup>

Se Goldstein accentuò il fondamento metafisico della noologia, Scheler si mosse nella direzione opposta. Al pari di Goldstein, tentò di individuare alcuni punti fermi nel pensiero di Eucken sui quali strutturare l'indagine filosofica; però non insistette tanto sul suo sfondo metafisico, quanto piuttosto sugli elementi che il metodo noologico aveva in comune con il metodo trascendentale. Ciò non significa che Scheler intendesse eliminare dalla noologia ogni residuo di metafisica, tuttavia riteneva necessario problematizzare, più di quanto avessero fatto Goldstein e Eucken, il rapporto che il piano trascendente dello spirito intrattiene con il piano dell'immanenza (cioè dell'esperienza concreta). In altri termini, per Scheler non era sufficiente constatare l'esistenza di una vita spirituale irriducibile all'osservazione empirico-psicologica, per poter giustificare le pretese del metodo noologico di costituire una chiave di accesso al principio spirituale universale.

L'opera in cui ebbe luogo il confronto di Scheler con il metodo noologico è la tesi di abilitazione *Die transzendente und die psychologische Methode* del 1900. In questo scritto, pur sostenendo che «la filosofia è dottrina dello spirito», Scheler non si concentrava tanto sul richiamo alla trascendenza, ma tentava piuttosto di dare vita a un'indagine filosofica tesa allo studio dei diversi modi in cui lo spirito si rivela nel mondo storico.<sup>140</sup> Il giovane Scheler riteneva che la metafisica potesse sopravvivere nel panorama filosofico coevo soltanto presentandosi come «metafisica critica», vale a dire come una metafisica consapevole della lezione kantiana secondo cui ciò che trascende l'esperienza umana non può in alcun caso essere accolto dalla filosofia come un *dato*.<sup>141</sup> Seppure in assenza di riferimenti espliciti alla metafisica critica di Liebmann, si può ritenere che Scheler avesse presente le sue argomentazioni contro ogni metafisica intesa come scienza positiva e sistematica. Del resto il termine «metafisica critica» non era presente nelle opere euckeniane, ed è probabile che Scheler l'avesse ripreso direttamente dal padre del ritorno a Kant, di cui aveva seguito le lezioni a Jena. Questa confluenza metodologica non faceva certo di Scheler un seguace di Liebmann, il che è testimoniato peraltro dallo scarso entusiasmo con cui quest'ultimo valutò

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 80.

<sup>140</sup> Cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 151.

<sup>141</sup> Ivi, p. 152.

lo scritto di abilitazione scheleriano.<sup>142</sup> Eppure è significativo che Scheler manifestasse, rispetto a Eucken e Goldstein, maggiori preoccupazioni a proposito dei limiti epistemologici della noologia. Non a caso poneva l'accento precisamente sul fatto che neppure il metodo noologico è in grado di illuminare *direttamente* le strutture dello spirito, essendo invece costretto a risalire a esse attraverso le loro manifestazioni nel piano dell'immanenza.<sup>143</sup> Per il resto Scheler non negava che lo spirito potesse essere concepito come un principio universale trascendente (alla maniera di Eucken e Goldstein), ma riteneva che per la filosofia fosse più utile «prescindere dalla sua forma originaria» per indagarlo come quella *x* mai effettivamente data i cui effetti sono osservabili nella storia e nella cultura.<sup>144</sup>

Vale la pena sottolineare che, nonostante Scheler e Goldstein avessero fornito interpretazioni in parte differenti del pensiero di Eucken, nessuno dei due pubblicò più di un'opera dedicata esplicitamente al confronto con il metodo noologico. Evidentemente entrambi i giovani studiosi, negli anni successivi alla loro formazione universitaria, dovettero maturare una certa insoddisfazione verso le prospettive teoriche aperte dalla noologia. In effetti, per quanto riguarda Scheler, la modalità stessa con cui il metodo noologico viene presentato nel suo scritto di abilitazione lascia trasparire gli inizi della sua disillusione nei confronti della filosofia euckeniana. L'ampio saggio, nel suo complesso, è incentrato sulla contrapposizione tra il metodo psicologico e il metodo trascendentale, mentre il metodo noologico fa la sua comparsa soltanto nelle ultime due pagine, dove il suo nucleo viene esposto attraverso dodici tesi schematiche. Seppur concludano il libro, queste dodici tesi lasciano aperte numerose questioni e sembrano necessitare di un approfondimento successivo. Più che il fulcro della trattazione, quindi, il metodo noologico appare nel saggio scheleriano come una sorta di *deus ex machina* che ha lo scopo di risolvere sbrigativamente la contrapposizione tra gli altri due metodi senza in realtà apportare alcun contributo teorico

---

<sup>142</sup> Cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 61-62. L'autrice fa notare come, in particolare, Liebmann ritenesse erronea l'interpretazione scheleriana del «perno della filosofia kantiana». In linea con Eucken, Scheler poneva il nucleo del kantismo nel «problema dell'unificabilità della libertà con la necessità causale della natura». Nell'ottica di Liebmann ciò avveniva a scapito dell'attenzione per quello che a suo avviso era l'autentico cuore pulsante della filosofia trascendentale: vale a dire l'indagine critica della conoscenza.

<sup>143</sup> Si tenga presente che, fedele alla lezione euckeniana, Scheler riteneva che il piano della pura immanenza fosse l'oggetto di un'astrazione metodologica, a sua volta frutto di un regresso alle condizioni di possibilità. Solo sulla base della sua intrinseca correlazione con il piano spirituale (che potrebbe anche essere definito come il piano della costituzione del senso) possono essere compresi i tentativi del giovane Scheler di studiare i caratteri del piano immanente. Nello scritto sul metodo Scheler si riferiva ad esso adoperando il termine euckeniano di «mondo del lavoro» [*Arbeitswelt*], vale a dire il territorio nel quale confluiscono in maniera indistinta le energie produttive dell'umanità, e sul quale si esercita l'azione significatrice dello spirito (cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 144).

<sup>144</sup> Ivi, p. 152.

positivo. Anche Eucken e Liebmann, durante l'esame di abilitazione scheleriano, sottolinearono come il saggio fosse del tutto sbilanciato verso la *pars destruens* a scapito della *pars construens*.<sup>145</sup> Del resto, nell'introdurre il proprio metodo nelle due pagine conclusive, Scheler ammetteva senza mezzi termini di impiegare il termine "noologico" solo in mancanza di un termine migliore e si diceva disposto a sostituirlo «volentieri».<sup>146</sup> Tenuto conto di questi aspetti, si può dire che nella *Methodenschrift* di Scheler la proposta noologica, che pure costituiva la testimonianza più diretta dell'influenza euckeniana, abbia rappresentato «più un impegno programmatico che non una metodologia filosofica con una sua peculiare e ben definita fisionomia».<sup>147</sup> Un impegno programmatico che Scheler avrebbe definitivamente abbandonato negli anni successivi, dal momento che, anziché tentare di precisare le caratteristiche del metodo noologico, egli intraprese dapprima il tentativo di scrivere un ampio manuale di filosofia della logica, per poi abbandonare definitivamente tanto l'impostazione noologica quanto quella neokantiana.

## 2. Il giovane Scheler tra il neokantismo e la «vita spirituale»

Il giovane Scheler ebbe un atteggiamento ambivalente a proposito dell'anti-specialismo di Eucken: da un lato fu affascinato dall'idea, propugnata dal professore jenese, che la filosofia potesse attribuirsi il ruolo di *Kulturträgerin*, ma dall'altro lato ritenne che la continua espansione ed evoluzione dei saperi imponesse anche alla filosofia, come alle scienze, un certo grado di specializzazione.

L'influenza di Eucken è evidente soprattutto nel primo articolo di Scheler, *Arbeit und Ethik* del 1899, dove una parte importante è dedicata alla critica filosofica della cultura contemporanea sulla base di un metodo simile a quello noologico (anche se il termine non

---

<sup>145</sup> Si veda la ricostruzione dell'esame di abilitazione scheleriano presentata in G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 53-64.

<sup>146</sup> Cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 151.

<sup>147</sup> G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 56.



compare).<sup>148</sup> Tuttavia, in questo scritto, come nelle altre opere giovanili scheleriane, è riconoscibile anche il tentativo di non uniformarsi al «carattere esortativo e spesso moralizzante dell'esposizione» che caratterizzava l'opera euckeniana.<sup>149</sup> Le ricerche svolte da Scheler durante gli anni jenesi manifestano chiaramente un'ambizione alla scientificità che ben poco ha a che fare con la filosofia come «questione di cuore» evocata da Eucken. Risulta evidente come Scheler mirasse a fare proprio il rigore argomentativo del neokantismo, pur tenendo fede all'importanza culturale della filosofia, evitando cioè di trasformarla nella «nottola di Minerva della scienza positiva».<sup>150</sup>

La formazione universitaria di Scheler lo rendeva molto più propenso, rispetto a Eucken, a far dialogare la filosofia con i risultati e i metodi delle scienze contemporanee. Infatti, mentre Eucken aveva alle sue spalle studi umanistici, essendosi formato principalmente come filologo e studioso della filosofia greca, gli anni universitari di Scheler mostrano invece un'oscillazione tra una formazione di tipo umanistico e una di tipo scientifico. Dopo avere ottenuto l'*Abitur* a vent'anni, nel semestre invernale 1894/1895 Scheler si iscrisse alla facoltà di filosofia presso l'università di Monaco. Il semestre successivo passò a medicina, pur frequentando anche lezioni di filosofia, psicologia e biologia.<sup>151</sup> Nell'autunno del 1895 si iscrisse a medicina a Berlino, dove viveva la sua futura prima moglie Amélie von Dewitz-Krebs. Nella capitale tedesca, quello per la filosofia divenne il suo interesse dominante. Pur essendo iscritto a medicina, seguì i corsi di Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e Carl Stumpf – autori che negli anni a venire avrebbero rappresentato per Scheler fondamentali punti di riferimento e confronto

---

<sup>148</sup> Cfr. M. Scheler, *Arbeit und Ethik* (1899), in *GW*, Bd. 1, cit., pp. 161-195, tr. it. *Lavoro ed etica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova Editrice, Roma 1997. In apertura dell'articolo, Scheler riconosce di avere tratto ispirazione per la scrittura del saggio dall'opera euckeniana *Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*. Ciononostante appare ingeneroso derubricare questo articolo a semplice «nota a margine» della riflessione euckeniana (come fa G. Mancuso nello studio *Il giovane Scheler*, cit., p. 228). Scheler non si limitò infatti a ribadire la visione del mondo spiritualistica di Eucken, ma tentò di coniugare alcune sue intuizioni con metodi "più scientifici" come quello psicolinguistico di Alexius Meinong e Christian von Ehrenfels (cfr. M. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 60). Sull'elaborazione scheleriana del metodo psicolinguistico cfr. D. Verducci, *Giving Form to Life. Process of Functionalization and of Work in Max Scheler*, in A.-T. Tymienicka (ed.), *The Origins of Life. The Primogenital Matrix of Life and its Context* (Analecta Husserliana 66), Springer, Dordrecht 2000, pp. 287-295.

<sup>149</sup> Cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 236.

<sup>150</sup> M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 53. Era appunto ai neokantiani che Scheler imputava di avere attribuito alla filosofia tale ruolo subordinato rispetto alle scienze.

<sup>151</sup> Per una ricostruzione più dettagliata degli studi universitari di Scheler, cfr. W. Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998, pp. 16-20. Tra i corsi frequentati da Scheler merita ricordare le lezioni di antropologia scientifica tenute da Johannes Ranke, nipote dello storico Ludwig von Ranke e allievo di Virchow, e le esercitazioni di botanica di Hans Solereder (cfr. W. Henckmann, *Schellers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, in D. Gottstein, H.R. Sepp (Hg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 251-271 (qui p. 253)).

critico.<sup>152</sup> Va sottolineato che il diversificato percorso di formazione scheleriano non rappresentava un caso eccezionale, dal momento che il sistema universitario tedesco incoraggiava gli studenti ad affiancare la frequentazione di corsi di argomento scientifico e di argomento umanistico.<sup>153</sup> Per redigere la *Dissertation*, con cui gli studenti avrebbero concluso il percorso di studi, era tuttavia necessario che essi scegliessero una specializzazione. Il momento preciso in cui Scheler optò definitivamente per la filosofia non è noto. Nel semestre invernale 1896/1897 si immatricolò a Jena presso la facoltà di filosofia, dove rimase come studente per quattro semestri; i registri delle sue partecipazioni ai corsi testimoniano però come in questi semestri i suoi interessi fossero attirati anche dai temi del diritto, dall'economia e dalla storia politica.<sup>154</sup>

Ci si potrebbe interrogare sui motivi che spinsero Scheler, nel cui animo intanto stavano prendendo vita ambizioni accademiche, a passare dalla prestigiosa università di Berlino alla pur celebre, ma senz'altro più periferica, università di Jena. Secondo l'ipotesi autorevole di Wolfhart Henckmann, Scheler sarebbe stato attirato proprio dalla maggiore tranquillità della cittadina turingia: in questo luogo, egli riteneva che gli sarebbe stato possibile sviluppare autonomamente il proprio pensiero, senza dovere rispondere a tutori esigenti (come avrebbero potuto essere, a Berlino, Dilthey o Stumpf).<sup>155</sup> A tutti gli effetti, a Jena Scheler svolse le sue ricerche per lo più autonomamente, e il legame che Scheler instaurò con il suo relatore Eucken fu di amicizia, prima ancora che professionale.<sup>156</sup> Ciononostante, alcuni dei concetti intorno ai quali vertevano le riflessioni di Eucken negli anni in cui Scheler compiva i propri studi a Jena – concetti quali “vita”, “spirito” e “lavoro” – avrebbero rappresentato punti focali del pensiero scheleriano nei decenni successivi.

Nel 1897 Scheler sostenne, con ottimi risultati, la discussione della tesi di dottorato *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien*,

---

<sup>152</sup> Cfr. W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1980, p. 18. Wilhelm Mader ipotizza che le lezioni di Dilthey e Simmel potrebbero avere esercitato un ruolo di primo piano nel passaggio di Scheler alla filosofia.

<sup>153</sup> Sulla peculiare struttura dell'università tedesca ottocentesca, che consentiva agli studenti di coltivare contemporaneamente interessi scientifici e umanistici, cfr. la prolusione di E. du Bois-Reymond, *Über Universitätseinrichtungen*, Vogt, Berlin 1869. Si vedano anche gli studi raccolti in M. Eigen *et al.*, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1988.

<sup>154</sup> Cfr. U. Dathe, *Material zu Max Schelers Leben und Werk in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, in «Mitteilungen. Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena» 7 (1997), pp. 1-18 (qui p. 2). Oltre alla consegna e alla discussione della dissertazione, l'esame per il conseguimento del dottorato (la cosiddetta *Promotion*) prevedeva una parte di interrogazioni orali: Scheler venne interrogato in filosofia da Eucken, in economia da Julius Pierstorff e in geografia da Fritz Regel, professori a Jena (ivi, p. 3).

<sup>155</sup> Cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, cit., pp. 18-19.

<sup>156</sup> Ivi, p. 19.

che pubblicò due anni più tardi.<sup>157</sup> In questo saggio, egli svolgeva un'analisi delle condizioni di possibilità dell'esperienza logica (vale a dire conoscitiva) ed etica, avendo cura di distinguere radicalmente la questione trascendentale dall'ambito di ricerca di tipo "genetico" proprio della psicologia. Si può osservare come il tema della varietà qualitativa dell'esperienza, caro a Eucken, venisse riletto da Scheler attraverso il ricorso a una strumentazione neokantiana. Al fine di individuare le specificità dell'indagine filosofica rispetto a quella psicologica, Scheler non esitava a definire il proprio progetto come parte di una «critica assiologica della coscienza» [*Wertkritik des Bewußtsein*], concepita come studio dei valori che fondano e normano i tre ambiti fondamentali dell'esperienza umana: la coscienza, la moralità e l'arte.<sup>158</sup> Lo studio della coscienza del soggetto empirico era lasciata alle scienze psicologiche, e al centro dell'indagine scheleriana era posta quella che i neokantiani della scuola del Baden definivano «coscienza normativa» [*Normalbewußtsein*]. In concordanza con tale indirizzo del neokantismo Scheler sceglieva di occuparsi, limitatamente al campo logico ed etico (rimandando cioè il discorso sull'arte), del «delicato equilibrio tra il piano unificante della fondazione trascendentale nella coscienza e quello multiforme delle sue concrete realizzazioni storiche».<sup>159</sup> La trattazione introduceva però alcuni elementi di novità rispetto alla rigida impostazione assiologico-trascendentale degli esponenti del neokantismo sudoccidentale. Pur concordando con Rickert sul fatto che «in senso stretto il valore non *esiste*» (bensì vale), la centralità che Scheler attribuiva al momento della ricezione del valore attraverso il sentimento [*Wertgefühl*] impediva di tracciare una linea netta come quella rickertiana tra la dimensione critica della validità e quella empirica della valutazione.<sup>160</sup> Non che per Scheler i due piani potessero essere sovrapposti (ciò avrebbe significato infatti una ricaduta nel naturalismo), ma neppure egli poteva ammettere che il vissuto interiore non avesse alcuna voce in capitolo in merito all'indagine della validità, soprattutto per quanto riguardava l'ambito etico. Nello sviluppare le istanze del vissuto individuale Scheler si richiamava a Lotze, ma nelle sue argomentazioni era avvertibile anche l'influsso di Eucken: «così come noi non vogliamo

---

<sup>157</sup> Cfr. M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), in *GW*, Bd. 1, cit., pp. 9-160.

<sup>158</sup> *Ivi*, pp. 12-14.

<sup>159</sup> Cfr. G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, in P. Valore (a cura di), *Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia*, LED, Milano 2003, pp. 79-124 (qui p. 81).

<sup>160</sup> Cfr. M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, cit., p. 98.

produrre la verità, ma scoprirla, allo stesso modo noi tendiamo a “esperire” [*erleben*] i valori, non a produrli attraverso i sentimenti». <sup>161</sup>

Di stampo euckeniano erano anche gli accenni di Scheler a modalità esplicative differenti rispetto a quella della scienza meccanica classica e fondate su rapporti causa-effetto; evocava per esempio le «concezioni neovitalistiche» che negli anni precedenti avevano iniziato ricevere credito in fisiologia e nella fisiologia evoluzionistica. A proposito di quest'ultima Scheler introduceva una linea argomentativa, per ora soltanto accennata, che, oltre ad apparire una filiazione diretta della lotta di Eucken con la biologia meccanicistica, sarebbe stata ripresa dallo stesso Scheler più di un decennio dopo nel quadro del confronto con la filosofia della vita:

Il pensiero dell'evoluzione nello specifico non è, in tutta evidenza, risultato di scienza esatta, ma solo il risultato della proiezione di certe suggestioni storiche e sociali su una serie di conoscenze esatte, le quali in sé sarebbero altamente apprezzabili. Neppure la migliore e meglio fondata forma di tale dottrina potrebbe sconfessare la propria origine risalente alla teoria della scienza sociale di Malthus. <sup>162</sup>

Per la varietà di temi che la animavano, la *Dissertation* scheleriana, il cui schema generale era stato concepito dall'autore già durante la sua permanenza a Berlino, lo inseriva di diritto all'interno di quel complesso intreccio di pensatori e correnti di pensiero che – a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento – avevano inteso “ritornare a Kant”, ovvero adottare gli strumenti teorici del kantismo, con l'intento di rinnovarlo. «Capire Kant significa andare oltre Kant» recitava una nota formulazione programmatica di Windelband, contenuta nei suoi *Präludien* del 1883. <sup>163</sup> Non a caso era precisamente in direzione dell'approfondimento assiologico intrapreso dalla scuola neokantiana che aveva Windelband come proprio capostipite, la scuola del Baden o sudoccidentale, che Scheler intendeva realizzare il proprio

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 101. Mancuso fa notare che nei *Beiträge*, «con la centralità riconosciuta al sentimento – facoltà ricettiva per eccellenza – per spiegare la formazione dell'oggettività etica, si prepara già il passaggio dal tema della validità trascendentale *da produrre* a quello del valore *da cogliere*» (G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, cit., p. 83).

<sup>162</sup> M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, cit., p. 63.

<sup>163</sup> Cfr. W. Windelband, *Vorwort zur ersten Auflage (1883)*, in Id., *Präludien*, cit., p. 4: «Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen». Questa prefazione non compare nell'edizione italiana dei *Präludien*.

superamento di Kant. Tant'è vero che, subito dopo l'esame dottorale, Scheler decise di proseguire i propri studi a Heidelberg, roccaforte del neokantismo del Baden.<sup>164</sup>

Esistono poche notizie circa le attività che occuparono Scheler durante il semestre estivo del 1898, il solo trascorso a Heidelberg. Ciò che è certo è che il Baden non offrì a Scheler gli sbocchi che egli aveva auspicato per la propria carriera. Il semestre successivo, pertanto, egli fece ritorno a Jena, non prima di avere ricevuto da Eucken l'assicurazione che, se si fosse abilitato all'insegnamento, avrebbe ottenuto un posto da professore.<sup>165</sup> Il suo scritto di abilitazione, intitolato provvisoriamente *Versuch über die philosophische Methode*, fu discusso nel 1900 di fronte a una commissione composta da Eucken e Liebmann. In questo modo, nel quadro dell'esame di abilitazione Scheler si trovò preso «tra due fuochi», ovvero tra le due anime opposte della filosofia jenesa.<sup>166</sup> Egli dovette cioè confrontarsi, da un lato, con il rigoroso e analitico Liebmann, interessato principalmente alle questioni epistemologiche, e, dall'altro, con Eucken, che propendeva per sintesi culturali di ampio respiro e per una filosofia anti-specialistica. Come risultato, l'esame di Scheler per l'abilitazione a libero docente fu notevolmente più complicato rispetto a quello di dottorato.<sup>167</sup>

Sotto molti aspetti, anche lo scritto di abilitazione scheleriano potrebbe dirsi permeato da due anime distinte: da un lato vi si legge l'ambizione al rigore scientifico, evidente per esempio nella scelta del tema metodologico, dall'altro lato, tuttavia, è evidente che Scheler non intendeva confinare la propria riflessione al piano teoretico-conoscitivo. La sua ambizione di fondo restava fedele all'impostazione filosofica di Eucken: consisteva cioè nel tentativo di reinterpretare il metodo trascendentale tramite la sua «unificazione *di principio*» con il metodo psicologico, di modo da aprire la filosofia neocriticista al mondo storico e all'esperienza concreta individuale.<sup>168</sup> L'unificazione delle due metodologie avrebbe dovuto confluire nel metodo noologico, sul quale però, come si è visto, Scheler spendeva soltanto alcune brevi considerazioni al termine del saggio. I due relatori giudicarono tale esito come poco soddisfacente: Eucken appoggiò il proprio candidato, ma espresse alcune riserve sulla coerenza interna del suo scritto; Liebmann, dal canto suo, fu decisamente critico, ma finì per concedere il proprio assenso all'abilitazione. In questo modo, nel luglio del 1900 Scheler

---

<sup>164</sup> Secondo Giuliana Mancuso, la stima di cui Scheler godeva presso Eucken fece sì che questo esame fosse «una sorta di passerella sulla quale Scheler sfilò senza incontrare ostacoli» (cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 54).

<sup>165</sup> Cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie*, cit., p. 20.

<sup>166</sup> G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 60.

<sup>167</sup> Ivi, pp. 53-64.

<sup>168</sup> Cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 145.

ottenne la *venia legendi*. Quello stesso anno, in autunno, pubblicò il proprio scritto di abilitazione senza apportare modifiche rispetto alla versione presentata alla commissione; atto che scatenò l'irritazione di Liebmann, il quale aveva espressamente preteso che il candidato tenesse conto delle critiche mosse in sede d'esame. Soltanto il titolo dello scritto era stato cambiato in *Die transszendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*.<sup>169</sup>

### *Il neokantismo di Scheler tra vita spirituale e riforma dell'a priori*

Gli studiosi che si sono occupati della filosofia giovanile di Scheler hanno spesso sottolineato come sia difficile collocarla all'interno di una corrente di pensiero ben definita. Essa non può infatti essere considerata semplicemente "euckeniana" o "spiritualista", sebbene numerosi aspetti del pensiero di Eucken abbiano esercitato un'influenza fondamentale sul suo giovane studente; allo stesso modo, neppure la nozione del "neokantismo giovanile" scheleriano può essere utilizzata senza doverose precisazioni. L'attività di Scheler durante il periodo jenesi va letta come la ricerca di una sintesi originale delle migliori correnti filosofiche coeve; una ricerca che peraltro non rifuggiva esiti aporetici e provvisori. Risulta evidente, per esempio, come la ricezione scheleriana del neokantismo si sia situata consapevolmente «a metà strada» tra la scuola del Baden e quella di Marburgo.<sup>170</sup> Dalla prima, Scheler rilevò l'importanza del confronto con le scienze della cultura e con il tema assiologico; dalla seconda la profondità delle analisi metodologiche. In entrambi i casi, era posta al centro l'indagine delle condizioni di possibilità dell'esperienza – un'esperienza di cui, però, Scheler sottolineò ripetutamente l'irriducibilità a categorie concettuali. È per questa ragione che, se si può parlare di neokantismo scheleriano, è necessario farlo alla luce dell'invito di Windelband a "superare Kant tramite Kant". Lo stesso Scheler, nella fase giovanile, accolse il ritorno a Kant non come la semplice riproposizione di un paradigma da accettare dogmaticamente, bensì come il principio di una filosofia nuova. Rifacendosi al celebre motto windelbandiano, in apertura del saggio di abilitazione egli scriveva:

---

<sup>169</sup> Il testo venne ripubblicato in una seconda edizione nel 1922 con il titolo immutato se non per il termine «*transszendentale*» sostituito con il più comune «*transzendentale*».

<sup>170</sup> Cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, cit., p. 24.

Non dovrebbe ancora essere in questione *il fatto che* «comprendere Kant» significhi «andare al di là di lui», per usare un'espressione di Windelband; bensì il problema fondamentale del metodo ci appare semplicemente *come* si debba andare al di là di lui.<sup>171</sup>

In particolare, ad avviso di Scheler, per “andare oltre Kant” occorre non assolutizzare il metodo trascendentale, come avevano fatto le due scuole neokantiane, bensì tentare di coniugarlo con il metodo psicologico, adottando l'attenzione di quest'ultimo per i fatti individuali e storici.<sup>172</sup> I *Beiträge* si erano assestati su una posizione consapevolmente aporetica, esemplificata dal motto di Eucken posto da Scheler in esergo della «parte sistematica» dell'opera: «Il riconoscimento [*Anerkennung*] delle contraddizioni è un tratto caratteristico della filosofia scientifica».<sup>173</sup> Ciò voleva dire non solo che il filosofo doveva possedere una certa finezza per cogliere le contraddizioni tra diverse dottrine, ma anche che, se necessario, egli doveva saper convivere con l'antinomia. Scheler riteneva, per l'appunto, che fosse di natura antinomica il rapporto tra l'ambizione metodologica della filosofia trascendentale, che vorrebbe ricondurre l'intera attività umana a un unico principio sintetico, e l'infinita varietà delle manifestazioni nelle quali tale principio deve concretizzarsi:

La storia è proprio il mondo della contraddizione, e chi, cercando di afferrarla nel proprio pensiero, potrebbe conservare la propria purezza logica! E chi non dovrebbe afferrarla dentro di sé, se vuole offrire qualcosa in più di riflessioni effimere! Ma rimane il fatto che il fine della ricerca filosofia deve pur sempre rimanere quello di offrire un sistema di pensiero a entrambe le cose: la pienezza dell'esperienza storica e l'assenza di contraddizione e la deduttività rigorosamente logiche.<sup>174</sup>

Come ha rilevato Matteo Amori, Scheler riconosceva in sostanza come la filosofia contemporanea fosse attraversata da due tendenze metodologiche opposte, ma proprio per questo fruttuose: l'una assumeva a modello le scienze matematiche e le loro formalizzazioni, l'altra le scienze storiche e la loro attenzione per la concretezza.<sup>175</sup> Nello scritto di abilitazione sul metodo scriveva infatti che:

Storia e matematica sono scienze diametralmente opposte. L'ideale sarebbe senza dubbio una teoria della conoscenza che fosse in grado di metterle d'accordo. Ma

---

<sup>171</sup> M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., pp. 4-5.

<sup>172</sup> Ivi, p. 152.

<sup>173</sup> M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, cit., p. 61.

<sup>174</sup> Ivi, p. 70.

<sup>175</sup> M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona*, cit., p. 18.

quali contrasti sarebbero qui da ricondurre ad unità! Qui come punto di partenza una piccola serie, determinata per numero e contenuto, di proposizioni, definizioni e assiomi, là innumerevoli punti di partenza, lasciati da principio alla libera scelta; qui verità ed errore distinguibili con la massima precisione, là un campo sterminato di ipotesi, dai più diversi gradi di probabilità [...] qui l'oggetto è costituito da figure rigorosamente delineate, ma completamente vuote, che impegnano soltanto una singola funzione psichica, là una vita dai contorni fluttuanti, ma ricchissima di contenuti, che impegna in una volta tutte le forze essenziali della natura umana e chiama ogni vissuto personale del ricercatore a collaborare; qui il carattere di un'attività spirituale che costruisce in modo spontaneo, là la necessità di lasciarsi influenzare lentamente da ogni parte delle cose e di superare amorevolmente la loro estraneità grazie a una devozione fedele.<sup>176</sup>

È in questo quadro, caratterizzato dall'oscillazione tra la proposta trascendentale e quella psicologista, che emerge l'importanza del concetto euckeniano di vita spirituale per il giovane Scheler. Tramite questo concetto, Eucken aveva posto al centro dell'indagine filosofica l'esperienza individuale concreta: parlare di "vita spirituale" aveva consentito al professore jense di sfidare il riduzionismo naturalistico-meccanicistico delle scienze e della filosofia positivista, ma anche di opporsi al formalismo dell'impostazione neokantiana.

Inoltre, al di là del suo significato specifico, la parola-chiave "vita spirituale" aveva assunto un ruolo centrale nel vocabolario del *Kulturkampf* euckeniano poiché, grazie alla sua evocatività e al suo valore retorico, aveva consentito di muovere un attacco contro la filosofia accademica. Scheler, dal canto suo, tentò di prescindere dal valore retorico di tale concetto, per concentrarsi invece sul suo significato epistemologico. Diversamente da Eucken, tentò di offrire una definizione formale della "vita spirituale", e lo fece ricorrendo a una strumentazione chiaramente neokantiana:

con vita spirituale noi intendiamo qui ogni realtà che nella sua forma dell'essere rinvia *al tempo stesso* al di là di sé verso qualcosa che non è se stessa, e in questo rinvia-al-di-là-di-sé congiunge in un'*unità inseparabile* la sua realtà con un *diritto*, con una *validità*.<sup>177</sup>

Nell'accentuare il senso anti-psicologista insito nel concetto di vita spirituale, Scheler si avvicinava notevolmente alle posizioni del neocriticismo. Nello scritto sul metodo la vita spirituale rappresenta il polo dell'interiorità umana irriducibile alla vita psichica empirica; un polo non semplicemente *dato* nell'osservazione interiore, né ricostruibile tramite le leggi della

---

<sup>176</sup> M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., pp. 61-62.

<sup>177</sup> Ivi, p. 137.



psicologia, bensì ricavabile attraverso un procedimento regressivo molto simile a quello del metodo trascendentale, anche se incentrato sul mondo storico-culturale e sull'esperienza dell'individuo anziché sui *Fakta* della scienza.<sup>178</sup> A ben vedere, lo stesso concetto di *vita* spirituale non poteva consentire a Scheler di uniformarsi totalmente alle posizioni classiche delle scuole neokantiane, le quali a suo avviso avevano sviluppato un'immagine astratta e unilaterale dell'esistenza umana. Tenendo fede agli insegnamenti euckeniani, Scheler si proponeva invece di riportare all'attenzione della filosofia la concretezza dell'esperienza, le sue infinite sfaccettature, il suo sguardo rivolto alla trascendenza.

Per evitare di appiattare la propria speculazione sul piano meramente empirico dei dati di fatto, Scheler insisteva sull'assenza di un dato assolutamente certo e inaggrabile per la filosofia.<sup>179</sup> Ciò significava che caratteristica della filosofia era di riprodurre al proprio interno la medesima tensione irrisolvibile che costituiva il proprio oggetto di studio: vale a dire la tensione causata dalla correlazione tra immanenza e trascendenza, tra ideale e concreto, che caratterizza la vita dell'uomo in quanto vita spirituale. In questa prospettiva il metodo trascendentale sino ad allora sviluppato dagli indirizzi neokantiani non appariva errato, quanto piuttosto incompleto.

L'ambizione più feconda introdotta dallo scritto sul metodo, in effetti, era quella di realizzare una «riforma fondamentale dell'apriorismo» attraverso la sua apertura alla storia e alla vita individuale.<sup>180</sup> Il concetto di esperienza, secondo Scheler, avrebbe dovuto essere messo a fuoco all'interno di una prospettiva più ampia rispetto a quella adottata dai neokantiani, e in particolare dalla scuola di Marburgo. A suo avviso, l'errore di Cohen era stato di ritenere che solo i fatti delle scienze naturali potessero costituire validi punti di partenza per indagare le condizioni di possibilità dell'esperienza; aveva quindi finito per ridurre il dato empirico a ciò che è quantificabile o matematizzabile.

Così l'a priori teoretico e pratico si è rivelato da un lato troppo poco formale, troppo ricco di contenuto, per spiegare con la sua premessa ogni esperienza

---

<sup>178</sup> Ivi, p. 139-150. La psicologia associazionistica rappresentò uno dei bersagli critici più ricorrenti nella produzione scheleriana. Con questo termine egli intendeva rivolgersi contro la tradizione psicologica che aveva avuto origine nel pensiero degli empiristi britannici (Locke e Hume) e che a suo avviso culminava nel tentativo di Fechner di studiare quantitativamente il rapporto tra stimolo e reazione. Nella critica alla psicologia associazionistica Scheler fu guidato in larga parte da Dilthey (cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 93).

<sup>179</sup> M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 152: «Non c'è [...] alcun dato assolutamente stabile, in se stesso evidente, dal quale la filosofia – sia essa metafisica, teoria della conoscenza, etica, estetica – possa prendere le mosse».

<sup>180</sup> Ivi, p. 64.

possibile, dall'altro troppo formale e troppo povero di contenuto, per poter essere applicato. Esso oscilla instabile – per così dire – tra ombra e vita. Il positivismo, che lo ritiene “una generalità vaga”, non può in effetti essere confutato, se l'a priori deve mantenere il suo carattere formale. Come sia possibile una trasformazione della dottrina dell'apriorità, è cosa che può essere solo accennata in questo lavoro, che tratta solo del metodo.<sup>181</sup>

Secondo Scheler, i fautori del metodo psicologistico (come Theodor Lipps e Wilhelm Wundt) avevano ragione nel sostenere, contro i seguaci di Kant, che il ricorso a strutture formali dell'esperienza rappresentava un'indebita astrazione, dal momento che non esistono soggetti trascendentali, bensì soltanto individualità concrete. Tuttavia, ad avviso di Scheler, gli psicologisti incorrevano nell'errore speculare quando pretendevano che la comprensione di queste individualità potesse essere ridotta alla spiegazione meramente genetico-causale dei loro processi psichici.

Ciò a cui Scheler ambiva era, a tutti gli effetti, una filosofia trascendentale, però conscia del fatto che ogni esperienza avviene in una realtà storica e concreta i cui elementi ultimi non sono riconducibili a categorie formulabili una volta per tutte. Per questa ragione, come lascia intendere il richiamo alle «felici argomentazioni» di Dilthey, Scheler apriva alla possibilità che l'indagine trascendentale si corredasse di una psicologia intesa come attività *descrittiva*, *non esplicativa*.<sup>182</sup> Non a caso, lo scritto sul metodo terminava proprio introducendo l'obiettivo, in realtà soltanto accennato, di designare strutture a priori in grado di aderire alla concretezza e alla ricchezza qualitativa dell'esperienza umana – obiettivo che può essere interpretato come frutto dell'influenza euckeniana e della riflessione sul concetto di vita. Come è stato osservato da Mancuso, intorno ai primi anni del Novecento Scheler iniziò a concepire l'a priori non più come «formale e atemporale, bensì come dotato di contenuto e temporalmente limitato».<sup>183</sup>

Se da un lato lo scritto sul metodo espandeva la nozione di ciò che poteva essere considerato un a priori, dall'altro si proponeva di ampliare l'ambito empirico-materiale nel quale l'azione di tale a priori poteva essere indagata. Scheler osservava infatti come l'assenza di storicità che aveva caratterizzato l'a priori della scuola di Marburgo si fosse rispecchiata nei *Fakta* scelti dai membri di tale indirizzo come punti di partenza della loro ricerca. Essi avevano cioè ridotto il fatto al fatto scientifico, e quest'ultimo alla mera parvenza logica dell'attività concreta dello scienziato. Dalla scienza *reale* i marburghesi avevano cercato di

---

<sup>181</sup> Ivi, p. 73.

<sup>182</sup> Ivi, p. 135.

<sup>183</sup> G. Mancuso, *Der junge Scheler und der Neukantianismus*, in «Phänomenologische Forschungen» (2008), pp. 127-145 (qui p. 137).

risalire a principi validi per ogni scienza *possibile*, di fatto ipostatizzando un'immagine storicamente determinata e parziale della Ragione scientifica.<sup>184</sup> Sebbene la scuola del Baden avesse cercato di espandere l'oggetto di studio della filosofia trascendentale all'intero insieme dei *Kulturfakta*, anche i suoi membri avevano fallito nel considerare l'intrinseco legame di ogni fenomeno culturale con la storicità, ovvero con un'esperienza in continuo divenire.<sup>185</sup> Nel tentativo di tutelare la possibilità di una cognizione trascendentale della dimensione storica, nei *Beiträge* Scheler aveva introdotto la nozione di «sintesi vivente», con la quale era designato il piano della vita psichica unitaria che sfugge all'osservazione diretta e che può essere studiata solo nelle sue sfaccettature.<sup>186</sup> Nello scritto sul metodo il concetto euckeniano di «mondo del lavoro» svolge una funzione simile, fornendo l'insieme grezzo degli oggetti e dei processi passibili di indagine trascendentale.<sup>187</sup>

Dal punto di vista della metafisica, il mondo del lavoro appariva a Scheler come il terreno privilegiato nel quale studiare ciò che già Eucken aveva presentato come l'incontro di natura e spirito, di modo che questi due principi apparissero come due componenti effettivamente inestricabili della realtà.<sup>188</sup> Scheler sottolineava del resto la componente «critica» di tale metafisica, nel senso che, rimanendo fedele al principio dell'assenza di un dato di fatto evidente e inaggrabile, presentava il mondo del lavoro come un «fenomeno ben fondato» al quale era possibile risalire solo regressivamente tramite il metodo noologico.<sup>189</sup> In quanto

---

<sup>184</sup> Cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., pp. 26-27, 63-64.

<sup>185</sup> Sul problema dell'esperienza storica e dell'intuizione del tempo presentato come il problema più rilevante che conduce il giovane Scheler ad affacciarsi oltre Kant e, in seguito, ad abbandonare il kantismo, cfr. M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona*, cit., pp. 26-31.

<sup>186</sup> Cfr. M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, cit., pp. 102-106, dove Scheler spiega che «un processo psicologico reale è sempre solo una "sintesi vivente"» nella quale «gli elementi del logico e dell'etico ci appaiono rimanere ancora legati, ancora indifferenziati». A dispetto della sua «datità di fatto empirica [...] non è possibile una *scienza* esatta che acceda al dominio della sintesi vivente». Come Mancuso ha osservato, la *lebendige Synthese* nella trattazione giovanile di Scheler ha il compito di designare le «unità processuali, viventi e storicamente determinate» che fungono da punto di partenza della «psicologia trascendentale» in maniera non dissimile al modo in cui Natorp concepirà il vissuto immediato del soggetto (cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 24, 280-281).

<sup>187</sup> Cfr. M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 120.

<sup>188</sup> Henckmann ha fatto notare come negli scritti jenesi di Scheler il concetto di natura, eredità euckeniana, giochi un ruolo più rilevante di quanto possa sembrare a prima vista. Sebbene esso non riceva l'approfondimento sistematico che riceve invece il concetto di spirito, Scheler impiega abbastanza chiaramente un concetto unitario di natura: questa è intesa come il nesso di relazioni causali studiato dalle *Naturwissenschaften* e come il sostrato materiale sul quale lo spirito esercita la sua attività *a priori* di donazione di senso. Natura e spirito sono interpretati come fattori che si co-determinano (cfr. W. Henckmann, *Scheler's Naturbegriff in seiner Jenaer und Münchener Dozentenzeit (1900-1910)*, in H.R. Sepp (Hg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie*, Bautz, Nordhausen 2020, pp. 77-94 (qui pp. 86-87)).

<sup>189</sup> «Con "mondo del lavoro" intendiamo le connessioni di opere della cultura umana generalmente riconosciute. Il mondo del lavoro non è un dato in se stesso evidente, bensì un "fenomeno ben fondato"» (M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 152).

«luogo della confluenza di tutta l'attività umana» esso costituiva il correlato metafisico della forma spirituale di vita.<sup>190</sup> Entrambi i poli di tale correlazione erano coinvolti all'interno della dinamica di natura e spirito, ovvero di immanenza e trascendenza, che avrebbe dovuto essere messa a tema dalla filosofia in quanto «dottrina dello spirito».<sup>191</sup>

Al di là degli aspetti metafisici, che Scheler lasciava irrisolti, era in una chiave di lettura metodologica che la correlazione reciproca di mondo del lavoro e forma spirituale di vita apriva le prospettive più rilevanti. Tale correlazione aveva lo scopo non solo di ampliare la visuale, ovvero di incrementare il numero di fenomeni sottoponibili a indagine trascendentale rispetto ai soli fatti scientifici, ma soprattutto quello di rendere conto dell'intrinseca storicità di ogni oggetto d'indagine. Dal momento infatti che il mondo del lavoro si presentava come un insieme di fatti in continuo accrescimento e divenire («si arricchisce in continuazione»), l'indagine dei suoi caratteri, che era invece storicamente delimitata, si poneva come un compito per definizione inconcluso.<sup>192</sup> Secondo Scheler l'inseparabilità del dato dalla dimensione storica imponeva di rivedere l'ambizione di fondo della filosofia trascendentale: non più la ricerca dei principi universali di ogni esperienza *possibile*, bensì la continua interrogazione dell'esperienza *reale* per indagare strutture di senso a priori che, seppur valide in senso oggettivo, non potrebbero dirsi in alcun caso definitive e complete.<sup>193</sup> Era su questa nota, come si è visto più programmatica che sistematica, che si concludeva lo scritto di Scheler sul metodo, al termine del quale Scheler demandava a lavori futuri la possibilità di applicare il metodo noologico allo studio di specifici ambiti della cultura.

Nel decennio successivo, tuttavia, Scheler non riuscì a produrre tentativi consistenti di formulare una nuova dottrina dell'a priori, né a superare l'esito aporetico dello scritto sul metodo. Accantonò di fatto l'impostazione filosofica euckeniana e intraprese la stesura della

---

<sup>190</sup> Cfr. F. Bosio, *Arbeitswelt und Geisteswelt im frühen Scheler*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, cit., pp. 184-189 (qui p. 186). Scheler chiarisce inoltre: «noi affermiamo che solo sotto la determinazione *reciproca* di mondo del lavoro e forma spirituale di vita si possano risolvere i problemi della filosofia» (M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, cit., p. 144).

<sup>191</sup> Ivi, p. 151.

<sup>192</sup> Ivi, p. 152.

<sup>193</sup> Come ha osservato Mancuso, l'esplicita ammissione scheleriana dell'insolubilità del compito filosofico implicava

«che il risalimento dal reale al possibile non può più essere effettuato con la radicalità del neocriticista» e che perciò «non è più possibile pensare all'a priori come forma-legge che costituisce l'oggettività» (G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, cit., p. 86). Nella speculazione del giovane Scheler «il contenuto forza la forma concepita come legge» e pone «la necessità di pensare un a priori *materiale*»; risulta perciò evidente che «già all'esordio della sua riflessione filosofica [Scheler] si concentra su elementi destinati a far saltare il delicato equilibrio criticista tra piano della fondazione di diritto e piano delle realizzazioni storiche di fatto». Elementi che condurranno, in ultimo, a rinunciare del tutto all'impostazione trascendentale e a sposarne una fenomenologica, capace di offrire alla filosofia un punto di partenza certo nella forma dell'autoevidenza intuitiva.

*Logik*, un saggio di filosofia della logica – intesa in senso neokantiano come studio delle condizioni di possibilità dell’oggettività logica<sup>194</sup> – che in seguito ritirò dalle stampe. È stato sostenuto che la *Logik* costituisca l’anello di congiunzione tra l’allontanamento da Kant e l’avvicinamento a Husserl; tuttavia Mancuso, che ne ha curato l’edizione italiana e ne ha ricostruito la complessa vicenda editoriale, ritiene che sia vero piuttosto il contrario.<sup>195</sup> A suo avviso, la *Logik* si configura come «un sentiero interrotto della filosofia scheleriana, un sentiero che Scheler ha imboccato e percorso per un tratto molto più lungo di quanto egli ci voglia far credere».<sup>196</sup> In effetti, è difficile rintracciare nella *Logik* tesi che facciano presagire l’adesione di Scheler alla fenomenologia, avvenuta quasi cinque anni dopo l’abbandono del progetto. Al contrario, la posizione costruttivistica sostenuta in questo saggio, vale a dire l’idea che l’oggettività logica sia costituita dalle leggi del pensiero, avvicina idealmente la *Logik* scheleriana alla *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen, e la rende «la più eminentemente neokantiana» tra le opere di Scheler.<sup>197</sup>

### *L’allontanamento dal neokantismo*

Scheler iniziò a esercitare la libera docenza presso l’università di Jena nel semestre estivo del 1901, dopo la pubblicazione dello scritto di abilitazione. All’esordio del nuovo secolo egli si presentava come un giovane *Privatdozent* con una promettente carriera di fronte a sé. Nonostante la giovane età, aveva già ottenuto l’abilitazione e pubblicato un ampio articolo e due studi monografici che, nel complesso, erano stati recepiti positivamente nell’ambiente accademico. Inoltre, poteva contare sull’appoggio di Eucken, uno degli intellettuali più influenti della Germania guglielmina. Fu infatti grazie all’interessamento di Eucken che nel

---

<sup>194</sup> Il titolo che Scheler aveva apposto al progetto complessivo della *Logik* rivela l’ispirazione neokantiana: i due volumi avrebbero dovuto intitolarsi *Die Prinzipien der Theorie und Methodenlehre der Erkenntnis*. Il secondo volume non venne mai scritto.

<sup>195</sup> Cfr. G. Mancuso, *La Logica di Scheler tra la "questione logica" e il dibattito sullo psicologismo*, cit., pp. 17-21. Mancuso critica in particolare l’interpretazione della *Logik* fornita in G. Willer, *Nachwort* a M. Scheler, *Logik I*, cit., p. 286.

<sup>196</sup> G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 162.

<sup>197</sup> Ivi, p. 163. Anche nell’ambito più ampio della teoria della conoscenza Scheler sembra sostenere una posizione vicina a quella dell’«idealismo logico» della scuola di Marburgo (cfr. G. Mancuso, *Un insospettabile idealista logico: Max Scheler*, in M. Mori, S. Poggi (a cura di), *La misura dell’uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 317-352).

1902 venne attribuito a Scheler l'incarico di affiancare Hans Vaihinger nella redazione della prestigiosa rivista filosofica «Kant-Studien».<sup>198</sup>

Nonostante l'inizio promettente, nel corso del primo decennio del Novecento le ambizioni scheleriane naufragarono progressivamente. Dopo il 1901 egli non riuscì a portare a termine i numerosi progetti intrapresi, pubblicando soltanto tre brevi scritti poco ambiziosi: due recensioni del libro di Eucken *Der Wahrheitsgehalt der Religion* e un articolo divulgativo su Kant.<sup>199</sup> Dopo questi scritti, l'ultimo dei quali apparve nel 1904, non pubblicò nulla sino al 1911. Inoltre, il contributo di Scheler alla redazione delle «Kant-Studien» fu così manchevole che dapprima gli fu affiancato da un assistente e, in seguito, dovette rinunciare al proprio incarico.<sup>200</sup> Fra le ragioni della lunga crisi produttiva di Scheler vanno annoverati gli eventi che, dal 1900, avevano reso tragica e travagliata la sua vita privata. Quell'anno perse prima il padre e poi il figlio appena nato; tre anni dopo si tolse la vita Hermine, la sorella a cui Scheler era molto legato. Nel frattempo, il matrimonio con Amélie, sposata nel 1899, aveva iniziato a mostrare le prime crepe; questo matrimonio avrebbe minato irrimediabilmente la salute psichica del secondo figlio, venuto al mondo nel 1905.<sup>201</sup> Scheler era un marito infedele e un padre poco affettuoso, il che condusse sua moglie a reazioni estreme. Nel 1906 Amélie schiaffeggiò in pubblico Helene Voigt – scrittrice e moglie dell'editore jenese Eugen Diederichs – sospettata di essere l'amante di Scheler; per la medesima ragione, a pochi mesi di distanza minacciò la moglie di Eucken con una rivoltella.<sup>202</sup> Questi eventi resero la permanenza a Jena intollerabile tanto per Scheler quanto per i suoi colleghi, cosicché egli si trovò costretto a lasciare il proprio incarico presso l'ateneo turingio e cercare fortuna altrove.

Considerando la piega turbolenta che la sua vita aveva preso, non sorprende affatto che Scheler faticasse a trovare la tranquillità necessaria per scrivere. Il saggio sulla *Logik*, progettato con l'ambizione di assicurarsi un posto da professore straordinario, non vide mai la luce, dal momento che nel 1906 Scheler lo ritirò dalle stampe. È difficile indicare con

---

<sup>198</sup> Cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 15.

<sup>199</sup> I tre articoli sono raccolti nelle opere complete scheleriane: cfr. M. Scheler, *Drei kleinere Veröffentlichungen*, in *GW*, Bd. 1, cit., pp. 337-370.

<sup>200</sup> Sull'inefficienza di Scheler nella redazione delle «Kant-Studien», cfr. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, p. 212. Formalmente Scheler è indicato come co-redattore soltanto di due annate delle «Kant-Studien» (1902 e 1903); dall'anno successivo fu sostituito da Bruno Bauch.

<sup>201</sup> Wolfgang Heinrich Scheler ebbe un rapporto conflittuale con il padre e dovette essere seguito da psichiatri per tutta la vita adulta. Morì alla fine degli anni Trenta nel campo di concentramento di Oranienburg. Cfr. W. Mader, *Max Scheler*, cit., p. 140.

<sup>202</sup> Cfr. M. Werner, *Moderne in der Provinz*, cit., p. 111.

precisione quali fattori abbiano condotto Scheler ad abbandonare il progetto della *Logik* e, con esso, la propria impostazione neokantiana. Di certo non si trattò soltanto di fattori “teoretici”, dal momento che i continui problemi della sua vita privata giocarono un ruolo importante. Inoltre, Scheler dovette avvertire che la propria carriera era giunta su un binario morto. Per tentare di salvare il matrimonio e la carriera, si prodigò sin dai primi mesi del 1906 per lasciare l’Università di Jena, ma ebbe inizialmente poca fortuna: quasi tutte le sue domande di trasferimento presso altri atenei vennero rifiutate. Il 10 ottobre 1906, rimise formalmente la propria abilitazione al senato accademico jenese, ma non ottenne una nuova cattedra che all’inizio del 1907, quando riuscì finalmente ad approdare a Monaco con la referenza di Husserl e l’appoggio di Theodor Lipps.

È in una lunga e accorata lettera indirizzata a Eucken nella seconda metà del 1906 che Scheler rivela alcune delle ragioni che, in quel periodo, lo stavano conducendo a mettere in discussione i fondamenti della propria impostazione filosofica.<sup>203</sup> Si tratta di un documento molto importante non solo al fine di comprendere i motivi dell’insoddisfazione di Scheler verso il neokantismo, ma anche al fine di riconoscere quali scopi e compiti egli attribuisse al mestiere di filosofo. La lettera si apre con un lungo passo in cui Scheler espone a Eucken la propria difficile situazione professionale e personale:

Dato che so di averla delusa – dopo che Lei verso di me non ha mostrato altro che bontà d’animo, simpatia e ha nutrito aspettative nelle mie capacità – [...] sento l’obbligo di spiegarle le ragioni della stagnazione dei miei lavori. [...] Da lungo tempo sarei riuscito a scuotermi di dosso tutti i dolori e i tormenti che mi hanno afflitto in questi anni, se solo fossi riuscito a convincermi che non sono portato per la filosofia o che non sono in grado di apportare alcun contributo significativo in questo ambito. Ora, La prego di non pensare che la mia sia immodestia o arroganza quando dico: sono profondamente convinto dell’esatto contrario. Mai ho avvertito una crescita spirituale e psichica come negli ultimi due anni; ci sono state settimane in cui mi beavo [...] nel vissuto della creazione produttiva; vissuto che Lei conosce bene, essendo Lei un vero filosofo e non un mero erudito. A volte tutto si ordinava da sé come per una necessità interiore e non si distaccava dall’intuizione e dalla vita, come potrebbe accadere alla pura speculazione. È ciò che Lei chiama “l’emergere di nuovi mondi”; Lei conosce la profonda felicità che l’accompagna. Solo con Lei posso parlare di queste cose senza il timore che le mie parole vengano prese per luoghi comuni. [...] Sono tre le cose che mi intralciano e causano dolore. In primo luogo il fatto che non vado d’accordo con mia moglie, la cui anima ancora mi è infinitamente cara [...] In secondo luogo [...] la genesi del mio libro sulla logica.

---

<sup>203</sup> La lettera è riportata in O. Feyl, *Briefe aus dem Nachlass des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, cit., pp. 283-285. Questa lettera non è datata, ma il suo contenuto lascia ipotizzare che risalga alla seconda metà del 1906, poco prima che Scheler ritirasse la *Logik* dalle stampe.

E in terzo luogo un dubbio che cresce: posso davvero raggiungere i miei obiettivi come professore universitario in un'epoca come quella odierna?

Senza soffermarsi sulla crisi coniugale, Scheler passa immediatamente a una disamina dei problemi legati allo scritto sulla logica, che era in lavorazione ormai da due anni:

per essere un genere di libro con cui si ambisce a diventare [professore] straordinario, l'ho pianificato come troppo ampio; e al contempo sarebbe troppo poco ampio se dovesse offrire una visuale precisa dello stato attuale della mia evoluzione filosofica. In nessun momento, mentre lavoravo, ho avuto in mente *solo* la logica. Essa era per me sempre parte<sup>204</sup> del sistema filosofico. Sì, purtroppo del sistema. Poiché ho la tendenza mentale a connettere tutto con tutto e nulla mi risulta più difficile dell'isolare semplicemente i problemi. Lei sarà il primo a capirmi: non Le capita forse lo stesso? Ma la grande differenza è che Lei ha intrapreso la sua prima grande opera quando era già più maturo, quando le necessità della carriera non le mettevano più pressione; in precedenza Lei si era già concentrato su questioni più ristrette e più precisamente delimitate; nel Suo caso, le tendenze sistematiche (intendo proprio come Lei "sistematiche in relazione alla vita" o "sistematiche in relazione alla cultura" [*"lebenssystematische" oder "kultursystematische"*], non sistematiche à la Hartmann) erano state precedute da fortunati lavori analitici.<sup>205</sup> Ma in fondo non è così grave. Pubblicherò il primo volume [della *Logik*]; soffrirà un po' della mancanza di unitarietà; conterrà i residui di diverse fasi di sviluppo; sarà frammentario. Mi farà apparire molto più distaccato dalla vita di quanto io sia; ma le mie lezioni etiche, che seguiranno, mostreranno che io non concepisco come filosofia solo l'astratta speculazione.

Sono quindi la frammentarietà, l'astrattezza e il "distacco dalla vita" i motivi dell'insoddisfazione di Scheler verso la *Logik*. Si tratta di problemi che non riguardano singole tesi contenute nel saggio, ma l'intera sua impostazione; impostazione che, per ammissione dello stesso Scheler, «ormai non è più possibile cambiare». Scheler lamenta di avere un uno spettro d'interessi troppo ampio per riuscire ad attenersi ai ranghi dello specialismo accademico. Riconosce inoltre che il proprio sistema filosofico non appare come un ampio edificio ben strutturato, bensì come un intreccio articolato in cui «tutto si connette con tutto». Un sistema apparentemente caotico, ma innestato direttamente sull'esperienza vissuta (in antitesi con il modello di Eduard von Hartmann, citato da Scheler come esempio di una sistematica astratta). Le parole di Scheler sembrano prefigurare gli sviluppi successivi della

---

<sup>204</sup> In questo punto Henckmann corregge la trascrizione di Feyl, il quale riporta «*Zier* [decorazione] *des Systems*» anziché «*Glied des Systems*» (cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, cit., p. 29). Anche in altri punti di questo passo ci si avvale delle correzioni apportate da Henckmann.

<sup>205</sup> I lavori sistematici a cui Scheler fa riferimento sono probabilmente ricerche giovanili di Eucken sulla filosofia aristotelica. Cfr. R. Eucken, *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1872.



sua filosofia e, in particolare, anticipano alcune caratteristiche del *Formalismus*, peraltro qui già evocato nelle «lezioni etiche» di futura pubblicazione. L'opera, che dopo la pubblicazione in due volumi tra il 1913 e il 1916 segnerà la fortuna filosofica di Scheler come membro del movimento fenomenologico, sarà caratterizzata da un'architettura tanto ambiziosa quanto caotica, pervasa di digressioni che distraggono il lettore dalla tematica principale, ma arricchiscono il libro di preziosissimi spunti.

Vi è un'ultima questione problematica su cui Scheler nella lettera del 1906 richiama l'attenzione di Eucken, vale a dire l'incompatibilità dei propri obiettivi filosofici con le istituzioni universitarie coeve.

Se osservo l'odierna filosofia accademica, non riesco a rasserenarmi. Trovo che in essa domini, soprattutto presso i più giovani e con pochissime eccezioni, un animo da arrivisti col fiato corto, che ha ben poco a che fare con un atteggiamento filosofico.

Scheler lamenta che per il filosofo che ambisca a fare carriera in università le alternative siano soltanto due: «farsi sommergere dall'erudizione storica», oppure «impegnarsi con zelo ridicolo e piglio altero a trasformare la filosofia in una "scienza esatta", cercando di sostituirla con una scienza specialistica molto inferiore come la psicofisiologia, come potrebbero fare un fisiologo o uno psichiatra nel loro tempo libero». Scheler non nasconde il proprio disdegno verso la filosofia scientificista, ben sapendo di trovare in Eucken un alleato. D'altra parte, sebbene Haeckel non venga menzionato esplicitamente, è chiaramente a lui che Scheler si riferisce commentando che buona parte della filosofia promossa dagli scienziati «appare indottrinamento del popolo, più che onesto filosofare». Dopo avere svolto tali osservazioni sullo stato della filosofia accademica tedesca, Scheler si abbandona a un lungo sfogo:

Dov'è finito il trasporto interiore attraverso i problemi? Dove la ricerca e l'impulso per i fini che ci hanno mostrato i grandi filosofi del passato? [...] Lei mi potrebbe forse dire: allora produca Lei qualcosa di meglio, se ne è capace. Io confesso che spesso ho ammirato la Sua grande indipendenza dai pregiudizi della casta degli eruditi, dalla loro presunzione, dalla loro infantile sopravvalutazione di sé, dai loro pregiudizi banali e arroganti sulla religione (a meno che non siano fanatici cristiani); ho anche ammirato il fatto che Lei, in un tempo nel quale la filosofia era del tutto dominata da questo spirito di erudizione, ha proseguito lungo la sua via solitaria [...]. Però non credo che io riuscirei a fare lo stesso, alla lunga. La mia avversione verso l'opacità infruttuosa dell'odierno specialismo universitario è diventata troppo appassionata, il mio odio contro questi fantocci eruditi, freddi, privi di vita è troppo grande, perché io possa seguire la Sua via. Desidero con tutta la mia anima una comunità, per quanto piccola, dove regnino benevolenza, amore e reciproca comprensione, dove il rispetto sia ovunque il punto di partenza quando

ci si occupa di un qualche significativo prodotto dell'umanità (sia esso per esempio la chiesa cattolica, o Lutero e la Riforma, sia una domanda filosofica), dove ci sia meno arbitrio e più giustizia. [...] E se qualcosa del genere non esiste, allora preferisco vivere in solitudine piuttosto che lasciarmi rendere amareggiato e sprezzante, io che sono così poco portato per l'amarezza e il disprezzo. Inoltre mi sono reso conto del fatto che il *contenuto della mia filosofia* sarà poco adatto a rendermi raccomandabile proprio presso *quegli* uomini che oggi prendono le decisioni in queste cose [...]. Non deve sorprendersi di ciò. Infatti la Sua filosofia non ha nulla a che fare con l'ambito filosofico universitario, così come la mia; anzi per meglio dire la nostra. [...] Questo è il fatto: noi vogliamo una filosofia positiva, non una che sia banalmente negativo-critica [*negativ-kritische*]. Noi vogliamo una filosofia che sfoci in un atteggiamento religioso verso la vita e che liberi gli uomini dalla loro reverenza verso interessi altrui; una filosofia che insegni loro a coronare questa vita e a superarla. La filosofia accademica non è forse troppo meschina e pedante? Noi vogliamo una filosofia in cui uomini interi e viventi possano abitare, non una mera stanza di lavoro per eruditi. [...] Il filosofo – lo penso sempre più convintamente – è un essere che si può adattare tanto poco all'università odierna quanto più è filosofo. [...] Che brutta visione [...]; e come soffre la vita originaria a causa di questi problemi [*wie leidet darunter das ursprüngliche Leben*].

Come ha rilevato Henckmann, nelle parole usate da Scheler nella lettera del 1906 viene delineata un'impostazione filosofica ben diversa da quella che egli aveva manifestato sino ad allora: innanzitutto, vi emergono in primo piano alcuni motivi religiosi che negli scritti scheleriani giovanili erano stati marginali; inoltre, il richiamo alla «vita originaria» come antitesi alla filosofia accademica assume una pregnanza sino ad allora inedita.<sup>206</sup> Le prime ricerche di Scheler si erano incentrate su argomenti circoscritti, di ordine metodologico ed epistemologico; nulla lasciava intendere che egli nutrisse l'ambizione di edificare un sistema filosofico di ampio respiro. Tenuto conto di questi aspetti, dalla lettera a Eucken risulta evidente come Scheler avesse intrapreso un ripensamento dei compiti culturali del filosofo, convincendosi che tale ruolo non gli consentisse di uniformarsi alla filosofia praticata nelle università.

Purtroppo la risposta di Eucken alla lettera di Scheler non è conservata. Quel che è certo è che, nonostante i dubbi sulle proprie capacità di adattarsi alle condizioni dell'accademia tedesca, Scheler proseguì la ricerca di una cattedra lontano da Jena. In una lettera del 29 gennaio 1907 comunicò a Eucken l'esito negativo del tentativo di ottenere un posto presso l'Università di Berlino, ma lo stato d'animo trasmesso da quest'ultima lettera è più disteso

---

<sup>206</sup> Cfr. W. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, cit., p. 29-30. Henckmann peraltro fa notare l'«incomparabile ambiguità» che caratterizza il concetto di vita nella lettera di Scheler a Eucken. Secondo Henckmann tale ambiguità accompagnerà la filosofia di Scheler anche negli anni successivi: «da un lato la vita deve essere superata, dall'altro è alla vita che viene attribuita l'originarietà e profondità religiosa».

rispetto alla precedente, dal momento che Scheler si dice fiducioso nell'esito positivo della propria candidatura presso l'università di Monaco. Quest'ultima lettera costituisce anche un'utile testimonianza sui rapporti tra Scheler e Husserl, che evidentemente si erano protratti dopo il loro primo incontro nel 1902. Stando a quanto la lettera riferisce, Husserl aveva manifestato a Scheler la propria stima e si era reso disponibile a fare leva sulla propria amicizia con Lipps per favorire la candidatura scheleriana a Monaco.<sup>207</sup>

L'appoggio decisivo per ottenere il trasferimento a Monaco fu quello che Scheler ricevette dal barone Georg von Hertling, filosofo cattolico e detentore della cattedra concordataria monacense (nonché futuro cancelliere del *Reich*).<sup>208</sup> Con una lettera di auto-presentazione datata 27 aprile 1906, Scheler era riuscito a guadagnarsi la stima di questo personaggio influente.<sup>209</sup> Si tratta di uno scritto che Scheler compose con particolare accortezza per incrementare le opportunità che la sua richiesta di *Umhabilitation* a Monaco venisse accolta: da un lato si disse pronto a tenere lezioni su temi rispetto ai quali in quel momento l'ateneo monacense risultava carente (come l'etica, la teoria della conoscenza, la metafisica e la storia della filosofia) e osservò di potersi astenere da corsi sulla psicologia e l'estetica, che a Monaco avevano rappresentanti illustri; dall'altro lato pose in rilievo i tratti del proprio profilo intellettuale che avrebbero potuto compiacere le aspettative personali di von Hertling.<sup>210</sup> Ne emerge uno Scheler fortemente influenzato dal pensiero cattolico e sostenitore di un'epistemologia anti-idealista – caratteristiche che non sono riscontrabili nella sua produzione giovanile.<sup>211</sup> Sarebbe però errato ritenere che la lettera avesse il solo lo scopo di accattivarsi le simpatie di von Hertling: l'autoritratto intellettuale dipinto da Scheler può invece essere interpretato, almeno in parte, come una sorta di dichiarazione d'intenti,

---

<sup>207</sup> Cfr. la lettera di Scheler a Eucken, datata 29 gennaio 1907, riportata in O. Feyl, *Briefe aus dem Nachlass des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, cit., p. 283.

<sup>208</sup> Sulla figura intellettuale di von Hertling, cfr. W. Becker (Hg.), *Georg von Hertling. 1843-1919. Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf*, Grünewald, Mainz 1981.

<sup>209</sup> M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, in H. Finke (Hg.), *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft. Vier Briefe: Bäumker und Scheler an Hertling, Korrespondenz Grauert-Heigel 1901*, Bachem, Köln 1932, pp. 48-50.

<sup>210</sup> Cfr. W. Henckmann, *Schelers Naturbegriff in seiner Jenaer und Münchener Dozentenzeit*, cit., pp. 80-81.

<sup>211</sup> Henckmann segnala come, nella lettera, Scheler misurasse bene le proprie parole nell'esprimere il proprio rapporto con Kant: da un lato la familiarità scheleriana con le sue opere poteva rappresentare un punto d'interesse per la facoltà monacense, carente di studi kantiani; dall'altro Scheler doveva evitare, per ragioni ideologiche, di presentarsi come vicino alle scuole del Baden e di Marburgo. Per questa ragione sottolineava di adottare un'interpretazione del kantismo quanto più possibile vicina al "realismo critico" monacense (ivi, pp. 81-82). Dieter Münch ha osservato che lo scontro tra idealisti e realisti nella Germania primo-novecentesca aveva ricadute strumentali legate alla competizione tra luterani (solitamente vicini all'idealismo) e cattolici (vicini al realismo tomista) nella spartizione delle cattedre di filosofia. Cfr. D. Münch, *Il contesto della svolta trascendentale di Husserl*, tr. it. di V. De Palma, in S. Besoli e L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 501-538.

orientata più sulla sua attività futura che su quella passata. In questa prospettiva, la lettera a von Hertling, letta in parallelo con quella indirizzata a Eucken e risalente al medesimo periodo, consente di ricostruire le ambizioni di Scheler e le prospettive di ricerca che egli aveva iniziato ad approfondire durante i primi mesi di inoperosità.

Anzitutto è utile prestare attenzione a quali delle sue opere Scheler aveva scelto di presentare a Hertling per promuovere la propria candidatura. Tra queste, l'unica già pubblicata era l'articolo divulgativo su Kant del 1904, che aveva il vantaggio di accreditare Scheler come esperto kantiano, ma anche di illustrare alcuni punti della sua distanza critica dal pensiero di Kant. L'altro scritto trasmesso da Scheler a Hertling era il primo volume della *Logik*, che in seguito sarebbe stato ritirato dalle stampe.<sup>212</sup> In questo caso è significativo che Scheler insistesse sull'incompletezza di tale scritto. Il rischio che avvertiva era forse di apparire troppo vicino al neokantismo; non a caso affermava che il secondo volume sarebbe stato il più illustrativo del proprio sistema filosofico: «solo la parte non ancora stampata, che tratta dei fattori intuitivi [*anschauliche Faktoren*] della conoscenza ed è per me la più importante [...] renderà chiaro il nesso dei [miei] pensieri».<sup>213</sup> Dopodiché Scheler alludeva a due scritti d'imminente pubblicazione: uno sulla teoria della scienza che avrebbe dovuto uscire l'anno successivo per la collana «Natur- und Geisteswelt» di Teubner (ma in realtà non vide mai la luce), e un'introduzione all'etica contemporanea che, contrariamente alle promesse di Scheler, sarebbe stata pubblicata solo nel 1914. Si può concludere che, attraverso una così accurata e ristretta selezione di opere, Scheler voleva dirigere l'attenzione del proprio interlocutore più sulla propria ricerca futura che su quella giovanile. A parlare era già uno Scheler proiettato oltre il neocriticismo e la noologia. Un aspetto che gli premeva mettere in luce era la propria propensione ad analizzare i problemi filosofici attraverso una prospettiva storica e *weltanschaulich*: esprimendo la convinzione che la «filosofia teoretica» non potesse essere separata dal suo nesso «con la storia delle scienze, e nello specifico delle scienze naturali», Scheler proponeva a Hertling di tenere corsi pubblici su «L'origine della moderna immagine del mondo attraverso la ricerca naturale a partire da Galileo».<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Cfr. M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, cit., p. 48. Scheler aveva consegnato una copia dello scritto al portiere dell'albergo berlinese nel quale Hertling avrebbe soggiornato pochi giorni più tardi.

<sup>213</sup> *Ibidem*. Il secondo volume della *Logik* non avrebbe mai visto le stampe e non se ne è conservato nessun frammento; non è chiaro quanto di esso Scheler avesse effettivamente scritto prima di abortire il progetto.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 49.

La seconda parte della lettera mirava a mettere in luce in maniera schematica i quattro «tratti salienti» che Scheler attribuiva al proprio pensiero:

1. Io subordino i singoli problemi alle questioni relative alla visione del mondo [*Weltanschauungsfragen*].

2. Io mi rifaccio a Kant nella misura in cui ritengo esatto che gli oggetti della conoscenza, come Kant ha mostrato, siano fondati su leggi dello spirito e dell'intuizione che a loro volta non sono fondate sull'esperienza, bensì la rendono possibile. Tramite questa dottrina io ambisco a realizzare un radicale superamento dell'idealismo soggettivo (Berkeley, Schopenhauer, Windelband, la filosofia immanente ecc.), ma soprattutto degli elementi soggettivistici presenti della filosofia di Kant: intendo dimostrare che le leggi dello spirito [...] sono indipendenti da ogni configurazione specifica della specie umana e dalla sua organizzazione. Ritengo che il mondo corporeo esista del tutto indipendentemente dall'uomo, dalle sue specifiche forme di rappresentazione e di pensiero, e che non venga conosciuto né tramite la deduzione causale, né tramite ipotesi, bensì altrettanto immediatamente quanto il mondo interiore. La materia, come cerco di dimostrare, ci è data nella sua esistenza attraverso un atto di pura intuizione, che è avviluppato nelle nostre sensazioni in maniera peculiare, ma che è del tutto indipendente dal cervello dal punto di vista logico (anche se non lo è dal punto di vista delle concrete funzioni [cerebrali]). Il sensismo che ancora si nasconde in Kant deve essere del tutto superato attraverso questa tesi. In queste questioni ho appreso molto dalla filosofia francese contemporanea, e in particolar modo da Bergson.

3. Io ritengo che il compito della scienza naturale sia di comprendere la natura quanto più possibile come un meccanismo; ma ritengo anche che i modelli naturali meccanicistici abbiano solo un valore tecnico-utilitaristico (per il miglioramento della *Zivilisation*, non della *Kultur*; quest'ultima, a differenza della prima, non è soggetta a «progressi»), ma in nessun caso un valore di verità. Alla scienza [...] è posto il compito di rendere la natura controllabile e calcolabile, ma non quello di conoscere la natura. La filosofia, al contrario dell'atteggiamento pratico-utilitaristico della scienza naturale, deve assumere un atteggiamento puramente teoretico, speculativo. Tramite questo atteggiamento sono arrivato alla conclusione che le qualità sono oggettive, ma l'uomo, a causa della limitatezza della sua intuizione (che deve passare attraverso i sensi), può accedere soltanto a un frammento limitato delle qualità oggettive. Questo fatto è pieno di conseguenze per la scienza: tra i grandi ambiti della natura non sussistono passaggi logici o meccanicamente necessari, ma sono invece oggetto di una contingenza per noi inevitabile; contingenza che mi serve come base per fondare il principio di un nesso teleologico universale.

4. Nell'ambito dell'etica e della filosofia della religione mi situo più lontano da Kant che nell'ambito teoretico (cfr. il mio articolo su Kant e il mio scritto di abilitazione) poiché io antepongo la comunità alla persona razionale e concepisco l'amore puro come una funzione spirituale indipendente dalle percezioni sensibili e dai sentimenti, con cui Kant l'ha mescolata; una funzione che inoltre è superiore al principio di ragione della giustizia. Mi faccio orientare soprattutto da questo concetto di amore, che io ritengo strettamente connesso con il concetto cristiano di amore, e lo distinguo nettamente dai concetti della simpatia, di compassione (Schopenhauer), di altruismo (Comte ecc.). Sostengo, con il mio maestro Eucken, l'esistenza di una stretta connessione organica tra le verità religiose e quelle etiche

e ritengo possibile l'ethos senza religiosità, ma non (oggettivamente) l'etica senza la religione. La religione per me non sussiste solo come mero «valore vitale», «valore culturale» o come una finalità pratica (Kant), bensì si fonda in una serie di verità metafisiche che ricevono valore religioso solo in connessione con la tradizione della vita cristiana e degli atti personali della professione di fede. Rifiuto ogni astratta religione naturale o religione intellettuale, che sarebbe da fondare in maniera razionale senza tutti i presupposti della tradizione cristiana di vita e senza la grazia personale (il cui nucleo è spirituale). I miei maestri su queste questioni sono innanzitutto l'agostinismo, Pascal, fra i più recenti Eucken; apprezzo anche il francese Laberthonnière. Sono teista e realista, però cerco di comprendere le grandi verità della mistica cristiana per quanto possibile e mi sembra che l'immanenza di Dio nel mondo (un concetto che compare già in Agostino e non è affatto moderno) non venga esclusa da nessuna delle due cose.<sup>215</sup>

Ci sarà modo, in seguito, di ritornare su alcuni degli aspetti teorici centrali introdotti da Scheler nella lettera a von Hertling. Per ora sono due i punti su cui occorre soffermarsi. In primo luogo va segnalato il fatto che, come nella lettera a Eucken e in controtendenza con il tipo di filosofia che aveva espresso nei suoi scritti giovanili, Scheler manifesta a von Hertling il desiderio di dotare la propria attività intellettuale di un ampio sguardo incentrato sulle questioni di *Weltanschauung* anziché sui singoli problemi di carattere logico o metodologico.<sup>216</sup> In secondo luogo, nel profilo delineato per il cattolicissimo Hertling, è molto significativo l'attacco che Scheler rivolge al tentativo della scienza naturale di prendere il posto della filosofia nel formulare visioni del mondo. Al di sotto dello scontro ideologico, la posizione teoretica di Scheler è chiara, ed è la medesima che egli metterà a tema negli scritti successivi: la scienza è legittimata a spiegare i fenomeni naturali come meccanismi, purché non pretenda di estendere il principio esplicativo meccanicistico all'*intera* realtà. Nelle parole di Scheler è implicito l'attacco all'evoluzionismo, contro il quale von Hertling era schierato da tempo.<sup>217</sup> D'altronde anche l'interesse di Scheler per la storia della scienza sembra nascere innanzitutto dall'obiettivo di ridimensionare le pretese veritative degli scienziati. Se nello scritto sul metodo Scheler si era sostanzialmente limitato a criticare il fatto che l'omissione kantiana e neokantiana della dimensione storica riducesse la ricchezza dell'esperienza umana, nella lettera a Hertling questa osservazione si integra con una linea argomentativa

---

<sup>215</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>216</sup> È Mancuso a sostenere con particolare insistenza che «chiunque legga il frammento superstite della *Logica* scheleriana – una logica costruttivo-idealistica che non tratta affatto di "questioni di *Weltanschauung*", ma presuppone il lavoro dei saperi scientifici per indagarne le condizioni di possibilità [...] – si accorgerà ben presto di quanto stridano le parole che Scheler scrive a von Hertling» (cfr. G. Mancuso, *La Logica di Scheler tra la "questione logica" e il dibattito sullo psicologismo*, cit., p. 17).

<sup>217</sup> Cfr. G. von Hertling, *Der Darwinismus, eine geistige Epidemie*, in P. Haffner (Hg.), *Frankfurter zeitgemäße Broschüren*, Bd. 1, Fosse, Frankfurt a.M. 1880, pp. 41-77.

*kulturkritisch*: studiare la storia della scienza significa relativizzare l'immagine scientifica del mondo e, di conseguenza, ammettere la legittimità di sistemi di valori alternativi (come quello religioso). Nella medesima direzione si muovono inoltre le considerazioni di Scheler sulla teoria della conoscenza che, negli scritti successivi, confluiranno nel suo confronto con il pragmatismo: le scienze, osserva Scheler, tendono a ridurre tutta la realtà a un principio esplicativo meccanicistico perché hanno lo scopo pragmatico «di rendere la natura controllabile e calcolabile»; esse subordinano la conoscenza ai fini del progresso della tecnica e della *Zivilisation*. Scheler lascia intendere di ritenere possibile una forma di conoscenza antitetica, di pertinenza della filosofia, finalizzata alla *Kultur* e a una contemplazione del reale incontaminata dagli scopi della tecnica. Nella lettera a Hertling sembra però che Scheler sia ancora indeciso se tale conoscenza pura possa effettivamente essere raggiunta, oppure se essa debba piuttosto essere intesa come un ideale avvicinabile solo in maniera asintotica. In ogni caso, appare convinto di un aspetto che acquisirà sempre più importanza nei suoi scritti successivi e orienterà il suo avvicinamento alla filosofia della vita e alla fenomenologia: affinché il filosofo ottenga una conoscenza autentica della realtà, non è sufficiente che egli si affidi a un metodo, ma è necessario che operi una trasformazione radicale del proprio atteggiamento, mettendo a tacere le finalità pragmatiche che determinano la scienza per riscoprire il valore della pura speculazione.

### **3. Scheler a Monaco: un nuovo concetto di vita e una nuova teoria della conoscenza**

In seguito al trasferimento a Monaco, i rapporti di Scheler con Eucken si raffreddarono.<sup>218</sup> Non a caso, dopo la fase jenese, il primo scritto scheleriano che contiene nuovamente il nome del maestro è *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* del 1922.<sup>219</sup> In questo articolo la produzione di Eucken è presentata (in termini non del tutto lusinghieri) come una forma di

---

<sup>218</sup> Henckmann sostiene che sia stato Eucken il primo a prendere le distanze da Scheler in seguito ai suoi scandali matrimoniali; una ragione decisiva per questo allontanamento fu inoltre l'incapacità di Scheler di portare a termine i numerosi lavori che aveva iniziato sotto la tutela di Eucken. Secondo Henckmann, Scheler non si rese immediatamente conto della mutata opinione di Eucken nei suoi confronti, e si sforzò inutilmente di proseguire il loro rapporto epistolare (cfr. W. Henckmann, *Schelers Münchner Dozentenzeit*, cit. pp. 126, 130).

<sup>219</sup> M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 273-275.

neocriticismo poco rigorosa, seppur dotata di una portata culturale più ampia rispetto a quella delle scuole neokantiane. Peraltro, a dimostrazione della rottura dei rapporti con Eucken, nell'articolo non si trova alcuna menzione degli studi compiuti a Jena sotto la sua tutela.

Dopo l'allontanamento dall'area di influenza di Eucken e il naufragio delle aspirazioni legate alla pubblicazione della *Logik*, Scheler intraprese un percorso di ripensamento della propria filosofia che lo condusse ad ampliare notevolmente il bacino delle proprie letture. Al 1906 risale l'inizio dello studio approfondito delle opere di Bergson, il quale venne a rappresentare per lui un modello filosofico ideale per intraprendere il superamento del neokantismo.<sup>220</sup> Nel medesimo periodo, iniziò a frequentare lo «Akademischer Verein für Psychologie» fondato dagli allievi di Lipps; gruppo di ricerca che fece da incubatrice del movimento fenomenologico.<sup>221</sup> I giovani ricercatori monacensi avevano intrapreso, sin dal 1902, lo studio delle *Logische Untersuchungen* di Husserl, animati dall'entusiasmo per il progetto del «ritorno alle cose stesse».<sup>222</sup> In poco tempo, il paradigma husserliano era divenuto lo sfondo che accomunava gli sforzi teorici di questi studiosi, guidati da personalità brillanti come Johannes Daubert, Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Theodor Conrad e Moritz Geiger. A partire dal luglio 1906 Scheler tenne alcune lezioni presso lo «Psychologischer Verein», durante le quali presentò alcuni dei lavori che avrebbe pubblicato soltanto il decennio successivo. La sua frequentazione del circolo si intensificò nel 1907 allorché egli ottenne la *Umhabilitation* a Monaco e diventò collega di molti dei giovani fenomenologi; tuttavia non aderì formalmente al circolo fenomenologico che nel 1910.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Il fatto che Bergson abbia costituito per lo Scheler del periodo post-jenese un fondamentale punto di riferimento è oggetto di studi recenti. Si rimanda in particolare a W. Henckmann, *La réception schélierienne de la philosophie de Bergson*, tr. fr. par A. François, in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes*, 2 (*Bergson, Deleuze, la phénoménologie*), PUF, Paris 2004, pp. 363-389. Cfr. anche O. Agard, *Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler*, in T. Ebke e C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Universitätsverlag Potsdam, Potsdam 2017, pp. 137-155.

<sup>221</sup> L'idea che la fenomenologia sia concepibile come una corrente di pensiero unitaria venne sviluppata tra il secondo e il terzo decennio del Novecento: la storia di questa idea è ricostruita schematicamente in K. Schuhmann, *Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg's Paper*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 43 (1983), pp. 299-306. Sulle origini del movimento fenomenologico a Monaco presso la scuola lippsiana, si rimanda al resoconto di uno dei suoi protagonisti, Theodor Conrad, presentato in E. Avé-Lallemant, K. Schuhmann, *Eine Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954*, in «Husserl Studies» 9 (1992), pp. 77-90. Per una ricostruzione più dettagliata, cfr. R.N. Smid, *"Münchener Phänomenologie" – Zur Frühgeschichte des Begriffs*, in H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Hg.), *Pfänder-Studien*, Nijhoff, Den Haag - London - Boston 1982, pp. 109-154.

<sup>222</sup> Cfr. G. Fréchette, *Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in «Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy» 16 (2002), pp. 150-170.

<sup>223</sup> Scheler fece visita al circolo degli allievi di Lipps per la prima volta nel marzo 1906, quando ancora deteneva l'incarico di libero docente a Jena. Il 6 luglio 1907 vi tenne la prima conferenza di cui è rimasta traccia. Ne è stato



In parallelo al confronto con Bergson e la fenomenologia, a Monaco Scheler tornò ad approfondire alcuni dei temi scientifici che avevano attirato il suo interesse al tempo dei primi studi universitari. In particolare, si dedicò allo studio della biologia. Il suo accesso a tale disciplina fu favorito in primo luogo da manuali divulgativi incentrati su questioni teoriche legate allo studio del vivente.<sup>224</sup> Del resto non va dimenticato che, sebbene a Jena Scheler non si fosse occupato personalmente di biologia, doveva avere respirato l'importanza delle questioni che erano connesse a tale tema, data la preminenza di Haeckel nella vita culturale jenese. A Monaco Scheler iniziò a interessarsi ad alcune concezioni biologiche che proponevano modelli esplicativi alternativi a quello meccanicistico: di particolare importanza per lui furono le letture degli scritti dei biologi Hans Driesch e Jakob von Uexküll. Scheler intraprese il tentativo di coniugare la loro concezione della vita come potenza creativa e imprevedibile con le riflessioni sul medesimo tema che, a partire dagli ultimi decenni del secolo precedente, erano state sviluppate da filosofi come Bergson, Nietzsche, Dilthey e Jean-Marie Guyau. Le prime considerazioni filosofico-biologiche di Scheler confluirono in un ciclo di lezioni sui «Fondamenti teoretico-conoscitivi della biologia» che egli tenne nel semestre invernale 1908/1909, ma continuarono anche in seguito a costituire una base sulla quale egli edificò la propria riflessione fenomenologica.<sup>225</sup>

I corsi che Scheler tenne a Monaco possono essere divisi in due gruppi: il primo contenente i corsi generici di storia della filosofia, che erano rivolti soprattutto agli studenti del *Lehramt* (Henckmann ha spiegato che, attingendo a un bacino ampio di studenti, Scheler riusciva con queste lezioni a finanziare le proprie abitudini poco morigerate), il secondo contenente corsi che riguardavano temi più specifici, generalmente frequentati da un numero

---

ricostruito il contenuto grazie agli appunti presi da Pfänder e Daubert: cfr. M. Scheler, *Sulla fenomenologia dello spazio. Conferenza del luglio 1907*, in S. Besoli e L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, cit., pp. 89-92. La *Premessa* a questo testo, scritta da Karl Schuhmann, fornisce informazioni sulle prime attività di Scheler nel circolo fenomenologico.

<sup>224</sup> Uno studio che sembra avere rivestito una particolare importanza per Scheler è quello di Hugo Mieke, incentrato su questioni di filosofia della biologia (cfr. H. Mieke, *Die Erscheinungen des Lebens. Grundprobleme der modernen Biologie*, Teubner, Leipzig 1907). Un esemplare di questo libro, con numerosi segni di lettura, è conservato presso la biblioteca personale di Scheler nella Bayerische Staatsbibliothek, con collocazione Ana 315, Z, 231.

<sup>225</sup> Si veda il *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Winter-Semester 1908/1909*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1908, p. 22. Gli appunti preparatori del corso sono stati preservati, frammentari, nel quaderno con catalogazione Ana 315, B, I, 47 nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco. Una loro trascrizione è apparsa nel quattordicesimo volume dei *Gesammelte Werke* scheleriani con la denominazione *Biologievorlesung 1908/1909*. In quanto segue, ci si rifarà alla trascrizione, sebbene essa non sia stata eseguita in modo impeccabile dal punto di vista filologico.

minore di uditori.<sup>226</sup> I titoli di questo secondo gruppo di corsi tenuti da Scheler corrispondevano più da vicino ai suoi interessi di ricerca e rispecchiavano il momento significativo che il filosofo stava attraversando, ovvero il suo allontanamento dal neokantismo e l'apertura a nuove prospettive. Per limitarsi a citare le più significative attività accademiche di Scheler, tra il 1907 e il 1908 egli tenne esercitazioni sulla *Kritik der reinen Vernunft* e sulla *Einleitung in die Psychologie* di Natorp e due cicli di lezioni sulle "questioni fondamentali dell'etica" e sulle "teorie della percezione"; durante il semestre estivo del 1908 espose una relazione su Bergson presso lo «Psychologischer Verein»<sup>227</sup>; al semestre invernale 1908/1909 risale il suo corso sulla biologia, che fu affiancato dalle lezioni sulla "genesì e critica delle teorie etiche contemporanee"; nel semestre estivo del 1909 ebbe luogo il suo corso sui "presupposti teoretico-conoscitivi delle scienze storiche" di cui sono conservati gli appunti preparatori<sup>228</sup>; nel semestre successivo fu la volta di un ciclo di lezioni "sul valore del cosiddetto pragmatismo", mentre nel semestre estivo del 1910, l'ultimo trascorso a Monaco da *Privatdozent*, Scheler intitolò il proprio corso: "teoria della conoscenza (con particolare considerazione al fatto del conoscere immediato e della teoria della percezione)".<sup>229</sup> Ci sarà modo in seguito di svolgere alcune considerazioni più specifiche sul percorso intellettuale che l'attività d'insegnamento di Scheler a Monaco sembra delineare. Per ora basti rilevare come, a livello prettamente tematico, la relazione su Bergson, poi il corso sulla biologia e quelli sull'epistemologia della storia, sul pragmatismo e sul "conoscere immediato" testimoniano la varietà delle direzioni intraprese da Scheler, ma anche l'interesse di fondo che animava la sua ricerca: vale a dire la necessità di tematizzare la nozione di dato (immediato) dell'esperienza.

Si conservano poche informazioni circa gli ambienti intellettuali monacensi che Scheler frequentava oltre al "circolo fenomenologico". Theodor Lessing riferisce di avere introdotto Scheler nel «Kosmikerkreis» che si riuniva nei salotti del quartiere di Schwäbing, la bohème di Monaco, intorno alle figure di Ludwig Klages e Stefan George.<sup>230</sup> Effettivamente sono attestati i buoni rapporti di Scheler con Karl Wolfskehl, uno dei fondatori di questo circolo, e, sebbene

---

<sup>226</sup> Ivi, p. 125.

<sup>227</sup> Ivi, p. 131.

<sup>228</sup> Il quaderno di appunti è inventariato presso la Bayerische Staatsbibliothek con la sigla Ana 315, B, I, 245. La sua trascrizione si trova in M. Scheler, *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (1909) in Id., *GW*, Bd. 13 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1990, pp. 167-238.

<sup>229</sup> Si vedano i *Vorlesungsverzeichnisse* per i semestri in questione, pubblicati da Wolf & Sohn per la Königliche Universität di Monaco.

<sup>230</sup> Cfr. T. Lessing, *Einmal und nie wieder*, cit., p. 343. Sul *Kosmikerkreis*, cfr. R. Faber, *Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker“ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Mit einem Nachdruck des Schwabinger Beobachters*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1994.

non ci sia notizia di un incontro tra Scheler e George, è invece certo che egli ebbe modo di confrontarsi con Klages di persona.<sup>231</sup> In ogni caso, non si deve ritenere che Scheler fosse particolarmente interessato alle suggestioni neoromantiche e misticheggianti coltivate dai “Cosmici”. In generale, Scheler fu sempre affascinato dalla mistica come forma di sapere, ma al contempo evitò di associare la propria immagine di ricercatore e docente universitario ad ambienti troppo nettamente anti-scientifici.<sup>232</sup>

Scheler, che aveva visto nella docenza a Monaco un’occasione per riavviare la propria carriera accademica (che peraltro avrebbe gradito proseguire altrove, in università più prestigiose), fu raggiunto nuovamente da scandali legati al matrimonio con Amélie. La sua frequentazione con una giovane donna, divenuta di dominio pubblico nel 1908, fu strumentalizzata dal giornale d’ideologia social-democratica «Münchener Post» per fare pressione sull’università di Monaco affinché prendesse le distanze dall’ipocrisia del professore di etica, per giunta cattolico, che conduceva una vita così poco convenzionale. Dopo lunghe vicende giudiziarie, nel maggio 1910 il senato accademico si vide costretto a ritirare a Scheler la *venia legendi*.<sup>233</sup> Scheler non comprese immediatamente che questo licenziamento disonorevole gli avrebbe impedito a lungo di essere nuovamente accolto nei ranghi universitari. Due anni più tardi, dopo aver ottenuto il divorzio da Amélie, tentò con insuccesso di farsi assumere a Berlino. Solo nel 1919, dopo aver dimostrato durante la guerra la propria prontezza a mettersi al servizio della nazione tedesca, gli fu permesso di riprendere la carriera accademica a Colonia.

---

<sup>231</sup> Karl Wolfskehl era un poeta attivo nei circoli della bohème monacense. Fondò il *Kosmikerkreis* insieme a George, Klages, il teologo Alfred Schuler e il pubblicista Ludwig Derleth. Alcune lettere di Simmel a Wolfskehl, tutte risalenti al 1909, rivelano come in quel periodo gli incontri tra Scheler e Wolfskehl fossero frequenti. Cfr. G. Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* [d’ora in poi indicato come *GSG*], Bd. 22 (*Briefe 1880-1911*), hrsg. v. K.C. Köhnke, Suhrkamp, Stuttgart 2008, pp. 484, 691-692, 737. Sui rapporti di Klages e Scheler, cfr. M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Akademie, Berlin 1994, p. 158. Alcuni utili spunti per fare luce sul confronto intellettuale tra Scheler e Klages sono presenti, oltre che nel libro di Großheim, nel recente studio di F. Toccafondi, *Mente, mondo e affetti. Filosofia e psicologia in Germania tra le due guerre*, il Mulino, Bologna 2019, in particolare pp. 94-98.

<sup>232</sup> Come esempio dell’ambivalenza di Scheler nei confronti della mistica, si può osservare il suo rapporto con il teosofo Rudolf Steiner, descritto da Lessing (cfr. T. Lessing, *Einmal und nie wieder*, cit., p. 345). Secondo il racconto di Lessing, Scheler si mostrava amichevole con Steiner, per poi, in sua assenza, deriderlo per le sue idee eccentriche legate alla teosofia. Nella propria autobiografia Rudolf Steiner riferì invece di un rapporto di stima reciproca che lo legava a Scheler (cfr. R. Steiner, *Mein Lebensgang*, Hofenberg, Berlin 2016, p. 272). Sullo scontro tra gli indirizzi di pensiero di Scheler e Steiner, cfr. U. Dathe, G. Mancuso, *Max Scheler e la «Philosophische Gesellschaft»*, cit., pp. 577-578.

<sup>233</sup> Lo scandalo giornalistico e le vicende giornalistiche sono ricostruiti in W. Henckmann, *Schelers Münchner Dozentenzeit*, cit., pp. 132-236.

## *La Biologievorlesung del 1908/1909*

Come si è già accennato, il corso sulla biologia tenuto da Scheler nel semestre invernale 1908/1909 costituisce una delle fondamentali testimonianze superstiti della sua attività di libero docente a Monaco. Il quaderno di appunti preparatori per il corso, pubblicato nel quattordicesimo volume dei *Gesammelte Werke* scheleriani, consente di seguire da vicino lo sviluppo del pensiero di Scheler durante questa fase di transizione dal neokantismo alla fenomenologia e soprattutto permette di riconoscere quale ruolo importante la riflessione filosofica sul tema della vita abbia rivestito in tale passaggio.

La *Biologievorlesung* è stata definita «il primo scritto in cui Scheler ricorre alla strumentazione fenomenologica».<sup>234</sup> In effetti, a una prima lettura risulta evidente come in questo scritto Scheler parli il medesimo linguaggio dei fenomenologi monacensi, a fianco dei quali insegnava da circa due anni. È pur vero, d'altra parte, che nel corso sulla biologia Scheler non si dichiara ancora un fenomenologo a tutti gli effetti: al contrario, egli prende esplicitamente le distanze dalla «scuola» fenomenologica in merito ad alcune questioni fondamentali.<sup>235</sup> Va tenuto presente, a questo proposito, che l'adesione formale di Scheler alla fenomenologia ebbe luogo soltanto nel 1910, con la sua iscrizione allo «Psychologischer Verein» in qualità di membro onorario.<sup>236</sup> Non è quindi un caso che lo Scheler della *Biologievorlesung* appaia sotto molti aspetti più vicino alle posizioni del pragmatismo e di Bergson che a quelle di Husserl. Lo stesso tema centrale su cui verte questo scritto – ovvero il legame tra la biologia e la conoscenza umana – è un tema di cui Scheler aveva appreso l'importanza non certo da Husserl, bensì dal pragmatismo e da quella composita corrente di pensiero che pochi anni più tardi egli stesso avrebbe definito «filosofia della vita».<sup>237</sup>

Va precisato che l'oggetto di cui tratta il testo della *Biologievorlesung* non è la biologia in senso stretto, bensì piuttosto, come riporta il *Vorlesungsverzeichnis* di quel semestre, i «Fondamenti teoretico-conoscitivi della biologia». L'impostazione generale del corso è aderente a quella che oggi definiremmo *filosofia della biologia*, disciplina che si occupa delle questioni teoriche che emergono dallo studio scientifico della vita. L'obiettivo primario di

---

<sup>234</sup> Cfr. G. Mancuso, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza*, cit., p. 133.

<sup>235</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 311.

<sup>236</sup> Cfr. K. Schuhmann, *Premessa a M. Scheler, Sulla fenomenologia dello spazio. Conferenza del luglio 1907*, cit., p. 89.

<sup>237</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 111.

Scheler è infatti di prendere posizione nel dibattito coevo sul concetto di vita e sulla sua riducibilità a meccanismo – dibattito che, come si è visto, trascendeva i confini dell'indagine empirico-sperimentale. La posizione di Scheler è chiara fin dal principio: una scienza fondata su un modello esplicativo meccanicistico non può ottenere una comprensione adeguata dei fenomeni vitali. D'altra parte, muovendosi in linea con la tradizione risalente a Trendelenburg e Lotze, Scheler non mette in discussione il fatto che tutti i processi fisici e chimici di un organismo vivente possano essere ricostruiti e calcolati nei termini di processi causali. Ciò che sostiene è che il meccanicismo, a dispetto del suo potere esplicativo, non è in grado di chiarire alcunché circa la natura specifica della vita. Uno dei nuclei tematici dell'argomentazione di Scheler è, appunto, il tentativo di dimostrare che, se si concepisce il vivente nei termini di un meccanismo, lo si unifica di fatto al non vivente e non se ne riconoscono le caratteristiche specifiche.

Nella *Biologievorlesung*, Scheler presenta il meccanicismo come un fronte comune della scienza e della filosofia della scienza ottocentesche, riconducendo al medesimo schieramento anche posizioni tra le quali vigevano importanti punti di disaccordo, come quella di du Bois-Reymond e quella di Haeckel. D'altra parte, il tema centrale dello scritto scheleriano è il tentativo di sviluppare una concezione della vita che rompa decisamente con gli schemi esplicativi adottati dai fisiologi e dai biologi durante la seconda metà del diciannovesimo secolo; le divergenze tra le loro dottrine non sono oggetto di indagine. Ciò che Scheler presenta come fondamentale del meccanicismo è l'assunto secondo il quale ogni fenomeno reale è riconducibile alle leggi fisiche del movimento. Il significato di tale assunto per una visione del mondo era stato illustrato da Helmholtz in un testo seminale del 1869:

Se [...] il movimento è il mutamento originario [*Urveränderung*] alla base di ogni altro mutamento nel mondo, allora tutte le forze elementari sono forze di movimento, e l'obiettivo finale delle scienze naturali è di trovare i movimenti e le rispettive forze propulsive che sono alla base di tutti gli altri mutamenti, e pertanto di risolversi nella meccanica.<sup>238</sup>

Nella *Biologievorlesung* le critiche di Scheler sono rivolte contro ogni posizione che assuma il movimento come mutamento originario e consideri la fisica meccanica come modello indiscutibile della scienza in generale. Tale è l'assunto fondante della visione del mondo che Scheler definisce «scientifica» e di cui mira a precisare i caratteri. All'interno della visione del

---

<sup>238</sup> H. von Helmholtz, *Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaften* (1869), in Id., *Vorträge und Reden*, Bd. 1, Vieweg, Braunschweig 1896<sup>3</sup>, pp. 367-398 (qui p. 379).

mondo scientifica Scheler fa confluire tanto concezioni materialistiche in senso stretto quanto quelle meccanicistiche.<sup>239</sup> È per questo che le sue critiche si rivolgono allo stesso du Bois-Reymond, che pure non si era spinto in là quanto Haeckel nell'affermazione della riducibilità della vita a materia. Del resto, l'espressione di scetticismo legata all'«ignorabimus» di du Bois-Reymond si fondava su un presupposto accolto da buona parte degli scienziati, ma messo in discussione da Scheler: l'idea che conoscere autenticamente un fenomeno significhi saperlo spiegare attraverso leggi causali simili alle leggi del movimento studiate dalla fisica.<sup>240</sup>

Ad avviso di Scheler, le scienze del vivente ottocentesche, avendo analizzato i processi organici sempre più nel dettaglio, avevano finito per trasformare l'immagine dell'organismo in quella di un aggregato di parti sconnesse, perdendo di vista la sua globalità. Per illustrare in che senso tale visione "atomistica" fraintenda la natura del vivente, nelle pagine iniziali dello scritto<sup>241</sup>, Scheler riprende alcuni strumenti teorici della mereologia elaborata da Husserl nella *Terza ricerca logica*: il meccanicismo, sostiene Scheler, si fonda sullo stravolgimento del rapporto di fondazione tra l'intero e la parte.<sup>242</sup> In ottica scheleriana, infatti, la pretesa di spiegare la vita attraverso i processi fisiologici rappresenta un travisamento originato dal falso presupposto dell'equivalenza tra l'intero e la somma delle sue parti. Il meccanicismo si porrebbe l'obiettivo paradossale di spiegare il funzionamento dei singoli organi senza fare riferimento alla vita complessiva dell'organismo; in questo modo assumerebbe implicitamente

---

<sup>239</sup> Si potrebbe affermare che nella *Biologievorlesung* Scheler rimane ancorato a una visione antiquata della scienza. Da tempo gli scienziati tedeschi avevano fatto valere la distinzione tra meccanicismo e materialismo e, inoltre, avevano sottolineato come l'effettiva ricerca scientifica procedesse su un binario differente rispetto al «mero programma e dogma filosofico» del «meccanicismo come totale esplicazione della natura» (cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, cit., p. 98). Sostanzialmente gli scienziati reclamavano il diritto a svolgere le loro ricerche senza occuparsi delle ricadute che esse potevano avere nell'ambito della concezione della realtà. Scheler sembra trascurare consapevolmente, e non per ignoranza, tali differenziazioni e precisazioni avanzate dagli scienziati e dai teorici della scienza. Egli rimane convinto che, al netto di tutte le differenze, la loro visione del mondo possa essere ricondotta a fondamenti metafisici comuni, per quanto impliciti e nascosti.

<sup>240</sup> Cfr. F. Fellmann, *Wissenschaft als Beschreibung*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 18 (1974), pp. 227-261, p. 233. Anche lo storico della scienza Everett Mendelsohn ha sottolineato come nella Germania di metà Ottocento lo scetticismo di alcuni scienziati, come Helmholtz e du Bois-Reymond, a proposito delle capacità esplicative della fisiologia coeva non contraddicesse la loro convinzione di fondo che, per fondare la fisiologia su basi scientifiche, fosse necessario equiparare le sue leggi a quelle della chimica e della fisica meccanica. Piuttosto, tale scetticismo era legato alle difficoltà, che avevano sperimentato in prima persona nelle loro ricerche, di formulare con precisione tali leggi (cfr. E. Mendelsohn, *Cell Theory and the Development of General Physiology*, in «Archives d'histoire des sciences» 65 (1963), pp. 419-429).

<sup>241</sup> Henckmann sottolinea il manoscritto della *Biologievorlesung* che si è preservato è probabilmente lacunoso: nello specifico, sembra mancare l'introduzione generale dell'argomento con cui Scheler era solito iniziare i propri corsi universitari (cfr. W. Henckmann, *Scheler's Naturbegriff in seiner Jenaer und Münchener Dozentenzeit*, cit., p. 89).

<sup>242</sup> Va precisato che Scheler non cita direttamente le *Logische Untersuchungen*. A rilevare questa ispirazione husserliana interna alla *Biologievorlesung* è Mancuso nell'articolo *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza*, cit., pp. 138-142.

che tra i diversi processi organici viga una concatenazione necessaria, ma non potrebbe chiarire da dove tale struttura unitaria tragga origine.

La riflessione sul rapporto tra intero e parte viene fatta confluire da Scheler nelle linee argomentative tipiche dell'organicismo, che egli conosceva non solo tramite Eucken, ma anche tramite la lettura delle opere di Lotze. Ed è proprio a Lotze che nella *Biologievorlesung* viene attribuito il merito di avere riconosciuto la cortezza di vedute insita nella fisiologia di du Bois-Reymond, il quale «credette di rivelare al mondo chissà quale sapienza quando spiegò pateticamente che un atomo di materia organica che entra a fare parte di un corpo organico possiede le medesime caratteristiche che avrebbe su Sirio». <sup>243</sup> Secondo Scheler «non c'è alcun dubbio che i corpi chimici e le leggi delle loro connessioni siano i medesimi [dentro] come fuori», ma questa affermazione, egli sottolinea, non ha ancora chiarito nulla sulla vita stessa. <sup>244</sup>

Alla considerazione meccanicistica del vitale, Scheler ne oppone una che si potrebbe definire olistica. Argomenta infatti che la natura degli organismi può essere colta solo se essi vengono concepiti come degli interi unitari, distinti e sovraordinati rispetto alla somma delle loro parti. Gli organismi appartenerebbero a uno specifico genere di enti che Scheler, in apertura della *Biologievorlesung*, definisce «forme» [*Formen*].

Definiamo «forma in generale» un intero di una molteplicità di fenomeni psichici o fisici, il quale è dato solo nell'atto di coglierlo come intero; si può dimostrare che esso è distinto dalla mera molteplicità di fenomeni (per il resto uguali o simili) che non vengono colti come un intero. [Sono forme] per esempio una figura spaziale o una sagoma [*Gestalt*]; una melodia; una forma sintattica [...]. Le forme in generale sono gli elementi ultimi della nostra visione del mondo. <sup>245</sup>

Secondo Scheler, la natura ontologica del vivente viene travisata se esso non è concepito come una *forma*, cioè come un intero sovraordinato rispetto alle sue singole parti. Per questa ragione alla biologia meccanicistica è preclusa una reale comprensione del proprio oggetto.

---

<sup>243</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 264.

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> Ivi, p. 259. Si tenga presente, peraltro, che nel successivo paragrafo Scheler introduce una distinzione tra «forme proprie» [*Eigenform*], immediatamente date, e «forme di relazioni» [*Beziehungsformen*], concepite *a posteriori* tramite astrazione. Le seconde sono quelle studiate dalle scienze, che si concentrano sui rapporti geometrici tra oggetti (ivi, pp. 262-264). In questa distinzione è del resto già implicita una presa di distanza di Scheler dal formalismo di Kant. A Kant Scheler rimprovera infatti di concepire le relazioni tra oggetti, costituite dall'«atto sintetico in generale» di un soggetto», come l'unico fattore stabile dell'esperienza (ivi, p. 261). Il fatto che nella dottrina kantiana ogni dato materiale entri a fare parte dell'esperienza solo in qualità di elemento contingente nega l'idea che le cose siano dotate di una «forma propria», quale dato inaggrabile del loro manifestarsi. In queste argomentazioni è possibile riconoscere il nucleo delle successive e più articolate critiche formulate da Scheler contro il formalismo kantiano.

Prima di analizzare più nel dettaglio la proposta filosofico-biologica scheleriana, è opportuno presentare un'ulteriore osservazione preliminare riguardo al piano argomentativo generale che caratterizza lo scritto. In particolare, va rilevato che lo Scheler della *Biologievorlesung*, a differenza di Eucken e Goldstein, non basa il proprio rifiuto del meccanicismo sul richiamo a un principio spirituale; tanto meno egli adotta argomenti etico-religiosi come quelli di von Hertling. La strategia scelta da Scheler prevede, per così dire, di attaccare la biologia meccanicistica sul suo stesso territorio; di dimostrare cioè che nello stesso ambito biologico-immanente il modello esplicativo meccanicistico si rivela inadeguato. È infatti esaminando alcuni fenomeni legati al vivente – come l'evoluzione, il movimento degli organismi, l'interazione tra organismi e ambiente, l'istinto – che Scheler intende mettere in luce la necessità di un modello conoscitivo alternativo. Per questa ragione, il richiamo alla trascendenza non occupa un posto rilevante nelle argomentazioni della *Biologievorlesung*; nell'intero testo non è presente un singolo riferimento al concetto euckeniano di vita spirituale, che pure aveva costituito uno dei punti focali degli scritti giovanili di Scheler.<sup>246</sup> Questo spostamento di attenzione verso il piano puramente biologico costituisce un'importante novità nella produzione scheleriana durante il passaggio da Jena a Monaco. In questa fase egli pervenne a una convinzione che avrebbe continuato a costituire uno dei presupposti del suo pensiero per i due decenni successivi: la filosofia non può rifiutare di confrontarsi con i risultati della biologia, dal momento che l'uomo è sì un essere spirituale, ma è anzitutto un essere vivente.

Letta in continuità con gli sviluppi successivi della filosofia scheleriana, la *Biologievorlesung* consente di svolgere alcune considerazioni sul significato dirompente che il concetto di vita esercitò nel pensiero di Scheler. Se Eucken poneva i concetti di natura e spirito alla base della propria concezione metafisica, Scheler si serve invece di quelli di vita e spirito; anche se approfondirà la loro portata metafisica a partire dagli anni Venti, è a partire dai suoi scritti fenomenologici degli anni Dieci che tale coppia concettuale inizia a farsi strada come nodo teorico centrale. Va chiarito che tra il dualismo di Eucken e quello di Scheler e, più nello specifico, tra il concetto euckeniano di natura e quello scheleriano di vita, non vige soltanto

---

<sup>246</sup> Si noti inoltre che non soltanto il termine *Geist* compare raramente nel testo della *Biologievorlesung*, ma anche che, quando compare, esso non è mai impiegato in senso euckeniano come ambito metafisico sovraindividuale. Alcune espressioni di Scheler lasciano intendere in merito al concetto di spirito una vicinanza alle filosofie della vita maggiore a quella che egli manifesterà in seguito: si veda per esempio il passaggio (ivi, p. 298) in cui Scheler presenta la storia evolutiva del *Geist* come un progressivo affinamento dei processi di «dissociazione e analisi» che consentono di piegare la realtà naturale alle necessità della vita [*Lebensnotdurf*] e che, però, pagano il prezzo della dimenticanza dell'originaria unità dell'esperienza.



una differenza terminologica. Eucken aveva presentato la natura come il piano della pura immanenza, della ciclicità priva di storia e del meccanismo privo di senso; su un piano trascendente aveva posto il regno dello spirito, che attivamente interverrebbe nella natura per orientarla e darle un senso. Il metodo noologico avrebbe, per l'appunto, lo scopo di rendere evidente l'attività produttrice che lo spirito esercita sulla natura. In Eucken, il concetto di vita riguardava primariamente la vita umana, ovvero la «vita spirituale», contraddistinta come punto d'incontro tra immanenza e trascendenza. Per Scheler le cose stanno diversamente. Nella *Biologievorlesung* può essere individuato l'esordio del tentativo scheleriano di decostruire il concetto unitario di natura che Eucken aveva in comune con le scienze naturali della sua epoca.<sup>247</sup> All'interno di questo testo Scheler sostiene che la natura può essere osservata tanto dal punto di vista del meccanismo, quanto dal punto di vista della vita, vale a dire di un principio dialettico che si pone da sé i propri fini. L'elemento della vita biologica – per formulare il quale Scheler si rifà tanto alle concezioni dionisiache di Nietzsche, quanto all'*élan vital* bergsoniano e alle biologie neovitalistiche – introduce un elemento di rottura all'interno del rigido dualismo di Eucken. Da statico e atemporale, il piano della natura diventa dinamico e storico; da immanente, diventa in grado di auto-trascendersi e di porsi fini autonomi.

Anche il piano dello spirito esce trasformato dalla decostruzione operata da Scheler: esso non rappresenta più l'unico piano capace di porre valori e fini, o di “produrre” il senso della realtà. Alla vita stessa viene ora ascritto un dominio autonomo di valori, riconducibili in senso nietzscheano all'incremento della potenza. Per spiegare il nucleo della concezione anti-riduzionistica della vita come potenza autonoma Scheler spiegherà con un richiamo esplicito a Nietzsche: «Un essere vivente non cresce perché si nutre, ma si nutre perché cresce».<sup>248</sup> Ciò significa che la funzione biologica della nutrizione non è sottoponibile soltanto allo schema esplicativo meccanicistico di causa ed effetto, ma può invece essere osservata, dal punto di vista della vita, come il segno di un'immanente tendenza dell'organismo a trascendere i propri confini secondo una teleologia intrinseca. Parallelamente, nel pensiero di Scheler il polo dello spirito perde l'elemento di dinamicità (contrapposta alla staticità della natura) che aveva conservato per Eucken. È forse possibile riconoscere in questo spostamento di accenti il primo momento della concezione che porterà lo Scheler della vecchiaia a identificare lo spirito con il

---

<sup>247</sup> Cfr. W. Henckmann, *Schellers Naturbegriff in seiner Jenaer und Münchener Dozentenzeit*, cit., p. 89.

<sup>248</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 84.

polo dell'«impotenza» [*Ohnmacht*], incapace di creare, ma soltanto di reindirizzare la potenza del *Drang* vitale.<sup>249</sup>

Sebbene nella *Biologievorlesung* sia ancora assente una tematizzazione consapevole del concetto di spirito, vi si legge il tentativo di ripensare radicalmente la nozione di vita. Il nuovo concetto di vita come forza espansiva, di cui Scheler trova i precedenti in Nietzsche e Bergson, rappresenta il fenomeno che è per eccellenza non dominabile e non prevedibile, e di conseguenza non traducibile negli schemi causali del meccanicismo. D'altra parte attraverso il concetto diltheyano di *struttura* Scheler mantiene la convinzione che il fenomeno vitale possa essere compreso, sebbene attraverso una modalità del conoscere differente da quella scientifico-naturale.<sup>250</sup> Il fatto che gli organismi siano dotati di impulsi spontanei all'espansione e alla creazione è inteso da Scheler come la negazione dell'immagine fondante della biologia ottocentesca, secondo la quale le funzioni organiche sarebbero sostanzialmente riconducibili alla conservazione dell'esistenza [*Lebenserhaltung*]. Come spiegherà nel *Formalismus*, «la tendenza primaria della vita non consiste nell'adattamento a un *milieu* dato, ma nel *trascendere* ogni *milieu* dato, nella capacità di estendere i confini e conquistarne di nuovi».<sup>251</sup> Dalla capacità della vita di trascendere se stessa consegue il suo legame inscindibile con la dimensione temporale e storica – il che, in una prospettiva scheleriana, rimane un elemento incompreso tanto nella concezione euckeniana quanto in quella meccanicistica della natura.<sup>252</sup> Non a caso la riflessione sul significato e sull'interpretazione corretta dell'evoluzione della vita costituisce un punto centrale della *Biologievorlesung*. Scheler non rifiuta l'idea di base delle teorie evoluzionistiche, ovvero che le specie terrestri abbiano una storia evolutiva e che non siano né create né esistenti *ab aeterno*; ritiene, tuttavia, che la biologia ottocentesca abbia fornito immagini fuorvianti delle leggi che reggono l'evoluzione. In particolare, Scheler si rivolge contro il cosiddetto «darwinismo haeckeliano», descritto come un modello evolutivo fondato su una cosmologia monistica, il quale concepirebbe l'evoluzione come il prodotto di una selezione naturale operante esclusivamente per cause meccaniche.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Cfr. G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane» (1995) 24/1, pp. 65-100.

<sup>250</sup> Sul concetto diltheyano di struttura applicato alla vita organica, cfr. J. de Mul, *Leben erfasst hier Leben. Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)*, in E.S. Nelson (ed.), *Interpreting Dilthey. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2019, pp. 41-60.

<sup>251</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 555.

<sup>252</sup> Il semestre successivo a quello della *Biologievorlesung*, Scheler dedicò un corso ai “fondamenti delle scienze storiche” dove uno spazio rilevante è assegnato alla «*storia naturale*» intesa primariamente come la storia dello sviluppo della vita organica (cfr. M. Scheler, *Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 170).

<sup>253</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 279.

Più ancora di Darwin, è Haeckel a costituire il bersaglio polemico principale della *Biologievorlesung*. Scheler conosceva bene le teorie dello zoologo tedesco, avendo potuto seguire le sue lezioni presso l'università di Jena. Inoltre, sotto molteplici aspetti il bestseller haeckeliano *Die Welträtsel* rappresentava nella cultura tedesca l'epitome del biologismo meccanicistico criticato da Scheler.

Nel *Welträtsel* Haeckel aveva equiparato le leggi studiate dalla biologia evuzionistica a quelle della fisica:

Dopo che Darwin con la sua teoria della selezione ci ebbe dato, quarant'anni or sono, la chiave per la spiegazione monistica dell'organizzazione, siamo in grado di ricondurre a cause naturali meccaniche la varia moltitudine delle disposizioni corrispondenti allo scopo [...] nel mondo dei corpi viventi, nello stesso modo in cui prima ciò era possibile solo nella natura inorganica.<sup>254</sup>

Sulla base delle leggi scoperte da Darwin, Haeckel riteneva possibile seguire il processo dell'evoluzione, passo per passo, dai primi organismi poco evoluti sino ai più evoluti:

la natura – tanto quella organica che quella inorganica – si trova in un corso costante di *evoluzione*, di variazione e di trasformazione. Questa evoluzione ci appare nelle sue linee generali [...] quale una trasformazione progressiva, come un progresso storico dal semplice al composto, dal basso all'alto, dall'imperfetto al perfetto. Io ho già dimostrato [...] che questo *progresso* storico – o il *perfezionamento (teleosis)* graduale – è *l'effetto necessario della selezione*.<sup>255</sup>

Nella *Biologievorlesung*, la tesi haeckeliana secondo la quale esisterebbe *un'unica* linea evolutiva degli organismi, concepibile nei termini di un graduale perfezionamento tramite l'adattamento alle condizioni ambientali, viene rifiutata con risolutezza.<sup>256</sup> Innanzitutto, Scheler contesta a questa tesi una fallacia «antropologistica», consistente nell'indebita assunzione della specie umana come pietra di paragone per giudicare il grado evolutivo

---

<sup>254</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, cit., p. 354.

<sup>255</sup> Ivi, p. 361.

<sup>256</sup> Possono essere individuati parallelismi tra le osservazioni di Scheler e alcune critiche che la letteratura odierna rivolge a Haeckel. È stato rilevato come Haeckel, pur avendo coniato il concetto di filogenesi, non possa essere considerato il padre della filogenetica contemporanea: la sua concezione del processo di evoluzione della specie era aderente a un modello pre-darwiniano e piuttosto vicino alla morfologia di Goethe e Lamarck. Gli alberi genealogici costruiti da Haeckel come analogie del processo filogenetico presentano un tronco principale rispetto al quale le diverse ramificazioni costituiscono soltanto gli «ornamenti», vale a dire vicoli ciechi nei quali l'evoluzione della vita si è arrestata. In questo modo appare chiaramente che l'idea dominante, seppur tacita, del modello haeckeliano (idea che invece Darwin aveva cercato in vari modi di arginare) era quella della *scala naturae*: «una serie lineare di stadi di organizzazione; ogni stadio è meno perfetto del successivo e più perfetto del precedente» (cfr. B. Dayrat, *The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees?*, in «Systematic Biology» 52/4 (2003), pp. 515-527 (qui p. 525)).

raggiunto dalle altre forme di vita.<sup>257</sup> In secondo luogo, egli rifiuta l'idea che tra l'organismo e l'ambiente sussista un rapporto di determinazione univoca, ovvero che l'organismo sia costretto ad adattarsi passivamente all'ambiente. Questa dottrina, a suo avviso, non tiene conto del fatto che a loro volta gli organismi modificano il mondo circostante e che, pertanto, la relazione organismo-ambiente va pensata come simbiotica, anziché come semplicemente passiva e adattativa. In questa ottica, i concetti di organismo e ambiente appaiono interdipendenti, e non si può sostenere che esista un ambiente assoluto come quello su cui si fonda l'assunto dell'«unità della natura» alla base del monismo haeckeliano.<sup>258</sup> Secondo Scheler, dal momento che nulla in natura può essere concepito come uno spazio neutro e omogeneo, bisogna ammettere l'esistenza di una pluralità di ambienti differenti. Ogni specie vivente si relaziona con un proprio ambiente specifico (che Scheler chiama anche *milieu*):

un'ameba o una talpa hanno ambienti diversi da quello di un cavallo. [...] Non ha nessun senso dire che un essere che ha una più complessa organizzazione sia meglio adatto all'«ambiente» [di un organismo meno complesso], poiché ha un «ambiente» [...] del tutto differente.<sup>259</sup>

La dottrina della pluralità degli ambienti continuerà a costituire uno dei cardini della fenomenologia della vita scheleriana anche nelle opere successive alla *Biologievorlesung*. Nel *Formalismus* Scheler la riprenderà per spigare l'articolazione delle unità assiologiche date nell'esperienza di ogni essere vivente:

La totalità, dunque, o l'*insieme unitario* del mondo che un organismo esperisce come efficace [...], costituisce l'«ambiente» di quel vivente. Per essere una scienza rigorosamente fondata, la biologia in generale (in particolare la fisiologia) dovrebbe sempre partire, di conseguenza, dalla *relazione fondamentale dell'organismo col suo ambiente*. Questa relazione è *costitutiva* per l'essenza del processo vitale, consistendo il processo nelle *variazioni dinamiche* che condizionano *sia* le modificazioni dell'organismo *sia* quelle del suo ambiente.<sup>260</sup>

Alcuni studiosi hanno sottolineato come la tesi scheleriana della correlazione tra ambiente e organismo sia stata influenzata dalle dottrine del biologo estone Jakob von Uexküll.<sup>261</sup> In

---

<sup>257</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 274.

<sup>258</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, cit., p. 350.

<sup>259</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 274.

<sup>260</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 317.

<sup>261</sup> Cfr., per esempio, G. Mancuso, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza*, cit., pp. 142-147; G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 70. Mancuso e Cusinato sostengono che l'influenza di von Uexküll su Scheler sia già evidente nella *Biologievorlesung* del 1908/1909. Altri studiosi, invece, la rilevano a partire dagli

effetti, questa influenza è evidente negli scritti scheleriani degli anni Dieci, e soprattutto nel *Formalismus*. Va tuttavia sottolineato che il nome di von Uexküll non compare nel testo della *Biologievorlesung*. Durante la stesura di questo testo (avvenuta intorno agli ultimi mesi del 1908), Scheler non poteva ancora avere letto *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, ovvero il libro del 1909 in cui von Uexküll avrebbe esposto per la prima volta sistematicamente la propria innovativa teoria dei mondi-ambiente.<sup>262</sup> È possibile che Scheler conoscesse alcuni degli scritti precedenti del biologo estone, e che nella *Biologievorlesung* li abbia richiamati implicitamente utilizzando il termine *milieu*, spesso adoperato da von Uexküll per indicare l'ambiente proprio di una specie animale.<sup>263</sup> In ogni caso, oltre alla possibile influenza di von Uexküll, vanno messe in luce anche le numerose altre fonti che agirono sulla concezione scheleriana dell'interazione organismo-ambiente. In particolare, nella *Biologievorlesung* è il «pragmatismo» a giocare un ruolo di primo piano. È innanzitutto a questa corrente di pensiero che Scheler attribuisce il merito di avere sostenuto, contro il monismo, «che ogni forma di vita vive in un proprio specifico mondo di corpi [*Körperwelt*]».<sup>264</sup> I richiami espliciti di Scheler mettono in risalto la dottrina del «“pluralismo” dei mondi» di William James; dottrina che, in ottica scheleriana, sarebbe in grado di mostrare come ogni organismo viva in un rapporto dialettico e creativo con la propria sfera ambientale.<sup>265</sup> Non a caso Scheler

---

scritti degli anni Dieci: cfr. C. Brentari, *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Dordrecht 2015, pp. 177-181; R. Becker, *Creative life and the resentment of Homo faber. How Max Scheler integrates Uexküll's theory of environment*, in F. Michelini, K. Köchy (Hg.), *Jakob von Uexküll and Philosophy: Life, Environments, Anthropology*, Routledge, London - New York 2020, pp. 73-88.

<sup>262</sup> Cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909. I primi riferimenti espliciti di Scheler a questa opera sono individuabili nel manoscritto di *Lehre von den Drei Tatsachen* composto tra il 1909 e il 1910 (cfr. M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 71), mentre la prima pubblicazione scheleriana a menzionarla è l'articolo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* pubblicato nella «*Zeitschrift für Pathopsychologie*» del 1912 (cfr. M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur*, in «*Zeitschrift für Pathopsychologie*» 1 (1912), pp. 268-367 (qui p. 364)).

<sup>263</sup> Cfr., per esempio, J. von Uexküll, *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*, Bergmann, Wiesbaden 1905; J. von Uexküll, *Die Umriss einer kommenden Weltanschauung*, in «*Die neue Rundschau*» 18 (1907), pp. 641-661. In entrambi questi scritti il concetto di *milieu* gioca un ruolo determinante nella definizione dell'attività dell'organismo. Von Uexküll ebbe un ruolo di primo piano nel processo di affermazione dei termini *Umwelt* e *milieu* nel linguaggio della biologia tedesca; in precedenza, i biologi impiegavano prevalentemente il vocabolo più generico *Umgebung* (cfr. G. Toepfer, *Umwelt*, in G. Toepfer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. 3, Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, pp. 566-607). In ogni caso, occorre precisare che tanto *Umwelt* quanto *milieu* erano parole esistenti nella lingua tedesca già nel diciannovesimo secolo; si tenga presente, inoltre, che altri autori, oltre a von Uexküll, contribuirono a introdurre tali termini nel gergo della biologia (a questo proposito, cfr. W. Feuerhahn, *Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique*, in «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*» 134/4 (2009), pp. 419-438; N. Pethes, *Milieu. Die Exploration selbstgenerierter Umwelten in Wissenschaft und Ästhetik des 19. Jahrhunderts*, in «*Archiv für Begriffsgeschichte*» 59 (2017), pp. 139-156).

<sup>264</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 277.

<sup>265</sup> Ivi, p. 274. Si segnala un errore nella trascrizione curata da Manfred Frings presente nei *Gesammelte Werke* scheleriani. Nel manoscritto originale della *Biologievorlesung* Scheler fa riferimento alla dottrina jamesiana del

definisce il *milieu*, in senso pragmatistico, come «lo specifico mondo di corpi [...] che corrisponde a una forma di vita» nel senso che a ogni forma di vita (sia essa una specie o un organismo) è accessibile una specifica “nicchia ambientale” all’interno della quale essa può esercitare la propria attività.<sup>266</sup>

Del resto è Bergson, filosofo che Scheler considera un “pragmatista parziale”, a rappresentare il termine di confronto principale della *Biologievorlesung*.<sup>267</sup> Molte delle tesi contenute in questo scritto sono rivelatrici del confronto approfondito che Scheler aveva intrapreso con il filosofo francese dopo il 1906. Innanzitutto, il modo in cui viene presentata l’attività degli esseri viventi rivela una decisiva influenza bergsoniana. Ne *L’évolution créatrice* del 1907 Bergson si era schierato contro l’idea che la funzione degli organismi nei confronti dell’ambiente possa essere definita in termini meramente adattativi.<sup>268</sup> Secondo Bergson, l’osservazione della natura dimostra come gli esseri viventi siano dotati di uno slancio creativo originario (il cosiddetto *élan vital*) che li porta a intervenire per lo più attivamente nella realtà circostante.

Scheler giudica «molto appropriate» le argomentazioni sviluppate da Bergson contro le dottrine evoluzionistiche tardo-ottocentesche e le riprende abbondantemente nella *Biologievorlesung*.<sup>269</sup> Come Bergson, Scheler sostiene che la caratteristica principale

---

«"Pluralismo" dei mondi»; nella trascrizione di Frings, tuttavia, questo passaggio viene reso come «James's "A Pluralistic Universe"», che è titolo di un’opera pubblicata da James solamente nel 1909 – opera che Scheler non poteva conoscere al tempo della stesura della *Biologievorlesung* (cfr. M. Scheler, Ana 315, B, I, 47, f. 25). È possibile pertanto dedurre che le parole di Scheler si riferiscono alla dottrina del pluralismo già introdotta da James in opere precedenti al 1908, per esempio in *The Varieties of Religious Experience* (1902) e in *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907). Di entrambe queste opere Scheler possedeva le traduzioni tedesche, pubblicate rispettivamente nel 1907 e nel 1908 e conservate nella sua biblioteca personale. Cfr. W. James, *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, übers. v. G. Wobbermin, Hinrichs, Leipzig 1907 (Ana 315, Z, 1965); W. James, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen*, übers. v. W. Jerusalem, Klinkhardt, Leipzig 1908 (Ana 315, Z, 1318). Peraltro, si tenga presente che non è inusuale incontrare simili imprecisioni nei volumi del *Nachlass* scheleriano editi nei *Gesammelte Werke*: entrambi i curatori, Maria Scheler e Manfred Frings, furono soliti prendersi molte libertà nella trascrizione dei manoscritti di Scheler e, in generale, preferirono l’esposizione lineare a una ricostruzione filologicamente fedele del testo originale. Per una panoramica degli inediti scheleriani e dei problemi legati alle loro trascrizioni, si veda W. Henckmann, *Geist und Buchstabe. Zur Edition von Schelers Nachlass in der Ausgabe der Gesammelten Werke* (Scheleriana 4), Traugott Bautz, Nordhausen 2017.

<sup>266</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 270.

<sup>267</sup> L’attribuzione a Bergson di un «pragmatismo parziale» risale al filosofo francese René Berthelot; è un’espressione assai funzionale a descrivere una concezione del bergsonismo che trovò spazio soprattutto in Germania, e di cui Scheler fu tra i principali teorizzatori. Cfr. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste. Troisième partie. Un pragmatisme psychologique: le pragmatisme partiel de Bergson*, Alcan, Paris 1913.

<sup>268</sup> Cfr. H. Bergson, *L’évolution créatrice* (1907), tr. it. *L’evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano 2012.

<sup>269</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 274. In vari punti del testo Scheler contrappone l’evoluzionismo di Bergson a quello di Haeckel. Di particolare rilievo per Scheler è l’idea bergsoniana che l’evoluzione non proceda,

dell'organismo non è il semplice mantenersi in vita, bensì l'espandersi e il generare nuove forme viventi. Di conseguenza, sostiene che lo sviluppo delle forme organiche sulla terra non sia rappresentabile haeckelianamente come una linea unitaria o come un unico sviluppo storico: esso si irradia invece in infinite direzioni imprevedibili (che Bergson aveva paragonato a quelle di un fuoco d'artificio).<sup>270</sup> Per questa ragione, l'obiettivo del meccanicismo di ricostruire nella sua interezza lo sviluppo delle forme organiche è ritenuto irraggiungibile, dal momento che tale sviluppo «non è mai determinabile in senso stretto, ma è piuttosto una evoluzione relativamente “creatrice”». <sup>271</sup>

### *Vita e materia tra ontologia e teoria della conoscenza*

È all'interno di una cornice bergsoniana che Scheler elabora la tesi centrale della *Biologievorlesung*; tesi che afferma l'irriducibilità della vita e dei fenomeni vitali alle leggi meccaniche (fisiche e chimiche) che descrivono gli stati della materia. Ancora una volta l'avversario principale è rappresentato da Haeckel, il quale aveva tentato di annullare ogni distinzione di principio tra la vita e la materia inerte. La scoperta della chimica organica e, conseguentemente, l'impossibilità di distinguere a livello microscopico la materia vivente da quella inerte avevano rappresentato, in ottica haeckeliana, le prove definitive in grado di sovvertire ogni paradigma vitalistico:

è in ultima analisi alle proprietà del *carbonio* che noi dobbiamo ricondurre tutti i fenomeni vitali e soprattutto le due funzioni fondamentali della nutrizione e della riproduzione. *Solo le peculiari proprietà fisico-chimiche del carbonio, e soprattutto lo stato di aggregazione semisolido e la facile distruggibilità delle complicatissime combinazioni albimunoidali del carbonio sono le cause meccaniche di quei particolari fenomeni di moto per i quali gli organismi si distinguono dagli anorganici, e ai quali in istretto senso si dà il nome di «vita».*<sup>272</sup>

---

come riteneva Haeckel, «per associazione e addizione di elementi, ma per dissociazione e sdoppiamento» (cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 92). Inoltre, Scheler fa riferimento a Bergson per confutare la tesi haeckeliana che la scienza possa risalire agli organismi unicellulari originari (le cosiddette monere) al fine di spiegare l'origine della vita (cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 280). Sulla contrapposizione di Bergson a Haeckel, cfr. A. François, *Ce que Bergson entend par «monisme»*. *Bergson et Haeckel*, in F. Worms, C. Riquier (dir.), *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 121-138.

<sup>270</sup> Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 238.

<sup>271</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 283.

<sup>272</sup> E. Haeckel, *Storia della creazione naturale*, cit., p. 205.

Scheler non contesta le prove della cosiddetta “teoria carbogena” supportata da Haeckel; ciò che rifiuta risolutamente è l’idea che la vita non costituisca che un concetto artificiale coniato dall’uomo per definire una peculiare conformazione della materia. La teoria carbogena di Haeckel risponderebbe esclusivamente a quella che Scheler definisce «questione della prima “genesi” dei corpi viventi e organici», la quale sarebbe da tenere distinta dalla «questione dell’origine della vita».<sup>273</sup> La prima, detta *Frage der Entstehung*, è una questione storica, risolvibile attraverso la ricerca empirica, alla quale si potrebbe rispondere nei termini seguenti: sul pianeta Terra in un momento specifico alcune specifiche forme di vita sono venute all’essere attraverso la combinazione di determinati composti organici. Affermare che tali composti organici siano condizioni necessarie all’emergere della vita equivarrebbe a sposare una forma di fallacia naturalistica come quelle che già da tempo la tradizione criticista si era impegnata a smentire. Per questo Scheler afferma che la *Frage der Entstehung* «non ha nulla a che fare» con la seconda questione, la *Frage nach dem Ursprung*.<sup>274</sup> In questo caso si tratta di una questione «puramente fenomenologica» che «riguarda i rapporti di fondazione [*Fundierungsverhältnisse*] tra forma di vita, corpo, solido, materia, dimensione materiale, cosalità»: concetti che secondo Scheler esulano dalla portata dell’osservazione scientifica.<sup>275</sup> Scheler spiega che approfondendo la domanda sull’origine della vita si perviene inevitabilmente a volgere la questione in termini metafisici, e quindi a domandare se alla vita appartenga «un proprio gradino ontologico [*Seinsstufe*]» oppure se essa sia riducibile a quello della materia inorganica: se cioè la vita possa essere definita come qualcosa di *reale*, oppure se, in senso haeckeliano, essa non sia che il nome che «si dà» a determinate conformazioni di materia percorse da determinati processi.<sup>276</sup>

In un frammento dei primi anni Dieci, pubblicato postumo, Scheler scrive che a fondamento della dottrina meccanicistica in biologia vi sarebbe l’idea «che i fenomeni vitali [*Lebenserscheinungen*] si distinguono dai fenomeni dell’inanimato [*Erscheinungen des Toten*] solo per gradi e nel senso dell’antitesi semplice-complesso e pertanto soggiacciono ai loro medesimi principi esplicativi».<sup>277</sup> Data una simile impostazione, se la biologia meccanicistica

---

<sup>273</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 266.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> M. Scheler, *Die vitalen Werte*, in Id., *GW*, Bd. 15 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. VI. Varia II*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1997, pp. 191-220 (qui p. 200). Per formulare la propria concezione della biologia meccanicistica Scheler potrebbe essersi basato sugli scritti divulgativi del biologo Jacques Loeb. Non solo Scheler conosceva nel dettaglio le teorie di Loeb sui tropismi (che citò ampiamente a partire dalla *Biologievorlesung*), ma inoltre



venisse posta di fronte al problema di «distinguere le une dalle altre le unità di esseri viventi e le unità di enti inanimati», essa non potrebbe fare altro che affermare la loro sostanziale indifferenza ontologica.<sup>278</sup> Non saprebbe fare altro che giustificare ogni apparente differenza tra vita e materia come un'illusione prodotta dalla nostra imperfetta prospettiva umana. Da Descartes in poi, sostiene Scheler, si è imposta la tendenza a sostenere che noi non percepiamo all'infuori del nostro io nulla di autenticamente vitale, ma piuttosto "proiettiamo" attraverso l'empatia alcuni dei nostri stati psichici su alcuni specifici fenomeni della percezione esteriore e, così facendo, li "animiamo" [*beseelen*].<sup>279</sup> In ottica scheleriana, se la dottrina meccanicistica e cartesiana venisse portata alle sue conseguenze estreme, essa imporrebbe di affermare che la vita non è alcunché di reale. La vita non sarebbe altro che un'illusione originata da proiezione empatica, oppure un surrogato di spiegazione, che adoperiamo quando non siamo in grado di illustrare il funzionamento dei meccanismi organici.

Secondo Scheler, per sviluppare una dottrina che concepisca la vita come reale, vale a dire in senso fenomenologico come una datità che si manifesta in determinati fenomeni attraverso dei caratteri essenziali chiaramente determinabili, non si può fare a meno di stabilire una differenza di natura ontologica tra il vivente e il non vivente. Data questa impostazione del problema, a partire dalla *Biologievorlesung* è chiaro come per Scheler la domanda ontologica "che cosa è vivente e cosa lo distingue dal non vivente?" si presenti come inscindibile dalla domanda teoretico-conoscitiva "come si percepisce e si conosce ciò che è vivente?"

È importante sottolineare che Scheler non si limita ad affermare dogmaticamente il principio dell'irriducibilità della vita alla materia. Uno dei cardini della *Biologievorlesung* è precisamente lo sforzo di concepire tale irriducibilità non nel senso della semplice

---

possedeva una copia dello scritto di Loeb che valeva come una sorta di manifesto della biologia meccanicistica tedesca: J. Loeb, *Das Leben: Vortrag, gehalten auf dem Ersten Monisten-Kongresse zu Hamburg am 10. September 1911*, Kröner, Leipzig 1911 (collocazione nella biblioteca privata di Scheler: Ana 315, Z, 170). Sull'importanza di Loeb come portavoce del meccanicismo, cfr. J. Goodfield, *Changing Strategies: A Comparison of Reductionist Attitudes in Biological and Medical Research in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in F.J. Ayala, T. Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology. Reduction and Related Problems*, Macmillan, London-Basingstoke 1974, pp. 65-86 (qui p. 74).

<sup>278</sup> M. Scheler, *Die vitalen Werte*, cit., p. 200.

<sup>279</sup> *Ibidem*. A più di dieci anni di distanza Scheler formulerà ancora l'ambizione di redigere un saggio volto a «mostrare [...] quanto erroneamente la "teoria dell'empatia", che da Descartes va di pari passo con la biologia meccanicistica, interpreti i fatti della vita» (cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in *GW*, Bd. 7, cit., pp. 7-258, tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, tr. di L. Oliva e S. Soannini, Franco Angeli, Milano 2010, p. 228).

contrapposizione tra due sostanze, bensì bergsonianamente come il risultato di due opposte «tendenze» a interpretare la realtà.<sup>280</sup> Non è cioè sul piano metafisico, bensì su quello gnoseologico, che Scheler inquadra il dualismo di vita e materia: ogni tentativo di «“spiegare” la vita solo attraverso la materia e la composizione della materia [...] costituisce un nonsenso teoretico-conoscitivo [erkenntnistheoretischer Nonsens]». <sup>281</sup> La peculiarità dell'argomentazione di Scheler è dunque di ribaltare l'argomento dei meccanicisti: anche se si ammettesse che la vita è semplicemente un surrogato di spiegazione prodotto dall'intelletto umano, lo stesso si dovrebbe dire dalla materia. In questo senso, Scheler ritiene errato sostenere che la vita è uno stato della materia. Vita e materia – spiega – sono concepibili solo come ambiti fenomenici irriducibili l'uno all'altro: «l'errore filosofico della tesi haeckeliana [della riducibilità della vita a materia] consiste innanzitutto nel non riconoscere che la forma vitale non è subordinata alla materia, ma è posta sul medesimo livello». <sup>282</sup>

Scheler si trova quindi di fronte alla difficoltà di dover pensare la differenza tra vita e materia senza sposare una posizione ingenuamente antiscientifica. Nella *Biologievorlesung* non viene ipotizzata l'esistenza di *Lebenskräfte* impercettibili che animerebbero gli esseri viventi dall'interno, secondo un'operazione che viene solitamente attribuita al vitalismo ottocentesco.<sup>283</sup> L'operazione scheleriana può invece essere descritta come il tentativo di comprendere la vita secondo categorie che sono proprie della vita stessa, muovendosi quindi

---

<sup>280</sup> Nella sua importante monografia su Bergson, Vladimir Jankélévitch ha presentato il bergsonismo «come un *monismo* della sostanza e un *dualismo* della tendenza» (cfr. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959, p. 174). Bergson concepirebbe cioè soltanto *una* realtà, dinamica e inarrestabile, ovvero la «durata», la quale costituirebbe il «principio di ogni vita, come anche di ogni materialità» (cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 229). Secondo Bergson, tuttavia, l'uomo tenderebbe a conoscere questa realtà in due modi opposti e complementari: da un lato immergendosi nel flusso della durata (*intuition*); dall'altro interrompendo questo flusso, costruendo punti fissi concettuali (*intelligence*). Sulle due tendenze conoscitive della realtà e sul loro rapporto, si vedano le analisi approfondite di G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, CLEUP, Padova 2015.

<sup>281</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 265.

<sup>282</sup> Ivi, p. 267. Sebbene Haeckel avesse insistito nel distinguere la propria posizione dal materialismo (considerava infatti la materia e l'energia come i due attributi dell'unica Sostanza universale), Scheler ignora deliberatamente tale distinzione: anche in Haeckel egli rileva la tendenza ad annullare ogni differenza ontologica tra fenomeni materiali-meccanici e fenomeni viventi-ameccanici che a suo avviso costituisce il fondamento del materialismo.

<sup>283</sup> Facendo riferimento a una nozione complessa come quella di vitalismo occorre tenere presente che nel dibattito otto- e novecentesco la posizione vitalista è stata spesso soggetta a semplificazioni da parte degli avversari. L'idea che la *Naturphilosophie* vitalistica si fondi sull'assunto di una *Lebenskraft* sovrannaturale e irrazionale sarebbe «una ricostruzione usuale e grossolana» (cfr. J. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2018, p. 258). Inoltre, a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, il vitalismo non fu un movimento anti-scientifico, ma ebbe invece un ruolo attivo nel processo di consolidamento delle scienze del vivente (cfr. J. Steigerwald, *Rethinking Organic Vitality in Germany at the Turn of the Nineteenth Century*, in S. Normandin, C.T. Wolfe (eds.), *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 51-75).

in direzione opposta rispetto alla tendenza esplicativa riduzionistico-materialistica delle scienze, pur senza arrivare a postulare l'esistenza di enti che sfuggono alle leggi di natura. Le scienze naturali tendono a osservare il vivente, che Scheler definisce «essenzialmente a-meccanico», attraverso l'analogia con ciò che è meccanico («"come se" la natura fosse una macchina»).<sup>284</sup> Di conseguenza, occorre sovvertire la loro tendenza e concepire la vita come un dato irriducibile. A partire dalla *Biologievorlesung* Scheler delinea una concezione della vita organica come un fenomeno che può essere colto soltanto nella sua purezza e integrità, cioè refrattario a ogni analisi concettuale basata su categorie estrinseche. Questa concezione anti-riduzionistica troverà ampio spazio nelle opere scheleriane successive, dove, nel gergo tipico della fenomenologia monacense, la vita sarà definita come un'«essenzialità autentica» o un «fenomeno originario».<sup>285</sup>

In che senso, secondo Scheler, la vita e la materia sono il frutto di due modalità opposte di interpretare la realtà? La soluzione di questo interrogativo occupa la parte centrale della *Biologievorlesung* e suscita nell'autore alcune importanti considerazioni di carattere epistemologico. L'argomentazione di Scheler prende le mosse da un'analisi della storia della scienza moderna, svolta attraverso categorie bergsoniane (si badi, peraltro, che la critica storica della scienza moderna era uno dei temi che Scheler aveva sottoposto all'attenzione di Hertling nella lettera del 1906).<sup>286</sup> Dopo avere rilevato come le scienze naturali tendano essenzialmente a ricondurre tutti i fenomeni a un sostrato meccanico-materiale, Scheler si domanda: «perché si è imposta questa tendenza a una spiegazione meccanicistica?»<sup>287</sup> La risposta a questo quesito era già stata fornita da Bergson, e Scheler la riprende fedelmente. Ne *L'évolution créatrice*, il filosofo francese aveva descritto la facoltà intellettuale umana – l'*intelligence* – come un prodotto dell'evoluzione, sviluppatosi con fini adattativi per favorire l'intervento pragmatico dell'uomo nel proprio ambiente. L'intelligenza tenderebbe a

---

<sup>284</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 295. Cfr. anche M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 85: «Questo modo di concepire, che sta a fondamento delle scienze biologiche, è il risultato di un'analogia tratta dalla meccanica e applicata arbitrariamente a un *quid* essenzialmente a-meccanico».

<sup>285</sup> I termini *Urphänomen*, *Grundphänomen* e *echte Wesenheit* sarebbero entrati a fare parte della terminologia tipica di Scheler soltanto a partire dalla fase più prettamente fenomenologica. Tuttavia, la prospettiva olistica che fa da sfondo alla *Biologievorlesung* è certamente frutto di un ripensamento globale del concetto di vita – ripensamento che passa attraverso la convinzione che i fenomeni vitali possano essere colti solo in se stessi.

<sup>286</sup> Martina Properzi ha osservato come l'«unità sistematica di temi epistemologici, ontologici e fenomenologici» articolata nella *Biologievorlesung* sfocia nel «primo tentativo [scheleriano] di sviluppare un'ontologia della scienza moderna, intesa come il prodotto di una visione storicamente situata del mondo, attraverso un'analisi descrittiva delle strutture intenzionali della coscienza implicate nella conoscenza intellettuale» (M. Properzi, *Max Scheler's Biologievorlesung (1908/1909)*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» 17/7 (2021), pp. 1-32 (qui p. 3)).

<sup>287</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 291.

privilegiare, fra i dati empirici, quelli che meglio possono essere manipolati ed elaborati da un ente corporeo come l'uomo: ovvero dati che sono a loro volta corporei, ben delimitati e ordinati nello spazio. Detto altrimenti, l'intelligenza «si sente a casa propria nella misura in cui la si lascia fra gli oggetti inerti, e specialmente fra i solidi, dove la nostra azione trova il suo punto di appoggio».<sup>288</sup> Da questo punto di vista, Bergson aveva assunto una posizione affine a quella del pragmatismo, avendo attribuito al dato conoscitivo mediato dall'intelligenza uno statuto pragmatico determinato dai fini biologici della specie umana.

Sulla base dell'analisi pragmatistica l'intelletto umano, Bergson aveva identificato l'ideale conoscitivo della scienza con il perfezionamento della tendenza intellettiva a «ritagliare il reale in fatti distinti».<sup>289</sup> In questa prospettiva, l'intera storia della scienza occidentale era venuta a coincidere con la progressiva trasformazione della tendenza "meccanizzatrice" dell'intelletto in un principio in grado di dominare ogni possibile oggetto di conoscenza. Da ciò sarebbe scaturita la visione del mondo dominante nella scienza a partire dall'epoca moderna, che aveva concepito il funzionamento dell'intero universo come un meccanismo e aveva escluso dai confini di ciò che riteneva reale ogni fenomeno essenzialmente amecanico: la durata, il vissuto temporale, la spontaneità, l'impulso creativo dei viventi.

Al fine di indagare con maggiore precisione le ragioni per le quali il meccanicismo sembrava conseguire tanti successi esplicativi, nel terzo capitolo de *L'évolution créatrice*, Bergson aveva introdotto la dottrina della «genesi simultanea della materia e dell'intelligenza».<sup>290</sup> Secondo questa dottrina, la materia e l'intelligenza umana andrebbero concepite come entità che si sviluppano in un rapporto di continuo rimando reciproco. In altri termini, ad avviso di Bergson, sarebbe errato ritenere che esista *prima* una realtà materiale sulla quale *in seguito* viene sviluppata la facoltà conoscitiva intellettuale, ma neppure sarebbe lecito ipotizzare che l'intelligenza crei dal nulla i propri oggetti. Bergson teorizzava invece l'esistenza di un rapporto di correlazione dinamica tra la tendenza a conoscere la realtà come materiale (l'intelligenza) e il corrispettivo campo di oggetti conosciuto (la materia). Nella sua ottica, la materia non costituiva il sostrato reale degli oggetti, bensì semplicemente la modalità più vantaggiosa ai fini adattativi di interpretare tale sostrato, escludendo da esso ogni dato

---

<sup>288</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 5.

<sup>289</sup> Ivi, p. 190. Le funzioni essenziali dell'intelligenza per Bergson consisterebbero nella spazializzazione della realtà, nell'isolamento di oggetti materiali e nell'analisi e previsione dei loro rapporti causa-effetto. Da queste operazioni Bergson faceva derivare la capacità dell'intelletto di ordinare la realtà attraverso i concetti.

<sup>290</sup> Ivi, pp. 194-201.

non utilizzabile in termini pragmatici. L'intero raggio delle critiche mosse da Bergson contro le scienze contemporanee si fondava sull'idea che esse non fossero in grado di riconoscere lo scarto ineliminabile sussistente tra la loro immagine della realtà e la realtà stessa.<sup>291</sup>

Nella *Biologievorlesung* le argomentazioni bergsoniane sono riprese quasi punto per punto. Per Scheler il fulcro del discorso è l'idea che la materia non possa essere assunta come un dato assolutamente reale, ma che vada invece intesa come il prodotto di una specifica tendenza a interpretare il mondo selezionando di esso solo gli aspetti utili all'azione – tendenza che, a sua volta, è la conseguenza dell'impulso biologico a padroneggiare la realtà circostante:

La stessa «materia», che ci è data nella natura inorganica (meccanica, fisiologica e chimica) sulla base della visione del mondo naturale e scientifica è [...] essenzialmente determinata dalla forma della vita nel suo contenuto specifico e nella sua composizione. È passata attraverso le categorie vitali del rigido pensiero, che fungono da principio di selezione per favorire la prosperità dell'essere vivente.<sup>292</sup>

In questa ottica, il materialismo e il meccanicismo appaiono come gli esiti esasperati di una tendenza al controllo ambientale che è connaturata all'uomo in quanto essere vivente.

La scienza moderna si è ingannata quando ha ritenuto che la riconducibilità di ogni fenomeno a un sostrato materiale-meccanico costituisca una «esigenza dettata dal puro pensiero».<sup>293</sup> Anziché come un'operazione puramente razionale e come la più perfetta forma di conoscenza, la riduzione a meccanismo «va piuttosto concepita come un metodo, dettato da una tendenza immanente alla vita, con il fine di adattarsi al proprio ambiente e adoperarlo ai propri fini».<sup>294</sup> È dunque l'azione, non il pensiero, a dirigere l'attività delle scienze naturali. La differenza tra l'attività scientifica e quella pragmatica dell'uomo nel proprio ambiente consiste solo nel fatto che la scienza compie l'operazione di astrarre dall'organizzazione umana per ottenere una visione ideale del proprio oggetto, inserendolo in una dimensione spazio-temporale neutra e in una rete di leggi fisse. Mentre le caratteristiche degli oggetti che si danno alla percezione umana sono determinate da ciò con cui il corpo umano può interagire, le caratteristiche degli oggetti che compongono la visione del mondo scientifica contemplano l'intero spettro dei possibili interessi pragmatici di un qualsiasi essere vivente. Gli oggetti

---

<sup>291</sup> Cfr. A. François, *Ce que Bergson entend par «monisme»*, cit., p. 133.

<sup>292</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 266.

<sup>293</sup> Ivi, p. 287.

<sup>294</sup> Ibidem.

scientifici sono cioè «essenzialmente relativi alla vita in generale».<sup>295</sup> In alcuni scritti successivi alla *Biologievorlesung* Scheler individuerà l'origine della scienza moderna nell'attività di Galileo, e nello specifico nell'operazione galileiana – definibile come “riduzione scientifico-naturale” – di escludere sistematicamente dai propri esperimenti ogni variabile amecanica, cioè non ripetibile e non riconducibile a enti e forze più elementari.<sup>296</sup> Su tale base si sarebbe poi sviluppata la moderna visione del mondo scientifica, alla quale sarebbe dunque connaturata l'esclusione di ogni spontaneità di movimento e il rifiuto di ogni forma di conoscenza che non si attiene ai parametri del meccanicismo. Se dunque per Scheler la biologia e la fisiologia moderna sono essenzialmente inadatte a cogliere i fenomeni vitali, non è perché questi siano dotati di caratteristiche “sovranaturali”, bensì piuttosto perché la spinta pragmatica che dirige l'operato delle scienze impone di smembrare le *forme* vitali, trasformandole in aggregati di parti meccaniche. Tuttavia, secondo Scheler, nel momento stesso in cui lo scienziato si sforza di osservare un vivente “come se fosse una macchina”, egli non sta più osservando un *vivente*.<sup>297</sup>

Oltre a chiarire la determinatezza pragmatica della scienza moderna, la dottrina della genesi simultanea di materia e intelligenza ha per Scheler conseguenze fondamentali sul modo in cui deve concepito il rapporto tra conoscenza e ontologia. Tale dottrina consente infatti di osservare come la datità degli oggetti, cioè il loro apparire all'interno di una visione del mondo, sia co-determinata dalle istanze pre-teoretiche del conoscere e dalle possibilità interpretative offerte dalla realtà. Il che rende errato tanto sostenere che l'immagine del mondo meccanicistica e materialistica sia soltanto un costrutto fittizio, quanto ritenere che sia l'unica possibile o la più perfetta forma di sapere. Piuttosto, la visione meccanicistica del mondo vale come interpretazione della realtà finalizzata al controllo ambientale. Questa osservazione apre però alla possibilità che si diano altre modalità di conoscere e di sapere che sappiano prescindere dalla “riduzione scientifico-naturale”. Uno dei pilastri su cui Scheler edificherà la tematizzazione dell'esperienza fenomenologica sarà precisamente la stretta correlazione tra conoscenza e datità oggettuale che Bergson aveva analizzato limitatamente al legame tra intelligenza e materia.

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 288.

<sup>296</sup> Si veda il breve frammento intitolato *Die drei Reduktionen* in M. Scheler, *GW*, Bd. 11 (*Schriften aus dem Nachlass. Band II. Erkenntnislehre und Metaphysik*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern-München 1979, pp. 251-252. Scheler parla di «riduzione scientifica» come «diretta opposizione a quella fenomenologica» a partire da *Lehre von den drei Tatsachen* (cfr. M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 94).

<sup>297</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 295.

Nella *Biologievorlesung* sono presenti alcuni tentativi, seppur ancora privi di buona parte della strumentazione metodologica che Scheler metterà a punto in seguito, di elaborare una visione della realtà che, pur conservando l'ambizione alla scientificità, non sia imbrigliata nei limiti del meccanicismo. È nel quadro di questi tentativi che Scheler si rivolge alla fenomenologia, quantomeno dal punto di vista terminologico. Infatti, se le scienze naturali tendono a ricondurre ogni ente alle leggi del moto meccanico (o, con le parole di Helmholtz, considerano il movimento come la *Urveränderung*), Scheler si propone di dimostrare, attraverso un'operazione che definisce «fenomenologia del movimento», che tale riduzione provoca il travisamento di alcuni specifici fenomeni di movimento che si danno nella realtà.<sup>298</sup> Nello specifico, Scheler si rifà a un esempio di derivazione bergsoniana riguardante la nostra esperienza del movimento del braccio.<sup>299</sup> Spiega che la visione meccanicistica, in ottemperanza con la propria propensione per il calcolo, converte tutti i movimenti in semplici «mutamenti di luogo» [*Ortsveränderungen*]. Essa tende cioè a isolare le singole posizioni che un corpo in movimento occupa lungo la sua traiettoria e, su questa base, ne studia le proporzioni geometriche. Ben diversa, sottolinea Scheler, è l'esperienza che del movimento fa un corpo-vivo [*Leib*].<sup>300</sup> Quando noi alziamo un braccio, per l'appunto, non ci sono date le singole posizioni che esso attraversa nello spazio: ciò che ci è dato è invece un movimento unitario.

L'operazione meccanicistica funziona efficacemente quando la si applica alla materia inorganica, il cui movimento può essere idealmente scomposto e ricomposto a piacere; tuttavia non può dare conto del movimento eseguito da un organismo. Non solo il movimento

---

<sup>298</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 288.

<sup>299</sup> Ivi, pp. 318, 324-327. Bergson usa questo esempio in varie opere. Cfr., per esempio, H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 284; H. Bergson, *Introduction à la métaphysique* (1903), tr. it. *Introduzione alla metafisica*, in Id., *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2010, pp. 149-189.

<sup>300</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 318. Un punto rilevante dell'analisi scheleriana è quello che viene definito come il «principio della relatività del movimento»: a suo avviso, a partire da Descartes la filosofia e la scienza moderne si sarebbero sforzate di basare le proprie osservazioni sulla natura «attenendosi agli elementi dei fenomeni di movimento che ci pervengono nella sola visione esteriore senza presupporre la vita o la tendenza che esperiamo nel movimento vivente [*Lebensbewegung*]»; in questo modo si sarebbe imposto il principio per cui «ogni movimento è conoscibile solo nella misura in cui, oltre all'elemento di cui osservo il movimento ne presuppongo un secondo, in relazione al quale il primo elemento possiede la caratteristica del movimento» (ivi, p. 334). Ciò che il principio della relatività del movimento ignora, secondo Scheler, è che il movimento vitale ci è invece dato «dall'interno», nella misura in cui ne facciamo esperienza senza presupporre un secondo elemento in movimento. Questo tema sarà ripreso da Scheler nei *Versuche einer Philosophie des Lebens*: «Il fisico giunge al principio valido per la meccanica della "relatività del moto" e alla definizione cartesiana di esso come semplice "cambiamento di luogo dell'identico", solo perché ha svuotato il fenomeno del movimento del suo *nucleo*, e cioè della componente della tendenza [...]. Il vero moto ha il suo archetipo nell'esperienza viva del movimento dei nostri organi, vale a dire entro la sfera bio-psichica. Questo "movimento" è "assoluto"» (M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 105-106).

che è oggetto di esperienza vissuta è unitario, esso è inoltre unico e irriproducibile, nel senso che è dato inseparabilmente con un prima e un dopo irreversibili. Perciò, ad avviso di Scheler, più che come un mutamento di luogo, il movimento dell'organismo deve essere rappresentato come un «mutamento di stato» [*Zustandsänderung*].<sup>301</sup> Seguendo suggestioni lotzeane e euckeniane, oltre a quelle bergsoniane, Scheler afferma perciò che in ogni movimento organico è data l'intera vita interiore dell'organismo:

Nel movimento vitale il movimento ci è dato in modo tale che noi esperiamo il mutamento di luogo come condizionato da una tendenza, come la conseguenza immediata di un'attività interiore dell'essere che si muove. [Nel movimento della materia] il concetto della forza è un concetto ausiliare più o meno ipotetico per spiegare le variazioni di moto. [Nel movimento vitale] è un fattore costituente del fenomeno stesso. Se vedo il movimento di un animale o di una pianta non concepisco innanzitutto un mutamento di luogo delle parti: concepisco invece una «tendenza-a» che si manifesta in questo mutamento di luogo.<sup>302</sup>

Va sottolineato che per Scheler tale «tendenza-a» [*Tendenz-zu*] viene colta nell'osservazione sia di noi stessi, sia degli altri esseri viventi. Essa è cioè una caratteristica universale del vivente: «noi percepiamo i movimenti di altri esseri come immediatamente determinati da una tendenza», il che rende possibile la «percezione nell'altro di fenomeni di movimento vitale».<sup>303</sup> Ciò significa che l'alternativa tra movimento inorganico e movimento vitale non viene ricondotta cartesianamente a quella tra osservazione esteriore e introspezione, bensì piuttosto a quella tra sguardo riduzionistico-meccanicistico, rivolto alle parti, e sguardo

---

<sup>301</sup> Ivi, pp. 319-323.

<sup>302</sup> Ivi, p. 327.

<sup>303</sup> Ivi, p. 326 [*Fremdwahrnehmung von vitalen Bewegungsphänomenen*]. La questione della percezione della tendenza interiore altrui, a cui Scheler dedica soltanto brevi riferimenti nella *Biologievorlesung*, verrà a costituire uno degli snodi tematici centrali delle sue opere successive. Dal momento che questo tema non sembra occupare alcuno spazio negli scritti giovanili scheleriani, si deve ipotizzare che l'attenzione di Scheler su di esso sia stata indirizzata da Lipps e dalla sua scuola. Quando Scheler si trasferì a Monaco, la riflessione di Lipps verteva già da alcuni anni sulla problematica dei fondamenti conoscitivi che consentono all'uomo di riconoscere nell'altra persona un soggetto pensante e agente. Nel quadro di questa riflessione, a cavallo del secolo Lipps aveva messo a fuoco il concetto di empatia [*Einfühlung*], che nei decenni successivi sarebbe diventato oggetto di un ampio dibattito all'intersezione tra la filosofia e la psicologia. (cfr. W. Henckmann, *La dottrina dell'Altro in Theodor Lipps*, in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps* («Discipline filosofiche» 2002, vol. 2), Quodlibet, Macerata 2003, pp. 149-170). Nella *Biologievorlesung* Scheler, oltre ad adottare alcuni concetti lippsiani (per esempio quelli di relazione simbolica e di empatia), si mostra in generale più vicino alle dottrine di Lipps di lo quanto sarà in seguito. È comunque significativo che già nella *Biologievorlesung* compaia il termine, specifico del gergo scheleriano, *Fremdwahrnehmung*, sul quale negli anni successivi si giocherà il distacco di Scheler da Lipps sul tema dell'intersoggettività (cfr. O. Agard, *De l'Einfühlung à la sympathie: Lipps et Scheler*, in «Revue de métaphysique et de morale» 96/4 (2017), pp. 461-476).



olistico, rivolto alla *forma* globale.<sup>304</sup> La loro contrapposizione, in ultima analisi, è riconducibile a due inclinazioni complementari e irriducibili nel nostro modo di interpretare la realtà: da un lato l'intelligenza pragmatica genera una visione meccanica del mondo concentrando la propria attenzione sulle parti anziché sull'intero; dall'altro lato, una tendenza conoscitiva di segno opposto si concentra sulla *forma* del movimento nella sua integrità.

La tematica dello sguardo globale, capace di cogliere con un solo colpo d'occhio l'intera struttura del fenomeno e delle sue connessioni, messa a fuoco da Scheler nella *Biologievorlesung*, verrà sviluppata più approfonditamente all'interno del quadro fenomenologico che caratterizzerà le sue opere successive. Per comprendere in che senso tale riflessione prelude al suo approdo alla fenomenologia, merita soffermarsi su un breve, ma decisivo, passaggio della *Biologievorlesung*. In questo passaggio, Scheler suggerisce che, dato che la conoscenza meccanicistica manipola inevitabilmente il dato empirico originario sulla base di impulsi pragmatico-biologici, allora un'ipotetica conoscenza pura del mondo dovrebbe fondarsi sulla negazione di tali impulsi.<sup>305</sup> Affinché si possa cogliere tramite un atto intuitivo una *forma* globale, che Scheler in questo passaggio definisce anche con il termine husserliano di «la cosa stessa», è necessario che «la funzione sensibile non intervenga a preferire unilateralmente una specifica parte di ciò che è stato intuito [...] e a ritagliarla dal resto del contenuto intuitivo».<sup>306</sup> Detto altrimenti, per ottenere una conoscenza pura, è necessario “mettere tra parentesi” l'impulso al dominio ambientale, operante già al livello della sensazione, per accedere alla ricchezza del dato empirico puro. Scheler scrive che «nella misura in cui il nostro rapporto con il mondo è solo conoscenza intuitiva [*anschauliche Erkenntnis*], ovvero vita nella pienezza di ciò che esiste, tale rapporto è assolutamente non-pratico o a-pratico [*unpraktisch oder apraktisch*]».<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Scheler sostiene che ogni fenomeno vitale è «un fenomeno psico-fisicamente indifferente», nel senso che non è percepito né nella sola intuizione esterna, né nella sola percezione interna, bensì precede la differenziazione tra le due regioni ontologiche. «Lo dimostra l'immediata identificazione tra il movimento che io eseguo e esperisco nell'esecuzione e lo stesso movimento che io al tempo stesso colgo anche nella percezione esteriore» (M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 325). A ulteriore riprova di quanto la *Biologievorlesung* sia un testo germinale del pensiero scheleriano, il concetto di indifferenza psicofisica verrà ripreso da Scheler a distanza di anni soprattutto nella tematizzazione dell'intersoggettività, nello specifico per spiegare a quale livello di immediatezza ha luogo la percezione dei vissuti altrui attraverso le espressioni facciali e corporee.

<sup>305</sup> Ivi, p. 294.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

<sup>307</sup> Ivi, pp. 294-295.

### *Le due linee di ricerca derivanti dall'intreccio di vita e conoscenza*

La dottrina della genesi simultanea di intelligenza e materia svolge una doppia funzione nella *Biologievorlesung*: da un lato essa consente di chiarire l'origine biologica della visione meccanicistica del mondo; dall'altro, illustra i limiti connaturati a tale visione. Essa lascia però aperta un'ulteriore questione, che nella *Biologievorlesung* è affrontata ancora in maniera aporetica: quale forma di conoscenza, alternativa all'intelletto pragmatico, potrebbe essere in grado di illuminare adeguatamente i caratteri essenziali della vita?

Da ciò risulta chiaro come per Scheler l'indagine ontologica sulla vita procedesse di pari passo con il problema dell'epistemologia della biologia. Il quadro polemico dell'intera *Biologievorlesung* trae origine dalla convinzione che le scienze del vivente coeve producessero una concezione riduttiva della vita proprio perché erano fondate su una concezione riduttiva del conoscere. Scheler riteneva cioè inevitabile che i biologi meccanicisti privassero la vita della sua originaria tendenza teleologica, dal momento che essi riconducevano l'intero scopo dell'attività conoscitiva all'esplicazione dei fenomeni naturali in termini causali. A suo giudizio, si rendeva necessario anzitutto ampliare i confini di ciò che poteva essere considerato legittimamente una forma di conoscenza: solo in questo modo sarebbe stato possibile determinare le caratteristiche reali del vivente. Lungo questa linea proseguiva la parabola dell'allontanamento di Scheler dal neokantismo, che sin dallo scritto sul metodo egli aveva accusato di rimanere ancorato all'identificazione del sapere *tout court* con il sapere scientifico-naturale.

La riflessione sull'intreccio di vita e conoscenza appare come il vettore primario del profondo ripensamento dei fondamenti e degli scopi della filosofia messo in atto da Scheler durante la sua docenza a Monaco. Il fatto che nella *Biologievorlesung*, al di là di un evidente avvicinamento ai temi e al linguaggio fenomenologici, Scheler prendesse ancora le distanze dalla cosiddetta «scuola» husserliana testimonia che per la sua effettiva adesione alla fenomenologia mancava ancora un tassello fondamentale. Circa un anno più tardi Scheler sarebbe invece stato disposto a riconoscersi come un fenomenologo a tutti gli effetti. Ci si potrebbe chiedere cosa fosse accaduto nel frattempo. Mettendo da parte le questioni meramente biografiche (lo scandalo extra-coniugale e il licenziamento da Monaco), il cambiamento più rilevante a livello teorico consisteva nel fatto che Scheler si era convinto della capacità della fenomenologia di rispondere adeguatamente ai problemi derivanti dall'intreccio di vita e conoscenza. Beninteso, si trattava di una versione della fenomenologia

che Scheler reinterpretava in buona parte autonomamente, ma della quale sarebbe comunque sbagliato minimizzare la rilevanza all'interno del panorama fenomenologico coevo.

I primi scritti fenomenologici di Scheler, composti all'incirca dal 1910, rivelano come la sua reinterpretazione fosse orientata a rendere la fenomenologia capace, da un lato, di giustificare una forma di conoscenza pura sulla base dei presupposti vitali del conoscere e, dall'altro, di sviluppare in chiave eidetica una concezione anti-riduzionistica della vita. È opportuno osservare brevemente come entrambe le questioni siano introdotte nella *Biologievorlesung* e come, pur non trovando che risposte aporetiche, facciano strada a due linee di ricerca decisive delle successive indagini fenomenologiche di Scheler.

### 1. il problema di una conoscenza non relativa alla vita

Nella *Biologievorlesung* la centralità attribuita alla vita in chiave anti-riduzionistica è legata alla capacità di tale concetto di mettere in luce i limiti della visione del mondo scientifica. Come una mano che cerca di afferrare se stessa, la scienza non riesce a elaborare una concezione adeguata dei fenomeni viventi perché le sue operazioni sono dettate da necessità del controllo ambientale poste dalla vita stessa.<sup>308</sup> Risulta perciò evidente come, al fine di sviluppare una comprensione adeguata del fenomeno vitale, per Scheler si ponga la necessità di concepire una modalità del conoscere e del sapere che non sia più "relativa alla vita" [*lebensrelativ*], e che faccia invece riferimento a un dominio superiore della realtà. In un quadro fenomenologico, Scheler presenterà questa modalità del conoscere e del sapere come "relativa allo spirito" [*geistrelativ*].<sup>309</sup>

Già nel testo della *Biologievorlesung* Scheler vaglia i suggerimenti ricavabili dalla fenomenologia in merito a una conoscenza «apratca» e «intuitiva» della vita. Non è un caso che la sua trattazione prenda le mosse dall'analisi del concetto husserliano della forma. Mentre le scienze tendono per loro natura a frammentare i loro oggetti di studio, per i fenomeni della vita è necessario ricorrere a una visione globale della «forma» organica. Ciò

---

<sup>308</sup> Lungo questa linea si muoveranno le critiche avanzate da Scheler contro la dottrina evoluzionistica di Spencer nei *Versuche einer Philosophie des Lebens*. Ciò che Scheler contesterà a Spencer sarà di arenarsi nel circolo vizioso di intelletto e concezione meccanicistica della vita: «L'intelletto non può costituire, nel senso di Spencer, un adattamento specifico ed ereditario al meccanismo naturale, proprio perché quel "meccanismo" che esso costruisce al di sotto dei dati sensibili come natura reale contiene già in sé l'intera struttura delle relazioni fondamentali dell'intelletto – e dunque la presunta derivazione dell'intelletto *presuppone* sempre [il meccanismo] e le sue leggi» (M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 111. Traduzione modificata).

<sup>309</sup> Cfr. l'articolo di prossima pubblicazione di P. Gaitsch, *Max Scheler: Philosophie der Biologie*, in M. Schloßberger (Hg.), *Max Scheler Handbuch*, Metzler, Stuttgart [2023].

significa che la vita deve essere intesa come uno degli «elementi ultimi della nostra visione del mondo», cioè come una datità non ulteriormente scomponibile.<sup>310</sup> Nel corso della trattazione, infatti, Scheler osserva che la somma delle funzioni biologiche non restituisce l'unitarietà di un organismo, né le posizioni spaziali attraversate da un braccio sono traducibili nell'esperienza vivente del movimento. Chi perde di vista la globalità di questi fenomeni li trasforma in qualcosa di non più vivente – appunto, in meccanismi.<sup>311</sup>

A questo punto, si pone il problema di fondare la possibilità di una conoscenza delle forme globali o, come Scheler scrive in termini husserliani, «di un'intuizione che dia le cose stesse».<sup>312</sup> A dispetto di questa convergenza terminologica, tuttavia, lo Scheler della *Biologievorlesung* non accoglie la soluzione del problema avanzata dalla fenomenologia. Il suo appello alla conoscenza «aprica» sembra nascondere soprattutto un'influenza bergsoniana, anche se Scheler non approfondisce ancora il tema dell'intuizione.<sup>313</sup> La ragione che adduce per il proprio rifiuto della fenomenologia – arrivando peraltro a dichiararsi «molto distante dal seguire questa scuola» – risiede nel fatto che essa concepisca la conoscenza «come la semplice scoperta di cose che erano già iscritte in un presunto cielo stellato delle verità».<sup>314</sup> A suo avviso, cioè, la fenomenologia non sarebbe in grado di dare conto della dimensione processuale del conoscere, e finirebbe per identificare la conoscenza umana in via esclusiva con una forma di contemplazione avulsa dall'esperienza concreta. Ciò di cui il fenomenologo non tiene conto è che l'uomo, in quanto essere vivente, ha accesso per lo più a una conoscenza di tipo relativo. Ogni organismo esiste anzitutto in una relazione corporea con il proprio *milieu*; se si potesse annullare tale relazione, si avrebbe un essere che “conosce puramente”, cioè prescindendo dalle sensazioni che connettono ambiente e corpo vivo.<sup>315</sup> Nella *Biologievorlesung* l'idea di un essere puramente conoscente – come lo «spirito onni-intuente»

---

<sup>310</sup> Cfr. M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 259.

<sup>311</sup> Presentando, in contrapposizione alla biologia meccanicistica, il tentativo di sottoporre la vita a una prospettiva olistica, Scheler anticipa alcune considerazioni che, a partire dagli anni Dieci, saranno caratteristiche della psicologia della Gestalt. Del resto già da tempo sono state rilevate convergenze significative tra le correnti neovitalistiche e i teoretici della Gestalt proprio in merito alla concezione dei fenomeni vitali (cfr. per esempio E. von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, Sijthoff, Leiden 1935, pp. 212-234).

<sup>312</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 294. Si tenga presente che i termini *Anschauung* e *anschaulich*, utilizzati da Scheler implicano il riferimento a una visione globale e unitaria dei fenomeni che si perde nella traduzione italiana.

<sup>313</sup> Ivi, pp. 294-295.

<sup>314</sup> Ivi, p. 311.

<sup>315</sup> Ivi, pp. 294-297.

[*ein allanschauer Geist*] che Scheler presenta come un concetto tematizzato da Husserl<sup>316</sup> – è presentata nei termini di un esperimento mentale:

Se pensiamo a un essere puramente conoscente, allora – per quanto mi è dato di vedere – questo essere non saprebbe nulla delle relazioni [...]. Esso percepirebbe ogni fenomeno nella sua natura specifica [...]. A mio avviso, le relazioni non esistono per ogni conoscere, ma solo per il conoscere degli esseri viventi. Come l'oggettualità, così anche la relazione si trova in una relazione essenziale con la vita.<sup>317</sup>

Eppure Scheler sottolinea che l'esperienza umana non coincide con quella di uno spirito capace di intuire puramente. Ciò che l'uomo conosce nel corso delle sue interazioni con l'ambiente non sono affatto le «cose stesse» (che costituiscono l'oggetto privilegiato della *Erkenntnislehre* fenomenologica), bensì piuttosto le relazioni tra cose – relazioni traducibili per lo più in termini di prossimità fisica e di connessione causale.

È una legge del modo in cui gli esseri viventi conoscono la natura che a loro siano dati prima i fenomeni di relazione che le cose stesse e inoltre che, fra tutte le variazioni dell'ambiente, siano date loro dapprima quelle che contengono fenomeni di movimento [...]. È una legge non della genesi in senso storico-temporale, ma dell'origine della conoscenza degli esseri viventi. Poiché le nostre funzioni sensibili vitali per la loro stessa conformazione mettono in evidenza solo quegli elementi dell'universo [...] che sono significativi e utili per la nostra reazione motoria nell'ambiente (reazione orientata alla conservazione); e poiché a possedere queste caratteristiche sono più le relazioni delle cose, più i fatti e i processi ripetibili di quelli irripetibili, più i movimenti dei mutamenti di stato, e più il solido del fluido e del gassoso; per queste ragioni è nell'essenza della vita e della funzione sensibile [...] che *questi fatti costituiscano l'ambito privilegiato per l'esercizio del nostro puro pensiero*. [...] si tratta di una *legge che ha determinato il modo in cui il mondo è sempre stato conosciuto da esseri viventi e sempre lo sarà*. [...] Per questo ritengo di avere offerto sulla dottrina meccanicistica della natura un giudizio più chiaro e più corretto rispetto [a quello della fenomenologia].<sup>318</sup>

La ragione per cui, secondo Scheler, la dottrina meccanicistica della natura sfugge alla comprensione della fenomenologia è che a quest'ultima manca una dottrina in grado di chiarire il legame sussistente tra l'intelletto e l'istinto biologico alla manipolazione ambientale. In altre parole, ciò di cui la fenomenologia non dispone è una dottrina, come quella bergsoniana della "genesì simultanea di materia e intelligenza", che sappia fare luce sui

---

<sup>316</sup> Ivi, p. 310.

<sup>317</sup> Ivi, p. 296.

<sup>318</sup> Ivi, pp. 311-312.

condizionamenti pragmatici all'origine dell'attività intellettuale umana. In questo senso, è possibile riconoscere come a partire dagli anni di Monaco Scheler abbia fatto proprio il progetto bergsoniano di intrecciare saldamente la teoria della conoscenza con la teoria della vita, cioè di indagare le determinazioni biologiche all'origine dell'attività intellettuale.<sup>319</sup>

Nella *Biologievorlesung* il merito di avere messo in luce «i presupposti vitali del conoscere» viene attribuito, oltre che a Bergson, anche ai «pragmatisti» Mach e Avenarius.<sup>320</sup> Dopo avere evidenziato i loro meriti, tuttavia, Scheler sottolinea come questi due autori abbiano compiuto «l'errore opposto» rispetto alla fenomenologia, riconducendo l'intera attività conoscitiva dell'uomo a fondamenti biologici.<sup>321</sup> In breve, Scheler sostiene che se da un lato la fenomenologia non sa dare conto del carattere “relativo alla vita” dell'intelligenza, dall'altro i pragmatisti finiscono per negare in assoluto l'esistenza di modalità conoscitive non subordinate a fini biologico-pragmatici. Per Scheler è necessario evitare entrambi gli estremi: tanto l'identificazione della conoscenza in generale con la conoscenza pragmatica e relativa, quanto con la contemplazione di un “cielo stellato delle verità”. Lo snodo teorico centrale degli scritti scheleriani sulla teoria fenomenologica della conoscenza, composti negli anni successivi alla *Biologievorlesung*, è precisamente il tentativo di mostrare che l'uomo ha accesso a entrambe le forme di conoscenza: all'una in quanto essere vivente, all'altra in quanto essere capace di compiere atti noetici.

Il testo della *Biologievorlesung* lascia irrisolto un interrogativo importante: se l'uomo, come gli altri animali, è mosso principalmente dall'impulso biologico a interagire pragmaticamente con l'ambiente, come è possibile che egli acceda a una forma pura di conoscenza? Su questo punto, nel semestre invernale 1908/1909, Scheler sembra limitarsi ad ammettere l'esistenza di una tensione insolubile tra l'uomo come essere vivente e l'uomo come essere cosciente o, da un altro punto di vista, tra il “sapere di relazioni” e il “sapere di forme” (o di cose stesse).

Il tentativo di risolvere l'aporia presentata nella *Biologievorlesung* può essere letto come la chiave di volta sulla quale Scheler, nell'ultima fase della sua esperienza monacense, iniziò a elaborare la propria concezione della teoria fenomenologica della conoscenza. Non è un caso

---

<sup>319</sup> È significativo, a questo proposito, che il volume de *L'évolution créatrice* posseduto da Scheler presenti un'unica sottolineatura nell'introduzione, in prossimità della frase: «la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre» (cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1909, p. IV). Il volume è conservato presso l'archivio della Bayerische Staatsbibliothek con collocazione Ana 315, Z, 1749.

<sup>320</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 306.

<sup>321</sup> Ivi, p. 310.

che tale soluzione debba essere cercata nel primo scritto in cui Scheler presenta esplicitamente se stesso come un seguace delle dottrine fenomenologiche: vale a dire nell'articolo *Lehre von den drei Tatsachen*, composto presumibilmente tra il 1909 e il 1910 e pubblicato postumo.<sup>322</sup> Nelle intenzioni di Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen* avrebbe dovuto costituire il capitolo centrale di un libro dedicato al confronto con il pragmatismo.<sup>323</sup> Lo scopo del libro sarebbe stato quello di far valere, contro il pragmatismo, la possibilità di concepire una forma pura di conoscenza – tema che Scheler aveva ormai iniziato a identificare con la principale prospettiva teorica aperta dalla fenomenologia.

Sebbene in *Lehre von den drei Tatsachen* il pragmatismo rappresenti uno degli obiettivi polemici di Scheler, va tenuto presente che, in questo scritto come nelle opere scheleriane successive, le critiche rivolte al pragmatismo poggiano sempre sul riconoscimento della sua parziale correttezza. La dottrina pragmatistica della conoscenza non gli appariva tanto errata, quanto piuttosto incompleta, cioè dotata di un ambito di validità relativo alle sole leggi della conoscenza dell'uomo in quanto vivente. Ciò che il pragmatismo mancava di riconoscere era la possibilità che l'uomo interrompesse i propri legami con l'ambiente per accedere a un dominio di verità valide in se stesse (i cosiddetti «fatti puri» [*reine Tatsachen*]).<sup>324</sup> Da questo punto di vista, in *Lehre von den drei Tatsachen* è possibile individuare l'embrione della concezione antropologica che avrebbe fatto da sfondo all'intera riflessione fenomenologica scheleriana.<sup>325</sup> Secondo tale concezione, l'uomo rappresenta l'unico essere vivente in grado di mettere tra parentesi l'impulso biologico finalizzato al controllo ambientale per aprirsi a una dimensione superiore dell'esistenza, vale a dire alla dimensione spirituale. Il percorso che condusse Scheler ad aderire alla fenomenologia non potrebbe essere adeguatamente

---

<sup>322</sup> Quando Maria Scheler curò la prima edizione del manoscritto di *Lehre von den drei Tatsachen* (apparsa postuma nel 1933), lo datò 1911/1912, ma Henckmann fa notare come alcuni riferimenti presenti nel manoscritto originale indicano piuttosto che esso costituì la traccia di una conferenza tenuta a Monaco nel 1910 (cfr. W. Henckmann, *Geist und Buchstabe*, cit., p. 39). Venne pubblicato per la prima volta nella prima raccolta postuma curata da Maria Scheler: M. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler, Der neue Geist, Leipzig 1933.

<sup>323</sup> Cfr. Maria Scheler, *Bemerkungen zu den Manuskripten*, in M. Scheler, *GW*, Bd. 10, cit., p. 517. Il libro sul pragmatismo, la cui "imminente pubblicazione" venne ripetutamente annunciata da Scheler nelle proprie opere, non vide la luce fino al 1926: M. Scheler *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), in *GW*, Bd. 8 (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), hrsg. v. Maria Scheler u. M. S. Frings, Francke, Bern 1980, pp. 191-382, tr. it. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, tr. it. di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997.

<sup>324</sup> «Il fatto [*Tatsache*] fenomenologico o "puro" è un fatto che viene a datità attraverso il contenuto di un'intuizione immediata [...]. L'intuizione di questo tipo è intuizione fenomenologica, "esperienza fenomenologica" o "visione dell'essenza". Il "che cosa" [*Was*] che fornisce questa esperienza (essenze, connessioni diessenze) è "autodato"» (M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 67).

<sup>325</sup> Non a caso Scheler definisce la realtà della visione naturale del mondo come «il „milieu dell'uomo“, cioè di questa specie» (ivi, p. 74).

compreso senza fare riferimento alla cornice biologica e antropologica da lui elaborata durante il periodo monacense. Peraltro si può osservare come Scheler, accogliendo temi biologici e antropologici come parte integrante della riflessione teoretico-conoscitiva, fondasse la propria interpretazione della fenomenologia su basi che con il tempo sarebbero risultate inconciliabili con la dottrina di Husserl.<sup>326</sup> Prima ancora della cosiddetta “svolta trascendentale” husserliana, che costituì la pietra dello scandalo per gli altri fenomenologi monacensi, il distacco di Scheler da Husserl era già insito nella centralità epistemologica attribuita da Scheler all’organismo vivente. Fu appunto nella messa tra parentesi del condizionamento ambientale, adombrata come possibilità sin dalla *Biologievorlesung* e tematizzata compiutamente in *Lehre von den drei Tatsachen*, che Scheler costituì il nucleo del proprio metodo di riduzione fenomenologica.

Scheler faceva confluire nel proprio concetto di riduzione fenomenologica ciò che nel linguaggio più generale della tradizione fenomenologica è definito “riduzione eidetica”: vale a dire l’utilizzo sistematico di variazioni ideali del materiale empirico finalizzate a spogliare un determinato fenomeno degli aspetti contingenti per portare all’evidenza la sua struttura essenziale.<sup>327</sup> Si può affermare che l’accettazione della riduzione e delle variazioni eidetiche come metodo abbia rappresentato il passo decisivo dell’adesione di Scheler alla

---

<sup>326</sup> Com’è noto, negli anni Trenta Husserl definì Scheler e Heidegger come «gli antipodi» della propria filosofia, poiché a suo avviso essi avevano ricondotto la riflessione fenomenologica al piano antropologico (cfr. K. Schuhmann, *Husserliana: Dokumente*, Bd. 1 (*Husserl-Chronik. Denk. und Lebensweg Edmund Husserls*), Springer, Dordrecht 1977, p. 379). Sulla contrapposizione tra il metodo fenomenologico scheleriano e quello husserliano, cfr. P. Janssen, *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem*, in «Phänomenologische Forschungen» 28-29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Schelers-Colloquium ‘Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs’ Universität zu Köln 1993*), pp. 240-270.

<sup>327</sup> Per la preminenza che ha attribuito all’eidetica, Scheler è stato accusato da alcuni dei seguaci più fedeli di Husserl di avere adottato «una inaffidabile semplificazione» del metodo fenomenologico husserliano (cfr. L. Landgrebe, *Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl*, in P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., pp. 79-90 (qui p. 79)). In sostanza a Scheler viene contestata una trivializzazione della fenomenologia: la sua reinterpretazione del metodo d’intuizione appiattirebbe il regno delle essenze su quello dei dati di fatto (contravvenendo perciò a uno degli assunti centrali della dottrina husserliana). Tuttavia, come Avé-Lallemant ha fatto notare, è sbagliato sostenere «che Scheler abbia conosciuto e adottato l’eidetica riduzione solo nel senso di Husserl»: piuttosto Scheler sembra riprendere l’impostazione eidetica dagli appartenenti al circolo di Monaco che, a differenza di Husserl, concepivano la fenomenologia anzitutto come *Wesenswissenschaft* (cfr. E. Avé-Lallemant, *Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., pp. 159-178 (qui p. 164)). Continuando a riflettere sul significato della riduzione fenomenologica, nel corso degli anni Dieci Scheler verrà a precisarla come una «tecnica spirituale» di ascesi, ovvero di esclusione sistematica degli impulsi biologici e pragmatici. In questo quadro, reinterpreterà il concetto husserliano di *epoché* nei termini di una messa tra parentesi dell’io. Da questo punto di vista l’accusa rivoltagli, di appiattare il regno delle essenze su quello dei dati di fatto, appare illegittima: per Scheler un fatto è “puro” solo nella misura in cui si dà all’interno di un’esperienza fenomenologica, caratterizzata sin dal principio da una specifica tecnica di ascesi e di «ideazione» del fenomeno (cfr. G. Cusinato, *Methode oder Techne? Ethik und Realität der „phänomenologischen Reduktion“ Max Schelers*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, cit., pp. 83-97).



fenomenologia. La *Biologievorlesung* non contiene riferimenti alla riduzione fenomenologica e della “visione di essenze” [*Wesensschau*], anche se queste rappresentavano già da alcuni anni le costituenti del metodo fenomenologico più accreditate presso il circolo di Monaco.<sup>328</sup> *Lehre von den drei Tatsachen* può invece dirsi incentrato sulla chiarificazione dei procedimenti eidetici o di visione delle essenze.

Scheler presenta la riduzione fenomenologica come un procedimento antitetico ai riduzionismi esercitati sul dato empirico dall'uso pratico dell'intelletto e dalle scienze naturali: se l'intelletto, in continuità con l'organizzazione specifica dell'uomo, seleziona soltanto gli aspetti del dato empirico utilizzabili ai fini del dominio ambientale e le scienze assumono come reale solo ciò che è riducibile a meccanismo, la filosofia fenomenologica prescinde invece da tutti gli aspetti del dato di fatto [*Tatsache*] che sono meramente pragmatici. Operando la riduzione fenomenologica, i fatti emergono nella loro purezza, cioè si manifestano come indipendenti dall'ente che li conosce e dalla sua organizzazione psicofisica, nonché dal fattuale svolgimento dell'atto conoscitivo e dal loro stesso «coefficiente di realtà», ovvero dalla domanda circa l'effettiva esistenza di ciò che viene conosciuto.<sup>329</sup> I fatti puri (o meglio “purificati”, se vogliamo esprimere il carattere processuale sempre implicito in ogni atto noetico per Scheler) sono definibili come «fenomeni», dal momento che il modo in cui essi ci appaiono coincide con la loro pura essenza. La messa tra parentesi di ogni aspetto contingente e pragmatico dell'esperienza consente infatti di accedere, nell'intuizione, all'essenza di un dato fenomeno e di realizzare quella «coincidenza di “inteso” e “dato”» che per Scheler rappresenta «il contenuto dell'esperienza fenomenologica».<sup>330</sup>

Sulla scorta delle osservazioni svolte nella *Biologievorlesung* in merito al *milieu* delle diverse specie, Scheler estende a un quadro fenomenologico l'idea che l'apparato sensoriale di ogni vivente sia strutturato in modo da poter garantire azioni efficaci sull'ambiente circostante; di conseguenza presenta l'esperienza fenomenologica come l'unica esperienza capace di prescindere dagli aspetti sensibili del dato empirico.<sup>331</sup> L'uomo viene caratterizzato

---

<sup>328</sup> Cfr. per esempio la ricostruzione di E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, cit., p. 24, dove l'autore osserva che «per Husserl il metodo della fenomenologia era fondamentalmente “analisi dell'intenzionalità”, per i monacensi “analisi dell'essenza”».

<sup>329</sup> Antonio Lambertino fa notare che in Scheler «il “coefficiente di realtà” assume una connotazione [...] più estesa che in Husserl. Non denota soltanto il mondo esistenziale e contingente, ma coinvolge anche la *Umwelt* o il *milieu* biologico dell'uomo», la cui realtà viene messa tra parentesi nel metodo di riduzione scheleriano (cfr. A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 52).

<sup>330</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 121.

<sup>331</sup> M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in *GW*, Bd. 10, cit., pp. 377-430, tr. it. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, cit., p. 77, dove Scheler sostiene che «i “fatti

come l'essere vivente in grado di conoscere fatti puri attraverso la sua capacità di separare un puro contenuto di conoscenza dagli impulsi al padroneggiamento ambientale. Siccome Scheler ritiene che anche questa forma pura di conoscenza sia connaturata all'uomo, egli non concepisce la visione d'essenze come una facoltà conoscitiva trascendente rispetto al conoscere naturale e scientifico. Come si vedrà meglio in seguito, in questi stessi anni Scheler muove a Bergson l'accusa di presentare l'*intuition* nei termini di un sapere mistico (e dunque sovrumano) o puramente istintivo (quindi subumano). Scheler si sforza invece di concepirla come la modalità conoscitiva che meglio contraddistingue la condizione umana. Perciò presenta la riduzione fenomenologica come la dottrina teoretico-conoscitiva in grado di dare concretezza metodologica a una forma di esperienza che risiede alla base di ogni sapere proprio dell'uomo. La stessa filosofia viene ad assumere i tratti dell'attività umana per eccellenza.

Al netto delle evidenti e significative reinterpretazioni che Scheler opera sulle dottrine husserliane, tra le rispettive impostazioni sussiste un elemento importante di continuità: come le *Logische Untersuchungen* si fondavano sull'idea che un fatto può essere concepito come vero a prescindere dall'atto psichico tramite il quale viene conosciuto, in *Lehre von den drei Tatsachen* Scheler ammette l'esistenza di un ordine di fatti puri la cui validità non dipende dall'essere vivente che li conosce. Ciò significa che, sebbene i fatti puri dell'intuizione siano dati attraverso le funzioni sensibili, essi possono essere colti indipendentemente da esse. In questa ottica, la filosofia si configura un'attività che mira a una sistematica «purificazione dei contenuti dell'intuizione dalle "sensazioni organiche" concomitanti».<sup>332</sup> Da un certo punto di vista questo è in linea con le conclusioni che Scheler aveva raggiunto nella *Biologievorlesung* a proposito della conoscenza pura: l'obiettivo della filosofia rimane quello di indagare, nella sua purezza e integralità, il dato che si presenta nell'*Erleben* prima dell'intervento dei filtri pragmatici dell'intelletto e della scienza. La novità rispetto alla *Biologievorlesung* è che per lo Scheler fenomenologo la conoscenza «apratca» della realtà è concepibile (anche) come il risultato di operazioni intenzionali di selezione del dato, fondate sul "disinnesco" [*Ausschaltung*] metodico della pulsione al controllo ambientale. Il semplice richiamo a una speculazione disinteressata del mondo, come l'*intuition* bergsoniana, appare ormai insufficiente a fondare il compito della filosofia.

---

fenomenologici" sono quelli le cui unità ed il cui contenuto sono completamente indipendenti dalle funzioni sensibili con cui o in cui essi sono dati».

<sup>332</sup> M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 68.

D'altra parte, Scheler mantiene la distinzione fondamentale tra un sapere "relativo alla vita" e un sapere assoluto o "relativo allo spirito". I «tre fatti» a cui fa riferimento il titolo di *Lehre von den drei Tatsachen* rappresentano i differenti domini ontologici che si delineano nella visione naturale, nella visione scientifica e nella visione fenomenologica del mondo. Questa tripartizione si trasforma però sostanzialmente in una bipartizione quando si considera che la scienza rappresenta una prosecuzione dell'impulso biologico-pragmatico che è già alla base della visione naturale del mondo. Ed è infatti a una struttura bipartita che Scheler fa riferimento nel *Formalismus*, distinguendo tra «due modi d'esperire»: l'uno «condizionato dalla posizione di un portatore d'atto reale (nella sua organizzazione naturale) e pertanto mediato», l'altro «un esperire puro e immediato» che si manifesta come superamento del legame pragmatico-ambientale.<sup>333</sup> La medesima bipartizione si trovava già accennata nella lettera a von Hertling, e infatti, volgendo la direzione fenomenologica, Scheler giunge a definire l'attività della scienza come «conoscenza dell'ambiente» [*Umwelsterkenntnis*], ovvero come conoscenza finalizzata al dominio ambientale, e l'attività della filosofia come «conoscenza del mondo» [*Welterkenntnis*].<sup>334</sup>

Il concetto di forma, che nella *Biologievorlesung* Scheler aveva utilizzato per indicare l'oggetto di una visione globale antitetica a quella della scienza, nei suoi scritti successivi lascia il posto a concetti più prossimi al linguaggio del realismo fenomenologico monacense: concetti come essenza, puro dato, cosa stessa. Rimane però il fatto che Scheler fonda il loro coglimento sulla possibilità di contrastare la tendenza riduzionistica delle scienze e dell'intelletto naturale e di mirare a una visione unitaria del fenomeno. È qui che risalta tutta la vicinanza di Scheler alla filosofia della vita – vicinanza che peraltro contraddistingue la sua posizione non solo rispetto alla versione husserliana della fenomenologia, ma anche rispetto a quella dei circoli di Monaco e Gottinga. Per Scheler la riduzione eidetica deve fondarsi su un atteggiamento che coinvolge l'intera persona di colui che conosce. Formulare tale metodo senza aver prima indagato le sue radici vitali, che affondano in un *ethos* e in un atteggiamento, comporterebbe la ricaduta in quel platonismo che già nella *Biologievorlesung* Scheler aveva imputato alla «scuola» fenomenologica. Da questa convinzione deriva l'insistenza di Scheler sul fatto che le essenze, non risiedendo in un «cielo stellato di verità», devono essere studiate

---

<sup>333</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 123.

<sup>334</sup> M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 166.

nel loro presentarsi all'interno di un'esperienza concreta e vivente.<sup>335</sup> In questo senso l'impianto fenomenologico di Scheler continua a fondarsi sull'intreccio di ontologia e teoria della conoscenza che era balenato nella *Biologievorlesung* in relazione alla dottrina della genesi simultanea di intelligenza e materia e che negli scritti degli anni Dieci giustifica la stessa autodatità delle essenze.

In ultima istanza, va osservato come per Scheler la filosofia fosse chiamata a sottrarsi dalla tutela della scienza attraverso un ripensamento del proprio atteggiamento di fondo. Da questo punto di vista gli sembrava di scorgere un punto di svolta decisivo nel movimento fenomenologico, ma soprattutto nei diversificati indirizzi di pensiero riconducibili alla filosofia della vita. A suo avviso l'intera filosofia moderna aveva edificato la propria immagine della conoscenza sul modello delle scienze naturali, che proprio nella modernità avevano attraversato la fase più importante del loro sviluppo. La dicotomia di soggetto conoscente e oggetto conosciuto, che Scheler faceva risalire a Cartesio e vedeva trionfare in Kant, rappresentava a suo avviso la trasposizione in termini teoretico-conoscitivi della volontà scientifica di "impadronirsi" della natura per dominarla. Per questa ragione nell'ottica di Scheler acquisivano valore inestimabile le prospettive aperte da Nietzsche, Dilthey e Bergson, che a suo giudizio erano stati in grado di presentare il conoscere autentico come un moto di uscita dal sé e di partecipazione all'oggetto conosciuto; ovvero come un atto che affonda le proprie radici in un atteggiamento di umiltà e fiducia verso ciò che si ha di fronte.<sup>336</sup> Attraverso l'unificazione dell'atteggiamento della filosofia della vita con il metodo fenomenologico della riduzione Scheler mirava a sostanziare il proprio progetto di rinnovamento della filosofia nei termini di un'attività teoretica di purificazione del conoscere, fondata su uno specifico modo di disporsi – una *Einstellung* – nei confronti del mondo e del prossimo:

La "science" (con questo termine i francesi intendono la matematica e le scienze esatte, escludendo la biologia e la storia) considera il mondo come un nemico, come qualcosa da soggiogare. La filosofia, invece, lo considera come l'oggetto di un

---

<sup>335</sup> A questo proposito si tengano presenti le osservazioni di Wei Zhang a proposito delle critiche mosse da Scheler a Husserl in merito all'esistenza del regno ideale delle essenze: per Scheler le essenze devono essere pensate nella loro correlatività all'atto noetico dell'ideazione; a suo avviso, Husserl non ha riconosciuto tale correlazione e, di conseguenza, non ha saputo chiarire fino in fondo il rapporto tra intuizione categoriale e intuizione sensibile (cfr. W. Zhang, *Scheler's Kritik an der phänomenologischen Auffassung des gegenständlichen Apriori bei Husserl*, in «Prolegomena» 10/2 (2011), pp. 265-280).

<sup>336</sup> Questa concezione della conoscenza fu tematizzata nell'articolo del 1915, *Liebe und Erkenntnis*, raccolto in M. Scheler, *GW*, Bd. 6, (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1963, pp. 77-98, tr. it. *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009.

possibile connubio nell'intuizione e nell'amore. La scienza opera secondo i modelli a priori dell'intelletto, che trae dalle strutture della *Weltanschauung* naturale e sovrappone come una rete di determinazioni su quanto viene intuito; la filosofia lavora «su misura», cercando di seguire i contorni naturali delle cose. La scienza ci darà forse il benessere e la soddisfazione, ma la filosofia saprà darci la gioia.<sup>337</sup>

## 2. il problema dell'essenza della vita

La seconda linea di indagine introdotta da Scheler nella *Biologievorlesung* e proseguita nei successivi scritti fenomenologici riguarda l'essenza della vita, vale a dire i tratti caratteristici che contraddistinguono il fenomeno vivente rispetto al non vivente. I suoi riferimenti alla necessità di fondare una filosofia fenomenologica del vivente si rincorrono come un filo rosso lungo tutta la sua produzione e, sebbene le sue frequenti promesse di dedicare un'intera opera al tema della fenomenologia della vita non si siano concretizzate, i suoi manoscritti postumi testimoniano come egli abbia effettivamente portato avanti tale ambizione sino al termine della sua attività.<sup>338</sup>

La concezione della vita che Scheler introduce nella *Biologievorlesung* presenta numerosi caratteri in comune con lo «slancio vitale» bergsoniano. Nello specifico, Scheler attribuisce agli organismi un intrinseco orientamento teleologico che si esplica come «conformità ai fini» [*Zielmäßigkeit*] e come «tendenza-a» [*Tendenz-zu*] che non sono indirizzate alla realizzazione di uno scopo estrinseco, ma piuttosto a esercitare una relativa libertà e spontaneità nell'interazione con l'ambiente.<sup>339</sup> Al contempo, tuttavia, Scheler manifesta la difficoltà di pensare l'impulso spontaneo degli organismi senza fare ricorso a principi sovranaturali e senza ipostatizzare la *Lebenskraft* come un'entità metafisica.<sup>340</sup> Sebbene contrapponga natura e materia, Scheler si sforza infatti di non presentarle come due sostanze opposte, come se la vita rappresentasse un *imperium in imperio*, cioè una sezione della natura che non risponde alle leggi di natura. La chiave di volta del tentativo scheleriano di definire la vita consiste

---

<sup>337</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 96-97.

<sup>338</sup> Ancora nel semestre invernale 1926/1927 Scheler tenne un corso su "L'essenza dei fenomeni vitali" (cfr. W. Henckmann, *Schellers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, cit., p. 251). Henckmann richiama peraltro l'attenzione sulla «moltitudine di pubblicazioni, quaderni, taccuini e fogli sparsi inediti, che ancora non sono stati indagati e interpretati sistematicamente» nei quali sono contenuti appunti di Scheler sulla filosofia del vivente (ivi, p. 254).

<sup>339</sup> Si veda per esempio il passaggio seguente, dove peraltro Scheler presenta un esempio di "riduzione scientifico-naturale": i concetti di forza di cui le scienze si servono sono «qualcosa che agisce anche nella vita, solo private di determinate caratteristiche fondamentali, che appunto le tendenze [vitali] hanno: "orientamento" [*Richtung*] e "conformità a fini" [*Zielmäßigkeit*]. Solo attraverso la successiva deprivazione dal concetto della forza vitale dei suoi caratteri essenziali e la conservazione del fattore meramente dinamico si determina il concetto di forza anorganica. Si costituisce quindi attraverso una negazione» (M. Scheler, *Biologievorlesung*, cit., p. 328).

<sup>340</sup> Ivi, p. 346.

pertanto nell'evitare accuratamente di presentare i concetti di tendenza, di teleologia, di impulso spontaneo come se fossero principi esplicativi al pari di quelli adoperati dalle scienze naturali. A suo giudizio, essi chiamano in causa una modalità differente, ma nondimeno legittima, di osservare e conoscere la realtà.

Il problema di concepire la vita secondo categorie proprie viene ripreso e rinnovato nel quadro dell'adesione scheleriana alla fenomenologia. Nell'ultima sezione di *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) si legge:

Al momento non esiste compito più importante per la filosofia di quello che consiste nel dare un fondamento fenomenologico alla conoscenza della vita e insieme nel dare autonomia alla biologia in merito alla teoria della conoscenza rendendola indipendente tanto dalla chimica e dalla fisica quanto dalla psicologia». <sup>341</sup>

Durante la sua attività Scheler non riuscì a esporre in forma organica i propri tentativi di fornire un fondamento fenomenologico alla conoscenza della vita. I manoscritti facenti parte del suo lascito, molti dei quali sono peraltro tuttora inediti, offrono però numerose indicazioni sul modo in cui egli concepì tale impresa. Un manoscritto dei primi anni Dieci, edito in trascrizione nel quindicesimo volume dei *Gesammelte Werke*, presenta uno Scheler intento a elaborare la necessità di concepire la «vita come “autentica essenzialità”» attraverso il metodo della riduzione. <sup>342</sup> Il suo obiettivo è di impiegare il metodo delle variazioni eidetiche al fine di portare all'evidenza le caratteristiche essenziali dei fenomeni vitali. In questo modo Scheler ritiene possibile veicolare un'intuizione della vita stessa evitando di ricorrere all'osservazione empirica. Non è infatti nello studio di determinati organismi o processi che la vita si manifesta come fenomeno, bensì soltanto in un'intuizione che prescinde da ogni specifica istanziazione della vita. In altri termini, ad avviso di Scheler, per fornire un fondamento alla biologia, la fenomenologia non deve mirare a descrivere le caratteristiche generali degli organismi viventi che esistono sulla Terra, secondo una operazione eseguibile attraverso l'osservazione e l'astrazione. La fenomenologia ambisce invece a evidenziare la struttura essenziale di ogni possibile manifestazione della vita.

---

<sup>341</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 228.

<sup>342</sup> Il quaderno da cui proviene il frammento in questione è fatto risalire da Maria Scheler al 1915 circa. Avé-Lallemant ha proposto con buone ragioni di anticipare tale datazione al 1913 (cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte*, in G. Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V. Universität zu Köln 7.-10. Juni 1995*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 81-99 (qui p. 86)).

Attraverso la riduzione eidetica, Scheler ritiene di potere indicare nell'«immanente tendenza teleologica» [*immanente Zielstrebigkeit*] la caratteristica essenziale del vivente; ciò che distingue ogni possibile forma vivente dal non vivente.<sup>343</sup> Questa tendenza non è da intendersi nel senso che ogni vivente consapevolmente agisce in conformità a fini, bensì che la vita stessa «reca in sé una legalità autonoma e irriducibile».<sup>344</sup> Si tratta evidentemente di una definizione circolare. Per Scheler è effettivamente una caratteristica essenziale dei «fenomeni originari» [*Grundphänomene* o *Urphänomene*], categoria nella quale egli include la vita, quella di dare adito soltanto a definizioni circolari.<sup>345</sup> Scheler presenta i fenomeni originari come fenomeni «predati [*vorgegeben*] rispetto all'atteggiamento di osservazione», cioè come i fenomeni che devono già essere stati intuiti «affinché l'osservazione si diriga verso l'oggetto osservato».<sup>346</sup> Un fenomeno originario è «l'intuibile [*das Anschauliche*] che non può *mai* essere osservato, ma solo *intuito* [*erschaut*]».<sup>347</sup>

Sostenere che la vita possiede una legalità autonoma e una teleologia immanente significava fare della vita la produttrice dei propri valori, in accordo con quanto aveva sostenuto Nietzsche. Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler vedrà nel ripensamento nietzscheano la più radicale affermazione del significato assiologico della vita. Si richiamerà ai passi di *Zur Genealogie der Moral* in cui Nietzsche aveva criticato Spencer e Darwin come espressioni di un'immagine decadente della vita.

L'idiosincrasia democratica verso tutto ciò che comanda e vuol comandare [...] si è poco alla volta contraffatt[a] e traverstit[a] in termini intellettuali [...] da *potersi* insinuare oggi, passo su passo, già nelle scienze più rigorose e apparentemente più oggettive: anzi mi pare che abbia già in suo potere l'intera fisiologia e teoria della vita, a danno loro [...], avendo fatto sparire abilmente da esse una nozione

---

<sup>343</sup> Cfr. M. Scheler, *Die vitalen Werte*, cit., p. 201. Va sottolineato che non si trattava dell'adesione a una posizione finalistica: Scheler era consapevole della lezione bergsoniana secondo la quale finalismo e meccanicismo erano le due facce della stessa medaglia. Bisognava pensare l'*immanente Zielstrebigkeit* del vivente come l'esatto opposto rispetto alla presenza di un fine predeterminato. La tendenza teleologica che Scheler aveva in mente era invece caratterizzabile come continua proposizione di fini nuovi e impreveduti da parte dell'organismo vivente. In questo modo, l'attività dell'organismo coincideva con quella che nell'*Essai* Bergson aveva caratterizzato come libertà autentica.

<sup>344</sup> Ivi, p. 196.

<sup>345</sup> Ivi, p. 195.

<sup>346</sup> M. Scheler, *Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit Gegnern)* (1926-1928), in M. Scheler, *GW*, Bd. 11, cit., p. 87.

<sup>347</sup> *Ibidem*. Sull'analisi scheleriana della vita come *Urphänomen*, si veda l'articolo di S. Gottloeber, »Von Natur aus?« *Darwin und die Evolutionstheorie aus der Perspektive der Schelerschen Anthropologie: ein erster Problemaufriss*, in E.N. Dzwiza-Ohlsen, A. Speer (Hg.), *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln – historische und systematische Perspektiven*, Brill, Leiden-Boston-Singapore-Paderborn 2021, pp. 248-267).

fondamentale, quella di *attività* in senso proprio. Sotto la pressione di codesta idiosincrasia si mette invece in primo piano l'«adattamento», vale a dire [...] una semplice reattività, anzi si è definita la vita stessa come un intrinseco adattamento [...] a circostanze esteriori (Herbert Spencer). Ma viene disconosciuta, in tal modo, l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*; ci si lascia sfuggire la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni, di nuove direzioni e plasmazioni [...]; si nega così nell'organismo il ruolo egemonico esercitato dai più alti detentori delle sue funzioni, nei quali la volontà vitale si manifesta in guisa attiva e informante.<sup>348</sup>

Scheler sarà d'accordo con Nietzsche nel riprendere un'immagine della vita come continua tendenza all'espansione. All'attributo della passività caratterizzante il semplice «mantenersi-in-vita» di Spencer e Darwin, Nietzsche aveva opposto una vita come «energia che scorre nell'immenso e sollevandosi incessantemente in ondate colme di valori, forma con il suo apparire degli esseri che il suo declino irrigidisce in leggi».<sup>349</sup> Nella lotta per la vita non si impone chi semplicemente si adagia nel flusso evolutivo, bensì chi interviene efficacemente in esso esercitando la propria potenza, chi produce continuamente nuove forme e nuovi valori vitali. Il fulcro del processo evolutivo non è costituito dall'adattamento dell'organismo all'ambiente, ma piuttosto dall'attività trasformatrice che l'organismo stesso esercita sull'ambiente; non è calcolo dell'utile, ma esuberante slancio verso l'ignoto. Nel tentativo di coniugare l'immagine nietzscheana di vita con le teorie scientifiche dei biologi vitalistici come Driesch e von Uexküll, Scheler formulerà il progetto – mai condotto a termine – di pubblicare un volume di *filosofia della biologia* in cui avrebbe dovuto essere contenuta un'esposizione accurata del processo vitale consistente «nelle *variazioni dinamiche* che condizionano *sia* le modificazioni dell'organismo *sia* quelle del suo ambiente».<sup>350</sup>

Come si è già accennato, questo ripensamento del significato della vita in senso biologico implica un radicale ripensamento del concetto di natura, che a partire dalla *Biologievorlesung* non può più apparire a Scheler (solo) come il dominio delle regolarità causali, secondo

---

<sup>348</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), tr. it. *Genealogia della morale*, in Id. *Opere*, vol. 6, t. 2 (*Al di là del bene e del male - Genealogia della morale*), a cura di G. Colli, M. Montinari, F. Masini, Adelphi, Milano 1972, pp. 277-278. Al rapporto di Nietzsche con Darwin e con l'evoluzionismo sono stati dedicati numerosi studi. Si rinvia a W. Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in «Nietzsche-Studien» 16 (1987), pp. 264-287; G. Merlio, *Nietzsche, Darwin et le darwinisme*, in «Revue germanique internationale» 10 (2009), pp. 125-145; C.J. Emden, *Nietzsche's Naturalism. Philosophy of the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2014.

<sup>349</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 83.

<sup>350</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 317. Sulla filosofia della biologia progettata da Scheler, cfr. L. Rodriguez Duplá, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, in «Daímon. Revista Internacional de Filosofía» (2012), pp. 97-115.



l'immagine che le scienze ottocentesche avevano prodotto e che lo stesso Eucken non era riuscito a scardinare. È cioè la natura stessa, in quanto luogo di espressione della vita, a trascendere le categorie meccanicistiche; non è necessario evocare uno spirito o una potenza vitale sovranaturale. Quando, alcuni anni più tardi, Scheler parlerà di un'identificazione emotiva con la natura, farà riferimento precisamente a questo secondo concetto di natura, che non ci si presenta come un congegno ben strutturato, bensì come una forza che scorre senza posa dentro e fuori di noi.<sup>351</sup>

È il concetto di fenomeno originario a consentire a Scheler di presentare la vita come un'entità irriducibile alle leggi meccanicistiche senza che sia necessario ricorrere all'ammissione di forze sovranaturali. La datità della vita non richiede ulteriori fondazioni formali, poiché esse si rivelerebbero in ogni caso superflue e circolari. In fondo, per Scheler, noi accediamo alla vita *perché* siamo viventi; e per lo stesso motivo essa si presenta come un impulso imprevedibile e dotato di una legalità autonoma. Quando la si osserva dal di fuori e la si determina attraverso categorie estrinseche, è inevitabile che il carattere più essenziale della vita vada perduto. In quanto fenomeno originario, la vita è data solo attraverso un'intuizione fondata nella compartecipazione.

Acquista così un'ulteriore precisazione l'impossibilità, affermata da Scheler sin dalla *Biologievorlesung*, di sottoporre la vita alla forma di conoscenza "relativa alla vita" tipica delle scienze naturali: esse non possono fare altro che tentare di tradurre ciò che è superiore (la vita) nei termini di ciò che le è inferiore (il meccanismo).<sup>352</sup> Per converso risulta chiara la necessità di ricorrere a un conoscere "relativo allo spirito", ovvero di eseguire la *Wesensschau*, per cogliere il fenomeno originario della vita. Scheler spiega che solo una «biologia pura», cioè fondata sulla riduzione eidetica e sulla visione intuitiva del fenomeno vitale, è in grado di superare il circolo vizioso nel quale si arresta ogni tendenza meccanicistica della biologia.<sup>353</sup> In questo modo raggiunge una conclusione provvisoria il percorso di elaborazione di una concezione anti-riduzionistica della vita, intrapreso da Scheler nella *Biologievorlesung*. Com'è

---

<sup>351</sup> Si veda quanto Scheler scriverà in *Wesen und Formen der Sympathie* sul sentimento di «unipatia» [*Einsfühlung*] precedente la distinzione soggetto-oggetto (cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 97-99). Su questo tema si rimanda a M. Schloßberger, *Phänomenologie der Naturerfahrung. Einfühlung und Einsfühlung mit der Natur bei Geiger und Scheler*, in H.R. Sepp (Hg.), *Natur und Kosmos*, cit., pp. 55-75.

<sup>352</sup> A questo proposito si vedano le considerazioni sul destino dei valori vitali nell'odierna *Nützlichkeitszivilisation* all'interno del celebre scritto scheleriano sul risentimento: Scheler instaura un parallelismo tra la riduzione di ogni valore vitale a valore dell'utile e la riduzione di ogni manifestazione della vita a meccanismo. Cfr. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 33-148, tr. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975.

<sup>353</sup> Cfr. M. Scheler, *Die vitalen Werte*, cit., p. 195.

noto, d'altra parte, la riflessione di Scheler sul fenomeno originario della vita è ben lungi dall'arrestarsi a questo punto: essa ma proseguirà e si rinnoverà nei decenni successivi, intrecciandosi con questioni altrettanto decisive della sua filosofia, come le teorie dei valori e dell'intersoggettività, e riemergerà infine negli ultimi anni dell'attività scheleriana al centro di un grandioso, ma incompiuto, sistema metafisico e filosofico-antropologico.<sup>354</sup>

---

<sup>354</sup> Secondo Henckmann, la «differenza più rilevante» tra la *Biologievorlesung* scheleriana del 1908/1909 e quella del 1926/1927 va ricercata nelle «dimensioni metafisiche del problema che emergono negli anni Venti dalla filosofia scheleriana del vivente». Se fino agli anni Dieci Scheler si era limitato ad affrontare la «domanda sulla conoscenza del “fenomeno originario della vita”» per lo più in termini teoretico-conoscitivi, «negli anni Venti emerge lo strato metafisico del problema» all'interno del concetto di *Drang* vitale. Quest'ultimo peraltro testimonia secondo Henckmann la riemersione dell'influenza nietzscheana sul pensiero di Scheler (cfr. W. Henckmann, *Schellers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, cit., pp. 252-253).

## CAPITOLO 2

### FILOSOFIA DELLA VITA E VISIONE DEL MONDO

#### 1. Il «bisogno di visioni del mondo» in un'epoca di crisi

Nel 1907, in un articolo che mirava a fare il punto sulle principali opere filosofiche in lingua tedesca pubblicate nell'anno precedente, il filosofo di origini ungheresi Oskar Ewald osservava che, se fino a poco tempo prima si sarebbe potuto ricondurre «sotto il segno di Kant» l'intera «situazione spirituale» della Germania, negli ultimi tempi tale affermazione non sarebbe più parsa del tutto corretta.<sup>1</sup> I diversi indirizzi che avevano seguito la strada del cosiddetto “ritorno a Kant” avevano guidato lo sviluppo della filosofia tedesca nella seconda metà dell'Ottocento, ma in concomitanza con l'inizio del nuovo secolo avevano visto diminuire la loro egemonia culturale. Ciò che più premeva a Ewald era di sottolineare come i nuovi movimenti testimoniassero soprattutto la rinascita dell'interesse per la metafisica; interesse con il quale, a suo avviso, gli stessi neokantiani erano costretti a scendere a patti. Secondo le sue previsioni, la situazione coeva – nella quale «la teoria della conoscenza [era] al centro della filosofia più rigorosa, esatta e accademica, mentre la metafisica costitui[va] il nervo delle tendenze popolari, raggruppate principalmente intorno al neoromanticismo» – era destinata a cambiare: le due tendenze, che sino ad allora si erano mosse su due binari paralleli, si sarebbero inevitabilmente intersecate.<sup>2</sup>

Tra il 1907 e il 1915 Ewald pubblicò una serie di otto articoli dedicati, di anno in anno, al resoconto delle principali pubblicazioni filosofiche in lingua tedesca dell'anno precedente. Ogni articolo apparve dapprima in lingua inglese sulla rivista statunitense a cadenza

---

<sup>1</sup> Dell'articolo fu pubblicata inizialmente una versione in inglese: O. Ewald, *Contemporary Philosophy in Germany (1906)*, in «The Philosophical Review» 16/3 (1907), pp. 237-265. In seguito apparve la versione in tedesco: O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1906*, in «Kant-Studien» 12 (1907), pp. 273-302.

<sup>2</sup> Ivi, p. 276. Ewald affermava che le prime avvisaglie di questa intersezione erano rinvenibili nel momento di notorietà attraversato da Eduard von Hartmann e dalla sua scuola. Von Hartmann era deceduto nel giugno 1906.

bimestrale «The Philosophical Review», per poi venire pubblicato in tedesco sul fascicolo annuale delle «Kant-Studien». Le annate filosofiche ricostruite da Ewald sono quelle comprese tra il 1906 e il 1913.<sup>3</sup> I suoi articoli, densi di considerazioni sui temi più dibattuti, sulle tendenze recenti e sulle sfide aperte per la filosofia coeva, costituiscono oggi uno strumento estremamente efficace per ricavare un quadro vivente dei mutamenti in atto nella cultura tedesca di inizio Novecento. La vicinanza temporale di Ewald ai temi trattati consente di cogliere alcune sfumature sulle forze in gioco in quel periodo che sono assenti in cronache più tarde; però naturalmente va a sua volta analizzata con la dovuta cautela. Va cioè tenuto presente che le considerazioni di Ewald sono svolte da un punto di vista specifico e inevitabilmente parziale: quello di un *Privatdozent* formatosi alla prestigiosa università di Vienna, influenzato dall'empiriocriticismo di Avenarius, dalla filosofia dei valori di Rickert, e contemporaneamente interessato alle istanze provenienti dagli indirizzi nietzscheani e vitalistici.<sup>4</sup>

Nei primi articoli Ewald individuava nella dialettica tra kantismo e idealismo la principale tensione interna alla cultura tedesca, tanto da sostenere ancora nel 1908 che «lo sviluppo della speculazione filosofica contemporanea sembra ripetere su nuove basi il percorso della *Weltanschauung* idealistica da Kant a Hegel».<sup>5</sup> Questa interpretazione avrebbe progressivamente perso rilevanza nelle ricostruzioni di Ewald, che si concentrano invece sulla pluralità e l'originalità delle nuove tendenze che animavano il dibattito filosofico.

Nel 1909 Ewald portò l'attenzione dei lettori sulle numerose pubblicazioni recenti che erano dedicate al tema della *Weltanschauung* e che rappresentavano ulteriori punti di rottura

---

<sup>3</sup> L'articolo dedicato alla filosofia tedesca del 1913 fu pubblicato nel 1914 sul «Philosophical Review», ma apparve sulle «Kant-Studien» del 1915.

<sup>4</sup> I pochi resoconti biografici su Ewald solitamente si concentrano sulla seconda parte della sua vita, successiva alla Grande Guerra. Dopo gli anni 1914-1917, che trascorse al fronte in Russia, Ewald sviluppò e promosse un pensiero religioso caratterizzato da un sincretismo ebraico-cristiano, al quale affiancò l'attivismo socialista. Nel 1938 Ewald fu deportato a Dachau e, pur essendo riuscito a fuggire e a rifugiarsi in Inghilterra l'anno successivo, morì nel 1940 per i danni che i mesi di internamento avevano causato alla sua salute. Cfr. R. Heuer *et al.*, *Ewald, Oskar [urspr. Friedländer] Dr. phil. habil. Philosoph, Universitätsdozent*, in R. Heuer (Hg.) *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, Bd. 6 (*Dore-Fein*), K.G. Saur Verlag, München 1998, pp. 441-446; H.H., *Zum Gedenken an Oskar Ewald*, in «Neue Wege» 55/9 (1961), pp. 274-275. La fase precedente la guerra, in cui si situa il nucleo del suo pensiero filosofico, fu caratterizzata da un vasto numero di pubblicazioni su temi che spaziavano da Nietzsche ad Avenarius, da Kant al Romanticismo ottocentesco. In due lettere, rispettivamente del 29 gennaio e dell'11 febbraio 1907, Simmel presenta Ewald a Husserl come un giovane studioso brillante che non riesce a trovare posto in università a causa della sua origine ebraica (cfr. E. Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. 3, *Briefwechsel*, Teil 6 (*Philosophenbriefe*), hrsg. v. E. Schuhmann, K. Schuhmann, S. Ijsseling, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 403-404).

<sup>5</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1907*, in «Kant-Studien» 13 (1908), pp. 197-237 (qui p. 197).

rispetto all'impostazione neocriticista.<sup>6</sup> Non solo Ewald menzionava la filosofia dello spirito di Eucken, fresco di vincita del Nobel, come esempio tangibile della rinascita di posizioni speculative di ampio respiro, ma inoltre prendeva le difese la *Weltanschauungslehre* di Heinrich Gomperz che era stata attaccata proprio sulle pagine delle «Kant-Studien» da August Messer.<sup>7</sup> Del resto il *Pathempirismus* del viennese Gomperz presentava evidenti tratti di continuità con la posizione filosofica sostenuta dallo stesso Ewald, che nel suo articolo osservava come la «rinascita della filosofia» fosse favorita dall'«impulso affettivo» e dalla «brama psichica» che avevano accompagnato la riscoperta di Nietzsche in Germania.<sup>8</sup> Allo stato attuale non era solo il «mondo dei dotti [*Gelehrtenwelt*]» a interessarsi di filosofia; essa aveva raggiunto buona parte della popolazione istruita, a riprova del fatto che «la spinta interiore verso una visione del mondo complessiva non è mai puramente teoretica».<sup>9</sup> L'articolo si concludeva con una considerazione illuminante sulla direzione intrapresa dalla filosofia primo-novecentesca:

nell'agone per una nuova visione del mondo ricorre continuamente soprattutto questo motivo: cogliere il mondo come una pienezza e una pluralità interiori, che non sono forma morta, bensì contenuto vivente, e la cui essenza non può essere interpretata come necessità, bensì come libertà.<sup>10</sup>

Il tema della filosofia come attività vissuta intimamente, presentato da Ewald nell'articolo del 1909, sarebbe ritornato nei suoi scritti successivi con una centralità via via maggiore. Allo stesso tempo, il concetto di vita avrebbe iniziato a emergere sempre più chiaramente come la parola chiave dei suoi resoconti della filosofia contemporanea.

Secondo Ewald i frequenti richiami dei filosofi contemporanei alla vita testimoniavano un momento di rivalse della conoscenza intuitiva, della mistica, della metafisica contro il logicismo e il formalismo che avevano caratterizzato la fase kantiana e neokantiana. Nell'articolo sulla filosofia del 1910, dopo avere dato voce all'opinione che «la cornice della teoria della conoscenza sia troppo ristretta per contenere tutte le manifestazioni della filosofia»<sup>11</sup>, Ewald osservò come il tentativo di «estendere il concetto di vita alla totalità del

---

<sup>6</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1908*, in «Kant-Studien» 14 (1909), pp. 353-391.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 373-374, 378-379.

<sup>8</sup> Ivi, p. 385.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 391.

<sup>11</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1910*, in «Kant-Studien» 16 (1911), pp. 382-430 (qui p. 415).

mondo» costituisse ormai chiaramente una delle tendenze più diffuse nella filosofia tedesca.<sup>12</sup> Pur apprezzando alcuni degli aspetti di novità insiti in questa tendenza, Ewald sottolineava peraltro come essa fosse esposta al rischio di ricadere nell'irrazionalismo. Ma d'altra parte Ewald riteneva che per porre un freno alle derive irrazionalistiche non fosse sufficiente ignorare le nuove esigenze della filosofia, ma bisognasse invece andare loro incontro. Come esempi positivi Ewald citava l'opera di Georg Simmel *Hauptprobleme der Philosophie* e la rivista «Logos», che era stata fondata proprio quell'anno.<sup>13</sup> Ewald sottolineava come «Logos» non fosse «una rivista specialistica, poiché in essa non vengono affrontati problemi teoretici o specificamente scientifici».<sup>14</sup> «Logos» ambiva ad arricchire la cultura del proprio tempo attraverso la ricerca del «passaggio dalla filosofia alla visione del mondo, dal concetto alla vita».<sup>15</sup> Ciò non significava del resto che essa rinunciassero all'analisi concettuale e all'indagine rigorosa. A questo proposito, Ewald riportava una frase assai significativa ripresa dall'introduzione al primo numero della rivista: «senza la fiducia in un logos posto al di là della vita non è affatto possibile una filosofia che sia degna di questo nome».<sup>16</sup>

Tra gli otto articoli di Ewald, quello dedicato alla filosofia 1912 era il primo a contenere l'utilizzo esplicito del termine «filosofia della vita» [*Philosophie des Lebens*].<sup>17</sup> Dopo essersi concentrato su alcune pubblicazioni «poste al confine della filosofia rigorosa»<sup>18</sup> e impegnate a ridimensionare l'importanza dell'*Erkenntnistheorie* per riaffermare il ruolo culturale della metafisica, Ewald sottolineava come questi «grandiosi tentativi» sembrassero «portare in auge, al posto delle vecchie visioni del mondo raggruppate intorno alle idee dello spirito e della volontà, una *filosofia della vita*».<sup>19</sup> Alcune opere di Jean-Marie Guyau, Bergson, Karl Joël e Walther Rathenau erano menzionate come espressioni specifiche di una filosofia della vita tendente all'irrazionalismo. Ewald sosteneva che fosse possibile dialogare con tale tendenza, a patto che il dialogo ponesse capo a un'analisi rigorosa del concetto di vita. Ewald guardava a Simmel come al pensatore che meglio era riuscito a dare voce a una metafisica della vita in grado di realizzare «la sintesi del polo irrazionale e del razionale, del movimento e della

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 420.

<sup>13</sup> G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), tr. it. *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di A. Banfi, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

<sup>14</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1910*, cit., p. 427.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> [Anonimo], «Logos», in «Logos» 1/1 (1910-1911), p. III.

<sup>17</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1912*, in «Kant-Studien» 18 (1913), pp. 339-382.

<sup>18</sup> Ivi, p. 369.

<sup>19</sup> Ivi, p. 372.

forma».<sup>20</sup> Secondo Ewald Simmel aveva esposto a chiare lettere «il compito per il futuro» della filosofia tedesca: l'unificazione della mistica e della logica, di Goethe e Kant.<sup>21</sup>

La riflessione sul compito aperto da Simmel fece da sfondo anche all'articolo successivo, l'ultimo della serie. Esso fu pubblicato nel novembre 1914 sul «Philosophical Review» e l'anno successivo sulle «Kant-Studien».<sup>22</sup> In questo articolo le considerazioni di Ewald risentivano chiaramente del clima bellico. La netta demarcazione del pensiero tedesco rispetto a quello straniero (e, in particolare, francese) costituisce un elemento che sino ad allora era stato assente dagli articoli di Ewald – si tenga presente che il «Philosophical Review» era edito negli Stati Uniti, neutrali sino al 1917. L'articolo si apre con l'esposizione dei tratti fondamentali del “ritorno a Kant” e del neocriticismo, i quali a detta di Ewald avrebbero impresso alla filosofia tedesca ottocentesca le sue caratteristiche peculiari. Dopodiché Ewald aggiunge:

Un notevole ravvivarsi di tendenze metafisiche – è vero – è caratteristico del presente immediato; ma in questo vediamo da un lato gli effetti delle influenze straniere come quelle di Bergson, e dall'altro lato bisogna notare che le discussioni più significative non si sono affatto separate dal terreno comune della filosofia critica. Inoltre, pur ammettendo che in Germania il movimento che cerca di erigere il concetto vitalistico a principio esplicativo universale ha per lo più seguito la guida di Bergson, bisogna tenere a mente che le implicazioni antilogiche della dottrina intuizionistica sono percepite come ripugnanti dal pensiero tedesco.<sup>23</sup>

In realtà, il prosieguo dell'articolo contraddice l'iniziale demarcazione tra una filosofia intrinsecamente tedesca e una straniera: l'articolo ribadisce infatti quanto Ewald aveva già affermato negli articoli precedenti a proposito della necessità di «conciliare il vitalismo metafisico con il logicismo puro della filosofia del valore».<sup>24</sup>

Ora, volendo ricostruire le linee principali che emergono dagli otto articoli di Ewald, è opportuno prestare attenzione a tre elementi. Innanzitutto questa serie di scritti mette in evidenza una spaccatura tra due tendenze interne alla filosofia tedesca: la prima tendenza, secondo Ewald, era legata alla filosofia kantiana, era ben radicata nelle università e si esprimeva essenzialmente attraverso indagini epistemologiche; la seconda, invece, dava spazio alla speculazione metafisica e, sebbene a inizio secolo fosse diffusa soprattutto negli

---

<sup>20</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1912*, cit., p. 376.

<sup>21</sup> Ivi, p. 382.

<sup>22</sup> O. Ewald, *German Philosophy in 1913*, transl. by F.H. Knight, in «The Philosophical Review» 23/6 (1914), pp. 615-633; O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1913*, in «Kant-Studien» 20 (1915), pp. 29-64.

<sup>23</sup> O. Ewald, *German Philosophy in 1913*, cit., p. 615.

<sup>24</sup> Ivi, p. 632.

ambienti extra-universitari, al termine del primo decennio poteva dirsi presente anche negli scritti di filosofi illustri.

Il secondo elemento di cui gli articoli di Ewald rendono testimonianza è l'intensità con la quale nella cultura tedesca era avvertito il bisogno di riaffermare il valore della filosofia tanto per la cultura quanto per l'individuo, nel suo percorso formativo ed esistenziale. Il dibattito sulla spaccatura tra filosofia accademica ed extra-accademica verteva sulla consapevolezza che «una condizione necessaria affinché la filosofia acquisisca rilevanza è che essa non significhi soltanto ricerca teoretico-conoscitiva e scientifica, ma che intervenga come elemento vivente nella cultura complessiva».<sup>25</sup>

Il terzo elemento che compone il quadro tratteggiato da Ewald è l'emergere del concetto di vita come nuovo protagonista della filosofia tedesca. Nella sua polivocità, tale concetto sembrava presentare numerose sfide alla filosofia kantiana: simboleggiava per esempio il polo dell'irrazionale contro il predominio della logica, il polo del concreto contro una filosofia dedita a indagini formali. Nella riflessione sulle problematiche della vita, Ewald vedeva grandi potenzialità per trasformare la cultura contemporanea, ma vi scorgeva altrettanti rischi. In particolare, lamentava che il concetto di vita fosse evocato spesso acriticamente dai nuovi indirizzi filosofici. Il semplice richiamo alla vita non poteva diventare una panacea per risolvere tutte le mancanze della filosofia contemporanea.

In linea con tale convinzione, Ewald riteneva che l'unica soluzione alla spaccatura della cultura contemporanea tra le due opposte tendenze fosse «la cooperazione di entrambe le parti».<sup>26</sup> Egli stesso era ben consapevole che un simile ideale fosse al momento ben lungi dall'essere raggiunto e che, nondimeno, rappresentasse il compito verso il quale la ricerca futura avrebbe dovuto orientarsi.

### *Il tramonto del neokantismo*

Gli articoli di Ewald sono assai utili per individuare alcune delle trasformazioni principali che erano in atto nella filosofia tedesca durante gli anni in cui furono scritti. In particolare, Ewald inquadrava con efficacia le prime fasi di quel fenomeno – particolarmente complesso dal

---

<sup>25</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1911*, in «Kant-Studien» 17 (1912), pp. 382-433 (qui p. 425).

<sup>26</sup> O. Ewald, *German Philosophy in 1913*, cit., p. 633.



punto di vista storiografico – che è stato definito “tramonto del neokantismo”.<sup>27</sup> È noto che dopo la Prima Guerra Mondiale e durante il periodo della Repubblica di Weimar le principali scuole neokantiane videro scomparire la preminenza culturale che avevano detenuto dagli anni Settanta dell'Ottocento sino all'inizio del ventesimo secolo. È ormai in parte superata la lettura tradizionale che individua nel 1929 – anno in cui Martin Heidegger pubblicò il libro *Kant und das Problem der Metaphysik* e affrontò Ernst Cassirer nel celebre dibattito di Davos<sup>28</sup> – il momento cruciale del passaggio di consegne dal neokantismo all'*Existenzphilosophie* come nuovo indirizzo dominante della cultura tedesca; momento che simboleggerebbe inoltre la transizione da una prassi filosofica fondata su principi razionali e democratici all'irrazionalismo e al volontarismo prefascistici.<sup>29</sup> Le ricostruzioni storiografiche più recenti tendono a sottolineare come i sintomi della crisi del neokantismo (o quantomeno di una sua trasformazione in atto) fossero ampiamente avvertiti sin dagli anni precedenti la Prima Guerra Mondiale.<sup>30</sup> D'altra parte uno schema che si limiti a presentare l'avvicinarsi della filosofia heideggeriana al neokantismo restituisce un'immagine assai riduttiva del processo storico in questione. Innanzitutto è bene tenere presente le obiezioni che nel 1929 Cassirer mosse a un'interpretazione come quella heideggeriana, che pretendeva di ridurre le diverse scuole e correnti neokantiane a un monolitico «sistema dottrinale dogmatico». <sup>31</sup> Secondo Cassirer, Heidegger non si avvedeva del fatto che l'unitarietà degli indirizzi neocriticisti era garantita dall'adozione di problematiche comuni, per fronteggiare le quali era però stato escogitato un ampio ventaglio di soluzioni differenti. Le osservazioni di Cassirer miravano a rendere conto della varietà di posizioni, delle divergenze e dei mutamenti che avevano caratterizzato una stagione filosofica iniziata più di cinquant'anni prima con il “ritorno a Kant”, per evitare che il neokantismo venisse trasformato in un vuoto simulacro, o in un

---

<sup>27</sup> Cfr. M. Ferrari, *1. Il neokantismo*, in U. Eco, R. Fedriga (a cura di), *La filosofia e le sue storie. L'età contemporanea*, Laterza, Bari-Roma 2014, pp. 295-301 (qui p. 298) e, per quanto riguarda la scuola neokantiana marburghese, U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, cit., pp. 357-470.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981. La disputa di Davos compone la seconda appendice del volume, intitolata *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, pp. 219-236.

<sup>29</sup> Un esempio noto, e tutt'ora influente, di una lettura di questo tipo è il libro di Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988), tr. it. *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, a cura di G. De Michele, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>30</sup> Si vedano le argomentazioni di Peter Uwe Hohendahl in apertura dell'articolo *The Crisis of Neo-Kantianism and the Reassessment of Kant after World War I: Preliminary Remark*, in «The Philosophical Forum» 41/2-1 (2010), pp. 17-39.

<sup>31</sup> E. Cassirer, M. Heidegger, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, cit., p. 219.

«capro espiatorio» verso cui rivolgere accuse tanto vaghe quanto fuori bersaglio.<sup>32</sup> In ogni caso, anche mettendo da parte le discussioni sull'opportunità di ricondurre il neokantismo a un sistema unitario, non va dimenticato che gli ultimi anni del *Reich* guglielmino e il periodo di Weimar furono tra i più vivaci e intricati nella storia della filosofia tedesca: l'intreccio delle numerose correnti filosofiche, l'emergere di nuovi indirizzi speculativi, il dialogo della filosofia con le altre discipline, rendono del tutto inservibili opposizioni binarie come quella tra neokantismo ed *Existenzphilosophie*, così come tra filosofia pre- e post-bellica o tra cultura democratica e tendenze prefasciste.<sup>33</sup>

Del resto, non è facile stabilire con precisione quali tipi di fenomeni definiscano il "tramonto" di una corrente di pensiero, soprattutto se composita come il neokantismo.<sup>34</sup> Anche se ci si limitasse, secondo un paradigma storiografico superato, a identificare il neokantismo con le due principali scuole neokantiane e a osservare la progressiva scomparsa della loro egemonia culturale, emergerebbe comunque un quadro disomogeneo. I primi segnali inequivocabili della crisi della scuola di Marburgo sono riconducibili al 1912, quando il settantenne Hermann Cohen lasciò l'insegnamento e non fu Cassirer a succedergli, bensì lo psicologo sperimentale Erich Jaensch.<sup>35</sup> Però la vera e propria dissoluzione della scuola marburghese è simboleggiata non solo dal trasferimento di Cassirer a Amburgo, ma anche dalla "abiura" di uno degli allievi più giovani di Natorp e Cohen, vale a dire Nicolai Hartmann, che nel 1921, pur occupando una cattedra da *Extraordinarius* a Marburgo, denunciò il soggettivismo dell'impostazione trascendentale che sino ad allora aveva sostenuto, e si accinse a formulare una «metafisica della conoscenza» fondata sul presupposto dell'assoluta trascendenza dell'oggetto.<sup>36</sup> Ma non va dimenticato che lo stesso Natorp dopo il 1918 (anno dell'armistizio e della morte di Cohen) si era allontanato progressivamente dall'impostazione idealistica del proprio maestro nel tentativo di risalire al fondamento più originario del trascendentale e, virando in una direzione marcatamente ontologica, aveva identificato questo fondamento con il darsi congiunto di essere e pensiero nella vita.<sup>37</sup> Se su questa base si può

---

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Cfr. M. Ferrari, *Vita, cultura, antropologia*, in G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Soggetto natura cultura*, Luciano editore, Napoli 2007, pp. 75-94.

<sup>34</sup> Sulle difficoltà legate alla definizione dell'«epilogo del neokantismo», cfr. H. Holzhey, W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, Beck, München 2004, pp. 40-41.

<sup>35</sup> Ivi, p. 40.

<sup>36</sup> Cfr. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1921.

<sup>37</sup> Cfr. G. Gigliotti, «Avventure e disavventure del trascendentale» *Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989, p. 286.

concludere che la dissoluzione della scuola di Marburgo è riconducibile a un periodo compreso tra il 1912 e l'immediato dopo guerra, la scuola sudoccidentale sembra invece avere goduto di una parabola più lunga. Nonostante la scomparsa di Windelband nel 1915, la scuola da lui fondata conservò l'egemonia nel proprio feudo del Baden addirittura sino ai primi anni dopo l'ascesa al potere di Hitler.<sup>38</sup> È però altrettanto vero che già nel periodo prebellico nell'ambiente neokantiano del Baden avevano avuto luogo significativi tentativi di rivedere l'impostazione windelbandiana originaria, incentrata sui concetti di norma e validità. Nel quadro delle trasformazioni attraversate dalla scuola sudoccidentale si situano non solo la vicenda di uno studioso brillante come Emil Lask (la cui morte sul fronte fu a lungo compianta dai colleghi anche perché rappresentava la scomparsa di un punto di riferimento per le speranze di rinnovamento del neocriticismo), ma anche le aperture di Windelband e di Richard Kroner verso lo hegelismo, nonché l'"ontologizzazione" rickertiana del sistema dei valori.<sup>39</sup>

D'altra parte, se ci si limita a considerare le vicissitudini delle due scuole principali, si rischia di perdere di vista che il neokantismo rappresentò anche ciò che Cassirer a Davos definì un «indirizzo problematico» – un modo di concepire la prassi e il compito della filosofia – che per un lungo lasso di tempo aveva permeato l'intera cultura tedesca.<sup>40</sup> «Si può filosofare con Kant o contro Kant; non si può filosofare senza di lui»: queste parole compongono un adagio che, secondo lo studioso Lewis White Beck, esprimeva la convinzione comune di numerosi circoli accademici tedeschi negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo.<sup>41</sup> Anche Ewald, come si è visto, riteneva che, al di là del ruolo egemone delle scuole neokantiane, l'intera vicenda della filosofia tedesca del tardo Ottocento si fosse svolta «sotto il segno di Kant». E d'altra parte i dibattiti interni al neocriticismo non ruotavano soltanto intorno alla modalità più ortodossa di interpretare Kant, ma anche e soprattutto intorno all'opportunità di "aggiornare" le sue dottrine ai nuovi problemi e alle nuove condizioni storiche. Da questo punto di vista, il tramonto del neokantismo non può che apparire come un fenomeno più

---

<sup>38</sup> Cfr. H.F. Fulda, *Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus*, in H.J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 83-132.

<sup>39</sup> Cfr. Sul ruolo di Lask nella trasformazione del neokantismo sudoccidentale, cfr. G. Gurvitch, *Phénoménologie et criticisme (Une confrontation entre les deux courants dans la philosophie d'Émile Lask et de Nicolai Hartmann)*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 54 (1929), pp. 235-284; G. Motzkin, *Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 94/2 (1989), pp. 171-190.

<sup>40</sup> E. Cassirer, M. Heidegger, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, cit., p. 219.

<sup>41</sup> Cfr. L. White Beck, *Foreword* in K.C. Köhnke, *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*, tr. by R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1991, p. IX.

complesso e dilazionato nel tempo rispetto a quanto dicano semplicemente le fortune alterne delle scuole di Marburgo e del Baden. Se infatti si interpreta il neokantismo o il neocriticismo come un insieme articolato di posizioni differenti che riconobbero nella filosofia kantiana un comune orizzonte speculativo, allora le sue ultime irradiazioni sono riconoscibili tanto negli sforzi degli appartenenti al cosiddetto «giovane neokantismo» di rinnovare l'eredità delle due scuole durante il primo dopoguerra, quanto nei prolungamenti novecenteschi di tradizioni originate da pensatori come Dilthey, Simmel e lo stesso Scheler, che avevano intrapreso con Kant e con i neokantiani un dialogo proficuo, seppure non di rado critico.<sup>42</sup>

La storia del tramonto del neokantismo è quindi in parte la storia della sua trasformazione e della sua fusione con indirizzi problematici divergenti. Fanno però parte della medesima storia anche le critiche e le attestazioni di insofferenza verso l'impostazione trascendentale che caratterizzarono i discorsi della generazione di filosofi che raggiunse la maturità dopo l'esordio del nuovo secolo. Gli articoli di Ewald testimoniano con efficacia l'insorgere, tra il primo e il secondo decennio del Novecento, di indirizzi speculativi che pretendevano di liberarsi della tutela kantiana o addirittura la rifiutavano del tutto. L'idea che la filosofia delle scuole neokantiane fosse inadeguata a fronteggiare la condizione presente prese vigore negli anni che condussero alla guerra e si impose quasi come luogo comune negli anni concitati che seguirono la Pace di Versailles. Se l'adagio riportato da White Beck riassume efficacemente le convinzioni di un filosofo tedesco di fine Ottocento, difficilmente invece potrebbe esprimere lo stato d'animo dei giovani che negli anni Dieci si affacciavano allo studio della filosofia. D'altra parte, è importante rilevare come la crisi del neokantismo non fosse caratterizzata *in primis* da significative rotture teoriche in merito a dottrine specifiche, bensì piuttosto da prese di distanza che riguardavano la stessa concezione generale della filosofia. Non fu infatti sul piano dei dibattiti specialistici riguardanti la corretta interpretazione delle dottrine kantiane o l'indagine delle condizioni di possibilità del sapere che gli avversari del kantismo condussero le loro argomentazioni. Ciò che essi mettevano in discussione era invece il ruolo socio-culturale a cui una filosofia come quella criticistica poteva ambire. In altri termini, come ha fatto notare Cesare Luporini, la fase di crisi e tramonto del neokantismo si

---

<sup>42</sup> Cfr. la ricostruzione dell'«Apogeo e tramonto del neocriticismo» in M. Ferrari, *Introduzione a Il neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 118-214. L'espressione «giovane neokantismo» è ripresa dall'articolo di Siegfried Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedankenblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*, in «Archiv für Philosophie» 3/2 (1949), pp. 144-164. Oltre al libro di Ferrari citato, sul «giovane neokantismo» si veda K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reinigers und E. Heintels*, Bouvier, Bonn 1995.

caratterizzò come un «mutamento di atmosfera non dovuto a una frattura, bensì piuttosto all'esaurirsi delle vecchie questioni e con esse del vecchio mondo».<sup>43</sup>

Sono numerosi gli aspetti sotto i quali l'itinerario intellettuale del giovane Scheler rispecchia le tendenze e gli sviluppi principali che la filosofia tedesca nel suo complesso stava attraversando. Tra gli ultimi anni del diciannovesimo secolo e i primi del ventesimo, infatti, anche Scheler si riconosceva in un'impostazione neokantiana, pur avendo criticato alcune delle dottrine fondanti delle scuole del Baden e di Marburgo. A partire dal 1906 aveva poi maturato un progressivo abbandono del neokantismo come orizzonte culturale: anzitutto aveva messo in questione la preminenza dell'analisi logico-metodologica in filosofia e, conseguentemente, aveva attribuito uno spazio via via più considerevole alla riflessione ontologica sui domini dell'etica, della storia, della biologia. Durante gli anni Dieci Scheler, al pari di numerosi intellettuali di quell'epoca, fu mosso dall'ambizione di intervenire concretamente sul proprio presente. Non furono solo i suoi scritti di propaganda bellica a esprimere tale ambizione: anche un trattato ponderoso e di difficile lettura come il *Formalismus* conteneva numerose incursioni nei temi di attualità ed era animato dalla convinzione che per cambiare la società fosse necessario "cambiare il cuore" – ovvero il sistema di valori riconosciuti – dell'umanità contemporanea.<sup>44</sup> Sin dalla già citata lettera del 1906 a Eucken, una delle ragioni che Scheler addusse per il proprio abbandono dell'impostazione trascendentale era la sterilità dei contributi che essa offriva alla cultura, o – in termini scheleriani – il suo "distacco dalla vita". Ciò che Scheler e numerosi suoi contemporanei avvertivano era che la mutata atmosfera culturale, coincidente con il tramonto di quella che in seguito sarebbe stata chiamata *Belle époque*, costringeva la filosofia a fronteggiare nuove domande, le quali esigevano un nuovo tipo di risposte. Non a caso le critiche più incisive che Scheler rivolse alla tradizione kantiana durante gli anni Dieci – per esempio nel *Formalismus* e nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* – riguardarono l'atteggiamento emotivo espresso dal neokantismo, prima ancora delle sue dottrine specifiche. Ad avviso di Scheler, l'atteggiamento dei neokantiani, intriso di scetticismo, era inadeguato a prendere posizione nella nuova atmosfera, ed era pertanto destinato a essere

---

<sup>43</sup> C. Luporini, *Filosofi vecchi e nuovi 1*, cit., p. 6.

<sup>44</sup> Cfr. M.S. Frings, *Capitalism and Ethics. The World Era of Adjustment and the Call of the Hour*, in «Phänomenologische Forschungen» 28/29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*), pp. 96-115 (qui p. 111).

sostituito da tendenze, come la filosofia della vita, più propense a guidare il rinnovamento culturale.

D'altra parte, il riconoscimento delle mutate condizioni storiche e dei nuovi compiti della filosofia non condusse i filosofi tedeschi a un unilaterale e improvviso rifiuto del neokantismo. Non furono pochi gli studiosi, tra i quali Ewald e lo stesso Scheler del periodo jenese, che ritennero possibile riformare la filosofia trascendentale per adeguarla alle sfide della nuova epoca. Questa ambizione fu espressa in maniera estremamente chiara da Kurt Sternberg in un articolo pubblicato nel 1920 sulle «Kant-Studien» e intitolato *Der Neukantianismus und die Forderung der Gegenwart*.<sup>45</sup> Sternberg si era addottorato nel 1909 a Berlino sotto la guida di Alois Riehl e Friedrich Paulsen con una tesi sulla genesi del progetto criticista in Kant.<sup>46</sup> In seguito, non aveva perseguito la carriera accademica, pur continuando a frequentare gli ambienti filosofici neokantiani. Nell'articolo del 1920 egli sottolineò come i recenti eventi drammatici che avevano colpito la Germania nel lustro precedente avessero comportato radicali trasformazioni culturali, oltre che politiche:

Le rivoluzioni politiche e culturali vanno comprese in connessione con i mutamenti trasversali che contemporaneamente avvengono anche nelle sfere dell'arte, della religione, della scienza ecc. [...] Il cambiamento culturale che ha avuto luogo deve trovare un'espressione pregnante nella filosofia; infatti ogni filosofia, in quanto teoria generale della cultura, è strettamente ancorata alla cultura del proprio tempo. La filosofia dell'epoca culturale appena giunta al termine era il *neokantismo*, perciò la rivoluzione in campo filosofico si esprime non da ultimo in una lotta contro di esso.<sup>47</sup>

A questa considerazione, tuttavia, Sternberg aggiungeva che, affinché la rivoluzione culturale sfociasse in una vera e propria «evoluzione», sarebbe stato necessario far seguire al momento della critica un momento propositivo.<sup>48</sup> Una nuova fioritura della cultura non sarebbe stata raggiunta tramite «una semplice negazione del *neokantismo*, bensì soltanto attraverso il suo superamento sulla base dei suoi stessi presupposti, cioè attraverso la sua prosecuzione e il suo perfezionamento».<sup>49</sup> Per realizzare il perfezionamento del neokantismo, Sternberg era disposto a contraddire in parte gli insegnamenti del suo maestro Riehl: pur accogliendo da

---

<sup>45</sup> K. Sternberg, *Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart*, in «Kant-Studien» 25 (1920), pp. 396-410.

<sup>46</sup> K. Sternberg, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus*, Borngräber, Berlin 1909.

<sup>47</sup> K. Sternberg, *Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart*, cit., p. 396.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

quest'ultimo la distinzione tra "filosofia scientifica" e "filosofia delle visioni del mondo", Sternberg sosteneva che la situazione contemporanea imponesse alla filosofia di abbandonare il solido terreno della scientificità per avventurarsi nel campo della metafisica e della filosofia della storia.<sup>50</sup> L'argomentazione di Sternberg si concludeva con l'ammonimento che l'apertura dei nuovi compiti speculativi non prescindesse dall'«indagine svolta senza pregiudizi, cioè esclusivamente sulla base dei principi fondamentali del *criticismo*».<sup>51</sup> In fondo Sternberg poteva sostenere, senza timore di contraddire uno degli assunti fondamentali del "ritorno a Kant", che portare avanti l'eredità di Kant voleva dire estendere il suo metodo rigoroso anche a campi concettuali tradizionalmente estranei al kantismo.

Va sottolineato che l'articolo di Sternberg mirava a mettere in luce le conflittualità interne alla filosofia tedesca e a illustrare alcuni problemi aperti, ma non avanzava soluzioni definitive se non sotto forma di linee guida. Come già Ewald nei suoi articoli, Sternberg esprimeva la convinzione che la filosofia tedesca stesse attraversando una fase di transizione risolvibile soltanto attraverso la ricomposizione della spaccatura tra due tendenze: l'una diretta dal principio del rigore scientifico, l'altra orientata verso la speculazione metafisica e *weltanschaulich*. Sebbene scrivessero a una decina d'anni di distanza l'uno dall'altro, Ewald e Sternberg ritenevano che il compito di unificare le due opposte tendenze della filosofia fosse rimasto sino ad allora in larga parte irrisolto.

Uno dei nervi scoperti della filosofia kantiana verso il quale numerosi protagonisti del primo Novecento puntarono il dito era la sua presunta perdita di contatto con l'esistenza concreta dell'individuo. Dopo il crollo dei grandi ideali religiosi ed etici del passato, dopo il venir meno della fiducia nel progresso sociale, dopo lo scoppio della guerra più sanguinosa a cui si fosse assistito sino ad allora, si avvertiva tragicamente la mancanza di principi orientativi. La filosofia come semplice *Erkenntnistheorie* sembrava appartenere a un passato meno drammatico, durante il quale all'intellettuale era ancora consentito ritirarsi dalla società per partecipare a dibattiti che interessavano esclusivamente il «mondo dei dotti» [*Gelehrtenwelt*] (per usare un'espressione di Ewald).<sup>52</sup> György Lukács, riflettendo negli anni Cinquanta sulla cultura tedesca del periodo pre-nazista, ricondusse le ragioni del tramonto del neokantismo alla sua incapacità di rispondere adeguatamente al «bisogno di visione del

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 402.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 403-404.

<sup>52</sup> O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1908*, cit., p. 385.

mondo» [*Weltanschauungsbedürfnis*] che si era diffuso con la crisi della *Belle époque*.<sup>53</sup> Ad avviso di Lukács, a inizio Novecento il neokantismo aveva esaurito la sua funzione storica, che nei primi decenni dopo l'unificazione del *Reich* era stata sostanzialmente quella di giustificare il disinteresse delle élite intellettuali verso la politica. Con l'inasprirsi dei contrasti sociali, l'impostazione «agnostica» dei neokantiani, cioè il loro rifiuto di prendere posizione, aveva lasciato insoddisfatte le generazioni più giovani.<sup>54</sup> Basandosi sulla propria esperienza personale, Lukács descriveva la situazione intellettuale prebellica nei termini seguenti:

si ha in generale la sensazione che sia imminente un periodo di eventi storici decisivi per la vita interiore e per la vita esteriore [...]. Nasce da ciò la necessità di affermare qualcosa di concreto e di positivo al di sopra dell'evoluzione sociale, della società e della storia, qualcosa che esprima una *Weltanschauung* e che superi quindi il formalismo dei neokantiani.<sup>55</sup>

A discapito del neokantismo avevano avuto modo di svilupparsi posizioni filosofiche che Lukács riteneva più rozze, antiscientifiche e dilettantistiche, ma che erano state in grado di fornire una giustificazione per la reazione (violenta o meno) contro il socialismo.

*Die Zerstörung der Vernunft* di Lukács, scritto in piena guerra fredda, era un libro chiaramente connotato da una narrazione ideologica, e non si poneva come un'opera puramente storiografica. Sarebbe dunque errato intenderlo come tale; piuttosto, può essere inteso come fonte primaria del punto di vista di un autore che aveva vissuto in prima persona la fase di sconvolgimenti coincidente con la guerra e il tramonto del neokantismo. Nel '78, in una fase nuovamente movimentata da fermenti ideologici, Eugenio Garin avrebbe definito l'opera di Lukács come «un libro più fortunato che felice», lamentando che essa facesse confluire «su una sorta di fronte unico tendenze di ogni genere» e che, procedendo «senza cesure da Schelling a Hitler, da James, Bergson e Sorel a Mussolini», ricacciasse «nella stessa bolgia [...] Dilthey, Simmel e Gundolf, Max Scheler, Bergson, Péguy e Proust, Sorel e... Raymond Aron». <sup>56</sup> «Veramente la notte in cui tutte le vacche sono nere», commentava Garin, il quale peraltro ricordava come lo stesso Lukács in gioventù fosse stato ampiamente influenzato da quello stesso clima e da quegli stessi autori che ora denunciava come

---

<sup>53</sup> Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), tr. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, 2. voll., Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>54</sup> Ivi, vol. 1, p. 63.

<sup>55</sup> Ivi, vol. 2, p. 415.

<sup>56</sup> E. Garin, *Note sul pensiero del Novecento: 'rinascita dell'idealismo', polemica antipositivistica e 'ragioni' dell'irrazionale* [prima parte], in «Rivista critica di storia della filosofia» 33/2 (1978), pp. 209-223 (qui p. 214).



irrazionalisti. A questo proposito non si può fare a meno di sottolineare una lacuna nell'analisi di Lukács: la scuola di Marburgo, che sosteneva posizioni decisamente più progressiste rispetto a quella del Baden, è quasi del tutto trascurata. Non si fa cenno al socialismo di Cohen e Natorp, mentre Cassirer non viene neppure menzionato. Peraltro, proprio gli scritti di Cassirer degli anni Trenta, che tennero fede all'idea illuministica e kantiana di progresso della ragione e si aprirono alla riflessione etico-politica, sembrano offrire quella prospettiva storica e di *Weltanschauung* che Lukács negò al neokantismo nel suo complesso.<sup>57</sup> Del resto, al di là del giudizio sul ruolo antisocialista delle filosofie dell'Ottocento e del Novecento, l'analisi di Lukács coglie un punto fondamentale: a fronte della precaria situazione politica degli anni Dieci e Venti, alla filosofia era richiesto di fornire una chiave di lettura unitaria del mondo e della vita. Il neokantismo, agli occhi di una parte considerevole della gioventù tedesca dell'epoca, non era in grado di farlo.<sup>58</sup>

In realtà, l'emergere nel nuovo «bisogno di visione del mondo» non era sfuggito ai pensatori neokantiani. Nel 1908 persino un filosofo di vecchio stampo come Windelband si mostrò disposto a mettere in dubbio che gli strumenti classici dell'*Erkenntnistheorie* potessero soddisfare il «nuovo bisogno dello spirito».<sup>59</sup> Nella prefazione a *Materie und Gedächtnis* – traduzione di *Matière et mémoire* di Bergson, nonché in assoluto la prima edizione tedesca di un'opera del filosofo francese – Windelband osservava come il diffondersi, tra Germania e Francia, di un nuovo «bisogno di metafisica» avesse accresciuto la popolarità di sistemi filosofici, come appunto quello bergsoniano, dal carattere meno rigorosamente scientifico, ma più ambizioso rispetto alle indagini neokantiane.<sup>60</sup> L'apertura di Windelband al bergsonismo, che per certi versi può risultare sorprendente, era legata al riconoscimento di un nemico comune: ovvero lo scientismo naturalistico ottocentesco che tendeva ad appiattare il regno dei valori su quello della realtà empirica. D'altra parte, tale alleanza in funzione antiscientista non era destinata a lasciare il segno: basti osservare che, soltanto quindici anni dopo l'edizione di *Materie und Gedächtnis*, il giovanissimo allievo di Bergson Vladimir Jankélévitch menzionava il «vecchio idealista» Windelband come il rappresentante principale

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Sull'importanza del pensiero politico nella scuola di Marburgo, cfr. E. Wiley, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit (MI) 1978. Rifacendosi all'esempio di pensatori come Cohen e Natorp, ma evidenziando anche le influenze neokantiane sul pensiero di personalità politiche come Kurt Eisner e Eduard Bernstein, Wiley difende l'impostazione neokantiana dalle accuse di promuovere il disinteresse per la politica.

<sup>59</sup> W. Windelband, *Zur Einführung*, in H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. I. Benrubi, Diederichs, Jena 1908, pp. III-XIV (qui p. III).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

di una filosofia accademica pregiudizialmente ostile nei confronti delle istanze vitalistiche.<sup>61</sup> In effetti l'incontro di Windelband con la novità rappresentata dalla filosofia bergsoniana rimase limitato a quella singola prefazione. Il vero rimedio che egli propose in altri scritti per venire incontro alla «fame di visione del mondo» che attanagliava «la nostra generazione più giovane» fu piuttosto il tentativo di “tornare a Hegel”.<sup>62</sup> Windelband cercò cioè di introdurre nell'impianto concettuale neocriticista alcune prospettive derivanti soprattutto dalla filosofia idealistica della storia.

Fra gli appartenenti alla generazione più giovane, Richard Kroner – considerato nel Baden «la figura di spicco nel rinnovamento dello hegelismo»<sup>63</sup> – mosse i suoi primi passi nell'ambiente neokantiano precisamente cercando di coniugare la propria ambizione scientifico-accademica con il bisogno di visione del mondo. Pur essendo noto principalmente per l'opera in due volumi *Von Kant bis Hegel* (1921-1924), Kroner aveva adottato già nei suoi primi scritti la prospettiva del “traghetamento” del neocriticismo oltre i limiti dell'*Erkenntnistheorie*.<sup>64</sup> Nel 1908, tenendo a soli ventiquattro anni una relazione presso il Congresso Internazionale di Filosofia di Heidelberg, Kroner lamentava che le usuali interpretazioni del neocriticismo vi scorgessero un indirizzo di pensiero unilateralmente interessato a elaborare i fondamenti delle scienze positive.<sup>65</sup> A suo avviso, la filosofia trascendentale invitava a pensare alla cosa in sé, situata oltre il mondo dei fenomeni, non come a una realtà assoluta inaccessibile all'esperienza, ma come al valore che orienta l'esperienza stessa. La «trasformazione dei problemi ontologici in problemi assiologici» consentiva secondo Kroner di evitare la «rassegnazione teoretico-conoscitiva» che aveva caratterizzato parte degli indirizzi neokantiani e che era spesso sfociata nella scettica equiparazione della realtà con un mondo di rappresentazioni.<sup>66</sup> In questo modo Kroner poneva alle radici del criticismo un anelito etico verso la trascendenza che lo conduceva a

---

<sup>61</sup> V. Jankélévitch, *Georg Simmel philosophe de la vie* (1925), tr. it. *Georg Simmel filosofo della vita*, a cura di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 82.

<sup>62</sup> Ci si riferisce alla conferenza pronunciata nell'aprile 1910 e poi pubblicata nei *Präludien* windelbandiani: W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in Id., *Präludien*, cit., pp. 241-254 (qui p. 246). Sull'intreccio tra il tardo neokantismo del Baden e la *Hegel-Renaissance* tedesca, si veda M. Ferrari, *Introduzione a Il neocriticismo*, cit., pp. 168-172.

<sup>63</sup> Cfr. il contributo autobiografico di Heinz Heimsoeth nel volume di L.J. Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 3, Meiner, Hamburg 1977, p. 103.

<sup>64</sup> Cfr. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921-1924), Mohr-Siebeck, Tübingen 1961<sup>2</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. R. Kroner, *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation*, in T. Elsehans (Hg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908*, Winter, Heidelberg 1909, pp. 823-830.

<sup>66</sup> Ivi, p. 827.

schierarsi contro coloro che pretendevano di «produrre la realtà del postulato [della libertà umana] attraverso i mezzi della scienza empirica». <sup>67</sup>

Sebbene durante il Congresso di Heidelberg l'anelito alla trascendenza di Kroner avesse suscitato i rimproveri di alcuni uditori, e in particolare dello studioso kantiano Julius Ebbinghaus, esso non descriveva una posizione del tutto isolata nell'ambiente neocriticista. <sup>68</sup> L'anno successivo Kroner pubblicò, insieme ai giovani colleghi Nicolaj Bubnov, Georg Mehlis, Sergej Hessen e Fedor Steppuhn, un breve libro intitolato *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, che può essere interpretato come il tentativo della generazione più giovane di neokantiani del Baden di coniugare Kant con una visione del mondo religiosa. <sup>69</sup> Il fine degli autori era salvaguardare la vita spirituale dal pericolo di venire schiacciata dal materialismo delle scienze e dal nichilismo della società contemporanea; per farlo, essi si proponevano di promuovere una sintesi delle più alte manifestazioni della cultura europea. Il contributo di Kroner esprimeva la speranza che la «nostalgia per il regno delle idee», avvertita dalla generazione a lui coetanea, aprisse la strada a una rifioritura di ideali capaci di orientare l'esistenza individuale; soprattutto, però, esprimeva la necessità che una «guida» [*Führer*], ovvero un «Redentore» e «Liberatore», avviasse tale trasformazione. <sup>70</sup>

La reazione di Windelband nei confronti dei toni messianici usati dai suoi allievi nella pubblicazione del 1909 fu «ambivalente». <sup>71</sup> Egli temeva che le loro pubblicazioni li facessero apparire troppo vicini al mondo cattolico. Accettò però di collaborare con Kroner, Mehlis, Steppuhn e Hessen alla fondazione della rivista «Logos» che, pur essendo concepita come una pubblicazione di stampo accademico, ambiva a portare avanti il programma annunciato in

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 828.

<sup>68</sup> Ivi, p. 829.

<sup>69</sup> R. Kroner *et al.*, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, Engelmann, Leipzig 1909.

<sup>70</sup> R. Kroner, *Ein Blatt aus dem Tagebuche unserer Zeit* (1909), tr. it. *Una pagina dal diario del nostro tempo*, a cura di L. Ferrari, in «B@beonline/print. Rivista semestrale di Filosofia» n. 4 (2008) (*Europa e Messia. Paura e speranze del XX in eredità*), pp. 31-35.

<sup>71</sup> Cfr. J. Bohr, G. Hartung (Hg.), *Forschungsgrundlagen Wilhelm Windelband*, Meiner, Hamburg 2020, p. 531. Bohr e Hartung richiamano l'attenzione su una pagina delle memorie di Steppuhn nella quale si legge: «Quando io mostrai [a Windelband] l'opera collettiva del nostro gruppo, lui diresse su di me i suoi occhi penetranti e intelligenti e osservò sarcasticamente con il suo sorriso ammiccante: "avete chiamato il vostro libretto *Vom Messias*, adesso volete intitolare la rivista *Logos*. Fate attenzione, o finirete con i neri". Windelband scherzava naturalmente; nel suo scherzo risiedeva però anche un certo timore che noi, suoi studenti, potessimo diventare lettori infedeli del criticismo kantiano e, sebbene inconsapevolmente, approdare sulla sponda di una metafisica cattolicizzante» (cfr. F. Steppuhn, *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Erster Teil 1884-1914*, Kösel, München 1947, pp. 201-202).

*Vom Messias*: la promozione di una cultura filosofica europea come baluardo contro la crisi dei valori e contro lo spaesamento generato dalla frammentazione dei saperi.<sup>72</sup>

Nel contesto della scuola del Baden fu Rickert a sviluppare nella maniera più sistematica il tentativo di offrire risposte al “bisogno di visione del mondo”. Nell’articolo *Vom Begriff der Philosophie*, che inaugurava il primo fascicolo di «Logos», Rickert si adoperò per mostrare come la filosofia trascendentale dei valori – a differenza delle scienze empiriche – potesse produrre una *Weltanschauungslehre* in grado di rispondere alla necessità umana di orientarsi nel mondo.<sup>73</sup> L’articolo illustrava il progetto rickertiano di fondare un sistema onnicomprensivo dei valori, vale a dire un sistema in grado di descrivere tutte le diverse classi di valori, nonché tutte le possibili prese di posizione del soggetto trascendentale nei confronti di esse. In altri termini, l’obiettivo di Rickert era quello di «comprendere il significato della nostra vita attraverso l’interpretazione [di essa] dal punto di vista dei valori», poiché

soltanto allora sarà possibile rispondere alle domande: a che cosa miriamo? Qual è lo scopo della nostra vita? Cosa dobbiamo fare? Solo allora avremo punti di riferimento anche per il nostro agire. Ed è questo il massimo che possiamo chiedere ad una *Weltanschauung*, ed è, allo stesso tempo, l’unica cosa che la filosofia ci può dare ancora oggi di specificamente filosofico, dopo che le scienze le hanno tolto tutte le parti della realtà con i relativi problemi.<sup>74</sup>

Negli anni Venti il progetto rickertiano di sviluppare una *Weltanschauungslehre* sarebbe sfociato in una serie di scritti incentrati sulla riflessione sul rapporto ontologico-metafisico tra il mondo dei fatti reali e il regno trascendente di valori “irreali”.<sup>75</sup>

A ben vedere, nonostante le aperture di Windelband e Rickert al tema della visione del mondo, Lukács non avrebbe avuto torto a definire “formalistica” e “agnostica” la loro concezione del ruolo della filosofia. Il sistema onnicomprensivo dei valori rickertiano non era concepito con il fine di trovare applicazione nell’esperienza vissuta dell’individuo: il suo compito era il raggiungimento di un punto di vista universale, scevro da ogni singolo *Lebensinteresse*, e anzi in grado di riassumere in sé tutte le possibili prospettive parziali degli individui storici. Si trattava in sostanza di un sistema formale, che di volta in volta poteva

---

<sup>72</sup> Cfr. R. Kramme, *Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS*, in H. Treiber, K. Sauerland (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850-1950*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, pp. 119-149.

<sup>73</sup> H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie* (1910), tr. it. di G. Frangillo e M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in H. Rickert, *Filosofia – valori – teoria della definizione*, a cura di M. Signore, Milella, Lecce 1987, pp. 1-33.

<sup>74</sup> Ivi, p. 28.

<sup>75</sup> Cfr. H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1921.

essere “riempito” dai sistemi delle valutazioni storicamente determinate. Sin dalla prima edizione della sua opera più nota, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896), Rickert aveva sottolineato di non volere «fornire una concezione del mondo e della vita [*Welt- und Lebensauffassung*], ma piuttosto individuare e valutare criticamente i mezzi con cui si può ottenere una *Weltanschauung* totale ed esaustiva, libera da pregiudizi». <sup>76</sup> Con lo sviluppo della sua *Weltanschauungslehre*, l'intento di fondo rimase il medesimo: l'indagine filosofica aveva il compito di illustrare la struttura sottesa alle diverse visioni del mondo concrete, ma doveva astenersi dal «prendere posizione» tra di esse. <sup>77</sup> Le opzioni assiologiche vere e proprie, dalle quali il filosofo e il suo lettore si sarebbero lasciati orientare nella conduzione della loro esistenza, erano demandate di volta in volta al caso concreto; la loro scelta costituiva una questione extra-filosofica. Di conseguenza, nel quadro delineato da Rickert «il qui-e-ora non poteva essere messo a fuoco»: l'esperienza dell'individuo non era soltanto ignorata dalla filosofia, ma ne era anzi accuratamente esclusa. <sup>78</sup>

Il proposito espresso da Rickert di “interpretare la vita dal punto di vista dei valori” non poteva che trovarsi in antitesi rispetto alle tendenze di alcuni dei più recenti indirizzi filosofici, i quali – sulla scia di Nietzsche – pretendevano invece di giudicare i valori dal punto di vista della vita. <sup>79</sup> A questi tentativi Rickert oppose un rifiuto pressoché unilaterale, denunciando la filosofia della vita come una forma di «filosofia extra-scientifica delle visioni del mondo», alla quale egli continuò a contrapporre il proprio sistema delle visioni del mondo, concepito come “scientifico” proprio nella misura in cui rimaneva un sistema esclusivamente formale. <sup>80</sup> All'interno di un clima culturale sempre più chiaramente caratterizzato dallo scontro tra visioni del mondo e dalla perdita di punti di riferimento assoluti, una posizione

---

<sup>76</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896, 1902<sup>2</sup>), tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002, p. 9

<sup>77</sup> Cfr. H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 87.

<sup>78</sup> S. Griffioen, *Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis*, in C. Krijnen, E.W. Orth (Hgg.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 57-72 (qui p. 63).

<sup>79</sup> Mario Signore ha efficacemente indicato il nodo cruciale della filosofia di Rickert nei termini seguenti: «il rapporto vita-valori deve necessariamente essere capovolto. Se è vero che [...] non è pensabile azione “sensata” senza i valori, è pur vero che sono questi a costituire, per così dire *a retro*, se non *ab alto*, la direzione delle azioni. In definitiva non dalla vita al valore, bensì dal valore alla vita [...]. Si tratta di un capovolgimento che [...] rende inattendibile qualsiasi *Lebensphilosophie* e insostenibile qualsiasi forma di *Historismus*» (cfr. M. Signore, *Introduzione* in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 7-42 (qui p. 28)).

<sup>80</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 11.

come quella rickertiana era destinata – come ha rilevato Lukács – a vedere progressivamente scomparire la propria rilevanza.

### *Filosofia e scienze*

La contrapposizione tra rigorosa indagine scientifica e visione del mondo fu uno dei temi centrali del dibattito filosofico di inizio secolo. Ne è espressione paradigmatica l'articolo di Max Weber, pubblicato nel 1904 con il titolo *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, dove l'autore negò risolutamente che l'intento scientifico potesse coniugarsi con la formulazione di una visione del mondo.<sup>81</sup> Il titolo dell'articolo esponeva chiaramente l'intento metodologico e programmatico di Weber, il quale si domandava se e in base a quali presupposti le scienze sociali potessero rivendicare un sapere oggettivo. La dottrina trascendentale dei valori di Rickert faceva da sfondo alla riflessione weberiana, incentrata sull'esclusione dalla scienza di ogni elemento valutativo. Weber escludeva dai compiti della scienza (sociale) quello di prendere posizione, ritenendo che ogni scelta etica e valoriale fosse per principio estranea all'indagine sui fatti empirici e le loro leggi. Per quanto Weber, in questo articolo, non facesse che brevi riferimenti alle discipline filosofiche, il quadro delineato dal sociologo doveva necessariamente spingere i filosofi coevi a riflettere sul loro stesso ruolo: Weber sembrava rendere inevitabile una scelta di campo tra l'ambizione alla scientificità e la presa di posizione valutativa. Su quale dei due crinali era opportuno collocare l'attività del filosofo?

Non mancarono tentativi di recuperare il concetto di visione del mondo all'interno di un impianto teorico che si pretendeva scientifico. La "dottrina delle visioni del mondo" di Rickert, per esempio, andava in questa direzione. Anche il filosofo Heinrich Gomperz diede un importante contributo a questa linea argomentativa, con la pubblicazione di *Weltanschauungslehre: Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu behandeln*, opera inizialmente concepita in quattro volumi, di cui vennero pubblicati solo i primi due nel 1905 e nel 1908.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), tr. it., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141.

<sup>82</sup> H. Gomperz, *Weltanschauungslehre: Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, 2 Bd., Diederichs, Jena-Leipzig 1905-1908. Gomperz

Nel primo volume, volto a delineare la metodologia dell'impresa, Gomperz definiva il proprio concetto di *Weltanschauungslehre* come «quella scienza che ha il compito di realizzare una connessione non contraddittoria [*widerspruchloser Zusammenhang*] di tutte le concezioni che vengono adoperate dalle scienze singole e dalla vita pratica per ricostruire i fatti».<sup>83</sup> A questo compito – ritenuto dall'autore parte integrante della filosofia teoretica – non era attribuita una finalità etica o valutativa proprio perché l'ambizione che esso esprimeva era di piena scientificità. Come faceva notare August Messer nel 1908 in un'ampia recensione dell'opera di Gomperz, questi adottava un concetto di visione del mondo assai diverso rispetto al suo significato in uso nel linguaggio comune.<sup>84</sup> Se infatti solitamente si parlava di visione del mondo come dell'insieme di «convinzioni teoriche sulle domande più generali della conoscenza» e dei «principi più elevati della presa di posizione pratica nei confronti delle cose e degli eventi», Gomperz pretendeva invece di assumere una visuale distaccata dalla realtà empirica secondo un'impostazione riconducibile alla *θεωρία* greca.<sup>85</sup>

L'impresa intentata da Gomperz era ostacolata da alcuni problemi che Messer non mancò di mettere in luce. Innanzitutto, come riconosceva lo stesso Gomperz, la *Weltanschauungslehre*, per essere concepita come scienza, doveva necessariamente accontentarsi del ruolo di scienza «secondaria» e «sterile».<sup>86</sup> Doveva cioè accettare di essere impossibilitata a “produrre” nuovo sapere e limitarsi a riorganizzare un materiale già elaborato dalle scienze empiriche. Nei termini di Messer, il sapere che Gomperz attribuiva alla filosofia «non proviene dai “fatti”, ma dai “concetti”».<sup>87</sup> Una simile concezione non soltanto lasciava la filosofia esposta all'accusa di essere infruttuosa, ma finiva inoltre per far emergere una contraddizione alla base dell'intero progetto di Gomperz. Se infatti si ammetteva che le scienze potessero progredire e far progredire l'umanità nella totale indipendenza dalla filosofia, ci si sarebbe potuti domandare con quale diritto la filosofia si arrogasse il compito di elaborare ulteriormente i loro risultati. Una simile domanda avrebbe minato la pretesa di “avalutatività” e di “pura teoreticità” che Gomperz arrogava per il proprio progetto. Se infatti egli partiva dal presupposto che la filosofia, intesa come dottrina delle visioni del mondo, non

---

insegnò presso l'Università di Vienna dal 1905 al 1919 come *Privatdozent* (fu quindi collega di Ewald); nel 1920 divenne professore ordinario e ricoprì questa carica sino al 1935, quando il rafforzarsi dell'estrema destra austriaca lo convinse a emigrare negli Stati Uniti.

<sup>83</sup> H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, Bd. 1 (*Methodologie*), cit., p. 17.

<sup>84</sup> A. Messer, *Heinrich Gomperz' Weltanschauungslehre*, in «Kant-Studien» 13 (1908), pp. 275-303.

<sup>85</sup> Ivi, p. 275.

<sup>86</sup> Ivi, p. 276.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

producesse alcun apporto teoretico originale, il suo intervento poteva essere giustificato solo tramite l'affermazione del suo valore pratico. In altre parole, se Gomperz fosse stato chiamato a giustificare il proprio operato, avrebbe necessariamente dovuto addentrarsi nel campo della valutazione, abbandonando quello della pura teoresi.

La fallimentare ricerca di fondamenti nella *Weltanschauungslehre* di Gomperz fa emergere con chiarezza i punti nevralgici della «crisi di identità» che la filosofia stava attraversando sin dalla fase post-hegeliana.<sup>88</sup> Questa crisi riguardava la comprensione che la filosofia aveva di se stessa come disciplina, dei propri scopi e del proprio oggetto di studio, ed era venuta aggravandosi in un secolo, l'Ottocento, durante il quale lo sviluppo tecnico e scientifico era parso erodere progressivamente l'autorità della filosofia. Secondo Herbert Schnädelbach, in Germania intorno al 1830 aveva avuto avvio un cambiamento di mentalità che aveva causato non soltanto il declino dell'idealismo hegeliano e della *Naturphilosophie*, ma che era sfociato nel discredito della filosofia in generale. Nei decenni centrali dell'Ottocento la filosofia aveva dovuto ripensare dal principio i propri fondamenti adeguandosi alla nuova situazione culturale, all'interno della quale le uniche spinte progressive sembravano provenire dalle scienze naturali e matematiche. In questa ottica, «la storia della filosofia nel secolo della scienza appare essenzialmente come una storia di reazioni filosofiche a ciò che accadeva nella scienza e con la scienza in una cultura trasformata».<sup>89</sup>

Secondo Schnädelbach, tra la metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, i filosofi misero in atto diverse strategie nel tentativo di salvaguardare per la filosofia un posto all'interno dell'edificio dei saperi – strategie che spaziavano dalla riaffermazione dell'autonomia del sapere filosofico rispetto a quello scientifico alla rifondazione della filosofia come riflessione critica sui risultati delle scienze empiriche.<sup>90</sup> Un'interpretazione simile a quella di Schnädelbach era d'altra parte già stata avanzata da Heidegger in apertura del dibattito di Davos per chiarire le dinamiche della genesi del neokantismo. Secondo la ricostruzione heideggeriana, il ritorno a Kant doveva essere visto come un movimento di reazione della filosofia allorché – «intorno al 1850» – le scienze dello spirito e della natura avevano preso possesso «della totalità del conoscibile» lasciando alla filosofia stessa «solo la

---

<sup>88</sup> Cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, cit., p. 17 e il capitolo *The Identity Crisis of Philosophy* in F. Beiser, *After Hegel*, cit., pp. 15-52.

<sup>89</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, cit., p. 118.

<sup>90</sup> Ivi, 120-136.



conoscenza della scienza, non la conoscenza dell'essere». <sup>91</sup> Sebbene colga in parte nel segno, un'interpretazione come quella heideggeriana corre il rischio di ridurre la complessità delle prospettive aperte dal neokantismo alla sola riflessione sui risultati e lo statuto delle scienze. Uno dei principali meriti storiografici dello studio di Klaus Christian Köhnke sulla genesi del neokantismo è stato quello di complicare la trama del rapporto tra filosofia e scienza nella fase del ritorno a Kant, emendando dalle narrazioni storiche gli aspetti riduttivi che la storiografia aveva ereditato dalla lettura heideggeriana. <sup>92</sup> Secondo la ricostruzione di Köhnke alle radici della "crisi d'identità" della filosofia non vi sarebbe tanto la scomparsa di campi di sapere, che sarebbero stati sottratti alla filosofia dalle scienze, quanto piuttosto un mutamento nella concezione generale della scienza. I decenni centrali dell'Ottocento sarebbero cioè stati caratterizzati dalla ridefinizione complessiva dei criteri costitutivi del sapere scientifico. Alla base della crisi dell'idealismo hegeliano e della genesi del ritorno a Kant vi sarebbe quindi per Köhnke lo sforzo di ripensare le funzioni della filosofia stessa sulla base dei nuovi criteri di oggettività e del sapere positivo che avevano acquisito prominenza nella cultura in generale.

In questa direzione, secondo Köhnke, andrebbe interpretato il rapporto tra filosofia, scienza e visione del mondo nel diciannovesimo secolo. Dopo il fallimento dei moti del 1848, l'ideale della scientificità adottato da buona parte della filosofia accademica di area tedesca si era tradotto anche nella chiusura di fronte alle questioni sociali e politiche. <sup>93</sup> In altri termini, si era iniziato a operare quella disgiunzione tra l'oggettività scientifica e l'atto di prendere di posizione – definibile anche come l'adozione di una *Weltanschauung* valutante – che sarebbe stata messa nero su bianco dall'articolo di Weber del 1904. Oltre a inasprire la spaccatura tra filosofia universitaria e filosofia extra-accademica (nella misura in cui la prima si voleva apolitica, mentre la seconda non nascondeva le proprie implicazioni ideologiche), il pensiero post-quarantottesco aveva trovato espressione nella tendenza dei filosofi di professione «alla rinuncia di una formulazione positiva di un sistema o di una visione del mondo». <sup>94</sup> Questa

---

<sup>91</sup> E. Cassirer, M. Heidegger, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, cit., pp. 219-220.

<sup>92</sup> Cfr. K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 109-167.

<sup>94</sup> Ivi, p. 151. In un articolo del 1877, intitolato *Philosophy in Germany* e pubblicato su «Mind», Wilhelm Wundt sottolineò come un tratto caratteristico della filosofia coeva fosse la netta divaricazione tra i pensatori dilettanti e gli accademici, fra i quali egli stesso si riconosceva: «il dilettantismo [...] è più evidente nella filosofia che in ogni altro ramo della letteratura scientifica e [...] spesso minaccia di distruggere la sua credibilità agli occhi dei rappresentanti delle scienze più esatte, allo stesso modo delle aberrazioni metafisiche di uno Schelling o di uno Hegel. Dal momento che il dilettantismo preferisce sempre aggredire i problemi più alti e difficili, la nostra

tendenza, secondo Köhnke, si fondava su un radicato scetticismo verso le potenzialità scientifiche di ogni indagine metafisica. Dal momento che il programma del «ritorno a Kant», in questa ottica, appare come il tentativo di equipaggiare la filosofia con gli strumenti concettuali necessari per far sentire la propria voce all'interno del clima scientifico e positivistico di metà Ottocento, almeno sino agli anni Settanta del secolo esso fece propri l'ideale dell'avalutatività e il rifiuto di ogni tentativo di sistematizzazione orientato alla costruzione di visioni del mondo e alla speculazione metafisica.

È stato osservato, del resto, che nei decenni centrali dell'Ottocento «le scienze naturali iniziano a concepire loro stesse come la forza propulsiva della cultura; non solo esse diventano rilevanti per la visione del mondo, ma come *scientismo* diventano esse stesse una visione del mondo influente».<sup>95</sup> In questo senso, è possibile interpretare le origini e l'affermazione delle prospettive neokantiane come motivate dalla reazione nei confronti del «*riduzionismo naturalistico*» alla base della visione del mondo scientifica.<sup>96</sup> In effetti a Friedrich-Albert Lange – autore della *Geschichte des Materialismus* (1866), uno dei libri più influenti della filosofia ottocentesca – non era sfuggito che il materialismo degli scienziati coevi aveva preso il posto delle opzioni metafisiche e *weltanschaulich* dell'idealismo, che gli stessi scienziati in precedenza avevano rifiutato in quanto infondate dal punto di vista empirico.<sup>97</sup> Come Lange sottolineava, Kant aveva fornito alla filosofia gli strumenti per criticare la visione del mondo materialistica e per opporvene una meglio equipaggiata alla necessità dell'uomo moderno di forgiare autonomamente il senso della propria realtà. È nelle osservazioni di Lange che si possono trovare i primi intrecci tra il kantismo e il socialismo, come dimostra peraltro l'importanza della *Geschichte des Materialismus* presso Cohen, il quale negli ultimi decenni dell'Ottocento avrebbe compiutamente tematizzato la figura di Kant come «il vero e proprio artefice del socialismo tedesco».<sup>98</sup>

Per evitare inoltre di ricadere in semplificazioni eccessive, come quella che vorrebbe la filosofia tedesca tardo-ottocentesca e primo-novecentesca in lotta contro la scienza, occorre

---

letteratura filosofica popolare si confronta specialmente con la metafisica; e in questo è notevolmente opposta alla nostra Filosofia Accademica» (cfr. W. Wundt, *Philosophy in Germany*, in «Mind» 2/8 (1877), pp. 493-518 (qui p. 499)).

<sup>95</sup> C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, cit., p. 76.

<sup>96</sup> Ivi, p. 74.

<sup>97</sup> Cfr. F.-A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), tr. it. *Storia del materialismo*, a cura di A. Treves, 2 voll., Monanni, Milano 1932.

<sup>98</sup> Cfr. H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*, Brandsetter, Leipzig 1914<sup>3</sup>, p. 112. Cfr. anche G. Ridolfi, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigor morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015.

ricordare un punto su cui Garin richiamava l'attenzione già nel 1978: vale a dire che «sia il positivismo [...], sia il concetto di scienza (e di ragione) proprio delle posizioni positivistiche, non vennero colpiti dall'esterno, o soffocati da turbe barbare e superstiziose, ma entrarono in crisi per interne difficoltà, ambiguità, equivoci, che il progresso della ricerca e il mutare della società rendevano via via più acuti».<sup>99</sup> Ciò significa peraltro che non va dimenticata la partecipazione di alcuni scienziati (Garin rievocava le posizioni di Einstein e Max Born, nonché di Poincaré, Avenarius e Mach) impegnati nella ridefinizione del significato, del valore e dei limiti delle scienze e, per conseguenza, nella messa in discussione dell'eccessivamente ottimistica «'filosofia della storia' del positivismo».<sup>100</sup> «Nella pretesa ondata irrazionalistica in realtà fermentarono richieste di più rigorosa razionalità: la critica della scienza fu più profonda analisi dei fondamenti, dei campi e delle relazioni».<sup>101</sup> In questa ottica, anche l'insistenza di Weber sull'«avalutatività» della scienza appare come la rivendicazione di una più chiara distinzione tra domini di significato, ma anche come una critica delle ingerenze della scienza (o meglio, dello scientismo positivistico) in un ambito che non le competeva, come quello della visione del mondo.<sup>102</sup> Il «disincantamento del mondo» che Weber evocò in una notissima conferenza del 1917 come «il destino dell'epoca nostra» dovette perciò apparirgli certamente come un destino arduo, poiché recava con sé la scomparsa di tutti i valori e punti di riferimento dalla sfera pubblica e il disorientamento dell'individuo.<sup>103</sup> Ciò nondimeno Weber invitava i suoi uditori a non fare affidamento sulle narrazioni semplificatrici «di nuovi profeti e nuovi redentori»; li incoraggiava, invece, a sopportare il proprio destino, e ad affinare gli strumenti dell'indagine critica per rivolgersi con onestà intellettuale «al "compito quotidiano" – nella nostra qualità di uomini e nella nostra attività professionale».<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> E. Garin, *Note sul pensiero del Novecento* [prima parte], cit., p. 209.

<sup>100</sup> Ivi, p. 214.

<sup>101</sup> Ivi, p. 223.

<sup>102</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, tr. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp. 3-43.

<sup>103</sup> Ivi, p. 41, 43.

<sup>104</sup> *ibidem*.

Se, come Köhnke ha rilevato, la cesura storica del periodo 1830-1848 pose le basi per la genesi del neokantismo, bisogna invece guardare al periodo compreso tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento – vale a dire a quella che il sociologo Friedrich Tenbruck ha caratterizzato come «generazione del 1890» – per individuare la cesura che diede avvio al suo tramonto.<sup>105</sup> Questa seconda cesura fu caratterizzata dal mutamento di mentalità che attraversò l'Europa della *fin-de-siècle* allorché l'ottimismo tipico della *Belle époque* venne progressivamente sostituito da una diffusa sensazione di crisi.<sup>106</sup> Soprattutto in Germania, che dopo l'unificazione del *Kaiserreich* nel 1871 visse alcuni decenni di rapida industrializzazione ed espansione economica, l'ottimismo per le possibilità aperte dal progresso materiale e tecnologico si rovesciò spesso in un sentimento d'insoddisfazione verso gli effetti che quello stesso progresso aveva prodotto sulla cultura.<sup>107</sup> Il pessimismo, che a partire dagli anni Sessanta dell'Ottocento aveva iniziato a imporsi come visione del mondo di alcuni ambienti intellettuali tedeschi, si trasformò in un fenomeno estetico e di costume assai diffuso.<sup>108</sup> La fortuna postuma di Schopenhauer – il quale venne adottato come proprio

---

<sup>105</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Heinrich Rickert nel suo tempo. La discussione europea sulla scienza e sulla Weltanschauung*, tr. it. di M. Signore, in M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, cit., pp. 43-66 (qui p. 55).

<sup>106</sup> Si rimanda all'avvincente quadro delle vicissitudini del pensiero europeo ricostruito dallo storico John W. Burrow: *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914* (2000), tr. it., *La crisi della ragione. Il pensiero europeo 1848-1914*, a cura di S. Poggi, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>107</sup> Sul senso di crisi diffuso presso il pubblico colto tedesco durante gli anni della *fin-de-siècle*, cfr. K.H. Höfele, *Selbstverständnis und Zeitkritik des deutschen Bürgertums vor dem ersten Weltkrieg*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 8/1 (1956), pp. 40-56. Per una visione complessiva e particolareggiata della percezione della crisi nel *Keiserreich*, si veda il volume collettivo M. Grünwald, U. Puschner (Hg.), *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. – Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich*. Perceptions de la crise en Allemagne au début du XX<sup>e</sup> siècle. – Les périodiques et la mutation de la société allemande à l'époque wilhelminienne, Peter Lang, Bern 2010. Va sottolineato, comunque che secondo l'analisi dello storico della cultura Georg Bollenbeck il senso di crisi continuò a lungo a coesistere con le tendenze positivistiche e progressistiche, dando vita alla peculiare tensione che caratterizzò il discorso politico della Germania pre-bellica (cfr. G. Bollenbeck, *Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900. Zum Verhältnis von Reformoptimismus und Kulturpessimismus*, in K. Buchholz et al. (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, Häusser, Darmstadt 2001, pp. 203-209). Köhnke situa intorno agli anni 1878-1879 gli inizi della crisi che avrebbe spinto in maniera trasversale i principali rappresentanti del neocriticismo (dal conservatore Windelband al socialista Cohen) a prendere parte più attivamente nella vita socio-culturale del *Kaiserreich*. La posta in gioco, a loro modo di vedere, era la salvaguardia del mondo etico e spirituale contro la mentalità materialistica, accusata di fomentare la frammentazione e i disordini sociali (cfr. K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp. 404-433).

<sup>108</sup> Cfr. W. Schömel, *Apokalyptische Reiter sind in der Luft. Zum Irrationalismus und Pessimismus in Literatur und Philosophie zwischen Nachmärz und Jahrhundertwende*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1985; G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze 1994 (sul significato del pessimismo nella cerchia più ampia della cultura, si vedano in particolare pp. 513-530); F.C. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, Oxford University Press, Oxford 2016.

“educatore” non solo da Nietzsche, ma anche da un’ampia sezione del pubblico colto tedesco – conduceva molti giovani intellettuali e filosofi a ridimensionare le aspettative con cui i loro avi avevano guardato agli sviluppi del sapere scientifico.<sup>109</sup> Insieme allo scetticismo nei confronti del progresso, si diffusero manifestazioni di nostalgia verso la società pre-industriale, ritenuta più solidale, più vicina alla natura e meno caotica rispetto a quella odierna.<sup>110</sup> Secondo suggestioni figlie della tradizione romantica, il progresso materiale iniziò a essere interpretato come la causa di un declino spirituale e culturale. L’ingrandimento delle città a discapito delle campagne, l’espansione dell’industria a discapito della natura, la massificazione e la mercificazione delle arti, il declino della classe nobile a vantaggio di quella borghese – tutti questi fenomeni iniziarono a essere percepiti come minacce contro l’eredità della grande cultura tedesca del passato.

Fu la fama raggiunta dall’opera di Nietzsche intorno agli ultimi anni del diciannovesimo secolo a fornire le parole chiave della *Kulturkritik* tipica del regno di Guglielmo II (1888-1918).<sup>111</sup> Nietzsche introdusse nel linguaggio tedesco il concetto di *décadence*, che aveva ripreso dagli *Essais de psychologie contemporaine* di Paul Bourget.<sup>112</sup> A differenza dell’autore francese, interessato a un’interpretazione sociologica e psicologica della decadenza, Nietzsche impresso su tale concetto una colorazione di carattere moralistico. Equiparò la decadenza a una malattia spirituale della modernità, interpretandola come una conseguenza del trionfo dei

---

<sup>109</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (1874), tr. it. *Schopenhauer come educatore*, a cura di S. Giametta, M. Montinari, in *Opere*, vol. 3, t. 1 (*La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali*), a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 357-457. Sulla postuma influenza socio-culturale di Schopenhauer, cfr. L. Lütkehaus, *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*, Bouvier, Bonn 1980; M. Pauen, *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Akademie, Berlin 1997.

<sup>110</sup> A questo proposito vale la pena ricordare il successo della dicotomia istituita da Ferdinand Tönnies tra *comunità e società* – dicotomia che, a cavallo di secolo, sarebbe stata ripresa e reinterpretata in maniera diversa da numerosi autori. Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), tr. it. di G. Giordano, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>111</sup> Cfr. G. Merlio, *Kulturkritik um 1900*, in M. Grunewald, U. Puschner, *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900*, cit., pp. 25-52; F. Kobb, “Die Kunst der Väter tötet das Leben der Enkel”: *Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse*, in «New Literary History» 35/4 (2004), pp. 547-562. Bollenbeck ha tentato di offrire una visione sistematica del concetto di *Kulturkritik* e di mostrare come la sua presenza, quale “modalità della riflessione”, si estenda in epoca moderna ben al di là della fase nietzscheana e del *Keiserreich* (cfr. G. Bollenbeck, *Kulturkritik: ein unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne*, in «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» 35 (2005), pp. 41-53). Sul “culto di Nietzsche”, si vedano come scritti di riferimento F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897), tr. it. di E. Donaggio, *Il culto di Nietzsche. Una critica*, a cura di E. Donaggio e D.M. Fazio, Editori Riuniti, Roma 1998; S.E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy 1890-1990*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1992.

<sup>112</sup> Cfr. P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine. Baudelaire - M. Renan - Flaubert - M. Taine - Stendhal*, Lemerre, Paris 1883. Sul concetto di *décadence* in Nietzsche e il suo rapporto con Bourget, cfr. M. Montinari, *Nietzsche e la «décadence»*, in AA.VV., *D’Annunzio e la cultura germanica*. Atti del VI Convegno Internazionale di studi dannunziani, Centro Nazionale di Studi Dannunziani, Pescara 1984, pp. 117-127. Cfr. anche F. Volpi, *Sulla fortuna del concetto di «décadence» nella cultura tedesca: Nietzsche e le sue fonti francesi*, in «Filosofia politica» 9 (1995), pp. 63-85.

costumi borghesi e capitalistici e di una morale “filistea”. Inoltre, attraverso la riflessione sistematica sulla coppia di concetti *Kultur* e *Zivilisation*, istituì uno stretto legame tra il progresso e la decadenza.<sup>113</sup> Le due dicotomie *Kultur-Zivilisation* e progresso-decadenza costituirono la chiave di lettura attraverso cui Nietzsche interpretò l'intera condizione contemporanea: l'“incivilimento”, cioè il progresso della società verso il benessere materiale, non solo andava distinto dal progresso della *Kultur*, ma doveva anzi essere concepito come la sua antitesi. Gli ammonimenti nietzscheani contro la mentalità positivista, accusata di confondere «con la cultura [*Cultur*] i mezzi dissolventi della civilizzazione [*Civilisation*], che portano inevitabilmente alla decadenza [*décadence*]» trovarono ampia risonanza nell'immaginario collettivo dell'impero tedesco di recente fondazione.<sup>114</sup> Inoltre, i seguaci di Nietzsche interpretarono le sue dottrine in una chiave che, con l'avvicinarsi della guerra, divenne sempre più marcatamente nazionalistica: essi videro nella manifestazioni della *Zivilisation* i sintomi dell'interferenza straniera esercitata sulla cultura tedesca da nazioni come la Francia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti. Non a caso, negli anni che precedettero e seguirono il conflitto mondiale, la retorica *kulturkritisch* si intersecò spesso con le sciovinistiche “idee del 1914” sulla superiorità del *Volk* tedesco.<sup>115</sup> A ciò si aggiunsero

---

<sup>113</sup> Sulla dicotomia tra *Kultur* e *Zivilisation* nel gergo filosofico e letterario tedesco, cfr. J. Fisch, “Zivilisation, Kultur” in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett Cotta, 1992, pp. 679-774; M. Pflaum, *Die Kultur-Zivilisations-Antithese im Deutschen*, in AA. VV., *Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien*, Bd. III (*Kultur und Zivilisation*), Hueber, München 1967, pp. 288-427. Flavia Monceri ha sottolineato come l'antitesi tra *Kultur* e *Zivilisation* fosse già in uso quando Nietzsche ne fece oggetto delle proprie riflessioni; di conseguenza l'originalità di Nietzsche consisterebbe nell'assimilare la dicotomia tra i due termini all'interno del discorso sulla *décadence*, trasformandola in un fortunato strumento ermeneutico della modernità (cfr. F. Monceri, *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa 1999, p. 47).

<sup>114</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888*, tr. it. in Id., *Opere*, vol.3, t. 3 (*Frammenti postumi 1888-1889*), tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1986., p. 239.

<sup>115</sup> “Idee del 1914” è una locuzione resa popolare dalle conferenze e dagli scritti bellici di Johann Plenge e Rudolf Kjellén, con la quale i fondamenti ideologici del *Kaiserreich* (“dovere, ordine, giustizia”) erano contrapposti ai valori decadenti della civilizzazione francese (“libertà, uguaglianza, fraternità” – le cosiddette Idee del 1789). Come scrisse il professore svedese filotedesco Kjellén, «il grande conflitto non è solo tra popoli, ma tra visioni del mondo, e non solo tra diverse direzioni del presente, ma in fondo tra diverse epoche. La guerra mondiale è uno scontro tra il 1789 e il 1914» (cfr. J. R. Kjellén, *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive*, übers. von C. Koch, Hirzel, Leipzig 1916, p. 6). Le medesime riflessioni furono alla base della conferenza di Plenge, che ripubblicata nel 1916 trovò un'ampissima diffusione: J. Plenge, *1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes* (1916), tr. it. *1789 e 1914. Gli anni simbolici nella storia dello spirito politico*, a cura di C. Tommasi, C. Galli, il Mulino, Bologna 2008. Si tenga presente l'accurato lavoro di ricostruzione della storia del concetto di Idee del 1914 in S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat: Die Ideen von 1914 und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie, Berlin 2003. Come ricostruzioni generali dell'intreccio tra la propaganda bellica e la retorica incentrata sullo scontro tra *Kultur* tedesca e *Zivilisation* delle nazioni occidentali, si vedano J. von Ungern-Sternberg, *Wie gibt man dem Sinnlosen einen Sinn? Zum Gebrauch der Begriffe 'deutsche Kultur' und 'Militarismus' im Herbst 1914*, in W. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, Oldenbourg, München 1996, pp. 77-96; E. Horn, *Krieg und Krise. Zur anthropologischen Figur des Ersten Weltkriegs*, in G. von Graevenitz, *Konzepte der Moderne*,

rivendicazioni elitiste della *Kultur*, secondo le quali essa andava difesa non soltanto dalle pressioni provenienti dall'esterno, ma anche da quelle provenienti dal basso, ovvero dal proletariato e, dopo il 1917, dal bolscevismo. I concetti nietzscheani di *Kultur* e *Zivilisation* andarono a mescolarsi, nel vocabolario di un'intera generazione, con quello di «degenerazione» [*Entartung*] coniato dal medico Max Nordau per descrivere il decadimento dell'arte, della morale, ma anche del sangue tedesco, durante la *fin-de-siècle* – fenomeni a cui, paradossalmente, Nordau aveva ricondotto la stessa “trasvalutazione dei valori” operata da Nietzsche.<sup>116</sup>

A cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo la filosofia – ivi compresa quella accademica – dovette fare i conti con il diffuso senso di spaesamento e con i temi sollevati dalla *Kulturkritik*. L'ideale della pura scientificità come posizione apolitica e priva di valenze ideologiche divenne sempre più marginale. La notorietà raggiunta da autori capaci di garantire una visione complessiva della realtà, come Haeckel ed Eucken, o di critici del progresso come Nietzsche e Nordau, nonché il successo di case editrici che ambivano a realizzare un “rinnovamento culturale”, come quella di Eugen Diederichs a Jena, o ancora il proliferare di riviste filosofiche extra-accademiche, sono fenomeni che illustrano come il pubblico richiedesse alla filosofia e alle scienze dello spirito di fornire visioni del mondo in grado di spiegare le ragioni della crisi in atto.<sup>117</sup>

L'annuncio nietzscheano della “morte di Dio” è stato opportunamente ricondotto da Manfred Frank al senso di crisi prodotto dal «divenire-inattendibile della ‘metafisica’ come garante di assicurazioni collettive e come dispensatrice di senso [*Sinn-Spenderin*]».<sup>118</sup> Ciò che la “generazione del 1890” aveva perso era la fiducia nel carattere razionale della storia e nella comprensibilità della realtà. Questa perdita si riverberò nella scomparsa della fiducia nei

---

Metzler, Stuttgart-Weimar 1999, pp. 633-655; D. Lazzarich, *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 43-58. Sul significato nazionalistico della critica culturale sui due versanti del Reno, cfr. O. Agard, B. Beßlich (Hg.), *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2016.

<sup>116</sup> Nordau, che fu uno degli autori più letti degli anni Novanta dell'Ottocento, tentò di giustificare la crisi culturale su basi fisiologiche. Cfr. M. Nordau, *Entartung* (1892), tr. it., *Degenerazione*, a cura di G. Oberosler, Fratelli Bocca, Milano-Torino-Roma 1907. Per un confronto tra il suo concetto di degenerazione e quello nietzscheano di decadenza, si veda S.E. Aschheim, *Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration*, in «Journal of Contemporary History» 28/4 (1993), pp. 643-657.

<sup>117</sup> Per quanto riguarda il ruolo di Diederichs nell'ideologizzazione della critica culturale, cfr. G. Hübinger, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena: Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung*, in «Geschichte und Gesellschaft» 22/1 (1996), pp. 31-45. Diederichs fu peraltro il titolare di una delle più note riviste improntate alla critica socioculturale, «Die Tat», sulla cui storia cfr. M. Pulliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et Fides, Genève 2008.

<sup>118</sup> M. Frank, *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Reclam, Leipzig 1993, p. 9.

confronti della scienza naturale, alla quale era imputato un irrimediabile *Weltanschauungsdefizit*.<sup>119</sup> Tale atteggiamento di sfiducia non era peraltro un fenomeno esclusivamente tedesco: tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo l'intera Europa fu percorsa da manifestazioni di insofferenza degli intellettuali verso la mentalità scientifica e illuministica che aveva animato molti dei loro predecessori. Lo storico statunitense H. Stuart Hughes ha descritto questa fase della cultura europea come una «rivolta contro il positivismo», i cui effetti continuarono ad essere riconoscibili lungo tutta la prima metà del Novecento.<sup>120</sup>

Non furono pochi gli intellettuali europei che fecero fronte alla «bancarotta della scienza» rifugiandosi nel pensiero religioso.<sup>121</sup> Il caso del libro *Vom Messias* evidenzia tuttavia come il ritorno a visioni del mondo religiose appartenenti al passato potesse suscitare alcune incertezze. Tempi nuovi esigevano nuove risposte; per questo la generazione di Kroner e Steppuhn sembrava concepire il proprio presente come «un tempo del divenire, di passaggio e di trasformazione», o come «un tempo di attesa» rivolto verso un futuro nuovamente pervaso di spiritualità.<sup>122</sup>

Il contributo di Kroner in questo volume evidenzia un ulteriore aspetto della crisi di valori di fine secolo: vale a dire il fatto che essa si presentasse anche come scontro generazionale. Kroner sottolineava enfaticamente la differenza tra la mentalità dei giovani di inizio Novecento e quella dei loro padri. Questi ultimi avevano dovuto combattere per l'unificazione della Germania, e in seguito avevano potuto godere dei risultati ottenuti, vale a dire la libertà politica e il benessere materiale. In questo modo, tuttavia, essi avevano trascurato la spinta verso l'ideale e lo spirituale: «il materialismo è l'espressione spirituale di

---

<sup>119</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Heinrich Rickert nel suo tempo. La discussione europea sulla scienza e sulla Weltanschauung*, cit., p. 54.

<sup>120</sup> Cfr. H.S. Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, The Harvester Press, Brighton 1979<sup>2</sup>, p. 33. Hughes definisce la «rivolta contro il positivismo» come una «rivoluzione intellettuale» che travolge la cultura europea *fin-de-siècle*. Secondo Garin, nel fare ciò Hughes fa troppo affidamento sulle auto-rappresentazioni degli autori di cui tratta e dà adito al «mito» di una rinascita culturale tra Otto- e Novecento (cfr. E. Garin, *Note sul pensiero del Novecento* [prima parte], cit., pp. 215, 221). Se effettivamente la nozione di «rivoluzione» appare appesantita da eccessive implicazioni ideologiche, rimane il fatto che il secondo capitolo del libro di Hughes, dedicato alla «decade del 1890», rimane tutt'oggi una delle più efficaci ricostruzioni del clima intellettuale europeo. E del resto lo stesso Garin non ha difficoltà ad ammettere che questa fase possa essere caratterizzata come una reazione contro il positivismo.

<sup>121</sup> Cfr. F. Brunatière, *Après und visite au Vatican*, in «Revue des Deux Mondes» 4, t. 127 (1895), pp. 97-118, dove l'autore presenta in prima persona il proprio percorso dalla percezione della *banqueroute de la science* alla rinnovata fede in una potenza superiore, e la successiva conversione al cattolicesimo. Per una efficace contestualizzazione, cfr. G. Lanaro, *La controversia sulla "bancarotta della scienza" in Francia nel 1895*, in «Rivista di storia della filosofia» 48/1 (1993), pp. 47-81.

<sup>122</sup> R. Kroner, *Una pagina dal diario del nostro tempo*, cit., p. 31.



questa determinazione di vita».<sup>123</sup> Secondo Kroner, la generazione successiva era tornata a interrogarsi sulle domande profonde dell'esistenza, ma non aveva trovato nella visione del mondo dei loro padri che nichilismo e spaesamento:

Noi tutti, che viviamo all'inizio del secolo ventesimo, siamo nati in un mondo di concetti vacillanti, in nessun modo significativi, in un mondo senza ideali, senza sostanza spirituale, senza fedi e convinzioni, in un mondo di grandi sofisticati discorsi e di sofistiche vacuità. Tutto il nostro cuore, che, ricco di presentimenti e aspirando ad alte manifestazioni, è cresciuto nella nostalgia per il regno delle idee, sarebbe anzitempo spaventato e non potrebbe prosperare nell'aria dello stanco, cinico scetticismo della boriosa decadenza, eredi del materialismo.<sup>124</sup>

Kroner prospettava una rinascita etico-culturale in antitesi esplicita rispetto alle predicazioni di Nietzsche. Definiva queste ultime come «vangelo della nuda forza» e le interpretava come l'appiattimento di ogni valore sull'edonismo e l'estetismo.<sup>125</sup> Nelle considerazioni conclusive di Kroner si può intravedere il delinearsi di una prospettiva che, pur essendo avversa al clima positivistico, si presentava altresì come alternativa alle correnti che in seguito sarebbero state battezzate "filosofie della vita":

Ciò verso cui portiamo le nostre richieste non è solo forza, bellezza e vita feconda, è ancora qualcos'altro, è qualcosa di più; vogliamo un edificio ben strutturato di verità radicate, vogliamo una fede in valori e in idee che, oltre il bell'apparire di questo mondo dei sensi, oltre tutta l'incessante battaglia per la vita e il potere, troneggino da eternità a eternità con inviolabile maestà.<sup>126</sup>

Opponendosi alle tendenze vitalistiche, Kroner intendeva riaffermare il ruolo dello spirito come «sovrano che deve imporsi sulla nuda materia».<sup>127</sup> Anche per questa ragione egli poteva legittimamente considerarsi come erede della tradizione di pensiero kantiana e hegeliana, vale a dire di un idealismo che conteneva la preminenza delle scienze ma non opponeva a esse una visione del mondo irrazionale o volontaristica. Nel complesso, tuttavia, non fu la posizione di Kroner quella che si rivelò maggioritaria, e forse meglio equipaggiata, nella "rivolta contro il positivismo"; ma fu invece la posizione opposta, la quale interpretava lo Spirito come sinonimo del decadimento morale prodotto dalla *Zivilisation* e da una razionalità

---

<sup>123</sup> *Ibidem.*

<sup>124</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>126</sup> *Ibidem.*

<sup>127</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

fredda e calcolatrice.<sup>128</sup> Il principale portavoce della *Geistesfeindlichkeit* in voga presso la generazione dei giovani di inizio Novecento fu senza dubbio Ludwig Klages, che già prima della guerra, nella conferenza *Mensch und Erde* (1913) aveva introdotto quel dualismo tra vita e spirito che egli stesso avrebbe posto al centro del celebre trattato *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932).<sup>129</sup>

La conferenza *Mensch und Erde* era concepita come un monito rivolto alla gioventù tedesca a mantenere uno sguardo critico verso le manifestazioni del progresso industriale, che minacciavano di provocare la distruzione fisica della natura e il «tramonto dell'anima». <sup>130</sup> Con questo termine Klages intendeva una condizione d'esistenza in cui gli uomini «non vivono, ma esistono soltanto; sono schiavi del "lavoro", [...] sono schiavi del denaro, [...] sono schiavi degli assordanti divertimenti delle grandi città». <sup>131</sup> La sensazione di ottundimento descritta da Klages era a suo avviso l'effetto di un'ipertrofia dello spirito, che «come una forza extramondana [ha] fatto irruzione nella sfera della vita». <sup>132</sup> L'appello di Klages si rivolgeva alla «futura generazione», chiamata a perseguire «una svolta interiore della vita», cioè a riscoprire in un fusione dionisiaca con la natura la «forza creatrice di un amore che tutto tesse e

---

<sup>128</sup> Si veda la ricostruzione della corrente *geistesfeindlich* in E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006, pp. 29-47. Un altro protagonista di questa corrente fu Theodor Lessing, amico di Klages e Scheler, allievo di Husserl, ma poi allontanatosi da tutti e tre (cfr. in particolare T. Lessing, *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist* (1921), tr. it. *Maledetta civiltà*, a cura di I. Horn, Stampa alternativa banda aperta, Viterbo 2014). Il percorso di Lessing ricorda per certi versi quello di Scheler: anche Lessing si avvicinò al circolo fenomenologico di Gottinga intorno al 1907 con l'idea di applicare i metodi della fenomenologia allo studio della vita etica. Lessing fu però accusato di plagio da Husserl e finì per abbandonare il movimento fenomenologico (cfr. L. Baron, *Discipleship and Dissent: Theodor Lessing and Edmund Husserl*, in «Proceedings of the American Philosophical Society» 127/1 (1983), pp. 32-49). Su Klages e Lessing e lo «spirito come nemico della vita», cfr. E. Oldemeyer, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*, Fink, München 2007, pp. 57-65, dove si fa cenno anche alla critica di Scheler a tale concezione dello spirito.

<sup>129</sup> Cfr. L. Klages, *Mensch und Erde* (1913), tr. it. *L'uomo e la terra*, a cura di M. Clerici, in L. Klages, *L'uomo e la terra*, Mimesis, Milano 1998, pp. 29-60; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932), Bouvier, Bonn 1981<sup>6</sup>. Secondo Klages, la filosofia di Nietzsche avrebbe rivelato la verità paradossale per cui «ciò da cui l'umanità deriva la propria dignità, la grandezza dello spirito, sia in realtà la forma più pericolosa di una malattia della vita» (L. Klages, *Sämtliche Werke*, Bd. 8 (*Graphologie II*), hrsg. v. E. Frauchiger et al., Bouvier, Bonn 1971, p. 571). Alcuni studi recenti su Klages hanno peraltro tentato di rivalutare l'importanza del suo pensiero sottolineando come Klages non fosse avverso allo spirito o alla ragione in generale, ma solo ad alcune loro degenerazioni tipiche della società contemporanea (cfr. in particolare M. Großheim, *Was heißt „Leben“ in der Lebensphilosophie? Exemplarische Erkundungen*, in O. Agard, H. Koenig, G. Hartung (Hg.), *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland*, cit., pp. 19-53). Va infatti tenuto presente che la lotta di Klages contro lo spirito non implica un «abbandono nell'irrazionale», ma piuttosto la valorizzazione di esperienze non traducibili nel linguaggio della razionalità, quali il nostro rapporto simbolico con il mito, la contemplazione mistica, la fusione con la natura (cfr. C. Gianni, *Mito e irrazionalismo nell'età post-nietzscheana. Incursioni nel pensiero simbolico di Ludwig Klages*, in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica» 8/1 (2010), pp. 59-67 (qui p. 65)).

<sup>130</sup> L. Klages, *L'uomo e la terra*, cit., p. 46.

<sup>131</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>132</sup> Ivi, p. 56.

unisce». <sup>133</sup> Con toni affini a quelli di Kroner, pur schierandosi contro il cristianesimo e dalla parte di Nietzsche, Klages dichiarava: «Nessun gioco leggero e spensierato, nessuna quiete lieta rallegra la nostra gioventù, come rallegrò i nostri padri, la gravità della vita ci ha colti prima del tempo. Siamo nati nella lotta e nella lotta, vinti o trionfanti, periremo». <sup>134</sup>

Il contesto in cui Klages presentò *Mensch und Erde* è assai significativo. La conferenza fu tenuta in occasione della «Prima giornata della libera gioventù tedesca» [*Erster Freideutscher Jugendtag*], svoltasi nell'ottobre del 1913 alle pendici del massiccio montuoso di Hoher Meißner, nell'Assia. <sup>135</sup> Si trattò del primo e più importante raduno nazionale dei movimenti di riforma della vita [*Lebensreformbewegungen*] del primo Novecento. Pur essendo poco più di tremila, i partecipanti videro nella manifestazione il primo passo verso la rifondazione dell'intera cultura tedesca sui valori della solidarietà e della vicinanza alla natura. <sup>136</sup> Il successo dello *Jugendtag* diffuse tra i partecipanti l'idea che la gioventù fosse unita e potesse ambire a imporre la propria volontà sulle politiche nazionali. I diversi gruppi giovanili erano accomunati dalla messa in discussione della morale borghese, a fronte della quale uno degli organizzatori della manifestazione, Gustav Wyneken, si sentiva legittimato a proclamare la nascita di una «nuova cultura giovanile» <sup>137</sup>, ma in realtà i loro slanci utopistici si sarebbero scontrati con l'impossibilità di dare vita a un progetto politico comune. <sup>138</sup> A mezzo secolo di distanza, Rudolf Carnap – che aveva partecipato al raduno dello Hoher Meißner con il «Sera-Kreis», un gruppo di studenti jenesi coordinati dall'editore Eugen Diederichs – venne a patti con il fallimento di tale movimento nei termini seguenti:

---

<sup>133</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>134</sup> Ivi, p. 59.

<sup>135</sup> Cfr. B. Stambolis, J. Reulecke (Hg.), *100 Jahre Hoher Meißner (1913-2013). Quellen zur Geschichte der Jugendbewegungen*, V & R Unipress, Göttingen 2015.

<sup>136</sup> Cfr. B. Stambolis, *1913 – Vorgeschichte, Ereignis und Nachklang im Ersten Weltkrieg*, in B. Stambolis, J. Reulecke (Hg.), *100 Jahre Hoher Meißner (1913-2013)*, cit., p. 95.

<sup>137</sup> G. Wyneken, *Wandervogel und freie Schulgemeinde*, in «Die Freie Schulgemeinde» 3 (1913), pp. 33-41. Il medesimo sentimento di unità riverbera anche nelle parole con cui Rudolf Carnap parlerà della propria esperienza allo Hoher Meißner: «Per la prima volta l'unità del grande Movimento Giovanile Tedesco divenne visibile: nonostante tutte le differenze tra i gruppi, essa era ispirata da un obiettivo comune. L'obiettivo era di trovare un modo di vivere che fosse genuino, sincero e onesto, in contrasto con le falsità e le menzogne della vita borghese tradizionale; un modo di vivere guidato dalla nostra propria coscienza e dai nostri propri standard di responsabilità, e non dalle obsolete norme della tradizione» (cfr. il manoscritto UCLA 1957b, pp. B31-32, citato in A.W. Carus, *Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007, p. 55).

<sup>138</sup> Sulla nascita della gioventù come soggetto politico a inizio Novecento, e sui fallimenti legati alla frammentazione dei primi movimenti giovanili europei, cfr. J. Savage, *Teenage: The Creation of Youth 1875-1945*, tr. it. *L'invenzione dei giovani*, a cura di G. Carlotti, Feltrinelli 2012. Per un approfondimento sulle tensioni interne al movimento giovanile tedesco si veda inoltre il terzo capitolo (*Die Romantisierung der Welt*) del volume di C. Klotter, N. Beckenbach, *Romantik und Gewalt. Jugendbewegungen im 19., 20. und 21. Jahrhundert*, VS, Wiesbaden 2012.

[anche se la *Jugendbewegung*] non raggiunse nessun risultato visibile [...], lo spirito che abitò in questo movimento, che era come una religione senza dogmi, rimase un'eredità preziosa per ognuno di coloro che ebbe la fortuna di assumere in esso una parte attiva. Ciò che rimase fu qualcosa in più della semplice reminiscenza di un tempo godibile; fu piuttosto un'indistruttibile forza vivente che per sempre avrebbe influenzato le reazioni di ciascuno a tutti i problemi pratici della vita.<sup>139</sup>

Il fallimento della *Jugendbewegung* fu dettato non da ultimo dal fatto che, meno di un anno dopo il raduno dello Hoher Meißner, molti dei giovani che vi avevano partecipato sarebbero stati trascinati nell'incubo della guerra di trincea. Ciò appare ancora più tragico se si considera che il raduno era stato organizzato in concorrenza con le manifestazioni nazionalistiche che, in quelle stesse settimane, si svolgevano a Lipsia per celebrare il centenario della cacciata di Napoleone dalla Germania: l'obiettivo dei movimenti giovanili era di polemizzare contro simili focolai di odio antifrancese.<sup>140</sup>

Com'è facilmente comprensibile, il senso di crisi raggiunse l'apice negli anni della guerra ed esplose dopo il tracollo del *Kaiserreich* e l'abdicazione di Guglielmo II. Il sintomo più evidente dello spaesamento che accompagnò il tramonto della Germania guglielmina fu la fortuna immediata del libro *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler.<sup>141</sup> L'opera, il cui primo volume apparve nel 1918, presentava la decadenza come una fase inevitabile del decorso storico delle grandi civiltà (considerate alla stregua di organismi) e come la conseguenza del trionfo della *Zivilisation* sulla *Kultur*. In un passo dell'introduzione, che raccoglie numerosi temi della *Kulturkritik*, Spengler scriveva che

il tramonto dell'Occidente significa nulla di meno che il *problema stesso della civilizzazione*. [...] Che cosa è la civilizzazione, intesa come una conseguenza logica e organica, come compimento e sbocco di una data cultura? Giacché ogni cultura ha una *sua* civilizzazione. Qui, per la prima volta, queste due parole che finora avevano designato una vaga distinzione d'ordine etico, vengono assunte in un senso periodico a esprimere una *successione organica* rigorosa e necessaria. La civilizzazione è l'inevitabile *destino* di una cultura. [...] Le civilizzazioni [...] rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione; vengono dopo il naturale

---

<sup>139</sup> Cfr. il manoscritto di Carnap UCLA 1957b, pp. B34-35, citato in A.W. Carus, *Carnap and Twentieth-Century Thought*, cit., pp. 55-56. Le vicende della delegazione jenese, di cui Carnap faceva parte, presso lo *Jugendtag* è raccontata nella corrispondenza del pedagogo Wilhelm Flitner, raccolta nell'articolo di M.G. Werner, "Bilder zukünftiger Vollendung" – *Der freideutsche Serakreis 1913 in den Tagebüchern und Briefen von und an Wilhelm Flitner*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur» 38/2 (2013), pp. 479-513.

<sup>140</sup> B. Stambolis, *1913 – Vorgeschichte, Ereignis und Nachklang im Ersten Weltkrieg*, cit., p. 18.

<sup>141</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918-1922)*, tr. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, tr. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 1991.

ambiente e la fanciullezza dell'anima, quali lo stile dorico e gotico ce li esprimono, come una senilità spirituale, come la metropoli pietrificata e pietrificante.<sup>142</sup>

Com'è noto, il senso di crisi continuò a caratterizzare la fragile ossatura della Repubblica di Weimar ed è stato spesso indicato dalla storiografia come uno dei più decisivi catalizzatori dell'ideologia *völkisch* che preparò il terreno al nazionalsocialismo.<sup>143</sup> Va peraltro sottolineato che la crisi non fu sempre interpretata dagli autori del periodo guglielmino e post-bellico come un destino ineluttabile: molti sembravano rifarsi piuttosto a un significato più vicino all'etimologia greca di tale concetto, concependo la crisi come una fase di estrema incertezza, di pericolo imminente ma anche di possibilità di riscatto.<sup>144</sup> Fu ancora una volta Spengler a sintetizzare questa visione, allorché nel 1933 ribattezzò come «anni della decisione» il concitato periodo di scontri sociali che aveva segnato il tracollo della Repubblica di Weimar e che, in concomitanza con l'avvento del nazismo, accendeva nell'autore la speranza di una rivoluzione conservatrice.<sup>145</sup>

#### *La vita come concetto centrale e concetto polemico*

In un frammento pubblicato postumo, databile fra il 1907 e il 1911, Dilthey osservò: «il pensiero filosofico del presente ha fame e sete di vita».<sup>146</sup> Questa considerazione descrive efficacemente l'atmosfera culturale di cui Dilthey era testimone. Come rivelano, fra gli altri, gli

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 57. Si è scelto di discostarsi in parte dalla traduzione di Evola, il quale rende *Kultur* con "civiltà". Ai fini della chiarezza, si è deciso di adottare la traduzione "cultura".

<sup>143</sup> Cfr. l'importante saggio di D.J.K. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne* (1987), tr. it. *La repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, a cura di E. Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1996, nonché W. Hardtwig, *Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus*, in L. Gall (Hg.), *Jahrbuch des historischen Kollegs 2001*, Oldenbourg, München 2002, pp. 47-76.

<sup>144</sup> Cfr. R. Graf, *The Narrative of "Crisis" in Weimar Germany and Historiography*, in «Central European History» 43/4 (2010), pp. 592-615.

<sup>145</sup> Cfr. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung* (1933), tr. it. *Anni della decisione*, a cura di B. Tartarini, Clinamen, Firenze 2010. Sulle profezie spengleriane della «dissoluzione della 'crisi mondiale'» in una nuova fase della cultura, cfr. D. Engels, „Wir leben heute ‚zwischen den Zeiten‘“. *Die Jahre der Entscheidung und die Krise des 20. Jahrhunderts im Geschichtsbild Oswald Spenglers*, in H. Scholten (Hg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007, pp. 223-249. Va peraltro segnalato che, nonostante alcune simpatie hitleriane precedenti il 1933, nella prefazione di *Jahre der Entscheidung* Spengler prese le distanze dal partito nazionalsocialista. Al tempo stesso non bisogna dimenticare il «potenziale antidemocratico» che si annida in *Jahre der Entscheidungen* e che è ben esemplificato, tra le altre cose, dall'entusiasmo con cui il libro fu ricevuto e fatto tradurre da Mussolini (cfr. D. Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Beck, München 1988, pp. 184-218).

<sup>146</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), hrsg. v. B. Groethuysen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1963, p. 268.

articoli di Ewald, in quegli anni il concetto di vita iniziava a penetrare nel vocabolario filosofico tedesco come fulcro problematico centrale. Il richiamo della vita sembrava in grado di aprire nuove prospettive speculative e, al contempo, sembrava segnare una cesura rispetto a modi di intendere la filosofia che sempre più spesso erano percepiti come inadatti a confrontarsi con le sfide della contemporaneità. D'altra parte, parlando di «fame» e «sete» di vita, Dilthey metteva in luce anche le difficoltà legate a tale concetto, che era estremamente sfuggente e difficile da padroneggiare.

Al di là del panorama filosofico, il concetto di vita era divenuto una parola chiave anche per la letteratura, per l'arte, la religione e la cultura in generale: i movimenti giovanili, le avanguardie artistiche antiborghesi e diversi gruppi di riforma morale e religiosa avevano individuato nel richiamo alla vita una fonte di rinnovamento e di critica allo *status quo*.<sup>147</sup> Il fatto che gli sfaccettati movimenti di *Kulturkritik*, contrapponendosi ai valori della tradizione illuministica e positivista (*in primis* alla fiducia nel progresso attraverso la tecnica), avessero posto la vita al centro del proprio vocabolario ebbe effetti evidenti anche in filosofia. Otto Bollnow – studioso legato alla scuola diltheyana – ha osservato come, nei primi anni del secolo, il termine “vita” venisse adoperato per lo più come un *Kampfbegriff*, cioè come «un concetto polemico, costantemente contrapposto a un determinato nemico». <sup>148</sup> Solo tenendo conto delle connotazioni polemiche intrinseche al concetto di vita primo-novecentesco, efficacemente messe in luce dallo stesso Bollnow, è possibile comprendere le dinamiche e il significato della sua diffusione. A questo proposito, lo storico della filosofia Kurt Wuchterl ha fatto notare come il significato *kulturkritisch* del concetto di vita sia riconducibile all'ambiente della cultura romantica tedesca e come abbia percorso l'intero Ottocento per tornare in auge con tutta la sua carica evocativa all'inizio del Novecento:

---

<sup>147</sup> Cfr. H.-J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974; A. Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Peter Lang, Bern 1994. L'emergere della vita come parola chiave della cultura non interessò peraltro la sola Germania: nel 1928 Traugott Konstantin Oesterreich rilevò che nei decenni precedenti l'interesse per il tema della vita aveva travolto l'intera Europa. A suo avviso, nei decenni precedenti era divenuto «la parola magica e il punto di riferimento» per tutta la gioventù europea, favorendo lo sviluppo di un'«ebbrezza giovanile» [*Jugendrausch*] che aveva caratterizzato tutte le avanguardie filosofiche e letterarie europee. Cfr. T.K. Oesterreich, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 5, 12. Aufl., Millter, Berlin 1928, p. XXIX-XXX.

<sup>148</sup> O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959, p. 4. Lo stesso Dilthey, il cui pensiero Bollnow aveva studiato approfonditamente, aveva avuto per lo più un «concetto critico di vita», nel senso che vi aveva fatto ricorso per evidenziare il terreno primario dell'esperienza a cui la sola *Erkenntnislehre* non riesce a risalire (cfr. W. Stegmaier, *Diltheys Denken des Lebens*, in R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hg.), *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*, Alber, München 1999, pp. 100-116).

“vita” stava *per* dinamicità, divenire, processo, per immediatezza e creatività, per il dionisiaco, la spontaneità, per freschezza e gioventù; il concetto “vita” stava *contro* staticità, irrigidimento e reificazione, contro l’astrattezza e la scientificità che dimentica il momento soggettivo, contro la mentalità piccolo-borghese e l’ipocrisia, contro i cliché e i luoghi comuni. In questo senso la vita rappresentava il vero spirito e l’autentica cultura.<sup>149</sup>

Come la citazione di Wuchterl mette in evidenza, del concetto di vita veniva enfatizzato più spesso il suo significato estetico, retorico ed emotivo, più che il suo contenuto scientifico. Gli intellettuali che rivendicavano la *vitalità* della cultura contro la rigidità del pensiero positivista o della morale borghese, non miravano tanto alla chiarificazione concettuale, quanto piuttosto a suscitare una reazione emotiva.

Anche in filosofia non era inusuale che il concetto di vita fosse oggetto di un uso retorico, inteso più a designare un bersaglio polemico che a determinare con precisione un oggetto d’indagine. D’altra parte il giovane Heidegger non aveva torto quando, nelle lezioni del 1920, faceva notare come il concetto di vita fosse intrinsecamente polisemico e in certa misura ambiguo, perché serviva a designare un campo fenomenico in sé refrattario a ogni definizione: quello del divenire e dell’esperienza immediata.<sup>150</sup>

Fu proprio in virtù del suo carattere polemico ed evocativo che il concetto di vita divenne, nei termini di due dei protagonisti della cultura primo-novecentesca, il «concetto fondamentale infondato» (Simmel)<sup>151</sup> e la «parola redentrica» (Plessner) dell’epoca.<sup>152</sup> Anche se Simmel e Plessner analizzarono il significato culturale del concetto di vita a distanza di più di dieci anni l’uno dall’altro, la loro analisi rimanda al medesimo quadro teorico, fortemente influenzato dalla dottrina delle visioni del mondo. Entrambi sostenevano infatti che ogni epoca della cultura si organizza intorno a un concetto centrale che viene assunto come

---

<sup>149</sup> K. Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1995, p. 19.

<sup>150</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, tr. it. *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 23. Si tenga presente che in *Sein und Zeit* Heidegger avrebbe preso le distanze dalla filosofia della vita che dal 1919 aveva fatto da sfondo al suo stesso allontanamento dall’impostazione neokantiana. Le sue critiche ad autori come Dilthey, Bergson e lo stesso Scheler si sarebbe incentrata sull’«insufficienza di fondamenti ontologici» di un concetto, come quello di vita, ancora troppo compromesso con lo psicologismo (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 71).

<sup>151</sup> Cfr. G. Simmel, *Henri Bergson*, in «Die Gùldenammer» 4/9 (1914), pp. 511-525 (qui p. 511), tr. it. di M. Protti, *Henri Bergson*, in «Aut aut» n. 204 (1984), pp. 14-26. Nella traduzione italiana di Protti è omissa l’attributo di “infondati” [*unbegründete*] che nella versione originale accompagna i “concetti fondativi” [*Grundbegriffe*].

<sup>152</sup> Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), tr. it., *I gradi dell’organico e l’uomo*, a cura di V. Rasini, tr. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 27.

orizzonte speculativo e come metro di giudizio di ogni impresa intellettuale. Più precisamente, le diverse epoche sarebbero segnate dalla presenza, in ognuna di esse, di uno specifico concetto che apre diverse questioni problematiche e fornisce una certa unitarietà alle operazioni intellettuali dei singoli scienziati, filosofi o letterati. In una nota conferenza del 1918, intitolata *Der Konflikt der modernen Kultur*, Simmel riconduceva l'intera storia della filosofia allo schema del succedersi di visioni del mondo sorrette da diversi concetti centrali.<sup>153</sup> Evidenziava, per esempio, come nella Grecia antica la filosofia tendesse complessivamente al tentativo di comprendere e definire l'Essere, mentre a ogni altra indagine era attribuito un ruolo secondario. La medesima dinamica era individuata da Simmel alla base della fortuna dei concetti di Dio per il Medioevo, di Natura per il Rinascimento, di Ragione per l'Illuminismo, di Io per il romanticismo e l'idealismo tedesco, di Legge e di Evoluzione per il positivismo e, infine, di Vita per la contemporaneità.<sup>154</sup> Simmel definiva questi diversi concetti come «fondanti e infondati» precisamente per sottolineare come essi orientassero ogni aspetto della speculazione in una determinata epoca, senza a loro volta necessitare di una giustificazione teorica che spiegasse la loro rilevanza: erano avvertiti immediatamente come valori assoluti e indiscutibili. Al di sotto del divenire dei concetti centrali Simmel individuava la dinamica conflittuale tra la vita, ovvero il divenire storico alimentato dalle energie produttive umane, e le forme, cioè le determinate produzioni e interpretazioni culturali che tentano il compito impossibile di cristallizzare in una figura definitiva l'eterno fluire vitale.<sup>155</sup>

Pur senza fare riferimenti espliciti a Simmel, nell'introduzione a *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Plessner sostenne un'idea della storia della cultura molto simile a quella simmeliana. Definì «redentrici» [*erlösende*] le parole senza le quali «ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso».<sup>156</sup> Sostenne inoltre che ogni epoca della storia era stata caratterizzata da una simile parola redentrica. Anche gli esempi a cui Plessner ricorreva per illustrare tale principio erano analoghi a quelli di Simmel: la Ragione era presentata come la parola redentrica del diciottesimo secolo, l'Evoluzione del diciannovesimo, la Vita lo era divenuta nei primi decenni del ventesimo. Vi era tuttavia un aspetto in merito al quale Plessner si distaccava da Simmel: per chiarire il succedersi dei concetti centrali Simmel

---

<sup>153</sup> Cfr. G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, tr. it. *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di F. Ingravalle, Ar, Padova 2001.

<sup>154</sup> Ivi, pp. 35-41.

<sup>155</sup> Ivi, p. 77.

<sup>156</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 27.



aveva fatto ricorso a ipotesi metafisiche incentrate sulla dialettica vita-forme; Plessner introduceva invece un'analisi di carattere sostanzialmente sociologico tramite la quale intendeva chiarire le «ragioni per cui un'epoca sceglie un concetto e nessun altro». <sup>157</sup> A suo avviso, ogni nuova parola emersa al centro del dibattito filosofico era interpretabile come l'espressione più efficace dei mutamenti sociali che erano in atto, a livello più ampio, nella cultura dello stesso periodo storico. Nel Settecento, per esempio, il concetto di Ragione aveva dato voce alle rivendicazioni di una nuova classe intellettuale che lottava contro il potere feudale «per la libertà, la naturalezza, la razionalità»; il concetto di Evoluzione era invece emerso nell'Ottocento «quando l'ordine patriarcale della società [aveva dovuto] arrendersi all'incipiente processo di trasformazione tecnologica, industriale e capitalistica». <sup>158</sup>

Al di là dell'assenza di presupposti metafisici, la spiegazione di Plessner aggiungeva rispetto a Simmel un elemento rilevante: non soltanto le «parole redentrici» facevano da espressione di valori immediatamente avvertiti dagli attori di una determinata epoca, ma soprattutto svolgevano la funzione di *Kampfbegriffe*. Ciò voleva dire che esse davano voce ad ampie rivendicazioni contro lo *status quo* per affermare una nuova immagine del mondo. Proprio per questa ragione, sono di grande interesse le ragioni socio-culturali che Plessner addusse per chiarire il recente imporsi dell'«ideologia della vita». Si trattava della «reazione all'ottimismo del progresso», della «stanchezza della civiltà», della «perdita della speranza nel socialismo come forza creatrice». <sup>159</sup> Ciò che Plessner aveva in mente era la congerie di fenomeni socio-culturali che Weber aveva efficacemente riassunto all'interno della nozione di disincantamento del mondo moderno. Plessner affermava infatti che solo la vita poteva esercitare un «nuovo incantesimo» su un'epoca così «diffidente, scettica e relativista» come quella contemporanea – un'epoca segnata cioè dalla scomparsa di grandi ideali e valori

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*. Potrebbe essere utile rileggere l'analisi di Plessner attraverso alcuni gli strumenti di ricerca sviluppati alcuni decenni più tardi da Reinhart Koselleck nella cornice della *Begriffsgeschichte*. Secondo Koselleck, i concetti che acquistano particolare importanza in una determinata epoca e in una determinata cultura appaiono spesso vaghi e sfaccettati perché esplicano una funzione polemico-critica rivolta a diversi aspetti dello *status quo*. Koselleck scrive che «la misurazione dello spazio semantico di ognuno dei concetti centrali usati dimostra dunque un intento polemico contro il presente, una volontà di pianificare il futuro» (R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte* (1972), tr. it. *Storia dei concetti e storia sociale*, in R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. Marietti Sommi, CLUEB, Bologna 2007, pp. 91-109 (qui p. 95)). Tutti i concetti hanno una storia, e pertanto al loro interno si sedimentano diversi strati di significato. Dunque un concetto, specie se usato come *Kampfbegriff*, non reca con sé soltanto il suo significato letterale: «i concetti sono dunque "concentrati" di molti contenuti semantici» (ivi, p. 102). È su questa base che si innesta la disciplina della storia dei concetti, la quale mira a indagare il modo in cui «la molteplicità della realtà storica e dell'esperienza storica entra a costituire la plurivocità semantica di una parola» (*Ibidem*).

<sup>159</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 27.

indiscussi.<sup>160</sup> In questa ottica, il concetto di vita aveva la funzione di indirizzare l'attenzione dell'uomo verso un terreno dell'esistenza posto «al di là di tutte le ideologie, al di là di Dio e Stato, Natura e Storia»; un terreno «da cui forse le ideologie potevano sorgere, ma che allo stesso modo certamente le avrebbe potute di nuovo inghiottire».<sup>161</sup>

La problematica messa a nudo da Plessner rievocava i numerosi dibattiti, che l'avevano preceduta, sulla crisi di fondamenti dei saperi metafisici e religiosi e sul "bisogno di visione del mondo"; al tempo stesso dava voce all'attesa messianica di una *Erlösung*, che fu la risposta di molti intellettuali di fronte alla percezione della crisi. Al crollo della fiducia in ogni spiegazione onnicomprensiva del reale faceva da contraltare il bisogno di riconoscersi all'interno di una narrazione unitaria della storia. D'altro canto, dominava la convinzione che, se ci si fosse ostinati a fare ricorso ai sistemi concettuali del passato, tale bisogno sarebbe rimasto inatteso. Il concetto di vita, data la sua capacità di evocare il conflitto dei sistemi, il divenire incessante della storia, l'imperscrutabile fondo creativo a cui la ragione si sforza di dare senso, appariva in grado di soddisfare il bisogno di una visione del mondo di un'epoca che aveva visto crollare le pretese di assolutezza di ogni altra visione del mondo. Alla soglia degli anni Trenta, Plessner tentava di esprimere un rovesciamento paradossale di vedute che Simmel aveva già presentato nel *Konflikt der modernen Kultur*: a entrambi i filosofi la vita appariva come la raffigurazione unitaria del pluralismo delle prospettive o, si potrebbe dire, come "l'espressione sistematica dell'asistematicità". La vita era divenuta la parola redentrica di un'epoca che non riusciva più a riconoscersi all'interno di alcuna visione del mondo determinata e che aveva demandato le proprie speranze per il futuro a vaghe attese messianiche. Non a caso, secondo Plessner, in questo concetto si incarnava il riflesso della tensione specifica dell'epoca contemporanea: un'epoca caratterizzata dalla frenesia e da un progresso tecnico irrefrenabile ma, al tempo stesso, disincantata e priva di punti di riferimento. Ecco quindi che la contemporaneità ritrovava nella vita «la propria peculiare forza, il proprio dinamismo, la propria giocosità, la propria gioia che prospetta il demoniaco e il futuro sconosciuto; e altresì la propria particolare debolezza, la propria carenza di originarietà, di dedizione e di capacità di vivere».<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 28.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*. Traduzione in parte modificata.

## 2. I *Versuche einer Philosophie des Lebens*: la filosofia della vita come trasformazione della *Weltanschauung* europea

Dopo avere ripercorso le tappe principali del percorso di formazione di Scheler e ricostruito i caratteri più rilevanti del contesto storico in cui esso ebbe luogo, è possibile riconoscere come le sue considerazioni sulla filosofia della vita – esposte per la prima volta nell'articolo *Versuche einer Philosophie des Lebens* del 1913 – non costituissero semplicemente un confronto occasionale con alcuni dei principali indirizzi filosofici coevi, ma rappresentassero invece il frutto di lunghi anni di riflessione. Per Scheler riflettere sul significato della filosofia della vita voleva dire sottoporre a indagine alcune delle questioni più pressanti della contemporaneità e, allo stesso tempo, tentare di circoscrivere le basi teoriche e gli scopi della propria impostazione filosofica. È per questo motivo che nell'articolo si intrecciano due piani argomentativi: l'uno orientato a offrire una chiave di lettura del panorama filosofico e culturale contemporaneo, l'altro indirizzato alla presa di posizione all'interno di questo panorama.

L'articolo si presenta diviso in quattro paragrafi. Nel primo Scheler constatava come dall'inizio del ventesimo secolo la cultura tedesca avesse assistito all'imporsi di tendenze speculative radicalmente innovative. Nei tre paragrafi successivi, invece, veniva instaurato un confronto con le filosofie di Nietzsche, Dilthey e Bergson, ritenuti i rappresentanti principali delle nuove tendenze. A indurre Scheler a concentrarsi su quei tre filosofi, erano i «grandi impulsi» che essi avevano esercitato sul pensiero contemporaneo.<sup>163</sup> Il primo paragrafo dell'articolo, però, chiariva come per Scheler la filosofia della vita non si esaurisse nell'opera di Nietzsche, Dilthey e Bergson, ma chiamasse in causa un movimento culturale dalla portata decisamente più ampia e multiforme. D'altra parte non era necessario che Scheler menzionasse esplicitamente i motivi tipici della *Kulturkritik* e delle tendenze legate alla *Jugendbewegung*: questi temi, che costituivano lo sfondo implicito del suo articolo, erano ben noti ai lettori di una rivista come «Die weißen Blätter» sulla quale i *Versuche einer Philosophie des Lebens* apparvero.<sup>164</sup> Si trattava di una delle riviste predilette della gioventù tedesca

---

<sup>163</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113. Traduzione modificata.

<sup>164</sup> La rivista era diretta da Kurt Wolff, importante esponente dell'espressionismo letterario. Vi collaborarono giovani scrittori, alcuni dei quali avrebbero raggiunto una grande fama negli anni successivi. Basti sottolineare che nel 1915 la rivista ospitò la prima edizione in assoluto della *Metamorfosi* di Kafka (cfr. S. Arnold, *Das Spektrum des literarischen Expressionismus in den Zeitschriften Der Sturm und Die Weißen Blätter*, Peter Lang, Bern 1998).

interessata alle avanguardie artistiche; ogni numero conteneva un'ampia varietà di racconti brevi e componimenti poetici, alternati a saggi di tema socio-culturale. Fra gli obiettivi di Scheler vi era quello di illustrare alla gioventù il ruolo che la filosofia, riformata attraverso le istanze della filosofia della vita e della fenomenologia, avrebbe potuto rivendicare nel clima culturale contemporaneo.

In questa ottica, le scelte terminologiche operate da Scheler risultano particolarmente interessanti. Parlare di "filosofia della vita" significava ricollegarsi all'ampio movimento della cultura nel quale il concetto di vita era emerso come *Zauberwort* e *Kampfbegriff* e, di conseguenza, significava segnalare una distanza rispetto alla tradizione filosofica accademica e al clima positivista. Scheler doveva avere ben chiaro come molti giovani rifiutassero con insistenza crescente di attenersi ai paradigmi teorici insegnati nelle università tedesche: gli «spiriti giovani», spiegava, si riconoscevano nella rivendicazione di una filosofia incentrata sull'esperienza concreta e libera da schemi concettuali dogmatici.<sup>165</sup> Al tempo stesso, però, Scheler metteva in guardia da un aspetto problematico insito nelle nuove tendenze; vale a dire il fatto che le loro molteplici voci non fossero ancora state ricondotte a un'istanza unitaria e che, pertanto, rischiasse di rimanere inascoltate. Il suo ricorso alla definizione di "filosofia della vita" può essere interpretato come un tentativo di unificarle al fine di dare loro voce.

Come si è visto, Scheler non era il solo intellettuale tedesco di inizio Novecento a ritenere necessario rivalutare il significato culturale della filosofia. Si trattava anzi di un'ambizione estremamente diffusa presso i suoi colleghi. Neppure il suo ricorso al concetto di vita come nuovo orizzonte speculativo rappresentava una novità. L'originalità della lettura scheleriana consisteva piuttosto nell'insistenza sul profilo unitario delle nuove tendenze, e quindi nel tentativo di fare di esse un *fronte comune* contrapposto alla filosofia neokantiana e positivista. Tramite questa operazione, Scheler ebbe il merito di introdurre nella cultura tedesca ed europea uno «schema interpretativo che avrebbe avuto grande successo nei decenni successivi».<sup>166</sup>

D'altra parte, contrariamente a quanto hanno sostenuto alcuni studiosi, il termine "filosofia della vita" non fu coniato da Scheler stesso, sebbene egli abbia effettivamente avuto

---

<sup>165</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 81.

<sup>166</sup> M. Mezzanica, *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, in «Rivista di filosofia» 89 (1998), pp. 239-269 (qui p. 239).

un ruolo di primo piano nella sua diffusione.<sup>167</sup> Nel 1913 i termini *Philosophie des Lebens* e *Lebensphilosophie* potevano vantare all'incirca un secolo e mezzo di storia. Le prime tracce del loro utilizzo sono riconducibili rispettivamente al 1761 e al 1770, ma non è da escludere che venissero adoperati anche in precedenza.<sup>168</sup> È pur vero che sino ai primi decenni del Novecento nel concetto di filosofia della vita si intrecciavano diversi significati, mentre in seguito prevalse l'uso di Scheler, che presentava la filosofia della vita come una specifica corrente o tendenza di pensiero (per quanto sfaccettata) tipica di inizio Novecento. Prima di analizzare nel dettaglio il modo in cui Scheler interpretava tale indirizzo speculativo, è opportuno indagare brevemente i significati e gli usi del concetto di filosofia della vita precedenti la data del 1913.<sup>169</sup>

### *Storia del concetto di filosofia della vita in Germania (1761-1913)*

#### *1. Filosofia della condotta di vita e filosofia del vissuto*

Il *primo senso*, nonché il più antico, in cui si parlava di “filosofia della vita” era quello di *filosofia popolare* o *saggezza personale di vita* (ciò che in italiano definiremmo comunemente come “filosofia di vita”). Tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo la filosofia di vita rappresentava un genere letterario multiforme, concepito come controparte della filosofia accademica. Vi si intrecciavano libri di consigli pratici per l'uomo comune, raccolte di massime popolari, riflessioni di poeti e letterati sul modo di condurre la propria esistenza.<sup>170</sup> Lo stesso

---

<sup>167</sup> Si veda, per esempio, P. Ehlen *et al.*, *Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 9*, Kohlhammer, Stuttgart 2016, p. 269, dove viene sostenuto erroneamente che «l'espressione “filosofia della vita” risale a Max Scheler».

<sup>168</sup> Per quanto riguarda il termine *Philosophie des Lebens*, cfr. [Anonimo], «Das Wochenblatt zum Besten des Kinders» 2/4 (1761), p. 418; per quanto riguarda il termine *Lebensphilosophie*, cfr. J.L. von Mosheim, *Sitten-lehre der Heiligen Schrift*, Bd. 9, hrsg v. J.P. Miller, Weygand, Göttingen-Leipzig 1770, p. 132.

<sup>169</sup> Un'utile traccia per seguire lo sviluppo dei significati del concetto di filosofia della vita in Germania è l'articolo di G. Pflug, *Lebensphilosophie*, in J. Ritter, K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, cit., pp. 135-140.

<sup>170</sup> Fra i primi esempi classici di filosofia della vita vi è il libro dell'astronomo prussiano Johann Jakob Ebert, *Der Philosoph für Jedermann*, Seyler, Memmingen 1787. Come esempi della filosofia di vita si vedano le note autobiografiche di K.P. Moritz, *Beiträge zur Philosophie des Lebens. Aus dem Tagebuche eines Freimäuers*, Webers, Berlin 1780. Un altro esempio dei primi significati della filosofia della vita lo offre la seguente raccolta di aforismi di autori classici tedeschi che, nell'ottica del curatore anonimo, avrebbero dovuto aiutare l'uomo comune ad affrontare i diversi momenti della vita: [Anonimo], *Akkorde Deutscher Klassiker über Philosophie des Lebens*, Bureau der deutschen Classiker, Karlsruhe 1818. Di natura simile, ma strutturato come un'antologia del solo Goethe, è il libro F.K.J. Schütz (Hg.), *Goethe's Philosophie. Eine vollständige, systematisch geordnete Zusammenstellung seiner Ideen über Leben, Liebe, Freundschaft, Erziehung, Religion, Moral, Politik, Literatur, Kunst*

Kant distingueva tra la filosofia accademica, tenuta a operare scientificamente sui concetti scolastici [*Schulbegriffe*], e la filosofia extra-accademica, rivolta invece all'elaborazione di un concetto di mondo [*Weltbegriff*].<sup>171</sup> Il successore di Kant all'università di Königsberg, Wilhelm Traugott Krug, introdusse all'interno del proprio *Dizionario filosofico* il lemma «*Lebensphilosophie*», definita come «filosofia della condotta di vita» e, pertanto, come impresa antitetica alla «*Schul-philosophie*». <sup>172</sup> Quella di Krug fu la prima definizione formale della filosofia della vita. Accanto ai suoi lavori accademici, peraltro, lo stesso Krug produsse anche alcuni scritti intesi a formulare un «contributo alla filosofia di vita» dell'uomo comune.<sup>173</sup>

L'estensione della filosofia ai problemi della *Lebensführung* continuò a essere un'impresa alla quale, nel corso del diciannovesimo secolo, si dedicarono tanto alcuni studiosi di ambito accademico, quanto figure di intellettuali la cui principale attività non era l'insegnamento universitario.<sup>174</sup> Per esempio, è in continuità con questa concezione della filosofia di vita che Eucken, a partire dagli anni Novanta dell'Ottocento, mise da parte le ambizioni puramente accademiche per produrre opere intese ad arricchire la vita dei lettori.<sup>175</sup> Il concetto di *Lebensanschauung* serviva appunto a evidenziare come nelle dottrine dei grandi pensatori della storia fosse possibile riconoscere una dedizione ai problemi che albergano nell'esistenza di ognuno – problemi che, peraltro, erano ritornati di particolare rilevanza in concomitanza con la crisi del positivismo.<sup>176</sup>

*und Natur; aus seinen sämtlichen poetischen und naturwissenschaftlichen Werken, Bd. 2 (Goethe's Ideen über Lebensphilosophie und Klugheitslehre, Liebe, Ehe, Freundschaft und Erziehung)*, Nestler, Hamburg 1825.

<sup>171</sup> Cfr. W. Schneiders, *Zeichen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*, in «*Studia Leibnitiana*» 15/1 (1983), pp. 2-18; J. Stolzenberg, „*Was jedermann notwendig interessiert*“. *Kants Weltbegriff der Philosophie*, in H. Feger (Hg.), *The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2012, pp. 171-180.

<sup>172</sup> Cfr. W.T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, Bd. 2, Brockhaus, Leipzig 1827, pp. 601-603.

<sup>173</sup> Si veda, per esempio, W.T. Krug, *Philosophie der Ehe. Ein Beytrag zur Philosophie des Lebens für beyde Geschlechter*, Roch & Comp, Leipzig 1800.

<sup>174</sup> Sul tema della filosofia della *Lebensführung*, si vedano le considerazioni introduttive di F. Fellmann in *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Alber, Freiburg-München 1983, pp. 7-38, nonché l'approfondita ricostruzione di G. Kühne-Bertram, *Aus dem Leben – zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophien in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Bern 1987.

<sup>175</sup> Lo stesso Scheler nel 1922 osservava che la produzione euckeniana «si colloca a metà strada tra la filosofia professionale e la letteratura di edificazione filosofica» (cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 273).

<sup>176</sup> Ancor prima di ottenere il Premio Nobel, Eucken veniva presentato come un rinnovatore della filosofia della vita, il cui messaggio si rivolgeva «non a un numero limitato di studenti di filosofia, ma a tutti i membri pensanti della razza umana»; avendo Eucken riconosciuto che «il filosofare non è possibile solo ai grandi intelletti, ma è invece un'attività naturale della mente», i suoi sforzi si erano concentrati sulle «questioni immediatamente pratiche della vita dell'individuo e della comunità» (cfr. W. R. Boyce Gibson, *Rudolf Eucken's Philosophy of Life*, Black, London 1906, pp. 9-10).

Fra le convinzioni di chi praticava questo genere di *Lebensphilosophie* vi era l'idea che la filosofia autentica non potesse fare a meno di innestarsi sulle esperienze che il filosofo aveva vissuto in prima persona, e sulle riflessioni che aveva elaborato autonomamente. Era questo aspetto a distinguere essenzialmente la filosofia della vita dalla filosofia universitaria, la quale invece era solitamente impostata come discussione di problemi ereditati dalla tradizione sulla base di risposte fornite da scuole e correnti di pensiero. Il fine delle "filosofie scolastiche" sembrava essere quello di produrre sistemi coerenti di tesi che fossero in grado di contribuire positivamente ai dibattiti contemporanei; nell'alveo della filosofia della vita, invece, acquisì preminenza la tendenza a rifiutare ogni "sistema filosofico" in quanto forma di sclerotizzazione del pensiero vissuto.

Ancora una volta, a fornire i termini del dibattito era stato Nietzsche con la sua crociata contro il *Wille zum System* in filosofia.<sup>177</sup> Fu però Dilthey il primo a legare il concetto di *Lebensphilosophie* all'esplicito rifiuto della sistematicità. Nell'articolo *Das Wesen der Philosophie*, pubblicato su un volume collettaneo intitolato *Systematische Philosophie* (1907), Dilthey si interrogava se fosse possibile elaborare una definizione unitaria della filosofia, e a tale scopo svolgeva un'indagine dei diversi tipi di espressione che la filosofia, lungo la sua storia, aveva adottato.<sup>178</sup> All'interno di questa indagine, Dilthey osservava come una caratteristica specifica delle fasi di decadenza culturale – interpretate come dominate dal «fallimento della conoscenza metafisica», dall'«estendersi dello spirito scettico» e dal «rivolgersi delle nazioni invecchianti verso l'interiorità» – fosse il proliferare di forme di espressione filosofico-letterarie aforistiche, strutturate come le considerazioni personali di un pensatore sull'esistenza e sul mondo; Dilthey le definiva nel loro complesso come *Lebensphilosophien*.<sup>179</sup> Come esempi, rimandava alla Roma repubblicana e al Rinascimento. Tuttavia, a giudizio di Dilthey, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si era assistito alla rinascita di forme di *Lebensphilosophie* per effetto della crisi dei sistemi metafisici. Dilthey guardava in particolare ad autori come «Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Tolstoj,

---

<sup>177</sup> Per l'espressione più nota, si veda l'aforisma 26 delle «sentenze e frecce» poste in apertura di *Götzen-Dämmerung*: «Diffido di tutti i sistematici e per la strada li evito. La loro volontà di sistema [*Wille zum System*] è una mancanza d'onestà» (F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6, t. 3 (*Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*), a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, pp. 51-164 (qui p. 58)).

<sup>178</sup> W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in W. Dilthey, A. Riehl et al., *Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin-Leipzig 1907, pp. 1-72 tr. it. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, in W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, pp. 385-487.

<sup>179</sup> Ivi, p. 403.

Maeterlinck», i quali, operando al confine tra la filosofia e la letteratura, avevano consapevolmente soppresso «ogni legame con la filosofia come scienza».<sup>180</sup> Pur appartenendo a differenti tradizioni nazionali, lo spirito delle opere di questi autori era il frutto univoco di una fase del pensiero

in cui gradatamente si indeboliscono le pretese metodiche di validità universale e di fondazione, mentre il processo che dall'esperienza della vita trae una sua interpretazione, assume forme sempre più libere, e diverse visioni individuali vengono indirizzate a ottenere una spiegazione della vita non metodica, ma impressionistica.<sup>181</sup>

L'aspetto che secondo Dilthey contraddistingueva le tendenze dei *Lebensphilosophen* tardo-ottocenteschi era il fatto che essi rendessero del tutto esplicita la loro perdita di fiducia nella filosofia sistematica. Rinunciando a comprendere la realtà, essi tendevano a rifugiarsi nella prosa raffinata, nell'esercizio di stile, in un atteggiamento elitario rispetto alle ampie cerchie della cultura. Il loro pessimismo nelle possibilità di rispondere al *Welträtsel* non era che il segno più evidente della «dissonanza tra la sovranità del pensiero scientifico e la perplessità dello spirito su se stesso e sul proprio significato nell'universo».<sup>182</sup> Sebbene Dilthey non negasse che le nuove *Lebensphilosophien* antisistematiche possedessero rilevanza culturale precisamente per il fatto che costituivano tentativi di mettere a nudo la crisi della cultura contemporanea, non riteneva che esse costituissero risposte valide a tale crisi. A suo giudizio l'unica strada realmente percorribile per risollevare le sorti della filosofia passava attraverso la rifondazione di un metodo d'indagine indirizzato verso un sistema libero dal dogmatismo delle filosofie tradizionali.

L'aspetto problematico che Dilthey individuava nella *Lebensphilosophie* era il suo rifiuto unilaterale del sistema. Nello stesso periodo, tuttavia, iniziarono a sollevarsi alcune voci che vedevano nell'antisistematicità un aspetto positivo legato alla filosofia della vita. Per esempio, nel primo numero della rivista «Logos» Steppuhn pubblicò un articolo intitolato *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, nel quale ciò che veniva apprezzato del filosofo romantico era precisamente la sua capacità di rifiutare ogni «morto sistema di forme senza contenuto» e di concepire la filosofia come «una sistemazione e ordinazione di

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 427.

<sup>181</sup> *Ibidem*. Traduzione in parte modificata.

<sup>182</sup> W. Dilthey, *Zur Weltanschauungslehre*, tr. it. *La dottrina delle visioni del mondo*, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, tr. it. e a cura di G. Magnano San Lio, Aesse, Roma 1997, pp. 315-396 (qui p. 348). Traduzione in parte modificata.



contenuti viventi».<sup>183</sup> Steppuhn suggeriva che Schlegel fornisse il modello migliore per risolvere la controversia sul *Wille zum System*, e quindi per venire incontro alle preoccupazioni sia di coloro che – con Nietzsche – temevano che un sistema di puro pensiero non desse conto della realtà caotica della vita vissuta, sia di coloro che, propugnando un’idea più tradizionale di filosofia, temevano che la rinuncia all’intento sistematico conducesse inevitabilmente all’irrazionalismo. Secondo Steppuhn, Schlegel aveva dimostrato che la costruzione di un sistema filosofico doveva essere guidata dalla passione interiore, dal desiderio bruciante di conoscere se stessi e il mondo, anziché «dalla violenza sistematizzante dell’astratta *Begriffsbildung*».<sup>184</sup> L’obiettivo del filosofare, per Steppuhn, doveva essere l’arricchimento personale, non l’adesione a questa o quella corrente di pensiero. Ciò, peraltro, spiega perché uno studioso come Steppuhn, che aveva ricevuto la propria formazione filosofica a Heidelberg con Windelband e Rickert, si fosse appassionato sin dal primo decennio del Novecento a figure di pensatori eterodossi come Schlegel, Vladimir Solov’ëv<sup>185</sup> e Rainer Maria Rilke.<sup>186</sup>

D’altra parte lo stesso Rickert, che pure era uno dei più strenui oppositori del culto di Nietzsche, riconosceva come l’attacco nietzscheano contro ogni forma di sistema avesse rivelato alcuni nervi scoperti della filosofia, specie nell’epoca di crisi della metafisica. Rickert concedeva che il *Wille zum System* potesse avere effetti nefasti, portando a dimenticare che «solo nel movimento, non nella fissazione in un sistema “vive” la scienza, vive soprattutto la filosofia».<sup>187</sup> Ciò nondimeno egli riteneva che la filosofia non potesse rinunciare all’obiettivo di fondare un sistema di pensiero. La posta in gioco della filosofia della vita come filosofia antisistemica era il travisamento dell’essenza stessa del filosofare: in quanto espressione ultima della ragione, secondo Rickert, la filosofia doveva cercare la propria realizzazione più alta nella sistemazione dei caotici dati dell’esperienza in un «cosmo concettuale».<sup>188</sup> Per questa ragione, citando un aforisma di Schlegel, affermava che «è altrettanto mortale per lo spirito avere un sistema come non averlo».<sup>189</sup>

---

<sup>183</sup> Cfr. F. Steppuhn, *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, in «Logos» 1/2 (1910-1911), pp. 261-282 (qui p. 275).

<sup>184</sup> F. Steppuhn, *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 276.

<sup>185</sup> Cfr. F. Steppuhn, *Ssolowjów* (1909), tr. it. *Ssolowjów* a cura di M. Artibani, in «B@beonline/print» 4 (2008), pp. 39-46.

<sup>186</sup> Cfr. F. Steppuhn, *Die Tragödie des mystischen Bewußtseins*, in «Logos» 3/2 (1912), pp. 164-191.

<sup>187</sup> H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 4.

<sup>188</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 148.

<sup>189</sup> H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 13.

Un ultimo esempio dell'utilizzo del termine "filosofia della vita" come filosofia antisistemica è individuabile nell'opera di Ewald. Confrontandosi con Nietzsche durante il primo decennio del secolo, Ewald aveva riflettuto sul ruolo del sistema in filosofia ed era giunto a conclusioni che si situavano, per così dire, a metà strada tra quelle di Steppuhn e quelle di Rickert. Nel suo scritto del 1909 *Gründe und Abgründe*, Ewald si proponeva di formulare i «preludi per una filosofia della vita».<sup>190</sup> Ewald descriveva la filosofia della vita come lo sforzo individuale e solitario di un filosofo che tenta di elaborare il significato dell'esistenza. Come Nietzsche, Ewald affermava di voler sopprimere «la tendenza dispotica a costruire un sistema dogmatico», tuttavia osservava come i propri pensieri, sebbene fossero stati raccolti nella forma di «schizzi frammentari», tendessero per loro natura ad assumere una forma unitaria.<sup>191</sup> Questo era, a suo avviso, il modo corretto di intendere il ruolo del sistema in filosofia: la sistematicità doveva costituire il risultato finale (benché provvisorio) del filosofare, non il suo punto di partenza.<sup>192</sup> In questo senso, per Ewald la «filosofia della vita», intesa come riflessione su di sé, occupava una posizione primaria nell'attività del filosofo, ma era di per sé insufficiente a esaurire il suo compito intellettuale.

## 2. *Filosofia della vita e apologetica cristiana*

Accanto a quello di filosofia della condotta di vita e di filosofia vissuta, altri significati vennero ad associarsi ai termini di *Philosophie des Lebens* e *Lebensphilosophie* nel corso dell'Ottocento. Nel contesto del romanticismo tedesco, a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, il concetto di vita aveva acquisito una certa centralità, venendo usato in particolare per definire la forza delle passioni che competono con l'intelletto per dirigere l'attività umana. Goethe e Herder avevano fatto ampio utilizzo del concetto di vita per mettere in luce la potenza dei sentimenti e degli impulsi contro la sopravvalutazione illuministica della

---

<sup>190</sup> O. Ewald, *Gründe und Abgründe. Präludien zu einer Philosophie des Lebens*, 2 Bd., Hofmann, Berlin 1909. Nella biblioteca personale di Scheler il volume reca la segnatura Ana 315, Z, 650.

<sup>191</sup> Ivi, Bd. 1, p. XI.

<sup>192</sup> Come si vedrà meglio nel paragrafo successivo, Scheler formulò una concezione molto simile del ruolo del sistema in filosofia. Si veda in particolare la prefazione a *Vom Ewigen im Menschen*: «Un sistema o è un dono di grazia della pienezza e dell'unità della persona che fa filosofia, oppure è un prodotto *artificiale* della ragione arbitraria. Di un "sistema" del secondo tipo, l'autore farà a meno anche in quanto segue. Tuttavia sarebbe da imputare al lettore il non percepire che cosa i saggi qui pubblicati contribuiscono a svelare del pensiero complessivo, unitario e sistematico dell'autore, in alcuni suoi punti» (cfr. M. Scheler, M. Scheler, *Vorrede zur ersten Auflage* (1920), in M. Scheler, *GW*, Bd. 5 (*Vom Ewigen im Menschen*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern-München 1968, pp. 107-113, tr. it. *Prefazione alla prima edizione* in M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, pp. 107-113 (qui pp. 111, 113).

Ragione.<sup>193</sup> Sebbene nelle opere di Goethe e Herder non vi siano tracce dell'utilizzo del termine "filosofia della vita", fu Schlegel, appartenente alla generazione più giovane di filosofi romantici, a riprendere tale termine e a porre le basi perché divenisse una delle parole chiave nell'ambiente anti-kantiano e anti-positivista dell'Ottocento.

Nel 1827 Friedrich Schlegel tenne a Vienna «quindici lezioni sulla filosofia della vita», che vennero raccolte in un volume l'anno successivo.<sup>194</sup> Nelle sue lezioni Schlegel intendeva salvaguardare il valore dell'anima individuale di fronte alla minaccia presentata dalla visione scientifico-naturalistica del mondo, ma anche dalla posizione "agnostica" del kantismo. Al centro della propria trattazione, Schlegel poneva il rapporto dell'anima con Dio: questo rapporto rappresentava a suo avviso il vero trionfo della vita, interpretata come continua tensione tra la natura e Dio, tra l'immanente e il trascendente, tra il finito e l'infinito. Il tentativo di interpretare attraverso la filosofia il significato della religione aveva fatto da sfondo all'intera riflessione di Schlegel, ma aveva assunto un peso ulteriore durante gli anni della maturità allorché, dopo la conversione al cattolicesimo e il sodalizio con il cancelliere austriaco Metternich, Schlegel era divenuto fra i più noti intellettuali favorevoli alla Restaurazione e avversi alle idee illuministiche. L'obiettivo polemico delle sue lezioni sulla filosofia era l'ateismo che, a suo avviso, covava nelle discipline scientifiche contemporanee.

Il pathos religioso dominante nelle lezioni schlegeliane avrebbe avuto ampio seguito, inaugurando un filone di testi di apologetica cristiana che, nel corso del diciannovesimo secolo sino ai primi anni del ventesimo, avrebbero fatto proprio il termine di "filosofia della vita". Ancora negli anni Dieci in area tedesca venivano pubblicati trattati di morale, composti tanto da autori cattolici quanto da luterani, che promuovevano una *filosofia cristiana della vita* come antidoto alla crisi di valori.<sup>195</sup> Nello stesso 1913 in cui Scheler pubblicò i *Versuche einer*

---

<sup>193</sup> Cfr. U. Dierse, K. Rothe, *Leben V.* (18. Jh. bis Gegenwart), in J. Ritter, K. Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, cit., p. 72.

<sup>194</sup> F. Schlegel, *Philosophie des Lebens in fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827*, Schaumburg, Wien 1828. Per una ricostruzione contestuale della filosofia della vita di Schlegel, cfr. R. Kozljanic (Hg.), *Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, Albunea, München 2008.

<sup>195</sup> Si veda per esempio il libro del giornalista cattolico francese L. Veuillot, *Christliche Lebensphilosophie*, übers. v. J. Laurent, Kirchheim, Mainz 1861. Con il medesimo titolo venne pubblicato il libro assai diffuso del teologo cattolico Tilmann Pesch, *Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten* (1895), 15. Aufl., Herder, Freiburg i.Br. 1911. Si veda anche il libro di edificazione morale del pastore luterano Ernst Siedel, *Christliche Lebensphilosophie für Jünglinge*, 5. Aufl., Naumann, Leipzig 1893. Ancora nel medesimo anno della pubblicazione dei *Versuche* di Scheler, il prete e teologo Franz Sawicki pubblicò un libro intitolato *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*, Bonifacius, Paderborn 1913. Pochi anni prima, invece, sui «Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht» era stato pubblicato un articolo che attribuiva a Eucken una *Lebensphilosophie* in senso religioso: O. Trübe, *Rudolf Euckens Lebensphilosophie*, in «Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht» 3 (1910), pp. 168-174.

*Philosophie des Lebens*, la casa editrice Xenien di Lipsia fece uscire un breve volume contenente la riedizione delle prime tre lezioni di Schlegel sulla filosofia della vita.<sup>196</sup> Una copia del libro è presente nella biblioteca privata di Scheler: anche se non presenta segni di lettura, testimonia che Scheler era consapevole del significato della filosofia della vita in ambito romantico e cattolico.<sup>197</sup>

### 3. *Filosofia del vivente*

All'inizio del ventesimo secolo alle diverse accezioni del termine "filosofia della vita" si aggiunse quella che potrebbe essere intesa come "filosofia del vivente". Vi erano ricondotti i diversi indirizzi che, a vario titolo, assumevano i fenomeni studiati dalla biologia come chiavi di volta per elaborare un'interpretazione unitaria del reale. Fra i primi esempi di un simile utilizzo del termine "filosofia della vita" si può citare l'articolo di Rickert *Lebenswerte und Kulturwerte*, pubblicato sul secondo numero di «Logos» (1911-1912).<sup>198</sup> In questo articolo Rickert metteva in luce la centralità assunta dal concetto di vita nella cultura contemporanea e definiva come *Lebensphilosophie* la «moda filosofica» fondata su una «visione biologistica del mondo».<sup>199</sup> Secondo Rickert, un'unica linea di sviluppo connetteva Darwin e i suoi seguaci a Schopenhauer, Nietzsche e Bergson: tutti questi autori erano accusati di avere ricondotto ogni manifestazione culturale al terreno vitale e ridotto l'uomo a semplice *Lebewesen*. Da un lato Rickert riconosceva che la più recente «filosofia della vita immediata» esprimeva una visione del mondo più propositiva rispetto a quella derivante dal materialismo e dal meccanicismo delle scienze ottocentesche («qui c'è speranza, mentre là davvero si devono abbandonare tutte le speranze»), dall'altro riteneva comunque che anch'essa fosse fondata su una fondamentale incapacità di riconoscere modalità di valori superiori al piano biologico.<sup>200</sup> Su entrambi i versanti si finiva per dare voce a una visione monistica che negava il «dualismo sussistente tra vita e scienza».<sup>201</sup> Rickert sosteneva infatti che ogni atto conoscitivo o valutativo implica una presa di distanza dalla vita, poiché conoscere o valutare qualcosa significa compiere un passo ulteriore rispetto al semplice esperire [*erleben*].

---

<sup>196</sup> F. Schlegel, *Die drei ersten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens*, Xenien, Leipzig 1913.

<sup>197</sup> La collocazione del volume nella biblioteca scheleriana è Ana 315, Z, 1156.

<sup>198</sup> H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos» 2/2 (1911-1912), pp. 131-166.

<sup>199</sup> Ivi, p. 151.

<sup>200</sup> Ivi, p. 142.

<sup>201</sup> Ivi, p. 155.

Le critiche di Rickert si rivolgevano contro l'irrazionalismo e il misticismo impliciti nella nuova «moda filosofica della vita». Egli sottolineava come numerosi dei suoi esponenti non fossero solo «nemici della scienza», ma diventassero veri e propri «nemici della cultura».<sup>202</sup> Il loro errore di fondo era la pretesa di ricavare dalla biologia concetti di valore, mentre la biologia, in quanto scienza, doveva rimanere fedele al principio della *Wertfreiheit* già evidenziato da Weber. Al termine dell'articolo, ritenendo di avere dimostrato che «la cultura non è al servizio della vita, ma solo la vita può essere al servizio della cultura», Rickert sosteneva che tale risultato poteva avere conseguenze feconde sulla condotta di vita: «non possiamo mai smettere di interrogarci sul 'senso' della nostra vita», ma questo senso può essere scoperto solo attraverso un'indagine critica dei valori.<sup>203</sup> La confutazione della filosofia della vita (che secondo Scheler passava per la «svalutazione dei 'valori vitali'») aveva lo scopo di risvegliare «la nostalgia per veri valori della vita, quell'ἔρως, che è da sempre l'impulso di ogni filosofia autentica, e che sopravvive [*überdauert*] a ogni moda».<sup>204</sup>

A differenza di Rickert, che non riconosceva una cesura radicale tra le «metafisiche della vita» di Schopenhauer, Nietzsche e Bergson e le visioni del mondo monistiche e meccanicistiche, Simmel riprese il termine “filosofia della vita” per istituire una più netta demarcazione tra le concezioni vitalistiche di inizio Novecento e quelle meccanicistiche, che gli apparivano espressione del positivismo del secolo precedente. In un ciclo di conferenze tenute tra il 1902 e il 1906, Simmel presentò Schopenhauer e Nietzsche come i fondatori delle recenti tendenze vitalistiche.<sup>205</sup> Schopenhauer aveva aperto loro la strada rivelando il significato metafisico della “volontà di vivere” che permea l'intero universo. Nietzsche aveva completato l'opera del suo predecessore, sovvertendo il pessimismo metafisico in un ottimismo della volontà. Del resto Nietzsche, come molti suoi contemporanei, aveva subito l'influenza di Darwin; di conseguenza la sua cosmologia aveva potuto arricchirsi di una prospettiva evoluzionistica mancante in Schopenhauer. La possibilità che l'uomo odierno superasse se stesso per divenire Oltreuomo era ciò che trasformava il nichilismo della *Umwertung aller Werte* in una posizione ottimistica. L'imperativo di “dire sì alla vita” rappresentava la conseguenza etica di una visione del mondo nella quale la vita si stagliava al di sopra di ogni altro principio metafisico e assiologico. Rispetto a Rickert, Simmel presentava

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 157.

<sup>203</sup> Ivi, pp. 165-166.

<sup>204</sup> Ivi, p. 166.

<sup>205</sup> Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907), tr. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

l'opzione vitalistica in una luce più positiva. Al centro della sua lettura vi era la diagnosi critica della modernità compiuta da Schopenhauer e Nietzsche e, conseguentemente, gli impulsi da essi forniti per un rinnovamento della cultura e della morale.<sup>206</sup>

Se inizialmente Simmel si era concentrato sul binomio Schopenhauer-Nietzsche come emblema del nuovo vitalismo, verso la fine del primo decennio del Novecento egli introdusse la figura di Bergson come coronamento del movimento di rinascita della metafisica sotto la buona stella della vita. In un ciclo di conferenze tenute a Vienna dal 3 al 5 gennaio 1912, intitolato *Die Philosophien des Lebens*, Simmel si impegnò a mostrare i legami intellettuali tra Schopenhauer, Nietzsche e Bergson.<sup>207</sup> Sebbene il testo delle conferenze non si sia conservato, esse testimoniano che in quegli anni il tema delle metafisiche del vivente godeva di ampia circolazione nella cultura di lingua tedesca. Non è un caso che Simmel comunicasse per via epistolare la propria permanenza a Vienna per le conferenze sulle filosofie della vita proprio a Rickert.

Tra l'interpretazione simmeliana e quella scheleriana sussistono affinità evidenti, al di là del fatto che Scheler escludesse Schopenhauer dalla linea evolutiva della filosofia della vita e vi aggiungesse Dilthey. Non soltanto Simmel aveva sottolineato nei suoi scritti di inizio del secolo come la concezione vitalistica del mondo avesse assunto una centralità sino ad allora mai riscontrata nella cultura tedesca, ma nel 1910 aveva iniziato a mettere a fuoco il rapporto tra il fluire vitale e le forme culturali all'interno di un volume programmatico, *Hauptprobleme der Philosophie*, che è presente nella biblioteca personale di Scheler con numerosi segni di lettura.<sup>208</sup> Entrambe le tematiche – cioè la rinnovata rilevanza culturale dei vitalismi e il rapporto tra vita e forme – furono riprese da Scheler a partire dai *Versuche einer Philosophie des Lebens*. È del resto significativo che i rapporti di amicizia tra Simmel e Scheler, testimoniati dall'epistolario simmeliano a partire dal primo decennio del secolo, si fossero

---

<sup>206</sup> È significativo tanto del percorso intellettuale simmeliano, quanto dell'atmosfera in cui esso si mosse, osservare come in una lettera del febbraio 1902 Simmel scrivesse a Rickert di avere notato nei propri studenti un interesse via via maggiore nei confronti di una filosofia finalizzata a fornire «interpretazioni del senso della vita», anziché a risolvere questioni specialistiche (cfr. G. Simmel, *GA*, vol. 22, cit., p. 409).

<sup>207</sup> In una lettera datata 29 dicembre 1911 Simmel comunicò a Rickert che nei giorni successivi avrebbe soggiornato a Vienna e Monaco per tenere alcune conferenze. Il curatore del volume, Köhnke, racconta che dal 3 al 5 gennaio 1912 Simmel tenne presso il Teatro Urania di Vienna tre conferenze, dedicate rispettivamente a Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, intitolate complessivamente *Die Philosophien des Lebens*. A quanto ci è noto, si tratta del primo utilizzo simmeliano documentato del termine "filosofia della vita" (ivi, pp. 1020-1022).

<sup>208</sup> Nella biblioteca di Scheler sono presenti nove copie di libri appartenenti a Simmel. La copia degli *Hauptprobleme der Philosophie* reca la segnatura Ana 315, Z, 1378.

intensificati a partire dal 1911, quando Scheler prese casa a Berlino.<sup>209</sup> Secondo una testimonianza di Arthur Stein, nel 1912 Simmel assistette con interesse ad alcune delle conferenze che Scheler teneva nei salotti e caffè berlinesi.<sup>210</sup> Stein riporta inoltre come l'anno successivo Simmel si dicesse favorevolmente colpito «dall'articolo "incredibilmente vivido" di Scheler sulla filosofia della vita».<sup>211</sup> Nel complesso, non sembra azzardato ipotizzare che Simmel e Scheler si siano influenzati a vicenda nell'interpretazione della filosofia della vita. Si consideri, in ultima istanza, che nel 1914 Simmel pubblicò un importante articolo sulla filosofia di Bergson all'interno del quale veniva compiuto il tentativo, sotto molti aspetti conforme a quello scheleriano dei *Versuche einer Philosophie des Lebens*, di rileggere la fortuna di Bergson in Germania come il preannuncio di una rivoluzione filosofica che presto avrebbe coinvolto l'intera cultura europea.<sup>212</sup>

### *Il concetto scheleriano di filosofia della vita: la fiducia nelle evidenze vissute*

Se si tiene conto dei diversi significati associati al concetto di filosofia della vita, non sorprende il fatto che nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler avvertisse la necessità di precisare il proprio utilizzo del termine. Nella prima pagina dell'articolo egli chiariva di non volersi riferire alla semplice saggezza o condotta di vita, né a una filosofia intesa come un «surrogato della religione per spiriti raffinati».<sup>213</sup> Affermava infatti che «queste cose ci sono sempre state e non sono niente di nuovo», mentre il fenomeno che egli designava come "filosofia della vita" gli appariva una novità radicale nel panorama del pensiero europeo.<sup>214</sup>

Nel complesso si può affermare che quella di Scheler era una reinterpretazione originale dei significati che la tradizione aveva intrecciato all'interno del concetto di filosofia della vita. Egli poneva l'accento sull'*Erleben* originario come scaturigine del filosofare, e lo contrapponeva a ogni sistematizzazione dogmatica. Inoltre sottolineava la pregnanza del "vivente" come afferente a una dimensione ontologica e assiologica autonoma, cioè

---

<sup>209</sup> Uno dei pochi contributi che presentano informazioni accurate sui rapporti (personali e intellettuali) tra Simmel e Scheler è il libro di Davide Ruggieri, *Lo sguardo dell'altro. Cultura, individuo e socializzazione nel pensiero di Georg Simmel*. Meltemi, Milano 2019.

<sup>210</sup> Si fa riferimento alle annotazioni di Arthur Stein risalenti al 1970, poi raccolte e curate da Michael Landmann. Cfr. M. Landmann, *Arthus Steins Erinnerungen an Georg Simmel*, in H. Böhringer, K. Gründer (Hgg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 272-276 (qui p. 272).

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> Cfr. G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 15.

<sup>213</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 81.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

irriducibile alle categorie del meccanicismo e dell'intellettualismo. Infine, presentava la svolta in direzione della vita, che la filosofia coeva stava attraversando, come una reazione al crollo dei sistemi filosofici e alla crisi delle scuole di pensiero ottocentesche. In questa ottica i tre filosofi individuati da Scheler come capostipiti della filosofia della vita venivano a rappresentare tre modi fondamentali di interpretare il rapporto tra il vivere e il filosofare. Nietzsche era colui che aveva riscoperto il valore assiologico e il significato metafisico della vita, e da essi aveva fatto derivare la sua spietata critica della cultura moderna; Dilthey aveva riconosciuto l'origine vivente, cioè storica ed emotiva, del pensare, del conoscere e del filosofare; Bergson aveva dato alla filosofia della vita una sistemazione definitiva, sia attraverso la sua metafisica biologistica fondata sull'*élan vital*, sia attraverso il suo atteggiamento di apertura intuitiva all'essere.

Nelle prime pagine dell'articolo Scheler precisava di voler distinguere il fenomeno della filosofia della vita dalle diverse forme di biologismo otto- e novecentesche. In questo modo si distaccava dalla lettura proposta da Rickert nell'articolo sui *Lebenswerte und Kulturwerte*. A giudizio di Scheler era vero che le teorie evoluzionistiche di Darwin e Spencer avevano contribuito a dirigere l'attenzione dei filosofi sul vivente come terreno d'indagine primario e, in questo modo, avevano preparato il terreno nel quale si era radicata la fortuna della filosofia della vita. Ciò nondimeno Scheler riteneva che solo con la filosofia della vita si fosse realizzato il primo passo di una vera e propria una rivoluzione del pensiero europeo; rivoluzione il cui primo effetto era stata la contraddizione delle stesse premesse meccanicistiche dell'evoluzionismo darwiniano e spenceriano.

Il punto dirimente, per Scheler, era che non tutte le riflessioni incentrate sulla vita davano adito a una filosofia della vita in senso proprio: a seconda del punto di vista adottato dall'osservatore i fenomeni biologici potevano apparire come viventi oppure come meccanici, materiali, "già morti".<sup>215</sup> Secondo Scheler si presentavano come "morti" tutti i semplici oggetti di studio che venivano determinati estrinsecamente da un osservatore e definiti attraverso categorie formali. Per converso, appariva come un dato "vivo" ogni fenomeno presente all'esperienza immediata della realtà. La capacità di cogliere tale dato dipendeva dalla disposizione del filosofo a interrogare l'esperienza per così dire "dall'interno", cioè senza frapporre a essa una presa di distanza concettuale. In questo senso Scheler sosteneva che, quando si parla di filosofia della vita «la specificazione "della vita" è un *genitivus subiectivus*,

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.



che sta a indicare una filosofia che scaturisce dalla pienezza della vita, o meglio *dalla pienezza dell'esperienza della vita*». <sup>216</sup>

In continuità con questa concezione, Scheler tentava una definizione, per quanto provvisoria e non esaustiva, del significato della vita nei recenti tentativi filosofici:

[vita è] ciò che balena immediatamente nell'atto di pensare e di intuire il mondo, di volere, di agire, di soffrire per quelle resistenze nelle quali soltanto il mondo stesso si rivela a colui che vuole agisce e soffre; ciò che nei moti dell'amore e dell'odio di mondo, uomo, Dio, donna, arte ecc. si illumina improvvisamente come contenuto, come valore, come unità significativa; ciò che nella preghiera, nel presagio, nella fede, ci si dischiude dinanzi, come un nuovo mondo di valori religiosi; ciò che non c'è, né può esserci, quando consideriamo solo la vita vissuta; insomma ciò che nell'esperienza viva di un immediato e intenso rapporto con il Tutto e con Dio accenna a comparirci dinanzi; e che è già scomparso, già morto, anzi già distrutto e annullato quando interviene la vita vissuta; l'insieme del mondo possibile, in quanto è dato così e solo così, ecco il «tessuto» della nuova filosofia. <sup>217</sup>

Osservare la vita da un punto di vista filosofico significava ambire a cogliere l'*Erleben* nella sua interezza, concretezza e immediatezza, tentare di vederlo così come esso si manifesta originariamente, prima della sua scomposizione in *Erlebnisse*, cioè in vita già vissuta.

Nelle parole di Scheler, la vita era presentata come il «tessuto» [*Stoff*] dei nuovi tentativi filosofici nel senso che costituiva il loro punto di partenza e di arrivo. Il movimento della filosofia della vita era circolare: essa prendeva le mosse da una disposizione pre-teoretica di apertura al dato originario dell'esperienza e, passando attraverso gli strumenti della speculazione filosofica, ambiva a ritornare a quello stesso dato per esprimere il suo contenuto nel modo più fedele possibile. Questa circolarità era del resto caratteristica anche del processo di arricchimento che Scheler attribuiva alla stessa fenomenologia. Solo un movimento di "ritorno all'esperienza" consentirebbe di cogliere ciò che in essa vi è di evidente, di autodato e, in quanto tale, di assoluto. Si può dire che, posizionandosi su questa intersezione tra la filosofia della vita e la fenomenologia, Scheler avesse ormai completato il processo di allontanamento dal neokantismo. Il rifiuto di cominciare da un'evidenza primaria, che aveva caratterizzato la premessa delle sue indagini giovanili (in particolare nello scritto di abilitazione e nella *Logik*), aveva ormai ceduto il passo a una «rivoluzione nella concezione del

---

<sup>216</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>217</sup> Ivi, p. 82. Traduzione in parte modificata.

dato»: la vita vissuta emergeva ora come il dato irriducibile e inaggrabile, dalla quale era necessario che la filosofia prendesse le mosse.<sup>218</sup>

Occorre precisare che, a dispetto della convergenza tra filosofia della vita e fenomenologia, Scheler riteneva che tra esse sussistessero differenze significative. Soltanto la filosofia fenomenologica, a suo giudizio, era in grado di attenersi saldamente alle strutture dotate di validità assoluta che si manifestano nell'esperienza. Il pensiero di Nietzsche, Dilthey e Bergson era invece sempre esposto al rischio di smarrirsi nella fluttuante percezione interna, trascurando di vedere i significati e i valori che la trascendono e le sopravvivono. In ogni caso, prima di analizzare questi aspetti problematici, è opportuno soffermarsi sugli esiti positivi che, in ottica scheleriana, la "rivoluzione nella concezione del dato" operata dalla filosofia della vita avrebbe esercitato sull'intera cultura contemporanea.

### *La filosofia della vita e il «destino della Weltanschauung europea»*

Nel saggio *Vom Wesen der Philosophie* (1917) Scheler indica nell'atto cartesiano del dubitare il punto d'origine della modernità filosofica, la cui conseguenza sarebbe che «il problema della conoscenza delle cose ottiene un primato sul problema dell'essere in sé delle cose».<sup>219</sup> Nell'interpretazione di Scheler il cartesianesimo non rappresenta solo un sistema filosofico o un modo di intendere i compiti della filosofia, ma è anzitutto l'espressione teoretica di uno specifico *ethos*, ovvero di una disposizione emotiva il cui tratto caratteristico è la chiusura nei confronti del mondo. Cartesio, considerando la filosofia come uno strumento di chiarificazione della conoscenza, avrebbe rivelato in tutta chiarezza i sintomi del crollo della visione del mondo medievale, che in precedenza per lunghi secoli aveva consentito agli individui di riconoscersi come *creature* e come parti essenziali del piano divino. Accompagnato dalle sette protestanti, il cartesianesimo aveva trasformato la natura dal regno della teofania in un polo

---

<sup>218</sup> Cfr. M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona*, cit., p. 38. Sullo stesso tema si tengano presente le pagine molto istruttive di G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, cit., pp. 88-93. Tanto Amori quanto Mancuso invitano a osservare l'importanza della riflessione sulla storia (o meglio, della storicità del dato) per il rinnegamento scheleriano dell'impostazione trascendentale: «se nel suo darsi temporale e nella sua molteplicità qualitativa il reale finisce sempre col sopravanzare il piano trascendentale dell'a priori concepito come insieme di leggi formali costitutive di ogni esperienza possibile, allora non ha senso svilire il piano dell'esperienza *reale* a semplice *Ausgangsfaktum*, proprio perché in esso si presenta sempre di nuovo un resto ineludibile di datità» (ivi, p. 92).

<sup>219</sup> Cfr. M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in *GW*, Bd. 5, cit., pp. 61-91, tr. it. *L'essenza della filosofia*, in M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 223-305 (qui p. 291).

di estraneità e di incertezza.<sup>220</sup> Dopo la perdita di contatto con le creature circostanti, cioè con la natura e la comunità, il soggetto era stato parso l'unica base indubitabile della conoscenza. Dalla tendenza a proiettare sul sé ogni principio veritativo erano derivati i due pericoli più grandi incombenti sulla filosofia moderna: l'egoismo sul piano etico e il solipsismo su quello teoretico-conoscitivo.<sup>221</sup>

Uno dei principali meriti che Scheler nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* riconosceva a Nietzsche, Dilthey e Bergson era di avere dimostrato che l'impostazione cartesiana, lungi dall'essere edificata su basi certe e indubitabili, era il risultato di particolari condizioni socio-culturali e di una specifica disposizione etico-emotiva.<sup>222</sup> Cartesio non aveva solo subito l'influenza della fisica meccanicistica in via di sviluppo; anche i costumi, la mentalità, il sentire dei suoi contemporanei avevano determinato i motivi di fondo del suo sistema filosofico. Ogni teoria scientifica o filosofica, spiegava Scheler, risente del contesto sociale in cui viene formulata, dal momento che ogni scienziato e ogni filosofo operano all'interno di sistemi di cultura e tradizioni di sapere che, rispetto all'attività del singolo, valgono come sorte di "a priori storici". Il filosofo e lo scienziato, prima di confrontarsi con la realtà come oggetto di studio, sono condizionati dai valori e dalle credenze della società nel quale sono nati e cresciuti, che vi si riconoscano o meno.<sup>223</sup> Questa convinzione aveva per Scheler importanti conseguenze di carattere epistemologico e fenomenologico: essendo la persona sempre radicata in un sistema di valori e credenze, il mondo non le si presenta mai come un oggetto neutro, rispetto al quale essa possa assumere una posizione esclusivamente teoretica. Volendo realmente risalire ai fondamenti della conoscenza, spiegava Scheler, non si può fare a meno di tenere conto del fatto che ogni atto conoscitivo si innesta su credenze ed evidenze pre-concettuali, che sono assiologiche ed emotive. Errore comune delle teorie della conoscenza empiristiche e razionalistiche sarebbe quello di ignorare tali strutture di significato.

---

<sup>220</sup> Cfr. M. Scheler, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* (1914), in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 362-381, tr. it. di R. Racinaro, *Il borghese e i poteri religiosi*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 65-92.

<sup>221</sup> Cfr. A. Musio, *L'inganno del solipsismo da Scheler a Sartre*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103/3 (luglio-settembre 2011), pp. 457-496.

<sup>222</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 85.

<sup>223</sup> Cfr. M. Scheler, *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)* (1921), in Id., *GW*, Bd. 4 (*Politisch-pädagogische Schriften*), hrsg. v. M. S. Frings, Francke, Bern 1982, pp. 27-35, tr. it. di R. Racinaro, *Filosofia della storia e filosofia del sapere nel positivismo (Legge dei tre stadi)*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 113-114.

Il pensiero non si innesta su dati neutri, ma avviene in un mondo già sempre dotato di valori e significati. Fra le strutture di senso che precedono e orientano la conoscenza vi è ciò che Scheler chiamava *ethos*, ovvero la «*struttura del preferire i valori e dell'amare e odiare*». <sup>224</sup> Tale struttura si presentava come trascendente rispetto all'individuo, ma nondimeno soggetta al divenire storico (a differenza dei valori, che sono in sé eterni). Per chiarire il tipo di esistenza dell'*ethos* Scheler si rifaceva al concetto humboldtiano e diltheyano di *Weltanschauung*, ovvero alla struttura di credenze e propensioni, «di fatto prevalente», che in ogni epoca determina in modo diverso le forme e i contenuti del conoscere. <sup>225</sup> Si tratterebbe in sostanza di strutture di significato che, come «paraocchi», dirigono l'attenzione del filosofo e dello scienziato su specifici aspetti della realtà. <sup>226</sup>

Dilthey aveva mostrato che ogni sapere «è già *condizionato* dalla disposizione a selezionare quiddità del mondo e dall'*ethos*». <sup>227</sup> Nietzsche e Bergson, invece, erano stati coloro che per Scheler avevano sottoposto alle critiche più pungenti l'*ethos* moderno e avevano aperto la strada per una nuova visione del mondo. Secondo Scheler le due espressioni più chiare dell'*ethos* moderno erano la scienza meccanicistica e il capitalismo. Nietzsche era stato in grado di risalire all'origine di entrambe, individuando nella «volontà di lavoro» [*Arbeitswille*], ovvero nel desiderio di intervenire sul mondo con la tecnica per trarne vantaggio, il movente fondamentale dell'uomo moderno. <sup>228</sup> La visione metafisica dettata dal meccanicismo, tendente a ridurre tutta la realtà a quantità calcolabili, sarebbe stata originata precisamente dalle preoccupazioni materiali della borghesia europea: il dominio della natura esterna e il timore della natura interna.

Scheler guardava con particolare favore alle critiche mosse da Nietzsche alle radici etiche della biologia moderna. Aveva dimostrato come un *ethos* di matrice utilitaristica determinasse le teorizzazioni degli «evoluzionisti inglesi» Darwin e Spencer. <sup>229</sup> Costoro avrebbero proiettato i valori della loro società, borghese e capitalistica, sul concetto di vita in

---

<sup>224</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 587. Cfr. H. R. Sepp, *Max Schelers Begriff des Ethos*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Person und Wert. Schelers Formalismus - Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg i.Br. 2000, pp. 89-99.

<sup>225</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 587.

<sup>226</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 90.

<sup>227</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 593. A contraddistinguere il filosofo, per Scheler, deve essere un grado di consapevolezza di cui lo scienziato può fare a meno. Lo scienziato può cioè accontentarsi di condurre il proprio lavoro su strutture etiche già date di cui ignora l'esistenza. Il filosofo ha il compito imprescindibile di risalire ai dati più originari, e dunque di illuminare tali strutture.

<sup>228</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 87.

<sup>229</sup> Ivi, p. 86.

generale. Poiché tale società premiava il risparmio e il conformismo e non vedeva di buon occhio audacia e coraggio, l'impulso vitale era stato ricondotto al mero «vegetare», ovvero all'adeguazione dell'organismo all'ambiente circostante. Mentre negavano ogni forza agente al singolo organismo, Darwin e Spencer interpretavano l'evoluzione nel suo complesso come il dominio di forze impersonali che facevano primeggiare le specie più adatte e abbattevano le altre; anche questa "lotta per l'esistenza" non era secondo Scheler che la trasposizione biologica della logica del libero mercato. Non era un caso, in sostanza, che proprio l'Inghilterra avesse partorito la concezione evolutivo-adattativa della vita: «le concezioni biologiche non possono essere migliori del tipo di scienziato che le elabora, sarà la sua morale – nel senso più lato di un orientamento universale di valori – a determinare altresì gli ideali scientifici, i metodi, e le finalità della ricerca».<sup>230</sup> Scheler si faceva così sostenitore di una tesi, ispirata alle riflessioni di Nietzsche, secondo cui le concezioni della vita [*Lebensauffassungen*] prodotte da ciascuna epoca sono significative dei valori e degli ideali che essa riconosce; sono sintomi della sua floridezza o del suo declino. In questo senso, Darwin e Spencer apparivano i portavoce di una morale decadente.<sup>231</sup>

Nietzsche aveva presentato l'uomo moderno come colui che, rinnegando i propri impulsi dionisiaci alla potenza vitale, si era rifugiato in una morale rinunciataria – in una morale del *ressentiment*.<sup>232</sup> Com'è noto, questa idea esercitò un notevole influsso su Scheler. In uno scritto del 1912 sul fenomeno del risentimento, egli mise in luce una precisa correlazione tra la biologia meccanicistica e la morale borghese: come la prima sovvertiva il logico rapporto tra mezzi e fini, individuando lo scopo della vita nella conservazione dell'esistenza anziché nell'esercizio della potenza vitale, così la seconda prescriveva che ogni sforzo sociale fosse diretto all'accumulazione di utili, anziché al loro godimento.<sup>233</sup> Sebbene Scheler non attribuisse alcun credito scientifico alle critiche nietzscheane dell'evoluzionismo, egli riteneva che il suo richiamo al dionisiaco valesse anzitutto come un principio etico di denuncia del pervertimento borghese della natura umana.

---

<sup>230</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>231</sup> Cfr. G. Moore, *Nietzsche, Spencer, and Ethics of Evolution*, in «Journal of Nietzsche Studies» 23 (2002), pp. 1-20; D. Hurrell, *Herbert Spencer: A Case History of Nietzsche's Conception of Decadence*, in «Nietzsche-Studien» 49 (2020), pp. 171-196.

<sup>232</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 273.

<sup>233</sup> Cfr. M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1912), pp. 268-368 (qui p. 355). In un manoscritto pubblicato postumo, intitolato *Die vitalen Werte*, Scheler ribadisce che non solo etica utilitaristica e «concezione meccanicistica della natura (e dell'anima)» sono fenomeni inseparabili, ma inoltre si alimentano a vicenda (cfr. M. Scheler, *Die vitalen Werte*, cit., p. 218).

Nel 1915 Scheler pubblicò un volume che raccoglieva diversi saggi che aveva composto nei quattro anni precedenti; esso fu intitolato inizialmente *Abhandlungen und Aufsätze*, ma in seguito venne rinominato *Vom Umsturz der Werte*.<sup>234</sup> Nel complesso il volume, che conteneva fra gli altri lo scritto sul risentimento e quello sulla filosofia della vita, potrebbe essere visto come il più organico tentativo scheleriano di *Kulturkritik*. A fare da sfondo era la critica del «sovvertimento dei valori» tipico della modernità, al quale facevano da contraltare numerose prospettive di rinnovamento morale e culturale. Nello scritto sul risentimento, per esempio, Scheler si proponeva di evidenziare gli aspetti “patologici” alla base della mentalità borghese, ma al tempo stesso tentava di difendere la dimensione dei valori vitali dalla minaccia del meccanicismo e dell'utilitarismo.<sup>235</sup> Scheler considerava il risentimento come «l'a priori emotivo-cognitivo-volitivo» che comportava la degradazione di ogni valore a valore dell'utile.<sup>236</sup> Superare la fase del risentimento, e dunque una disposizione egoistica e relativistica nei confronti delle scelte valoriali, significava per Scheler restaurare una corretta visuale della «gerarchia dei valori»: l'utile non poteva più essere presentato come il fine dell'azione, ma doveva invece essere reindirizzato alla realizzazione di qualcosa di “più valido”.<sup>237</sup> La restaurazione della corretta gerarchia di valori richiedeva, da un lato, che un'indagine fenomenologica rigorosa chiarisse i rapporti di fondazione sussistenti tra le differenti «modalità valoriali», ma dall'altro lato necessitava di un mutamento *vissuto in prima persona*, di un cambio di atteggiamento. Occorreva rinnegare l'*ethos* risentito, dominante nell'era del capitalismo, per aprirsi a una forma “più corretta” di eticità.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 Bd., Verlag der weißen Bücher, Leipzig 1915. A partire dalla seconda edizione (1917) Scheler aggiunse il sottotitolo *Vom Umsturz der Werte* per sottolineare l'unitarietà del suo intento; in seguito *Vom Umsturz der Werte* divenne il titolo principale della raccolta (cfr. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, 2 Bd., Der Neue Geist, Leipzig 1919, p. 11).

<sup>235</sup> Si deve sottolineare la posizione duplice di Scheler nei confronti di Nietzsche. Scheler seguiva Nietzsche nella critica dell'utilitarismo in favore della vita, ma d'altro canto si proponeva di difendere la morale cristiana dalle accuse rivolte da Nietzsche. Tale difesa passava però attraverso l'argomento che la morale predicata da Cristo non rispondeva affatto a un ideale ascetico e di sacrificio, come Nietzsche, aveva preteso, ma che fosse invece compatibile con l'incremento dei valori vitali e della “volontà di potenza” (cfr. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912-1915), in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 33-148, tr. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 77-112).

<sup>236</sup> E. Hufnagel, *Déformation professionnelle. Zur Rezeption Friedrich Nietzsches in der Phänomenologie Max Schelers*, in «Nietzscheforschung» 11 (2004), pp. 153-173 (qui p. 170).

<sup>237</sup> Cfr. in particolare l'ultima sezione del saggio sul risentimento, intitolata «Elevazione del valore dell'utile al di sopra del valore della vita in generale» (M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, cit., p. 154. Traduzione modificata).

<sup>238</sup> Per Scheler aveva senso parlare di “maggiore o minore correttezza” dell'etica, dal momento che riteneva che la vita etica fosse ordinata da leggi altrettanto oggettive come quelle della matematica. Si trattava di quelle che Pascal aveva riunito al di sotto della nozione di *Logique du coeur* (ivi, pp. 65-66).

Scheler concepiva il capitalismo come un «*sistema di vita e di cultura*» che determina i nostri giudizi assiologici e l'intera nostra visione del mondo, prima ancora di concretizzarsi in determinati sistemi di produzione e di scambio.<sup>239</sup> In linea con Weber, Scheler riteneva che il capitalismo avesse trionfato negli animi degli uomini moderni, prima ancora che nelle istituzioni; per questa ragione riteneva opportuno parlare di uno *spirito* del capitalismo.<sup>240</sup> In ottica scheleriana non sarebbe stato possibile uscire dal capitalismo tramite riforme o rivoluzioni dei rapporti sociali. Occorreva invece realizzare una rivoluzione dello spirito.

La trattazione scheleriana del capitalismo era oggetto di tre saggi pubblicati nel 1914 poco prima dello scoppio della guerra, e influenzati dal libro di Werner Sombart *Der Bourgeois* del 1913.<sup>241</sup> I tre articoli apparvero inizialmente nei «*weißen Blätter*», la rivista mensile su cui erano stati pubblicati i *Versuche einer Philosophie des Lebens*, e in seguito vennero raccolti in *Vom Umsturz der Werte*. Il primo dei tre articoli, intitolato *Der Bourgeois* era una recensione dell'omonimo libro di Sombart.<sup>242</sup> Scheler si concentrava in particolare sulla tesi sombartiana secondo cui al borghese corrisponderebbe un determinato «*tipo biopsichico*» di uomo, e nello specifico un «*tipo vitale di minor valore*» rispetto all'uomo aristocratico dominante nelle epoche premoderne.<sup>243</sup> Rifiutando la rigidità con cui Sombart aveva inteso tale categoria, Scheler sosteneva che il tipo d'uomo borghese fosse il prodotto di un determinato *ethos*, più che di categorie biologiche immutabili: per ragioni storiche, all'inizio dell'età moderna un'élite di mercanti nordeuropei sarebbe riuscita a imporre la propria visione del mondo sul resto dell'Europa. Col tempo il loro *ethos* capitalistico sarebbe venuto a imporsi su ogni individuo come una «*categoria trascendentale*» caratterizzante la totalità dell'esperienza.<sup>244</sup> Tale

---

<sup>239</sup> Cfr. M. Scheler, *Die Zukunft des Kapitalismus* (1914), in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 382-395, tr. it. di R. Racinaro, *L'avvenire del capitalismo*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 93-110 (qui p. 93).

<sup>240</sup> Secondo Manfred S. Frings, Scheler ambiva a sottoporre la nascita del capitalismo a uno studio di tipo fenomenologico; tentava cioè di delineare i rapporti di fondazione che erano intercorsi tra i fenomeni storico-psicologici della modernità. In questa ottica, lo *spirito* del capitalismo doveva avere necessariamente preceduto i rapporti capitalistici di produzione e scambio di merci: soltanto dopo che il risentimento ha negato il valore insito negli oggetti, riducendolo al valore dell'utile che il soggetto attribuisce loro, può instaurarsi una visione del mondo in cui ogni bene è bene di scambio e la logica che guida l'attività umana è logica del profitto (cfr. M. S. Frings, *La fondation historico-philosophique du capitalisme selon Max Scheler*, tr. fr. di H. Leroux, in «*Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle série*» (1988), pp. 353-364).

<sup>241</sup> W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), tr. it. *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*, a cura di F. Trocini, Aracne, Roma 2017.

<sup>242</sup> M. Scheler, *Der Bourgeois* (1914), in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 343-361, tr. it. di R. Racinaro, *Il borghese*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 39-64.

<sup>243</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>244</sup> Cfr. V. D'anna, *Capitalismo e livellamento nel pensiero di Max Scheler*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Essenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., pp. 143-162 (qui p. 146). Sul medesimo tema si veda anche lo studio di V. D'Anna, *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 2006.

presenza totalizzante sarebbe all'origine delle difficoltà – già rilevate da Sombart – di concepire il modo di “uscire dal capitalismo”.<sup>245</sup> Scheler osservava come il perversimento capitalistico del rapporto uomo-mondo fosse ormai onnipervasivo: «l'estraneazione [...] non riguarda [solo] questo o quel lato singolo o gruppo di manifestazioni dell'ordinamento della nostra vita, bensì la sua *totalità*».<sup>246</sup> La liberazione avrebbe dovuto comportare un mutamento etico altrettanto vasto e pervasivo. Per Scheler si rendeva necessario sostituire all'uomo capitalistico un nuovo tipo di uomo. A questo proposito, si rifaceva alla distinzione sombartiana tra un uomo «aperto» e uno «chiuso» di fronte al mondo, riletta in esplicita connessione con la figura bergsoniana dell'*homme ouvert*.<sup>247</sup> Il borghese prova angoscia e odio verso il mondo, perciò «si preoccuperà e calcherà, dimenticherà, al di là dei mezzi, i valori propri delle cose, al di là delle 'relazioni' il che cosa e l'essenza delle cose»<sup>248</sup>; l'uomo aperto, invece, è colui che possiede «una *grande, infondata fiducia nell'essere e nella vita*, che esclude ogni atteggiamento a priori 'critico', 'diffidente'».<sup>249</sup>

Nell'articolo *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, pubblicato sui «weißen Blätter» lo stesso mese in cui l'Impero austro-ungarico dichiarò guerra alla Serbia, Scheler si concentrava sulle conseguenze che la disposizione di odio per il mondo, del borghese e prima ancora del protestante, avevano esercitato sulla filosofia moderna.<sup>250</sup> Le sette protestanti sarebbero all'origine di una «*svalutazione religiosa, soprannaturalistica del mondo*» che «*sopprime l'amore per il mondo e l'atteggiamento contemplativo rispetto a esso e ne fa una pura e semplice "resistenza" per un'energia lavorativa adesso illimitata*».<sup>251</sup> Da ciò deriverebbe la

*sfiducia per principio* (fondata su rappresentazioni dualistiche) *dell'uomo nei confronti dell'altro uomo* e insieme con quella insularità religioso-psichica di ogni individuo, anche la *sfiducia per principio* nella *organizzazione corporale delle pulsioni*, che, nel Puritanesimo, doveva fare della “ragione” un sistema di spionaggio e di polizia contro tutte le tendenze naturali.<sup>252</sup>

---

<sup>245</sup> Cfr. W. Sombart, *Il borghese*, cit., pp. 456-457.

<sup>246</sup> M. Scheler, *Il borghese*, cit., p. 40.

<sup>247</sup> Ivi, p. 57.

<sup>248</sup> Ivi, p. 59.

<sup>249</sup> Ivi, p. 58.

<sup>250</sup> M. Scheler, *Il borghese e i poteri religiosi*, cit., in particolare pp. 79-80. La conseguenza più rilevante della Riforma, influente per esempio sulla filosofia kantiana, è che «sia la natura esterna sia la natura interna (della vita pulsionale) è un *caos che va innanzi tutto ordinato* per mezzo della volontà di conferma rinvigorita dalla grazia, e non un intero in sé dotato di valore, non un intero già *da sé e in sé* razionalmente mosso e mosso in vista di un fine» (ivi, pp. 84-85).

<sup>251</sup> Ivi, p. 83.

<sup>252</sup> Ivi, pp. 83-84.



Il terrore della punizione divina e l'incertezza della grazia, il risentimento verso i valori vitali, la sfiducia verso il prossimo costituirebbero l'atmosfera d'incubazione delle morali razionalistiche moderne, che non avevano concesso spazio alla dimensione emozionale, così come delle tendenze soggettivistiche e solipsistiche che, a partire da Cartesio, avevano svilito il significato di ciò che si manifesta direttamente nell'esperienza.

Il terzo saggio, *Die Zukunft des Kapitalismus*, è posto al termine di *Vom Umsturz der Werte*, quasi a testimoniare come lo scopo complessivo dell'opera fosse di aprire una prospettiva capace di guardare oltre i vincoli dell'*ethos* capitalistico. L'articolo introduce infatti una prospettiva orientata al futuro che è assente negli altri due scritti sociologici. Acquistando coscienza storica, spiega Scheler, possiamo riconoscere come all'interno del capitalismo sia presente «un germe della sua estinzione».<sup>253</sup> Viene così eliminato quell'elemento di ineluttabilità che altrove Scheler sembrava associare all'*ethos* capitalistico: la società è pur sempre composta di uomini e, anche se le sue strutture lasciano loro poca libertà, gli uomini possono tornare a dirigere lo sviluppo storico. L'articolo si presenta quindi come una lunga disamina dei diversi «segni premonitori» del tramonto del capitalismo. Fra questi, Scheler cita per esempio la figura di Walther Rathenau come simbolo di un'intera classe di imprenditori che prova «il disgusto di fronte alla semplice ricchezza» e vive con disperazione la propria condizione alto-borghese.<sup>254</sup>

In ottica scheleriana, a preannunciare il tramonto del capitalismo era anzitutto la nuova *Weltanschauung* che si stava diffondendo presso i giovani di tutta Europa. I giovani si chiamavano fuori dalla vita economica e rifiutavano il sistema valoriale dei loro padri.<sup>255</sup> Non erano più orientati al guadagno fine a se stesso, bensì a valori più alti, quali «la vitalità, la salute del popolo e della razza».<sup>256</sup> Ciò portava Scheler a osservare che fra i giovani «alza in primo luogo la testa un nuovo tipo di uomo [...], il tipo che era stato rimosso dall'epoca capitalistica».

---

<sup>253</sup> M. Scheler, *L'avvenire del capitalismo*, cit., p. 93.

<sup>254</sup> Ivi, pp. 104-105. Scheler, molto affascinato dalla figura di Rathenau, oltre a numerosi rimandi negli scritti sociologici, gli dedicò una lunga recensione, *Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche* (1917), in *GW*, Bd. 4, cit., pp. 543-570. Inoltre, dopo l'assassinio di Rathenau nel '22, Scheler pronunciò nell'Università di Colonia un'onoranza funebre: cfr. M. Scheler, *Walther Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedäch* (1922), in *GW*, Bd. 4, cit., pp. 361-376., tr. it. di R. Racinaro, *Walther Rathenau. Un'onoranza in suo ricordo*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 157-177.

<sup>255</sup> Scheler introduce l'immagine di uno scontro generazionale che ricorda da vicino quella presentata da Kroner circa cinque anni prima in *Vom Messias*. Come Kroner, Scheler rileva l'impulso religioso che anima i movimenti giovanili di inizio Novecento e li distingue dall'agnosticismo delle generazioni precedenti.

<sup>256</sup> Ivi, p. 105.

Nei molteplici generi di *movimenti giovanili* [...]; nel nuovo *amore* della gioventù per *natura* e *sport*; nel disprezzo crescente per la cultura puramente intellettuale e per l'intellettualismo [...]; nel rifiuto di *quel* genere di romanticismo e di fantasticherie, cui di solito faceva seguito rapidamente – nei loro padri – l'estremo filisteismo, a favore di una disposizione coraggiosa e realistica nei confronti della vita; nella forte prevalenza dell'interesse *politico*, in essi, rispetto a quello economico-sociale dei loro padri, nel loro rapporto indagatore, più serio e libero, rispetto alle questioni religiose – che importanza avrebbe per essi ancora un Haeckel o un Ostwald? – [...] vi sono, in tutti questi elementi, punti di partenza che fanno sperare in una forte *trasformazione* del tipo chiamato, in futuro, alla direzione degli affari pubblici.<sup>257</sup>

Sebbene in questo articolo non siano presenti riferimenti espliciti alla fenomenologia o alla filosofia della vita, i termini che Scheler utilizzava rimandano inequivocabilmente a un tipo di rinnovamento che, a suo avviso, anche la filosofia avrebbe dovuto attraversare; rinnovamento che – come nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* era stato ampiamente chiarito – doveva passare attraverso la scoperta di un più fecondo contatto con il mondo:

nella *Weltanschauung* della gioventù, che si va affermando, i fenomeni di stanchezza spirituale come lo scetticismo, il relativismo, lo storicismo, il frugare nel proprio io, sono regrediti e presi nel forte progresso nella direzione di un *contatto di esperienza* diretta con le *cose* stesse, di una comprensione *assoluta*, che temprava la forza d'agire e il carattere, di una donazione espansiva verso il mondo.<sup>258</sup>

Scheler sembrava identificare le istanze dei movimenti giovanili e quelle del rinnovamento filosofico, e – similmente ad altri intellettuali dell'epoca, fra i quali lo stesso Rathenau – osservava con ottimismo entrambi i fenomeni.<sup>259</sup> Era ai giovani che avevano rifiutato le correnti di pensiero dominanti sino al decennio precedente (il positivismo con le sue ricadute tecnicistiche e meccanicistiche, il neokantismo con il suo atteggiamento sfiduciato e agnostico) che Scheler si rivolgeva dalle pagine dei «weißen Blätter».<sup>260</sup> La filosofia della vita, specie se riletta attraverso le istanze metodologiche della fenomenologia, avrebbe potuto dare

---

<sup>257</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>258</sup> Ivi, p. 106.

<sup>259</sup> Rathenau dedicò il suo libro sulla *Mechanik des Geistes* «alla giovane generazione», alla quale affidava il compito di restaurare elementi di *Kultur* e di *Bildung* umanistica all'interno della *Zivilisation* coeva (cfr. W. Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes* (1913), Fischer, Berlin 1918<sup>8</sup>, p. 7).

<sup>260</sup> Gli scritti sociologici di Scheler, al pari di quello sulla filosofia della vita, appaiono guidati dall'ambizione, ereditata dal Nietzsche dello *Zarathustra* di formare una nuova élite culturale e politica. Del resto Scheler riteneva che in democrazia il potere fosse in mano a pochi uomini; di conseguenza auspicava una «una forte *trasformazione* del tipo chiamato, alla direzione degli affari pubblici» (M. Scheler, *Il futuro del capitalismo*, cit., p. 106). Cfr. G. Schneider, *Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitediskurs*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin 2002.

avvio a quella «*trasformazione della Weltanschauung europea e pertanto anche dell'idea del mondo*» di cui da più direzioni si avvertiva il bisogno.<sup>261</sup>

A partire dal 1915 Scheler individuerà come possibile alternativa alla *Zivilisation* capitalistica anzitutto la rottura epocale comportata dalla guerra<sup>262</sup>; nel dopoguerra rivolgerà le proprie speranze verso un cattolicesimo socialista e un socialismo profetico<sup>263</sup>; infine, dopo l'abbandono del teismo, ipotizzerà il trionfo dell'uomo nel livellamento [*Ausgleich*] delle visioni del mondo.<sup>264</sup> Tuttavia, prima della guerra, è il mutamento prospettico delineato dalla filosofia della vita, definita non a caso *Forderung der Zeit*, a costituire ai suoi occhi la strada maestra dell'emancipazione. Essa diviene il simbolo di una conversione radicale che dovrà passare attraverso le tappe della presa di coscienza storica, della messa in discussione dei modelli dominanti del vivere e del conoscere, e infine della nuova apertura nei confronti dell'assoluto preannunciata nelle ultime pagine dell'articolo:

La trasformazione della *Weltanschauung* non si effettuerà su *uno soltanto*, ma su livelli di coscienza molto diversi. Tuttavia sappiamo che essa segnerà, per chi è stato in una lunga e oscura prigione, il primo passo in un giardino fiorito. La prigione è il nostro ambiente umano, con la sua civiltà, delimitato da un intelletto volto soltanto a quanto è meccanico e meccanizzabile; il giardino è il mondo variopinto di Dio che noi – sia pure ancora in lontananza – vediamo sorgere dinanzi a noi e salutarci nella sua limpidezza; mentre il prigioniero è l'uomo europeo di oggi e di ieri che, tra sospiri e lamenti, procede lentamente, carico dei suoi propri meccanismi e che, con gli occhi rivolti a terra e le membra pesanti, ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo.<sup>265</sup>

#### Scheler filosofo della vita?

È stato rilevato che nell'esaltazione del vitalismo, in cui alcuni degli articoli scheleriani di *Vom Umsturz der Werte* sembrano indulgere in modo eccessivamente acritico, sono anticipati

---

<sup>261</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113.

<sup>262</sup> Cfr. M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, in *GW*, Bd. 4, cit., pp. 7-250.

<sup>263</sup> Cfr. M. Scheler, *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* (1919), in *Id.*, *GW*, Bd. 4, cit., pp. 615-675; M. Scheler, *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919), in *Id.*, *GW*, Bd. 6 (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern-München 1963, pp. 259-272, tr. it. di R. Racinaro, *Socialismo profetico o socialismo marxista*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 199-216. Questa fase, poco studiata, della produzione di Scheler è oggetto di studio in A. Baumgartner, *Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus (1916-1921)*, in «Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften» 20 (1979), pp. 39-57.

<sup>264</sup> Cfr. M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), in *Id.*, *GW*, Bd. 9 (*Späte Schriften*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern 1976, pp. 145-170, tr. it. di R. Racinaro, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 289-322.

<sup>265</sup> Ivi, pp. 113-114. Traduzione in parte modificata.

alcuni dei temi che caratterizzeranno gli scritti bellici scheleriani; tant'è che alcuni interpreti hanno ritenuto che gli anni della Prima Guerra Mondiale costituiscano il momento *lebensphilosophisch* per eccellenza della produzione scheleriana.<sup>266</sup> Effettivamente, per lo meno nei primi mesi del conflitto Scheler abbracciò il nuovo clima di mobilitazione generale e si fece portavoce di alcuni argomenti vitalistici pericolosamente vicini all'esaltazione della razza e del militarismo tedesco. Tuttavia, in seguito riconsiderò la propria posizione: smise di vedere nella guerra un momento benefico dalla portata purificatrice, e iniziò a considerarla una «colpa collettiva», un disastro provocato dagli interessi confliggenti delle nazioni capitalistiche.<sup>267</sup> Infine, verso il termine del conflitto, Scheler fece proprie le argomentazioni del pacifismo.<sup>268</sup> Henckmann nota che, mutata l'opinione di Scheler sulla guerra, vennero a farsi più pungenti le critiche rivolte ai movimenti giovanili e al vitalismo neoromantico.<sup>269</sup> A partire dal 1920 Scheler imputò ai giovani le loro «tendenze alla fuga» dalla storia e dalla politica e un'eccessiva tendenza all'individualismo.<sup>270</sup> Nell'articolo del 1923 intitolato *Jugendbewegung* prese le distanze dalle ideologie politiche dei movimenti giovanili (pur continuando a riconoscere loro alcune istanze positive di rinnovamento).<sup>271</sup> Infine, nella conferenza del 1926 su *Leib und Seele* denunciò l'influsso della giovanile «*Lebensphilosophie* tumultuosa» sulla degenerazione irrazionalistica della cultura europea.<sup>272</sup> Proprio in questa occasione Scheler individuò un'ambiguità di fondo che faceva sì che le istanze emancipatorie appartenenti alla filosofia della vita corressero costantemente il rischio di rovesciarsi nel loro opposto. Rifacendosi all'idea simmeliana secondo cui ogni epoca storica possiede un proprio «concetto centrale» che ne definisce l'orizzonte problematico, Scheler individuava – esattamente come Simmel – il concetto di vita come il fulcro della cultura contemporanea.

---

<sup>266</sup> Cfr., per esempio, H.-J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, cit., p. 19. La visione biologistica soggiacente alle tesi belliche di Scheler è ricostruito efficacemente in A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, cit., pp. 161-169.

<sup>267</sup> Cfr. M. Scheler, *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (1916), in *GW*, Bd. 4, cit., pp. 373-472.

<sup>268</sup> Cfr. M. Scheler, *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918), in *GW*, Bd. 5, cit., pp. 403-447, tr. it. di P. Premoli De Marchi, *Della ricostruzione culturale dell'Europa*, in M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 983-1081. Su questi temi cfr. A. Castelli, *Pace e guerra nel pensiero di Max Scheler*, in «Politics. Rivista di studi politici» 2/2 (2014), pp. 21-44.

<sup>269</sup> Cfr. W. Henckmann, *Schellers Idee von Europa im "Weltalter des Ausgleichs"*, in «Zeitschrift für Politik. Neue Folge» 44/2 (1997), pp. 129-148 (qui p. 143).

<sup>270</sup> Cfr. M. Scheler, *Vorrede zur ersten Auflage*, in M. Scheler, *GW*, Bd. 5, cit., pp. 107-113, tr. it. *Prefazione alla prima edizione*, in M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 10. Sul tema della fuga dalla realtà nel pensiero di Scheler, cfr. Z. Davis, *A phenomenology of political apathy: Scheler on the origins of mass violence*, in «Continental Philosophy Review» 42/2 (2009), pp. 149-169.

<sup>271</sup> Cfr. M. Scheler, *Jugendbewegung* (1923) in *GW*, Bd. 4, cit., pp. 391-396.

<sup>272</sup> Cfr. M. Scheler, *Leib und Seele* (1926), in Id., *GW*, Bd. 12 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. III: Philosophische Anthropologie*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern 1987, pp. 133-150 (qui p. 135).

Tuttavia Scheler si mostrava ora molto meno entusiasta nei confronti della nuova atmosfera culturale rispetto a quanto non lo fosse nei *Versuche einer Philosophie des Lebens*. Il problema era che al concetto di vita era stata legata una «doppia presa di distanza» [*Doppelabkehr*]: non solo dalla «civiltà meccanicistica del lavoro», ma anche «dai valori di uno spirito consapevole». <sup>273</sup>

Quando si tratta del rapporto di Scheler con la filosofia della vita, occorre non dimenticare la pregnanza di questo *Doppelabkehr*. Anche prima della guerra, pur osservando con favore le nuove speranze vitalistiche, Scheler era consapevole del pericolo dell'irrazionalismo che accompagnava la loro diffusione. Ciò nonostante, data l'influenza esercitata sul suo pensiero dalla filosofia della vita, e dato che tale influenza lo contraddistingueva rispetto agli altri membri del movimento fenomenologico, la domanda se Scheler andasse considerato un filosofo della vita iniziò a essere posta già durante gli anni della sua attività. Fu Rickert il primo a inserire Scheler all'interno della corrente *lebensphilosophisch* «alla moda». <sup>274</sup> Anche in scritti più recenti non è inusuale che Scheler venga annoverato tra i filosofi della vita; Ferdinand Fellmann, per esempio, ha attribuito a Scheler una «metafisica dell'*Allebens*» che, a dispetto delle critiche rivolte da Scheler al «vitalismo panromantico» di pensatori come Klages, Spengler e Lessing, lo renderebbe un *Lebensphilosoph* a tutti gli effetti. <sup>275</sup>

È evidente che Scheler nelle sue opere non si mostra indifferente alle «profonde e preziose risonanze» che, come affermò lui stesso, il termine «vita» aveva assunto a partire da Nietzsche. <sup>276</sup> Ma questo non deve mettere in ombra il fatto che il suo confronto con la filosofia della vita fu sempre, almeno in parte, critico. In nessuno dei suoi scritti Scheler si riconobbe come un *Lebensphilosoph* – anzi non esitò a rifarsi agli scritti polemici di Rickert per criticare la *Lebensphilosophie*. <sup>277</sup> Inoltre Scheler non rinnegò mai la convinzione, appresa negli anni della propria formazione filosofica con Eucken, che il significato dell'esistenza umana vada ricercato in ultima istanza in un polo spirituale irriducibile alla vita. E del resto riteneva che la propria filosofia fosse al riparo dalle accuse di vitalismo appunto in ragione dell'importanza che in essa era attribuita al principio noologico. Non tenere conto di simili distinzioni, operate

---

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., pp. 100-104.

<sup>275</sup> Cfr. F. Fellmann, *Scheler als Lebensphilosoph*, cit., p. 127; cfr. anche F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Hamburg 1993, pp. 174-186.

<sup>276</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 83.

<sup>277</sup> Cfr. M. Scheler, *Leib und Seele*, cit., p. 135.

da Scheler stesso, significa ignorare le sue precise affermazioni d'«indipendenza filosofica», e forse anche ridurre la profondità e la portata teorica del suo pensiero.<sup>278</sup> Per converso, distinguendo la posizione di Scheler rispetto alla filosofia della vita non si intende negare che egli ne sia stato profondamente influenzato, bensì tentare di analizzare entrambi i versanti – critico e rivalutativo – del rapporto che lo legò a tale indirizzo di pensiero.<sup>279</sup>

Tutta la vicinanza di Scheler alla filosofia della vita potrebbe essere ricondotta alla convinzione che l'essere si manifesti nell'esperienza in modo così evidente da rendere non solo superflui, ma anche del tutto fuori luogo i dubbi dello scettico (o del «criticista») circa l'effettiva capacità della conoscenza di cogliere il reale. Si tratta di un'idea che per Scheler ha origine da un impulso di carattere etico ed emotivo prima ancora che teoretico; un impulso che, a suo avviso, deve accomunare il fenomenologo al filosofo della vita. Il problema della filosofia della vita è di arrestarsi a questo punto, coincidente con l'esperienza del fluire vitale in se stesso. La filosofia della vita finisce per appiattirsi su una sola dimensione del reale, e quindi per generare una «metafisica monistica», oppure – come suggerisce il titolo dell'articolo scheleriano – per smarrirsi in semplici *tentativi* incapaci di fondare un vero e proprio sistema filosofico.<sup>280</sup> Il fatto è che per Scheler la filosofia non può esimersi dal compito per cui è nata, cioè quello di coniugare vita e *logos*. L'operazione fondamentale che egli attribuisce alla fenomenologia è precisamente di partire dall'immediata esperienza vissuta per risalire alle sue strutture invarianti e alle evidenze atemporali che in essa si manifestano.

I due pilastri della dottrina husserliana che, ad avviso di Scheler, consentivano alla fenomenologia di riguadagnare la concretezza dell'essere senza degenerare in mera *Erlebnisphilosophie* erano la dottrina dell'intuizione categoriale e il metodo della *Wesensschau*. Questi due principi, se applicati allo studio della correlazione tra vita, spirito e valore, manifestavano alcuni punti di «scollatura fenomenologica», dai quali si doveva evincere che il

---

<sup>278</sup> Cfr. W. Henckmann, *La réception schélerienne de la philosophie de Bergson*, cit., p. 368. Henckmann rileva che l'interpretazione di Fellmann pecca di un'implicita ma evidente attenuazione dell'importanza del principio spirituale nella filosofia di Scheler, funzionale a darne un'interpretazione marcatamente vitalistica (ivi, p. 384).

<sup>279</sup> Lo stesso Scheler fu piuttosto chiaro nel sostenere che, a suo giudizio, le filosofie di Nietzsche, Dilthey e Bergson non costituivano «nulla più che inizi sommessi» della trasformazione della visione del mondo. Affinché tale rivoluzione fosse portata a termine, sarebbe stato necessario che quelle filosofie trovassero nella fenomenologia la «loro più completa utilizzazione» (M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113).

<sup>280</sup> Cfr. A. François, *La critique schélerienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» 6/2 (2010), pp. 73-85.

vivente era sì un fenomeno assolutamente primario e inaggirabile, ma non costituiva affatto l'unica scaturigine dell'essere e dei valori.<sup>281</sup>

Si può osservare come la trattazione scheleriana delle etiche vitalistiche esemplifichi nella maniera più chiara la dinamica duplice che lo legava alla filosofia della vita. Da un lato, infatti, Scheler riconosceva la superiorità delle dottrine etiche di Nietzsche e di Jean Marie Guyau rispetto all'etica di matrice utilitaristica proprio perché i due filosofi avevano preso le mosse dal valore della vita come *Grundphänomen*.<sup>282</sup> Dall'altro lato, tuttavia, affermava che entrambi avevano mancato di riconoscere l'autonomia della dimensione spirituale, riconducendo l'intera estensione dell'etica al sentimento della vita.

Indubbiamente la rivalutazione della vita aveva rappresentato un prezioso passo avanti per la cultura moderna. Scheler riteneva infatti che «la debolezza fondamentale delle etiche sostenute fino a oggi», compresa quella kantiana, fosse consistita nel misconoscimento del fatto che «il "vitale" è una *pura essenzialità [echte Wesenheit]*, non un "concetto empirico generico" che raccoglie in sé solo le "caratteristiche comuni" a tutti gli esseri viventi». <sup>283</sup> Era dunque sulla linea inaugurata dal vitalismo di Guyau e Nietzsche che si prospettava il superamento della morale del risentimento, dell'edonismo e dell'egoismo, in breve di un *ethos* decadente come quello che aveva trovato l'espressione più manifesta negli scritti di Spencer.<sup>284</sup> Eppure il vitalismo – fondato sul principio promosso da Guyau e Nietzsche, secondo cui «buono è ciò che accresce la vita; spregevole è ciò che la ostacola» – non poteva costituire una soluzione definitiva.<sup>285</sup>

In questo principio è implicita la negazione di un livello assiologico che sia più elevato della serie dei valori relativi alla vigoria, alla nobiltà, al coraggio, alla trasmissibilità ereditaria ecc. [...]; conseguentemente alla negazione di tale livello assiologico, il riconoscimento di un valore positivo e *oltrevitale* della conoscenza della verità; di un regno assiologico di giustizia e amore che sia superiore alla sfera vitale; di un valore morale della persona e della cultura – valore che indubbiamente esiste sulla base di un ordine assiologico valido in se stesso,

---

<sup>281</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., pp. 213, 229.

<sup>282</sup> Cfr. M. Scheler, *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914), in *GW*, Bd. 1, cit., pp. 371-409, tr. it. *Etica. Una rassegna critica dell'etica contemporanea*, a cura di G. Mancuso, CUEM, Milano 2003.

<sup>283</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 229. Per converso, Scheler sostiene che «L'etica del XVII e del XVIII secolo, anche quella di Kant e Spencer, fu profondamente influenzata da un'erronea concezione della vita, che si sviluppò a partire dalla filosofia cartesiana. L'essenza della concezione in questione e la corrispondente psicologia si basavano precisamente sull'applicazione, ai fenomeni vitali, dei concetti e dei principi fondamentali della meccanica – in particolare dei *principi di conservazione*. Di conseguenza si tentò ad esempio di ridurre, in ultima analisi, ogni tipo di simpatia – in tutte le sue possibili manifestazioni – all'egoismo» (ivi, p. 545).

<sup>284</sup> Cfr. M. Scheler, *Die vitalen Werte*, cit., pp. 207-208.

<sup>285</sup> M. Scheler, *Etica*, cit., p. 62.

indipendentemente da ogni riferimento alle qualità vitali dei suoi portatori e indipendentemente dalla promozione o dall'ostacolamento della vita; il riconoscimento di tutto ciò [...] è dovuto sembrare a Nietzsche un'illusione meramente negativa.<sup>286</sup>

Un'etica fondata su un unilaterale principio vitalistico rischia di trascurare «quella tendenza alla *struttura e forma* – propria di ogni vita non meno di quanto lo sia la tendenza al sacrificio – che va oltre il carattere dinamico della vita».<sup>287</sup> Scheler ribadì questo concetto nel secondo volume del *Formalismus*, sostenendo che nella prospettiva dell'etica vitalistica «non esisterebbero affatto valori per una persona pura [*einen reinen Geist*]; per un essere, cioè, la cui attività non si svolgesse all'interno di una possibile organizzazione della vita. In altri termini, l'essere dei valori sarebbe *necessariamente* legato alla specifica sfera del sentire e del tendere vitale».<sup>288</sup> Una concezione come quella di Guyau e Nietzsche reca con sé la seguente contraddizione:

Se i valori fossero relativi alla vita, allora sarebbe immediatamente esclusa la possibilità di assegnare alla vita *stessa* un determinato valore. La vita sarebbe uno stato di fatto indifferente ai valori. [...] [Invece] la vita non è un oggetto di credenza di *valore* solo in quanto vita di questo o di quell'essere vivente (nella misura in cui un essere incarna più o meno vita), ma anche in quanto *essenzialità*.<sup>289</sup>

Per introdurre chiarezza nell'insieme composito dei sentimenti di valore, Scheler riteneva necessario sottoporre la vita emotiva a un'indagine di natura eidetica che poteva essere consentita solo dagli strumenti concettuali della fenomenologia. Una simile indagine faceva emergere un sistema strutturato e gerarchico delle modalità assiologiche [*Wertmodi*], all'interno del quale il valore della vita occupava un posto specifico e circoscritto:

---

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> Ivi, p. 64. Il riferimento al sacrificio è un rimando alla critica che Scheler aveva rivolto a Nietzsche a partire dallo scritto sul *Ressentiment*. Nietzsche aveva identificato la morale cristiana con una morale del risentimento poiché essa riconosceva nel sacrificio di sé il gesto morale più grande; Scheler ribatteva che il sacrificio (di Cristo e del martire) non costituiva una rinuncia ai valori vitali, ma il loro innalzamento verso fini superiori. Il sacrificio era, in ottica scheleriana, la manifestazione estrema della volontà di potenza. In qualche misura, spiega Scheler, la morale nietzscheana risente dei pregiudizi connessi derivanti dall'*ethos* egoistico dell'età moderna, ed è per questo che Nietzsche avrebbe interpretato la compassione nei termini di decadenza vitale e non avrebbe riconosciuto che, a livello vitale, tra gli organismi vigono più gli impulsi alla cooperazione di quelli alla competizione (cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., pp. 547-555). A questo proposito Scheler riconosceva la superiorità dell'etica di Guyau rispetto a quella di Nietzsche, poiché il filosofo francese era riuscito a riconoscere la dignità della compassione e del sacrificio come espressioni vitali (cfr. M. Scheler, *Etica*, cit., pp. 54, 64).

<sup>288</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 541.

<sup>289</sup> *Ibidem*. Si osservi che l'argomento adoperato da Scheler è simile alle critiche rivolte da Rickert alla filosofia della vita; se non che Scheler si schiera anche contro una concezione, come quella rickertiana, che identifica il valore con una «obbligazione normativa» (ivi, p. 417). Il valore non deve essere *posto* come un dover-essere, come riteneva Rickert, poiché è *dato* come evidenza nell'esperienza.



Il ricco insieme delle qualità assiologiche si suddivide in quattro *cerchie di modalità*: la modalità del piacevole e dello spiacevole e dei valori tecnici e simbolici [...] in cui rientrano anche l'utile e il dannoso; la modalità del nobile e del volgare, della quale fanno parte i valori a essa consecutivi del benessere e del suo opposto, i quali a loro volta possono essere unificati sotto il concetto di *valori vitali*; la modalità dei valori *spirituali* (della conoscenza, del bello, dell'ordinamento giuridico); infine la modalità assiologica del *sacro*, nella quale i valori religiosi trovano la loro unità.<sup>290</sup>

Di conseguenza, alle etiche vitalistiche spettava un diritto soltanto relativo, che poteva essere riscoperto solo a patto di non assolutizzare il principio vitale.<sup>291</sup> Allo stesso modo l'essere umano non poteva essere definito sul piano meramente biologico; per tenere conto dei fenomeni etici e culturali, per rispondere alle istanze veritative ed estetiche, occorre fare ricorso al concetto di persona e dunque di spirito. L'indagine di Scheler era volta a mettere in luce non solo i pregi, ma anche i limiti insiti nella rivalutazione del concetto di vita come concetto chiave della filosofia.

Appare chiaro come Scheler facesse appello ai pregi del vitalismo al fine di avversare la limitata concezione dell'uomo prodotta dal razionalismo e dall'empirismo moderni, ma al tempo stesso non fosse pronto a sposare interamente le tesi vitalistiche. Si sarebbe allora tentati di sostenere che per Scheler la filosofia della vita possedesse un valore solamente negativo, limitato alla critica delle visioni del mondo che trascurano gli impulsi dionisiaci, mortificano la dimensione emozionale e storica dell'esperienza, riducono la psiche a meccanismo.<sup>292</sup> Ciò è in parte vero; e in effetti per Scheler la filosofia della vita andava integrata dalla riconsiderazione dello spirito come autentico "luogo del senso". Eppure rimane possibile riconoscere almeno un aspetto appartenente alla filosofia della vita che a Scheler appariva interamente positivo: vale a dire l'atteggiamento di amore, apertura e fiducia nel mondo sul quale Nietzsche, Dilthey e Bergson avevano saputo innestare il loro pensiero. In

---

<sup>290</sup> M. Scheler, *Etica*, cit., p. 45.

<sup>291</sup> Nella struttura assiologica delineata da Scheler i valori vitali costituiscono una sorta di "cerniera" tra l'utile (che in sé ha senso solo come mezzo) e le dimensioni assiologiche superiori. Ciò rende particolarmente importante determinare la giurisdizione del piano assiologico vitale: «il problema etico forse *più caratteristico* della nostra epoca è la natura del rapporto che i valori vitali intrattengono da un lato con i valori del piacevole sensibile e dell'utile, dall'altro con i valori spirituali concreti (valori culturali) e con quelli della persona» (ivi, p. 50). Una lettera indirizzata a Husserl il 23 maggio 1913 rivela come Scheler avesse in mente di dedicare un intero volume allo studio dei «*Valori vitali nella gerarchia dei valori*» (cfr. E. Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. 3, *Briefwechsel*, Teil 2 (*Die Münchener Phänomenologen*), hrsg. v. E. Schuhmann, K. Schuhmann, S. Ijsseling, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 220). Lo studio non venne mai ultimato, ma, come rileva Avé-Lallemant, dal *Nachlass* di Scheler risulta come egli vi abbia lavorato sino agli ultimi anni di vita (cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte*, cit., p. 82).

<sup>292</sup> È quanto sostiene, per esempio, W. Caligiuri, *Max Scheler e i tentativi per una filosofia della vita*, Edizioni Orizzonti Meridionali, Cosenza, 2012.

ottica scheleriana, l'amore espresso dalla filosofia non esprimeva una forza meramente critica o negativa, potendolo invece descrivere come un atto *ek-statico*, cioè come uscita da sé e apertura all'alterità. Prendendo a prestito un'espressione simmeliana, si potrebbe affermare che nel pensiero di Scheler l'amore è una manifestazione *più-che-vitale*, cioè ha origine nella vita ma si eleva al di sopra di essa. Allo stesso modo, nella sua ottica anche la filosofia della vita conteneva in sé il germe del proprio superamento. L'atteggiamento espresso da Nietzsche, Dilthey e Bergson contribuiva direttamente alla causa fenomenologica reindirizzando l'attenzione sulla dimensione originaria dell'esperienza intenzionale, cioè su quella «forma di *partecipazione* [*Teil-nahme*] che trascende se stessa e il suo proprio essere, e che noi, in senso assolutamente formale, chiamiamo "amore"». <sup>293</sup> Risulta chiaro, pertanto, come nelle pagine di *Versuche einer Philosophie des Lebens* non soltanto la fenomenologia fosse chiamata a correggere e integrare la filosofia della vita, ma come a sua volta la fenomenologia dovesse uscire trasformata dall'incontro con la filosofia della vita, se voleva rendersi capace di cogliere il mondo come «oggetto di un possibile connubio nell'intuizione e nell'amore». <sup>294</sup>

### 3. Filosofia e visione del mondo – Scheler tra Dilthey e Husserl

#### *Filosofia come Weltanschauung o come scienza rigorosa?*

Durante il regno guglielmino e la repubblica di Weimar molteplici indirizzi di pensiero diedero spazio ai temi più tipici della *Kulturkritik*, quali la sensazione di decadenza spesso associata alla *Zivilisation*, la diffidenza nei confronti dell'incontrollato progresso tecnologico, lo spaesamento di fronte alla moltiplicazione e alla parcellizzazione dei saperi. Va sottolineato che questi temi non sono riscontrabili soltanto negli scritti di autori come Spengler o dei seguaci di Nietzsche, tradizionalmente considerati irrazionalisti e *geistesfeindlich*, se non

---

<sup>293</sup> M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 108.

<sup>294</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 96-97.

addirittura prefascisti.<sup>295</sup> La *Kulturkritik* assunse non di rado espressioni “più moderate”. Basti pensare, limitandosi a due esempi tra i più significativi, alla nozione simmeliana di «tragedia della cultura»<sup>296</sup> o alla «meccanicizzazione del mondo» tematizzata da Rathenau.<sup>297</sup>

Nel complesso, come ha rilevato Fritz Ringer in un noto studio sulla sociologia delle élite intellettuali tedesche di fine Ottocento e inizio Novecento, l’atmosfera di crisi impose una trasformazione profonda nella figura dell’intellettuale.<sup>298</sup> Ringer ha parlato a questo proposito del «declino dei mandarini tedeschi», ovvero di quella classe di eruditi tipica dell’Ottocento, i quali conducevano i propri studi nell’isolamento dalla realtà politica e un senso di superiorità morale e culturale rispetto alle masse. Il loro declino lasciò progressivamente spazio a un nuovo tipo di intellettuale, che concepiva se stesso come protagonista del proprio tempo, incaricato di influenzare il destino della cultura.<sup>299</sup> Dal punto di vista di questa nuova figura intellettuale non potevano essere le pretese di oggettività e neutralità delle scienze empiriche a fare da modello per la filosofia. La questione all’ordine del giorno via via più pressante era quella di elaborare una visione del mondo capace fornire punti di orientamento in un mondo caotico. I paradigmi istituzionali a cui le scienze aderivano le facevano apparire troppo frammentate, depersonalizzate e lontane dall’esperienza dell’uomo, e dunque incapaci rispondere alle sue domande di senso.<sup>300</sup> Come Schnädelbach ha osservato, nel momento del più rapido incremento e della massima vivacità del sapere scientifico in Germania, ovvero tra gli ultimi decenni dell’Ottocento e i primi del Novecento, si assistette al declino della fiducia

---

<sup>295</sup> Cfr., per esempio, H.-J. Lieber, *Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen*, in AA.VV., *Universitätstage 1966. Nationalsozialismus und die deutsche Universität*, de Gruyter, Berlin 1966, pp. 92-108; e la replica di F. Rodi, *Die Lebensphilosophie und die Folgen. Zu zwei Aufsätzen von Hans-Joachim Lieber*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 21/4 (1967), pp. 600-612.

<sup>296</sup> Cfr. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), tr. it. *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Longanesi, Milano 1985, pp. 189-212. Sulla diagnosi simmeliana della contemporaneità, cfr. H. Schäfer, *Die „Tragödie der Kultur“ und die Relevanzkrise der Spätmoderne*, in «Soziopolis. Gesellschaft beobachten» (2018) [ <https://www.sozio-polis.de/die-tragoedie-der-kultur-und-die-relevanzkrise-der-spaetmoderne.html> ].

<sup>297</sup> W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit* (1912), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Fischer, Berlin, 1918, pp. 7-148. Effetto della «meccanicizzazione del mondo» comporterebbe per Rathenau la trasformazione dell’uomo, della sua anima e delle sue comunità, in macchine impersonali.

<sup>298</sup> Cfr. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1969.

<sup>299</sup> Cfr. G. Hübinger, «Journalist» und «Literat». *Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen*, in G. Hübinger, W.J. Mommsen (Hg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Fischer, Frankfurt a.M. 1993, pp. 95-110.

<sup>300</sup> È quanto osservò, tra gli altri, Plessner in un articolo pubblicato su un volume a cura di Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. Ciò significava, ad avviso di Plessner, che la filosofia avrebbe potuto risollevarsi dallo stato di crisi riaprendo un dialogo con le scienze, e precisamente indagando il significato dei loro risultati per l’uomo. Cfr. H. Plessner, *Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität*, in M. Scheler (Hg.), *Versuche einer Soziologie des Wissens*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1924, pp. 407-425. Poi raccolto in H. Plessner, *Diesseits der Utopie: Ausgewählte Beiträge zur Kultursociologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.

nella scienza come guida della società; «dalle esigenze che la scienza specializzata e professionalizzata non riusciva più a soddisfare emerse una offerta di *visioni del mondo* [*Angebot von Weltanschauungen*] che promettevano di offrire ciò che le scienze non potevano più offrire».<sup>301</sup>

Alcuni filosofi riconobbero che la crisi di fondamenti teoretici recava con sé anche l'apertura di nuove opportunità speculative. Nel 1911 Max Frischeisen-Köhler – nella prefazione a un volume collettaneo da lui curato e dedicato al tema delle visioni del mondo tra filosofia e religione – osservò come la filosofia di inizio Novecento fosse chiamata a riflettere sul senso di inappagamento che attanagliava l'uomo moderno e, conseguentemente, a mettere in discussione la direzione intrapresa dalla *Kultur* nel suo complesso.<sup>302</sup> Frischeisen-Köhler sosteneva che, «dopo una lunga epoca di abnegazione e rinuncia», fosse arrivato il momento per la filosofia di volgersi nuovamente ai «problemi metafisici e religiosi» e di affrontare le «domande che in fin dei conti smuovono il cuore e che da sempre hanno impegnato l'umanità e i suoi pensatori più profondi».<sup>303</sup> Il progresso delle scienze e della tecnica lasciava irrisolto «il bisogno di superare le singole conoscenze della ricerca scientifica per giungere a una conoscenza complessiva del contesto in cui ci troviamo»; allo stesso modo, il progresso materiale non poteva soddisfare «il desiderio di riordinare i frammenti e i pezzi che l'uomo si trova in mano in una totalità di senso nella quale si chiarisca il rapporto tra la nostra esperienza di vita e la nostra immagine del mondo».<sup>304</sup>

La prefazione programmatica di Frischeisen-Köhler rivelava la distanza dell'autore tanto dal progetto della *Weltanschauungslehre* di Rickert quanto da quello di Gomperz: la sua idea di visione del mondo non voleva né condurre a un sistema formale delle possibili disposizioni valutative, né produrre una sistematizzazione complessiva dei risultati delle scienze.

---

<sup>301</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 95. In maniera analoga, Bollenbeck ha sostenuto che l'imporsi del concetto di *Weltanschauung* come «concetto alla moda, quasi come parola chiave» intorno al 1900 si dovette al «senso di deficit» legato alla crisi di forme di sapere come la filosofia e la religione e dall'incapacità delle scienze di assumere una «funzione orientativa» (cfr. G. Bollenbeck, *Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900*, cit., p. 203). Sul legame tra la percezione della crisi culturale e l'emergere del concetto di visione del mondo al centro del dibattito culturale, si veda anche il volume di V. Drehsen, W. Sparr (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Akademie, Berlin 1996; A. Orsucci, *Tra il 'magma' delle pulsioni e l'empireo dei valori: Wert e Weltanschauung nella filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento*, in L. Follesa (Hg.), *Il 'pensiero per immagini' e le forme dell'invisibile / Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren*, Peter Lang, Bern 2019, pp. 167-183.

<sup>302</sup> M. Frischeisen Köhler (Hg.), *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*, Reichl, Berlin 1911. Nel volume sono presenti contributi di Dilthey, di giovani filosofi appartenenti alla scuola diltheyana (fra cui lo stesso Frischeisen-Köhler), ma anche di studiosi già affermati come Erich Adickes, Driesch, Simmel, Natorp e Troeltsch.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. IX.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

Frischeisen-Köhler assumeva come punto di partenza la concreta situazione di crisi vissuta dall'individuo e si proponeva di riflettere sulle cause profonde di tale crisi al fine di esorcizzarla. L'ambizione espressa da Frischeisen-Köhler trovò la sua espressione più significativa nel primo articolo del volume – un articolo che avrebbe segnato in maniera profonda l'intero dibattito successivo sulle visioni del mondo: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* di Wilhelm Dilthey.<sup>305</sup>

Punto di partenza dell'analisi di Dilthey era il riconoscimento del fatto che l'accumulo delle conoscenze storiche e antropologiche aveva causato, in epoca contemporanea, una diffusa sfiducia nella possibilità di individuare un sistema di valori e di credenze assolutamente certo e indubitabile. La «coscienza storica» che caratterizzava il disilluso atteggiamento dell'uomo moderno rendeva impossibile accogliere seriamente le pretese di validità universale di volta in volta avanzate dai sistemi metafisici.<sup>306</sup> Se fino a Hegel i filosofi avevano ritenuto che il proprio compito fosse quello di costruire sistemi razionali onnicomprensivi, o quantomeno di elaborare conoscenze assolute sulla realtà, nel corso dell'Ottocento la speranza che ciò fosse possibile si era progressivamente deteriorata.

Ciò con cui Dilthey si confrontava in queste pagine era il cosiddetto “storicismo”, fenomeno di portata europea che aveva condotto diversi intellettuali a mettere in questione la possibilità di giustificare le proprie credenze e scelte valoriali sulla base di principi non sottoposti al divenire storico.<sup>307</sup> Nel corso dell'Ottocento i filosofi avevano iniziato a osservare la storia della propria disciplina attraverso i metodi d'indagine rigorosa e filologica affinati dagli storici di professione; si erano quindi resi conto di quanto profondamente ogni sistema di pensiero fosse determinato dal contesto culturale da cui era stato prodotto.<sup>308</sup> Ne era derivata quella «crisi di storicizzazione della filosofia» che impediva a Dilthey e ai suoi

---

<sup>305</sup> W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), tr. it. *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., pp. 175-238.

<sup>306</sup> Ivi, p. 177.

<sup>307</sup> Si veda il frammento *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, tr. it. *La cultura del presente e la filosofia*, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., pp. 343-360.

<sup>308</sup> Cfr. G. Hartung, *Philosophical Historiography in the 19<sup>th</sup> century: A Provisional Typology*, in G. Hartung, V. Pluder (eds.), *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19<sup>th</sup> Century*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 9-24. Hartung fa notare come il problema dell'assenza di fondamenti assoluti per la storia della filosofia si rifletta nella consapevolezza, lucidamente evidenziata da Eucken, che fosse impossibile assumere una posizione imparziale rispetto alla storia. La soluzione euckeniana fu di accogliere l'inevitabile parzialità della visione dello storico di modo da piegare interamente la funzione della storia della filosofia in direzione della ricerca del senso dell'esistenza individuale.

contemporanei di sposare l'idea hegeliana della storia della filosofia come luogo della progressiva autorivelazione dello spirito.<sup>309</sup>

Per quanto Dilthey riconoscesse il rischio del relativismo connesso alla crisi di fondamenti, egli non riteneva che l'acquisizione di coscienza storica implicasse necessariamente la rinuncia a ogni forma di conoscenza oggettiva; né temeva, come il Nietzsche della "Seconda considerazione inattuale", che il moltiplicarsi delle conoscenze storiche avrebbe finito per risolversi in un danno per la vita.<sup>310</sup> In *Die Typen der Weltanschauung* Dilthey ammetteva che osservare la filosofia dal punto di vista storico poteva produrre un'immagine apparentemente desolante, poiché ogni sistema di pensiero che in un determinato periodo era stato largamente accettato si era in seguito rivelato fallimentare ed era stato sostituito da nuovi sistemi di pensiero. Non era peraltro necessario rivolgersi alla storia per cogliere lo stato di crisi della metafisica: secondo Dilthey uno sguardo alla situazione contemporanea rivelava come l'«anarchia dei sistemi filosofici» costituisse la causa principale dello scetticismo verso le pretese assolutistiche del pensiero.<sup>311</sup> Le istanze della metafisica e quelle della storia sembravano destinate a scontrarsi in una lotta irrisolvibile.<sup>312</sup>

Non solo la metafisica, con la sua ambizione di produrre conoscenze valide in eterno, appariva incompatibile con il divenire storico, ma inoltre le sue pretese di razionalità sembravano di per sé contraddittorie: come ogni forma di espressione umana, i vari sistemi metafisici non erano che il prodotto di una specifica "visione del mondo", che a loro volta chiamavano in causa insiemi di credenze pregresse, spesso inconsapevoli, e interessi valoriali storicamente e socialmente determinati.

Le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero. Esse non scaturiscono dalla semplice volontà di conoscere. La comprensione della realtà è un momento importante nella loro formazione, ma è, certamente, soltanto un momento. Esse

---

<sup>309</sup> Cfr. K. Kinzel, *The history of philosophy and the puzzles of life. Windelband and Dilthey on the ahistorical core of philosophical thinking*, in M. Kusch et al. (eds.), *The Emergence of Relativism. German Thought from the Enlightenment to National Socialism*, Routledge, London - New York 2019, pp. 26-42.

<sup>310</sup> Sulle differenti reazioni di Nietzsche e Dilthey alle sfide del relativismo, cfr. J. Steizinger, *Reorientations of Philosophy in the Age of History: Nietzsche's Gesture of Radical Break and Dilthey's Traditionalism*, in «Studia Philosophica» 76 (2017), pp. 223-243.

<sup>311</sup> W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo*, cit., p. 177.

<sup>312</sup> W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, tr. it., *La coscienza storica e le visioni del mondo*, a cura di M. San Lio, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., pp. 61-173 (qui p. 65): «Tra la coscienza storica del presente e ogni tipo di metafisica come visione del mondo scientifica sussiste una contraddizione. Contro la validità oggettiva di ogni determinata visione del mondo agisce, in modo molto più incisivo di ogni argomentazione sistematica, il fatto che, storicamente, si sia sviluppato un numero illimitato di sistemi filosofici, che essi, in ogni epoca in cui sono esistiti, si siano combattuti ed esclusi reciprocamente, e che fino a oggi non si sia potuta operare una scelta».

vengono fuori dall'atteggiamento vitale, dall'esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica.<sup>313</sup>

Di conseguenza la metafisica, ovvero l'attività umana di elaborare tramite la ragione spiegazioni onnicomprensive della realtà, appariva in contraddizione con i suoi stessi presupposti.

Ciò nondimeno Dilthey pensava che non si potesse mettere a tacere il bisogno umano di elaborare visioni complessive della realtà. Né, d'altro canto, riteneva legittimo assumere acriticamente una delle varie prospettive teoriche disponibili in quella che Schnädelbach avrebbe definito *Angebot von Weltanschauungen*. Piuttosto, a suo avviso, era necessario anzitutto chiarire le cause della coeva «anarchia dei sistemi». Ciò significava rivolgere l'indagine verso il terreno dal quale le differenti immagini metafisiche della realtà traevano origine. Se infatti alla ragione filosofica era preclusa la possibilità di adottare una delle visioni del mondo vigenti, le rimaneva consentito di ricostruire i legami delle diverse visioni del mondo con le determinate «esperienze di vita», con il *Lebenszusammenhang*, cioè con le varie condizioni sociali, psicologiche e storico-culturali, che le avevano prodotte.<sup>314</sup>

Ad avviso di Dilthey il crollo delle certezze metafisiche aveva portato alla luce un nuovo terreno d'indagine: quello dell'intima connessione sussistente tra la vita e le sue espressioni (o «oggettivazioni») come espressioni culturali. In questo modo, era divenuto possibile indagare le modalità fondamentali dell'esperienza umana attraverso le loro manifestazioni storiche. Per questa ragione Dilthey riteneva che in un certo senso la scoperta della storicità dei sistemi potesse fornire un rimedio al relativismo che quella stessa scoperta aveva prodotto:

lo stesso sviluppo della coscienza storica, che ha esercitato un'opera tanto distruttiva nell'ambito dei sistemi importanti, dovrà esserci di aiuto per eliminare l'aspra contraddizione tra la pretesa di validità universale di ogni sistema filosofico e l'anarchia di questi sistemi.<sup>315</sup>

Il superamento di questa contraddizione, chiariva Dilthey, sarebbe stato possibile nella misura in cui la filosofia si fosse proposta non più di dire qualcosa di assolutamente certo

---

<sup>313</sup> W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo*, cit., p. 191.

<sup>314</sup> Ivi, p. 183.

<sup>315</sup> Ivi, p. 180.

sulla realtà esterna, bensì sulla «vita vissuta dell'uomo» o, detto altrimenti, di «cercare la connessione interna delle sue conoscenze non nel mondo, ma nell'uomo».<sup>316</sup>

Il mutamento prospettico favorito nella contemporaneità dalla diffusione della coscienza storica imponeva di ridefinire il significato e gli scopi della filosofia o – come Dilthey aveva scritto in un articolo programmatico del 1907 – la sua «essenza».<sup>317</sup> Anzitutto bisognava riconoscere che dalla scoperta della storicità della filosofia non conseguiva la negazione del suo valore. La metafisica rimaneva l'unica risposta possibile a un bisogno umano universale: quello di unificare la realtà all'interno di una visione unitaria e significativa.<sup>318</sup> Le scienze empiriche non avevano modo di rispondere a tale bisogno poiché si rivolgevano inevitabilmente a uno specifico e delimitato dominio di esperienza.<sup>319</sup>

Più che con le scienze, la metafisica intratteneva somiglianze con l'arte, la poesia e la religione. Ognuna di queste forme espressive costituiva infatti un modo specifico di rispondere alla necessità umana di interpretare la realtà, di sviluppare una *Lebensanschauung* e una *Weltanschauung*.<sup>320</sup>

Tempo e spazio condizionano la loro molteplicità. Come una vegetazione di innumerevoli forme, le visioni della vita, l'espressione artistica della comprensione del mondo, i dogmi religiosi, le formule dei filosofi ricoprono la terra: tra esse sembra esservi, come per le piante sul suolo, una lotta per l'esistenza e per lo spazio.<sup>321</sup>

Rispetto alle altre forme di interpretazione del mondo, la metafisica era caratterizzata dalla ricerca di un criterio di evidenza capace di spiegare, attraverso un principio razionale, il nesso universale di ogni fenomeno: per questo motivo, era stata messa particolarmente in crisi dallo

---

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), tr. it. di P. Rossi, *L'essenza della filosofia*, in W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 385-487.

<sup>318</sup> Ivi, p. 433-434: «Ciò che è collegato nella profondità della struttura, la conoscenza del mondo, l'esperienza della vita e i principi dell'agire, deve in qualche modo essere unificato nella coscienza pensante. Così sorge in questo individuo la filosofia. La filosofia è intrinseca alla struttura dell'uomo: ognuno, in qualsiasi posto stia, si accosta a essa, e ogni funzione umana tende a pervenire alla riflessione filosofica».

<sup>319</sup> Ivi, p. 430. Recuperando in un manoscritto inedito alcuni temi della *Kulturkritik*, Dilthey faceva notare come la mentalità scientifica non consentisse, di per sé, di avanzare sulle grandi domande dell'umanità, ma anzi finisse per metterle da parte: «Fate assolutamente valere questo senso della realtà [...], questo dominio della scienza sulla vita! Ciò ha costituito lo spirito del secolo passato e anche il nuovo sta davanti a noi come velato [...]. Ma quando il presente chiede, ora, in che cosa sia posto, per la persona singola e per il genere umano, l'obiettivo ultimo dell'agire, viene fuori la profonda contraddizione che lo pervade. Questo presente non sta al cospetto del grande enigma dell'origine delle cose, del valore della nostra esistenza, del valore ultimo del nostro agire in modo più intelligente di quanto non facesse un greco nelle colonie ioniche o italiche o un arabo al tempo di Ibn Roschd» (W. Dilthey, *La cultura del presente e la filosofia*, cit., pp. 346-347).

<sup>320</sup> W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 465.

<sup>321</sup> Ivi, p. 439.



sviluppo ottocentesco della coscienza storica. Il compito connaturato alla metafisica si manifestava come «insolubile» nel momento stesso in cui essa si scontrava con la determinatezza storica di ogni espressione, nonché con l'impossibilità di racchiudere in concetti la complessità della vita.<sup>322</sup> Per Dilthey ciò non significava tuttavia che tale compito fosse destinato a esaurirsi. La moltiplicazione delle visioni del mondo e delle prospettive sulla vita era il portato ultimo della coscienza storica. Anziché negarne la portata "decostruttrice", Dilthey riteneva opportuno condurre la coscienza storica alle sue estreme conseguenze, e quindi proiettare uno sguardo storicizzante sulla stessa condizione di conflitto e anarchia dei sistemi metafisici. In breve, per guarire dallo storicismo, occorre portare a termine la malattia.<sup>323</sup>

Così dell'enorme lavoro dello spirito metafisico rimane la coscienza storica, che lo ripete in sé e sperimenta in esso l'insondabile profondità del mondo. Non la relatività di ogni intuizione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte percorse, bensì la sovranità dello spirito di fronte a ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse maniere di atteggiarsi dello spirito esiste per noi la realtà unica del mondo. È compito della dottrina dell'intuizione del mondo rappresentare metodicamente in base all'analisi del corso storico della religiosità, della poesia e della metafisica, in antitesi col relativismo, la relazione dello spirito umano con il mistero del mondo e della vita.<sup>324</sup>

Dilthey riteneva in sostanza che la filosofia fosse chiamata a elevarsi verso una consapevolezza storico-universale [*universalgeschichtlich*] della pluralità dei sistemi metafisici, dalla quale le sarebbe stato possibile riconoscere il loro significato e la loro funzione all'interno dei nessi di vita. Una simile *Weltanschauungslehre* innestata sull'indagine storica avrebbe dovuto prendere il posto della metafisica di vecchio stampo. Questo programma, solo accennato nel 1907, trovò una prima applicazione nell'articolo del 1911 sui «tipi di visioni del mondo e i loro sviluppi nei sistemi metafisici».

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 471. In *Die Typen der Weltanschauung* Dilthey chiarirà che le domande fondamentali dell'«enigma della vita e del mondo» [*Lebens- und Welträtsel*], che continuamente interrogano l'umanità, riguardano «la riproduzione, la nascita, lo sviluppo e la morte. Il vivente sa della morte e non può tuttavia comprenderla» (W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo*, cit., p. 184).

<sup>323</sup> A questo proposito, cfr. le considerazioni di F.C. Beiser, *Dilthey's Defense of Historicism*, in E.S. Nelson (ed.), *Interpreting Dilthey*, cit., pp. 103-119 (qui p. 109): «L'antidoto di Dilthey ai fallimenti della *Lebensphilosophie* è precisamente ciò che Nietzsche vedeva come la sorgente di tutti i problemi: vale a dire, più storia. Se la storia ha inferto la ferita, pensava Dilthey, avrebbe anche dovuto curarla».

<sup>324</sup> W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 473-474.

Il compito che per Dilthey si stagliava di fronte alla filosofia contemporanea era di indagare i fondamenti della filosofia stessa in quanto attività umana. In questa prospettiva le espressioni storiche della filosofia, vale a dire i sistemi metafisici del passato e le loro dispute, potevano essere colte come modalità “tipiche” del modo in cui l’uomo dà forma alla propria esistenza e alla realtà circostante. L’impresa delineata da Dilthey aveva un carattere meta-filosofico efficacemente illustrato attraverso la nozione di «filosofia della filosofia».<sup>325</sup> Lo scopo di tale impresa non era semplicemente di esporre una *Typik* delle differenti disposizioni filosofiche, bensì di offrire punti d’orientamento solidi all’interno della loro lotta. Ricostruire le radici storico-vitali dei diversi tipi di sistemi metafisici significava concepirli non come insiemi di tesi e credenze, ma piuttosto come modi sensati di rispondere alle questioni fondamentali dell’umanità.

Muovendosi nella direzione appena delineata, Dilthey tentava di illustrare nel concreto il funzionamento “meta-filosofico” della propria *Weltanschauungslehre*. Nella seconda parte dell’articolo divideva in tre gruppi i principali sistemi metafisici avvicendatisi nella storia della filosofia. I tre tipi di metafisiche erano interpretati come espressioni di tre differenti tipi di visioni del mondo. Il primo gruppo esprimeva a suo avviso una visione del mondo «naturalistica» o «realistica» e comprendeva le dottrine di quei filosofi che, da Democrito ai *philosophes* francesi, avevano privilegiato le connessioni di causa-effetto tra fenomeni materiali. La loro etica era di tipo eudemonistico. Il secondo gruppo, definito «idealismo della libertà», aveva trovato espressione in pensatori come Kant, Jacobi, Maine de Biran e Bergson; la loro visione del mondo tendeva ad attribuire il massimo valore alla libertà individuale e, di conseguenza, si opponeva radicalmente al naturalismo. I fatti della coscienza avevano costituito il materiale originario a cui questa visione del mondo aveva attinto. L’etica corrispondente era fondata su un profondo senso del dovere e dell’autonomia della volontà. Il terzo raggruppamento, infine, era definito da Dilthey «idealismo oggettivo» ed era ricondotto ai filosofi che avevano espresso una metafisica monistica e panteistica. Da Eraclito e Parmenide a Hegel e Schopenhauer, passando per Bruno, Spinoza e Schelling, ad accomunare questi diversi filosofi era la medesima «disposizione vitale», vale a dire il loro «atteggiamento contemplativo, estetico o artistico» che li aveva condotti al tentativo di cogliere con un solo

---

<sup>325</sup> Cfr. W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., p. 361.

colpo d'occhio l'intera realtà del mondo pur senza ridurlo alla realtà fisica o psichica.<sup>326</sup> La loro etica affondava le radici nel sentimento dell'oggettività dei valori.

Nessuno dei tre tipi di sistemi metafisici era in grado di esprimere una soluzione definitiva dell'«enigma della vita», né di sottrarsi alle critiche provenienti dai sostenitori delle visioni del mondo avversarie.<sup>327</sup> Ciò nonostante ognuno di essi rappresentava un tentativo irriducibile, e almeno in parte inconfutabile, di interpretare il rapporto tra l'uomo e la realtà. Era precisamente l'indecidibilità della loro battaglia, nell'ottica di Dilthey, a conferire valore al progetto della filosofia della filosofia. La visione globale dei tipi di visioni del mondo consentiva infatti di riconoscere la continuità essenziale che risiede alle loro radici, vale a dire quel «nesso di vita», strutturato come un nesso di esperire (*Erleben*) e comprendere (*Verstehen*) che, in ultimo consente alle esperienze individuali di rendersi comunicabili.<sup>328</sup>

La soluzione di Dilthey implicava, da un lato, che si accogliesse una specifica concezione della filosofia come espressione di un bisogno universale umano e, al contempo, che si riconoscesse un legame irresolubile tra filosofia e storicità. Secondo alcuni interpreti questo doppio presupposto rivelava come nel cuore della filosofia di Dilthey si celasse una contraddizione tra un intento universalistico e soluzioni relativistiche.<sup>329</sup> La soluzione diltheyana iniziò a essere messa in discussione solo pochi mesi dopo la pubblicazione del volume curato da Frischeisen-Köhler. Nell'articolo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pubblicato sul terzo fascicolo della prima annata di «Logos», Husserl criticò l'articolo di Dilthey sui *Typen der Weltanschauungen*, ritenendo che esso fornisse la più chiara dimostrazione del fatto che «lo storicismo, portato fino alle sue ultime conseguenze, conduce all'estremo soggettivismo scettico».<sup>330</sup>

Husserl condivideva con Dilthey l'intento di affrontare la situazione di crisi della filosofia, affermando l'autonomia di quest'ultima dalle scienze empiriche. Eppure, quando si trattava di affrontare i temi del rapporto tra filosofia e scientificità o oggettività, oppure quello

---

<sup>326</sup> W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo*, cit., p. 227.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> Cfr. M. Jung, „Das Leben artikuliert sich“ Diltheys performativer Begriff der Bedeutung. Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens, in «Revue internationale de philosophie» 226/4 (2003), pp. 439-454.

<sup>329</sup> Cfr. N. Hamid, *Law and structure in Dilthey's philosophy of history*, in «British Journal for the History of Philosophy» 29/4 (2021), pp. 633-651. L'autore dell'articolo sottolinea come da tale apparente contraddizione sia derivata la distinzione classica nella *Dilthey-Forschung* tra un primo Dilthey “psicologico” e un secondo Dilthey “ermeneutico”. A partire dagli ultimi decenni del Novecento la tenuta di questa distinzione è stata messa in discussione.

<sup>330</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos» 1/3 (1910-1911), pp. 289-341, tr. it. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 73.

di visione del mondo e relativismo, si muoveva in una direzione antitetica. È stato osservato, in proposito, come a dispetto delle continuità d'intenti – che in seguito Husserl ammise in via epistolare allo stesso Dilthey<sup>331</sup> – a separare i due filosofi era «una diversa accezione della “essenza della filosofia”» e «una idea profondamente divergente della filosofia *in quanto scienza*».<sup>332</sup>

L'articolo di Husserl mirava a illustrare le basi sulle quali sarebbe stato possibile rifondare la filosofia come «scienza rigorosa», ovvero come una disciplina dotata di un metodo e di un oggetto d'indagine specifici. Va precisato che Husserl non intendeva equiparare la filosofia alle scienze empiriche, né riproponeva il modello di una filosofia come “ancella delle scienze”.<sup>333</sup> La prima parte dell'articolo conteneva un'ampia critica del naturalismo, inteso come un indirizzo filosofico fondato sul tentativo di estendere alla filosofia il metodo di discipline particolari come la fisica o la matematica. L'intera seconda parte, invece, era dedicata alla confutazione della filosofia delle visioni del mondo, e in particolare di quella diltheyana. Husserl avanzava l'idea di una filosofia come «forma di sapere universale e assoluto, capace di esplicitare un compito fondazionale rispetto ai saperi specialistici e di definire un orizzonte normativo, salvaguardando un ideale di verità».<sup>334</sup>

Anni dopo, Heidegger avrebbe ricordato come l'articolo di Husserl, non appena fu pubblicato, «suscitò il panico tra i filosofi, quasi senza eccezioni», a causa dell'assolutezza di risultati che esso reclamava per la filosofia.<sup>335</sup> Quella di Husserl era in effetti una proposta quantomeno in controtendenza in una fase in cui alla crisi di fondamenti dell'oggettività filosofica molti filosofi rispondevano – come aveva fatto Dilthey – ammettendo una parziale verità del relativismo: molti filosofi riconoscevano la correttezza delle «osservazioni riguardanti le condizioni soggettive, o comunque relative a una struttura, del conoscere».<sup>336</sup>

---

<sup>331</sup> Cfr. lo scambio epistolare tra Dilthey e Husserl successivo alla pubblicazione dell'articolo husserliano su «Logos» in F. Rodi, H.-U. Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016<sup>2</sup>, pp. 110-120.

<sup>332</sup> F. Buongiorno, “L'essenza della filosofia”. *Metafisica e Weltanschauung nella polemica tra Husserl e Dilthey*, in «Archivio di storia della cultura» 27 (2014), pp. 139-156 (qui p. 146).

<sup>333</sup> Cfr. W. Henckmann, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di G. Rizzo, in «Idee» 50-51 (2002), pp. 17-32 (qui p. 29).

<sup>334</sup> P. Bucci, *La fenomenologia husserliana e l'idea di filosofia come «scienza rigorosa»*, in «Comunicazione filosofica» 47 (2021), pp. 127-138 (qui p. 128).

<sup>335</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991, p. 117.

<sup>336</sup> Cfr. S. Rinofner-Kreidl, *The Many Faces of Anti-Relativism in Phenomenology*, in M. Kusch (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, Routledge, New York - London 2020, pp. 97-106 (qui p. 97). Anche Wilhelm Szilasi, che ne ha curato la prima riedizione critica, rimanda al forte antirelativismo la ragione principale dell'effetto «sconcertante» e «rivoluzionario» che *Philosophie als strenge Wissenschaft* ebbe sui contemporanei di

La reazione di Husserl esprimeva un netto rifiuto di concedere alle posizioni relativistiche qualsiasi diritto di cittadinanza in filosofia. La sua posizione fortemente antirelativistica sarebbe in seguito divenuta una cifra caratteristica del movimento fenomenologico, che sempre di più avrebbe concepito se stesso come una forma di filosofia in cerca di evidenze assolute (anche se, beninteso, i diversi membri del movimento avrebbero espresso idee differenti circa l'entità e i metodi d'indagine di tali evidenze).<sup>337</sup>

Ad avviso di Heidegger, la parte più significativa dell'articolo di Husserl era la seconda, nella quale era affrontato il rapporto tra filosofia e storia.<sup>338</sup> L'argomentazione husserliana prendeva le mosse dalla constatazione che nella contemporaneità si era assistito a una «svolta» verso «una mera filosofia della *Weltanschauung*».<sup>339</sup> Tale svolta aveva prodotto un proliferare di posizioni teoretiche che, sulla base del principio per cui ogni dottrina può essere valutata solo in relazione al periodo storico in cui è formulata, negavano alla filosofia la possibilità di ottenere conoscenze dotate di validità assoluta. L'articolo di Dilthey sui tipi di visioni del mondo era evocato come l'esempio più illustre di una simile concezione, la quale finiva per trasformare la filosofia in mera espressione di sistemi di valori chiusi in se stessi. In ottica husserliana, avendo Dilthey concepito la verità stessa come soggetta a mutamenti storici, la sua *Weltanschauungsphilosophie* avrebbe dato voce alla più radicale negazione della possibilità della filosofia come scienza.

Secondo Husserl l'errore fondamentale dello storicismo (posizione a cui Dilthey era ricondotto) consisteva nella confusione tra il piano empirico, riguardante *il fatto che* diverse dottrine filosofiche siano effettivamente ritenute vere o false nel corso della storia, e il piano della validità logica, nel quale l'effettivo riconoscimento di una proposizione non incide affatto sul suo valore di verità.<sup>340</sup> Husserl riteneva che solo questo secondo piano fosse di pertinenza

---

Husserl (cfr. W. Szilasi, *Nachwort*, in E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1965, pp. 87-102 (qui p. 87)).

<sup>337</sup> A questo proposito, Paolo Bucci ha definito *Philosophie als strenge Wissenschaft* come «un vero e proprio “manifesto” del nuovo indirizzo fenomenologico» (P. Bucci, *La fenomenologia husserliana e l'idea di filosofia come «scienza rigorosa»*, cit., p. 127).

<sup>338</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 149.

<sup>339</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 12.

<sup>340</sup> Appare chiaro come la confutazione husserliana dello storicismo condivida numerose somiglianze con la critica dello psicologismo già affrontata nelle *Logische Untersuchungen* del 1900-1901: così come lo psicologismo riconduce la verità al dominio della psicologia, cioè di ciò che viene fattualmente riconosciuto come vero da un soggetto psichico, allo stesso modo lo storicismo riduce il piano della verità al dominio puramente fattuale della storia. Entrambe le concezioni sfociano nel relativismo poiché non forniscono criteri per mettere a confronto differenti concezioni del vero. Nello storicismo, infatti, le diverse visioni del mondo storiche rimangono sistemi incommensurabili. In breve, lo storicismo soccombe a un «relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo

della filosofia, ammesso che essa volesse essere concepita come indagine scientifica e non come mera ricapitolazione di sistemi di pensiero del passato: «Le *Weltanschauungen* possono entrare in conflitto fra loro, ma solo la scienza può decidere, e la sua decisione porta il marchio dell'eternità».<sup>341</sup>

Alla "filosofia della filosofia" di Dilthey, Husserl opponeva il tentativo di concepire la filosofia, o meglio la fenomenologia, come scienza capace di portare all'evidenza verità valide in eterno e, di conseguenza, di fornire solidi punti di riferimento all'interno della crisi di valori.<sup>342</sup> Per Husserl erano 'valide' anzitutto le evidenze colte intuitivamente come proprietà strutturali, indifferenti al divenire storico, dei vissuti intenzionali. Il ricorso ai concetti di essenza e validità aveva lo scopo di legittimare le pretese di scientificità avanzate dalla fenomenologia, che in questo modo si presentava come la scienza di uno specifico campo d'indagine: quello della costituzione del senso all'interno dei vissuti che connettono individuo e mondo. Perciò, lungi dall'esaurire il proprio compito nella discussione su un sapere scientifico "già dato" o nell'indagine storico-morfologica di sistemi di pensiero, la filosofia fenomenologica si presentava come foriera di un sapere *positivo*. Husserl la definiva come *Fundamentalwissenschaft*, vale a dire come la "scienza dei fondamenti" capace non solo di

---

psicologismo naturalistico e che ricade in analoghe difficoltà scettiche» (cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 71).

<sup>341</sup> Ivi, p. 99. In una nota a piè di pagina Husserl evidenzia come dalla confusione tra piano empirico-fattuale e piano della validità derivi una contraddizione tra gli obiettivi di Dilthey e i risultati della sua morfologia: «Nel volume citato Dilthey respinge anche lo scetticismo storicistico; ma non capisco in che modo egli creda di avere ottenuto dalla sua analisi così istruttiva della struttura e della tipica delle *Weltanschauungen*, ragioni decisive contro lo scetticismo. Infatti [...] una scienza empirica dello spirito non può argomentare né contro né a favore di qualsiasi cosa che avanzi la pretesa di validità oggettiva» (Ivi, p. 77).

<sup>342</sup> Bucci fa notare come a partire dalle *Logische Untersuchungen* sia uno degli obiettivi centrali dell'argomentazione husserliana quello di distinguere il concetto di genesi da quello di struttura. Questa distinzione consente a Husserl «di tenere distinta la questione dell'origine empirica degli atti intenzionali (e del loro "contenuto") da quella riguardante le proprietà strutturali, idealmente considerate, di quegli stessi atti» (P. Bucci, *La fenomenologia husserliana e l'idea di filosofia come «scienza rigorosa»*, cit., p. 134). Tenendo conto di questa distinzione, potrebbe apparire che nella controversia con Dilthey Husserl assuma una posizione simile a quella dei neokantiani e in particolare alla dottrina windelbandiana della distinzione tra metodo genetico e metodo critico. Ciò è vero solo in parte, poiché bisogna tenere presente che tra Husserl e i neokantiani sussiste una differenza fondamentale circa il modo di concepire le verità scientifiche: come sostiene Beiser, Husserl non concepisce il concetto di verità in senso trascendentale, cioè come norma del giudizio, bensì come principio oggettivamente valido e autoevidente che si rivela in maniera apodittica nel giudizio stesso (cfr. F.C. Beiser, *Normativity in Neo-Kantianism: Its Rise and Fall*, in «International Journal of Philosophical Studies» 17/1 (2009), pp. 9-27). L'ambito di validità delineato dall'indagine del criterio, delle condizioni di possibilità, necessità dell'impiego di procedimenti deduttivi; la struttura, in senso husserliano, può essere intuita, veduta [*angeschaut*]. Ciò spiega l'insistenza di Husserl, che si estende dalle *Logische Untersuchungen* a *Philosophie als strenge Wissenschaft*, per il lasciare da parte «le vuote analisi verbali! Dobbiamo interrogare le cose stesse. Torniamo all'esperienza, all'intuizione [*Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung*]» (E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 35).

definire i limiti logici delle scienze empiriche, ma anche di fornire loro le evidenze ultime sulle quali innestare l'indagine.<sup>343</sup>

Nelle rivendicazioni husserliane del carattere scientifico-rigoroso della fenomenologia albergava «una profonda motivazione etica», a sua volta derivante da «una profonda inquietudine».<sup>344</sup> A scatenare l'inquietudine di Husserl era il clima culturale contemporaneo, che sembrava prediligere atteggiamenti relativistici o messianici all'esercizio rigoroso della ragione. Proprio per limitare simili tendenze, a suo avviso, era necessario fare a meno del concetto fumoso di visione del mondo.

L'indigenza spirituale del nostro tempo è divenuta in effetti insostenibile. Fosse soltanto la mancanza di chiarezza teoretica sul senso delle «realtà» ricercate nelle scienze della natura o dello spirito a turbare la nostra tranquillità [...]. In realtà noi soffriamo della più radicale necessità di *vivere* [...]. L'intera vita è un prendere posizione e ogni prendere posizione sottostà a un dovere, che ne sancisce la validità e la non validità, secondo norme di cui si presume l'assoluta validità. Finché queste norme non vennero contestate, minacciate da una qualche scempi e disprezzate, la sola questione vitale riguardava il modo migliore in cui esse potessero essere praticamente soddisfatte. Ma adesso, dove ogni norma è messa in discussione o è falsificata empiricamente ed è privata del proprio valore ideale? Naturalisti e storicisti lottano per la *Weltanschauung*, eppure entrambi contribuiscono, da prospettive diverse, a travisare le idee in meri fatti e a trasformare l'intera realtà e l'intera vita in un miscuglio incomprensibile di «fatti» privi di idee.<sup>345</sup>

Con un rovesciamento delle argomentazioni tipiche della *Weltanschauungsphilosophie*, Husserl affermava che nel caotico mondo contemporaneo la filosofia avrebbe potuto riscoprire il proprio valore orientativo solo attraverso una rinnovata rivendicazione del senso scientifico della propria impresa. In altre parole, soltanto presentandosi come ricerca meticolosa di verità stabili, sulle quali sarebbe stato possibile strutturare la comprensione del mondo sociale, della scienza e dei prodotti della cultura, la filosofia avrebbe potuto elevarsi al di sopra delle limitazioni dettate dalla coscienza storica. Il messaggio antirelativistico della fenomenologia appariva a Husserl la risposta più adeguata alla crisi di fondamenti e al

---

<sup>343</sup> A questo proposito, si osservi come per Husserl il rapporto tra scienze e filosofia fosse di segno opposto rispetto a quello delineato da Gomperz. Laddove quest'ultimo riteneva infatti che la filosofia si esercitasse sul materiale già elaborato dalle scienze, Husserl concepiva l'indagine fenomenologica come preliminare rispetto al lavoro scientifico. In ottica husserliana, pertanto, la filosofia deteneva nell'edificio dei saperi un ruolo primario, dettato dalla sua attività di chiarificazione concettuale.

<sup>344</sup> P. Bucci, *La fenomenologia husserliana e l'idea di filosofia come «scienza rigorosa»*, cit., p. 137.

<sup>345</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 97.

bisogno dell'individuo di adottare norme stabili dell'agire.<sup>346</sup> In questo senso, *Philosophie als strenge Wissenschaft* sembra anticipare alcuni aspetti che Husserl affronterà a più di vent'anni di distanza nella *Krisis der europäischen Wissenschaften*, dove i (buoni) filosofi saranno presentati come i «funzionari dell'umanità» per la loro dedizione meticolosa a quanto di vero si manifesta nel destino dell'uomo.<sup>347</sup> Contro l'immagine storicistica della filosofia quale luogo della coesistenza di visioni del mondo equivalenti, Husserl presenterà la filosofia come l'attività di ricerca che, passo passo, lotta per salvaguardare conoscenze certe dal caos delle opinioni.

È stato sostenuto che l'attività di Husserl esprima «un ethos della ragione assoluta».<sup>348</sup> Nella *Krisis* la ragione è definita come il vocabolo «sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali “assolutamente”, “eternamente”, “sopra-temporalmente”, “incondizionatamente” validi».<sup>349</sup> In queste parole la differenza rispetto a Dilthey è palpabile. Dilthey riteneva che non si potesse parlare di una Ragione in senso assoluto, ma soltanto di una “ragione storica”, o meglio ancora di differenti manifestazioni della facoltà intellettuale che hanno prodotto, in luoghi e tempi diversi e intersecandosi con gli altri ambiti dell'esperienza, determinate interpretazioni della realtà. Per Dilthey, a definire l'autentica essenza dell'uomo non è la ragione, che in sé non è che «un episodico fatto terreno» [*episodische Erdentatsache*], ma piuttosto la storia: «che cos'è l'uomo glielo dice soltanto la sua storia», cioè l'insieme di tutte le azioni e di tutti i prodotti culturali attraverso i quali l'umanità dato voce a visioni del mondo.<sup>350</sup> E questo sfondo produttivo vitale, essendo ciò che rende possibile ogni utilizzo del ragionamento, non è a sua volta riconducibile a pura ragione: «La vita non può essere portata dinanzi al tribunale della

---

<sup>346</sup> Bucci mette efficacemente in luce l'intreccio dei due aspetti – teoretico ed etico – nell'articolo di Husserl. La filosofia fenomenologica appariva da un lato come impresa scientifica e dall'altro come risposta alle grandi questioni dell'individuo e dell'umanità: «Husserl intende riaffermare per la ricerca filosofica una scientificità peculiare che, distinta da quella delle scienze della natura, possa risultare universale-oggettiva e per questo capace di affrontare le questioni “ultime”, le “domande di senso”, ponendosi *scientificamente* su un piano *normativo*» (ivi, pp. 131-132). Sulla stessa linea Henckmann fa notare che Husserl sembra riproporre l'ambizione kantiana a unificare *Schul-* e *Weltbegriff*, ovvero scienza e saggezza di vita (cfr. W. Henckmann, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 19).

<sup>347</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1959), tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, E. Paci, tr. di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 1961, p. 46.

<sup>348</sup> W. Henckmann, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 32.

<sup>349</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 38.

<sup>350</sup> W. Dilthey, *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (1892), tr. it. di A. Marini, *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 277-292 (qui p. 290); W. Dilthey, *Traum*, tr. it. *Sogno*, a cura di M. San Lio, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., pp. 377-384 (qui p. 384).



ragione».<sup>351</sup> Husserl si mosse fino al termine della sua attività in direzione opposta. Nella *Krisis* affermò che l'uomo, nella misura in cui si indaga la sua essenza come «un problema metafisico», appare come un «essere razionale».<sup>352</sup> Allo stesso modo, se il filosofo vuole scoprire l'essenza della storia umana, è suo compito ricondurla a Ragione: «se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il “senso”, di riconoscere, nella storia, la ragione».<sup>353</sup>

In definitiva, sebbene Dilthey e Husserl condividessero la convinzione che per reagire alla crisi di fondamenti filosofici fosse necessario adottare una prospettiva assoluta o universale, il modo in cui essi concepirono tale superamento segnava una divergenza radicale tra le loro posizioni. Mentre Husserl faceva propria l'idea di una ragione assoluta e ammetteva la possibilità che il filosofo si impadronisse di conoscenze eterne, Dilthey sposava l'idea che fosse compito della filosofia adottare una prospettiva *universalgeschichtlich*, nella quale la relatività storica di ogni singola visione del mondo era risolta nel riconoscimento dell'inesauribile processo interpretativo della vita, proveniente dalla vita stessa.

Si potrebbe ulteriormente precisare il nocciolo della divergenza tra i due filosofi tentando di illustrare la loro posizione in merito alla possibilità del “progresso” in filosofia. Per Dilthey l'orizzonte speculativo aperto per la filosofia rimane lo stesso lungo tutta la storia: si tratta dell'eterno «enigma della vita» che, originato dalla natura dell'uomo, si declina in modi diversi a seconda delle condizioni socio-culturali. Perciò non si dà un vero e proprio progresso filosofico. La storia della filosofia non è rappresentabile come una linea continua, ma come «una svariata molteplicità» di strade che percorrono direzioni diverse, si intrecciano, ritornano sui propri passi: non una *philosophia perennis*, ma un “perenne filosofare”.<sup>354</sup> Sarebbe del resto impossibile per Dilthey concepire un sistema filosofico slegato dalla tradizione. Precisamente il legame inscindibile con la tradizione, secondo Dilthey, impedisce alla filosofia di concepire se stessa come scienza positiva, ovvero come un sapere capace di operare fratture radicali rispetto al passato.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, tr. it. di A. Marini, *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 293-386 (qui p. 368).

<sup>352</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 38.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> Si veda il frammento di W. Dilthey, *Sviluppo progressivo nella storia della filosofia. Critica delle concezioni dominanti*, in Id., *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., p. 118, nel quale peraltro Dilthey sostiene che non si può concepire lo sviluppo della filosofia come l'«avvicinarsi a una conoscenza assoluta, per esempio, [come] nel sistema positivista, a una situazione di perfezione».

<sup>355</sup> Cfr. W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., p. 267.

Al contrario di Dilthey, Husserl «tiene fermo all'idea di un progresso della filosofia».<sup>356</sup> Si tratta di una conseguenza chiara della sua concezione della filosofia come scienza rigorosa. Husserl non nega che la storia abbia un valore per l'indagine filosofica, ma non la considera parte integrante di essa. Al massimo la storia vale da «stimolo» propedeutico al filosofare autentico.<sup>357</sup> Con accenti che potrebbero apparire quasi nietzscheani Husserl afferma che «non diventeremo filosofi grazie alle filosofie» e insiste sul «valore delle pressioni dirette».<sup>358</sup> Riscoprire tale valore è il «grande compito» di un'epoca che a suo avviso ha bisogno di liberarsi da un "eccesso di storia":

con il radicalismo che appartiene all'essenza dell'autentica scienza filosofica, non accettiamo nulla di già dato e non facciamo valere come inizio qualcosa di tramandato, né ci lasciamo abbagliare da un nome, per quanto importante, ma al contrario cerchiamo di ottenere gli inizi dedicandoci liberamente ai problemi stessi.<sup>359</sup>

Per Husserl la filosofia è «scienza dei veri inizi» e, pertanto, deve prendere le mosse da una «radicale mancanza di presupposti» [*Voraussetzungslosigkeit*].<sup>360</sup> Non solo progresso filosofico, dunque, ma anche possibilità di attuare in filosofia (ri)fondazioni radicali.<sup>361</sup> Non a caso, opere come le *Logische Untersuchungen* e le *Ideen* del 1913 manifestano con chiarezza il tentativo husserliano di disfarsi di ogni supposizione pregressa, di prendere le mosse da una visione del tutto scevra di presupposti pratici o teoretici per 'risalire alle radici' (Husserl parla di *ρίζωματα πάντων*), cioè a principi dotati di evidenza apodittica, usati come fundamenta su cui edificare un sistema filosofico radicalmente nuovo.<sup>362</sup> Husserl non nega che la filosofia abbia una tradizione, ma non la ritiene parte integrante dell'essenza della filosofia. Ben più essenziali, dal suo punto di vista, sono un metodo chiaro d'indagine e la dedizione all'"ethos della ragione assoluta".

---

<sup>356</sup> W. Henckmann, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 20.

<sup>357</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 105.

<sup>358</sup> Ivi, pp. 105, 106.

<sup>359</sup> Ivi, p. 104.

<sup>360</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>361</sup> Massimo Ferrari inserisce Husserl all'interno di una tradizione di filosofi della modernità (tra i quali figurano, per esempio, Cartesio e Kant) che si adoperarono per far progredire la filosofia del loro tempo attraverso «un nuovo inizio, un *incipit vita nova* che segni la completa cesura rispetto al passato» (M. Ferrari, *Esistono rivoluzioni filosofiche?*, in «Rivista di filosofia» 110/3 (2019), pp. 417-441 (qui p. 430)).

<sup>362</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 105.

Nella controversia tra Husserl e Dilthey, Scheler sembrò assumere una posizione intermedia, ritenendo possibile conciliare l'ideale di una filosofia rigorosamente fondata con quello di una filosofia capace di elicitare una visione del mondo. Del resto, sin dagli anni jenesi l'attività scheleriana era stata combattuta tra due concezioni alternative del ruolo della filosofia: da un lato Scheler aveva subito l'influenza dell'ambiziosa filosofia come *Lebensanschauung* promossa da Eucken; dall'altro lato si era reso conto che un'impostazione come quella del maestro era esposta al rischio del diletterantismo, e aveva tentato di correggere i suoi limiti attraverso una filosofia più attenta agli aspetti metodologici dell'indagine. Inizialmente il giovane Scheler aveva guardato con favore agli strumenti concettuali offerti dal neokantismo, ma presto si era convinto che neppure l'indagine critica promossa dai neokantiani rappresentasse una prospettiva accettabile. Nel 1906 aveva confessato a Eucken il timore che tale impostazione l'avrebbe costretto a una filosofia troppo "distaccata dalla vita".<sup>363</sup>

Nel lungo periodo di improduttività che fece da preludio alla sua adesione alla fenomenologia, Scheler dovette riflettere a fondo sulla possibilità di intrecciare l'istanza di "aderenza alla vita" con un'istanza metodologica analitica e rigorosa. Egli ambiva a inquadrare la filosofia come un'attività teoretica dotata di basi solide e nondimeno capace di speculazioni di ampio respiro. Appare significativo che la sua peculiare reinterpretazione della fenomenologia sia stata guidata, da un lato, dalla volontà di appropriarsi dei metodi della riduzione e della visione d'essenze e, dall'altro, dalla convinzione che la fenomenologia – specie se riletta in continuità con la fedeltà al dato tipica della filosofia della vita – esprimesse una visione del mondo capace di guidare l'uomo verso un nuovo destino. Giovanni Ferretti ha evidenziato efficacemente la compresenza dei due aspetti nello Scheler fenomenologo: «la personalità del filosofo teoretico è strettamente congiunta con quella del profeta del proprio tempo, come rileva chiaramente la duplice indole dei suoi scritti: gli uni accademici, altamente teoretici, gli altri di tipo giornalistico e letterario, ove la teoresi si fa analisi di cultura, è interpretazione della vita quotidiana, appello morale».<sup>364</sup> Da questo punto di vista si può osservare come Scheler derivasse da Husserl l'attenzione per la scientificità e il rigore metodologico della ricerca, e da Dilthey l'attenzione per l'unità dell'esperienza di vita, nonché l'ambizione di sviluppare una visione unificante della realtà e della storia.

---

<sup>363</sup> Cfr. O. Feyl, *Briefe aus dem Nachlass des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, cit., p. 284.

<sup>364</sup> G. Ferretti, *Max Scheler 1. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972, p. 20.

Sebbene Scheler criticasse alcune delle tesi husserliane esposte nell'articolo sulla *Philosophie als strenge Wissenschaft* (riguardanti, per esempio, la preminenza attribuita alla percezione interna rispetto a quella esterna<sup>365</sup>), riteneva che nel complesso Husserl avesse fatto un buon lavoro di presentazione del compito e dell'essenza della filosofia.<sup>366</sup> Anzitutto condivideva l'idea che l'ambizione del filosofo non potesse prescindere dalla ricerca di verità assolute, e che solo una filosofia intesa come indagine rigorosa potesse porsi a capo di un movimento atto a riabilitare il sapere filosofico.<sup>367</sup> In secondo luogo riteneva come Husserl che la fenomenologia, in virtù della sua capacità di ristabilire evidenze certe, potesse fornire risposte adeguate al bisogno umano, particolarmente rilevante nell'epoca di crisi, di orientare la vita secondo norme ben fondate.<sup>368</sup>

A dispetto di queste convergenze, in un passo del *Formalismus* e nell'articolo *Vom Wesen der Philosophie* (1917) Scheler dichiarava di dissentire dalla concezione husserliana del rapporto tra scientificità e visione del mondo.<sup>369</sup> Innanzitutto contestava l'attribuzione del titolo di "scienza rigorosa" alla filosofia, poiché tale attribuzione gli sembrava suggerire che la filosofia dovesse conformarsi ai criteri epistemologici delle «scienze formali positive» e di «tutte le scienze sperimentali induttive».<sup>370</sup> Scheler sosteneva che invece la filosofia, in quanto «conoscenza evidente di essenze», non poteva che fondarsi su criteri autonomi: essa «possiede una propria idea di "rigore"», per cui «non deve adeguarsi al particolare rigore della scienza».<sup>371</sup> Ma ancor più della questione riguardante la scientificità della filosofia, Scheler riteneva che a separarlo da Husserl fosse la concezione della visione del mondo. Secondo Scheler, Husserl avrebbe avuto ragione a escludere dal dominio della filosofia le *Weltanschauungen*, se con tale termine si fosse riferito a ogni «conclusione affrettata del

---

<sup>365</sup> Cfr. M. Lenoci, *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 72/3 (luglio-settembre 1980), pp. 397-430; W. Zhang, *An Introduction to Scheler's Phenomenology of Intersubjectivity. From "Self-deception" to "Inner Perception of the Other"*, in «Phänomenologische Forschungen» (2017), pp. 117-134.

<sup>366</sup> Cfr. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (1928), in *GW*, Bd. 9, cit., pp. 75-84, tr. it. di R. Racinaro, 'Weltanschauung' filosofica, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 243-257 (qui p. 257).

<sup>367</sup> Cfr. A. Diemer, *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 13/2 (1959), pp. 243-262. Secondo Diemer l'articolo di Husserl sarebbe all'origine della convinzione, in seguito fondamentale anche per autori "eterodossi" come Scheler e Heidegger, secondo la quale la filosofia ha senso solo come indagine della Verità.

<sup>368</sup> Si rimanda alle considerazioni di Edith Stein sul «significato della fenomenologia per la visione del mondo» in E. Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, hrsg. v. R. Leuven, G. Lucy, Nauwelaerts, Luvain 1962, pp. 1-17.

<sup>369</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., pp. 593; M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, pp. 251-257.

<sup>370</sup> Ivi, p. 251. Scheler sapeva che Husserl aveva distinto i procedimenti della filosofia da quelli delle scienze empiriche; infatti ciò che contestava era anzitutto la scelta *terminologica* husserliana di definire la filosofia una scienza. A suo avviso tale scelta avrebbe potuto risultare ambigua.

<sup>371</sup> Ivi, p. 253.

progresso scientifico, di per sé infinito, in virtù di qualche risultato ultimo di una scienza, conseguito sul piano concettuale, da cui deriverebbe tutto ciò che oggi si definisce monismo, energetica, panpsichismo».<sup>372</sup> Ciò che Scheler aveva di mira erano i vari monismi scientifici, come quelli di Ostwald e di Haeckel, che avevano tentato di «costruire una metafisica a partire dai concetti fondamentali di una singola scienza».<sup>373</sup> Simili forme deteriori di metafisica, a suo giudizio, erano interamente condannabili. Tuttavia Scheler riteneva altresì che fosse opportuno isolare un ulteriore significato del concetto di visione del mondo, e che tale significato – diversamente da quanto Husserl aveva sostenuto – fornisse utili punti di riferimento per la filosofia. Si trattava del concetto di visione del mondo elaborato da Wilhelm von Humboldt e successivamente ripreso Dilthey, e che per Scheler definiva sostanzialmente «l'atto di guardare il mondo»: atto necessario affinché le verità e le essenze fenomenologiche si manifestino, e pur sempre determinato dal quadro storico ed etico in cui ha luogo.<sup>374</sup>

Pur prendendo spunto dalla controversia originata da *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Scheler non menzionava le critiche rivolte da Husserl a Dilthey. Di fatto lasciava intendere come a suo avviso l'interpretazione husserliana non rendesse del tutto giustizia alla *Weltanschauungslehre* diltheyana. Risulta del resto evidente come Scheler non condividesse l'immagine di Dilthey come storicista e relativista che, dopo la morte dell'autore, si impose quasi come un luogo comune nella cultura tedesca almeno sino a metà degli anni Venti.<sup>375</sup> Da questo punto di vista appare rilevante che, dopo l'allontanamento da Monaco, Scheler fosse entrato in contatto a Berlino con alcuni dei primi membri della cosiddetta «scuola

---

<sup>372</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 593.

<sup>373</sup> M. Scheler *L'essenza della filosofia*, cit., p. 255: «Con parole eccellenti, Husserl biasima quei tentativi di costruire una metafisica a partire dai concetti fondamentali di una singola scienza ("energia", "sensazione", "volontà"), o di tutte insieme, e cita i tentativi compiuti da Ostwald, Verworn, Haeckel, Mach».

<sup>374</sup> Ivi, pp. 257.

<sup>375</sup> A titolo esemplificativo si veda ciò che Rickert scrisse su Dilthey nel 1920: «Di Dilthey abbiamo detto che egli fu più uno storico che un filosofo. Anche in quanto filosofo è rimasto storico. Dalla storia volle trarre i suoi principi filosofici. La storia però non è, almeno sinora, una scienza sistematica, e perciò nonostante gli sforzi di Dilthey non poté germogliare una filosofia sistematica» (H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 46). Fu soprattutto la pubblicazione del quinto e del sesto volume delle *Gesammelte Schriften* diltheyane nel 1924, a cura di Georg Misch e Bernhard Groethuysen, a dare avvio alla rinascita dell'interesse per Dilthey. Dal momento che tali volumi presentavano in particolare la «filosofia della vita» diltheyana, si può dire che la riscoperta di Dilthey come filosofo fu legata a doppio filo alla scoperta di Dilthey come *filosofo della vita* (cfr. O.F. Bollnow, *Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption*, in Id., *Studien zur Hermeneutik. Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1982, pp. 178-203 (in particolare, pp. 184-188); sulle diverse fasi della *Dilthey-Forschung*, cfr. F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswirst 2003, pp. 17-20).

diltheyana», i quali proprio in quegli anni si adoperavano per correggere il giudizio generale dei contemporanei sul pensiero del maestro.<sup>376</sup>

Un primo contributo prezioso che Scheler riconosceva alla «teoria *positiva* della *Weltanschauung*» diltheyana consisteva nel suo rendere manifesta la relatività delle scienze positive rispetto alle visioni del mondo. Dilthey avrebbe cioè dimostrato che «ogni variazione di una struttura scientifica è necessariamente *preceduta* da una variazione nella visione del mondo».<sup>377</sup> Non solo ogni studioso si trova a operare in una realtà che è già informata da sistemi di credenze e di valori, ma inoltre egli reca sempre con sé determinate disposizioni etico-emotive che contribuiscono ulteriormente a determinare le cornici della sua indagine. Uno studioso che possieda una sana coscienza storica della propria attività è predisposto a evitare quelle “conclusioni affrettate del progresso scientifico” che lo condurrebbero a espressioni metafisiche deteriori.<sup>378</sup>

Scheler riconosceva in Dilthey il filosofo che meglio di ogni altro era riuscito a mettere in luce il nesso di pensiero e vita. La riflessione diltheyana sulla storia, non come mera successione di eventi ma come componente essenziale di ogni attività umana, era all’origine

---

<sup>376</sup> Si parla di una «scuola» sopravvissuta alla scomparsa di Dilthey almeno dal 1912: cfr. B. Groethuysen, *Dilthey et son école*, in C. Andler *et al.*, *La philosophie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle*, Alcan, Paris 1912, pp. 1-23. Sulla storia della tradizione diltheyana dopo il 1911, cfr. A. Marini, *Postfazione. Frithjof Rodi. Scuola diltheyana e tradizione filosofica*, in F. Rodi, «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull’ermeneutica del XIX e XX secolo*, tr. it. di A. Marini e G. Matteucci, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 171-216. Scheler stesso, nell’articolo del 1922 sulla filosofia tedesca contemporanea presentò le dottrine e gli autori principali della scuola diltheyana (cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 306-307). Tra gli appartenenti alla scuola diltheyana Scheler conosceva Frischeisen-Köhler, Bernhard Groethuysen, Herman Nohl e Arthur Stein. L’influenza esercitata da questi studiosi nell’interpretazione di Dilthey come filosofo della vita operata da Scheler offre un interessante terreno di studio, seppur ancora poco frequentato. Sembra possibile affermare che il modo in cui Scheler rilesse la filosofia di Dilthey a partire dal 1913 aveva più aspetti in comune con le interpretazioni provenienti dalla scuola diltheyana di quanti ne avesse con l’articolo di Husserl del 1911. Si tengano presente, per esempio, le seguenti affermazioni di Groethuysen e Arthur Stein in due lavori su Dilthey pubblicati lo stesso anno dei *Versuche einer Philosophie des Lebens* scheleriani: secondo Groethuysen tutti gli sforzi filosofici di Dilthey erano stati motivati da una «tensione verso la realtà vivente» e finalizzati alla «visione della totalità della vita nel suo divenire» (cfr. B. Groethuysen, *Wilhelm Dilthey*, in «*Deutsche Rundschau*» Bd. 154 (Jan.-März 1913), pp. 69-92 (qui p. 91)); secondo Stein «tutti i lavori sistematici [di Dilthey] gravitano intorno al concetto di vita» (cfr. A. Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, Drechsel, Berlin 1913, p. 8). Una copia del libro di Stein è presente nella biblioteca di Dilthey, con dedica dell’autore, alla collocazione Ana 315, Z, 815).

<sup>377</sup> M. Scheler, *L’essenza della filosofia*, cit., p. 257.

<sup>378</sup> Scheler si riferisce all’idea diltheyana secondo cui in un sistema di pensiero «*le contraddizioni sorgono [...] attraverso il rendersi autonomo delle immagini oggettive del mondo nella coscienza scientifica. Questo rendersi autonomo è ciò che rende un sistema metafisica*» (cfr. W. Dilthey, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, cit., p. 71). Scheler cita questo passo in *GW*, Bd. 14, cit., p. 416. Si tratta del resto di questioni che Dilthey aveva affrontato già nel libro II della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, intitolato «*La metafisica come base fondativa delle scienze dello spirito. Il suo dominio e la sua decadenza*» (cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), tr. it. di G.A. De Toni e G.B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2007).

dell'idea per cui ogni indagine teoretica avviene in un quadro già sempre dotato di significato. Ogni sistema di pensiero esprime una determinata disposizione [*Einstellung*] nei confronti del mondo. L'insistenza su questo aspetto rendeva la distanza di Scheler da Husserl forse più significativa di quanto Scheler stesso ammettesse. Come Dilthey aveva insegnato, ogni elaborazione concettuale del mondo reca con sé inevitabilmente un complesso di presupposti extra-teoretici non sempre manifesti; di conseguenza l'ideale husserliano della *Voraussetzungslosigkeit* andava assunto quantomeno con cautela. Di certo l'assenza di presupposti non poteva essere intesa come l'ideale della perfetta neutralità teorica, affine all'«esattezza» [*Exaktheit*] a cui ambiscono le scienze positive.<sup>379</sup> Il rigore proprio della filosofia, secondo Scheler, doveva essere ancora più radicale: anziché ignorare i propri presupposti extra-teoretici nella falsa pretesa di adottare verso il mondo una disposizione distaccata, la filosofia doveva invece acquisire chiarezza sui propri stessi fondamenti pre-teoretici, e dunque sulla propria *Einstellung* etica.<sup>380</sup> È rilevante, a questo proposito, che nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* e in altri scritti in cui si proponeva di far fronte alla crisi della cultura moderna, Scheler non assegnasse al filosofo il compito di ergersi su un piano normativo, posto per così dire “fuori dal mondo”, ma lo invitasse a “immergersi” nella realtà circostante, a riconquistare un «vivente contatto con le cose».<sup>381</sup> L'atteggiamento di amore e fiducia, che doveva contraddistinguere il filosofo e porre rimedio alla crisi della modernità, coincideva per Scheler nell'opposto rispetto a un atteggiamento di neutralità e all'ideale scientifico dell'«esattezza».

Ad avviso di Scheler il legame dell'indagine del filosofo con le sue radici storiche ed emotive non poteva essere soppresso. Dovendo coniugare questa consapevolezza con l'istanza del rigore, Scheler veniva ad attribuire alle conoscenze accessibili alla filosofia un tipo di absolutezza e di eternità differente da quello che Husserl aveva attribuito loro. Contraddire Husserl non significava del resto fare spazio al relativismo. Nella prefazione a *Vom Ewigen im Menschen*, scritta nel 1920, Scheler si diceva convinto che la filosofia non potesse che sussistere in quanto ricerca di verità autoevidenti ed eterne.<sup>382</sup> La filosofia studia

---

<sup>379</sup> M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 253.

<sup>380</sup> L'intero articolo scheleriano *Vom Wesen der Philosophie* era volto a chiarire le «condizioni morali», cioè originate un impulso etico, sulle quali dovrebbe innestarsi l'attività filosofica. Secondo il suo assunto di fondo, da differenti disposizioni etiche scaturiscono differenti espressioni teoretiche.

<sup>381</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 100-101. In queste pagine Scheler cita le indagini di Dilthey sulla «realtà del mondo esterno» come un correttivo dell'impostazione trascendentale, colpevole di anteporre la domanda sui criteri del conoscere al *fatto* del conoscere stesso.

<sup>382</sup> Cfr. M. Scheler, *Prefazione alla prima edizione di L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 107-113.

quanto di eterno vi è nell'uomo, ma – sosteneva Scheler – può farlo solo se prende in considerazione anzitutto la storia. Il punto decisivo era la necessità di evitare «un concetto fuorviante» che presentava l'eterno come «solo l'opposto al fluire del tempo».<sup>383</sup> Per concepire una forma di eternità che «non esclude da sé il tempo» occorre riconoscere che ogni elemento eterno e assoluto non può che manifestarsi all'interno di un punto di vista che è temporale, passeggero, concreto.<sup>384</sup> Questo riconoscimento rendeva preziosa l'accezione humboldtiana e diltheyana di *Weltanschauung*, intesa letteralmente come l'«atto di guardare il mondo».<sup>385</sup> Se si tiene presente tale accezione, sostenere che ogni conoscenza si manifesta all'interno di una visione del mondo non significa negare al conoscere l'accesso a verità oggettive. È solo nella storia e attraverso la storia che si fanno strada le evidenze assolute studiate dalla filosofia. Questa consapevolezza portava Scheler a ridefinire l'essenza della filosofia nei termini seguenti:

La filosofia [...] deve essere sistematica, ma deve offrire un «sistema» che non si poggia sulla deduzione da pochi semplici principi, bensì *trae* sempre di nuovo il suo alimento e il suo contenuto dall'*analisi* penetrante dei *diversi campi* dell'esistenza e della vita spirituale: un sistema che, mai concluso, *cresce nella vita e attraverso* la sempre nuova rielaborazione intellettuale della vita.<sup>386</sup>

Riassumendo la posizione di Scheler, si potrebbe dire che egli ammetteva la possibilità di un progresso filosofico (inteso anzitutto come progresso etico), ma escludeva la possibilità di «inizi assoluti» in senso husserliano. Questo perché, secondo l'insegnamento di Dilthey, riteneva impossibile concepire l'assenza di presupposti della filosofia nel senso di un'uscita dalla storia o dalla vita.

Il mondo si dà prima nella vita che nella coscienza, ma oltretutto si dà anche sempre in una maniera strutturata, poiché – questa era stata la scoperta fondamentale di Dilthey – la vita stessa è struttura.<sup>387</sup> Il fatto che la vita si espliciti in strutture fa sì che lo storico, lo psicologo e il filosofo non si trovino di fronte a un materiale puramente caotico. Di conseguenza per Scheler il riferimento diltheyano a strutture di significato che come «paraocchi» influenzerebbero ogni attività teoretica non si arrestava all'affermazione generica della

---

<sup>383</sup> Ivi, p. 107.

<sup>384</sup> Ivi, p. 107.

<sup>385</sup> Cfr. M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 255.

<sup>386</sup> M. Scheler, *Prefazione alla prima edizione di L'eterno nell'uomo*, cit., p. 111. Traduzione modificata.

<sup>387</sup> G. van Kerckhoven, *Wilhelm Diltheys Lebensbegriff und seine phänomenologische Bedeutung*, in H.R. Sepp, I. Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 31-45



condizionatezza del pensiero, ma poteva concretizzarsi nella ricerca degli effettivi condizionamenti operanti attraverso le diverse forme sociali, i sistemi di valore, i bisogni di carattere esistenziale a cui ogni teoria risponde.<sup>388</sup> Ciò restituiva alla filosofia quella funzione orientativa all'interno della cultura che, come si è visto, Scheler riteneva fondamentale. A suo avviso, infatti, era vero che, come Husserl aveva sottolineato, «la filosofia non può mai essere visione del mondo», ma era altrettanto vero che essa può divenire «teoria della visione del mondo».<sup>389</sup> Ciò significava che, partendo dalla storicità e dalla relatività di quanto viene conosciuto, la filosofia poteva rendersi in grado di «misurare il valore di conoscenza delle visioni del mondo» riconoscendo ciò che in esse si manifesta come eterno.<sup>390</sup>

Solo una filosofia capace di accettare la molteplicità e la parzialità delle visioni del mondo, compresa la propria, senza rifugiarsi in una eternità avulsa dalla storia, poteva essere in grado di fornire solidi punti di riferimento all'interno della lotta dei sistemi. In altri termini, la funzione orientativa della filosofia dipendeva per Scheler anzitutto dalla sua capacità di ammettere lo storico come parte dell'eterno. Questa convinzione era evidente nel modo in cui Scheler sviluppava il tema del rapporto tra assolutezza e storicità all'interno della sua etica materiale dei valori. Ogni *ethos* storico, spiegava, costituisce un'immagine parziale, ma nondimeno *vera*, del regno dei valori, pertanto solo un'apertura a una visione di tipo storico era in grado di mettere a tema la «materialità» dei valori e di sviluppare «un'etica assoluta ed emozionale».<sup>391</sup> La coscienza storica era precisamente ciò che a suo avviso era mancato alle etiche razionalistiche (o «scientifiche») della modernità, le quali avevano preteso di fondare la riflessione morale su un principio formale.<sup>392</sup> Sebbene infatti Scheler ritenesse erroneo desumere i valori morali «dalla *storia positiva*», cioè confondere i valori con le valutazioni fattuali di determinate cerchie culturali, al tempo stesso affermava che l'unica nostra chiave di accesso ai valori è «la “*storicità*” della loro comprensione».<sup>393</sup> Il bene morale, in altri termini, non può manifestarsi come norma valida in astratto e in ogni situazione, ma si rivela di volta

---

<sup>388</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 90.

<sup>389</sup> M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 255.

<sup>390</sup> Ivi, p. 257.

<sup>391</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 501.

<sup>392</sup> Ivi, p. 603.

<sup>393</sup> Ivi, p. 951. Scheler, a differenza di Husserl, sembrava ammettere una parziale legittimità dello storicismo, nella misura in cui scriveva: «Questo significa che il relativismo, secondo il quale i *valori* posson esser desunti dai *beni storici* e considerati come fenomeni storici o prodotti di processi storici, è altrettanto sbagliato della rappresentazione, secondo la quale *tutta la pienezza* del mondo dei valori e dell'ordine gerarchico in cui essi si articolano potrebbe anche solo essere *accessibile* di volta in volta a *un solo* individuo, a *un solo* popolo, a *una sola* nazione, o in *un solo* momento della storia».

in volta in ogni determinata situazione. Per questo, come Hans Joas ha rilevato, «per Scheler la fiducia in un 'Bene-in-sé' non contraddice l'individualizzazione dell'esperienza dei valori»: proprio tale fiducia è ciò che si presenta come evidente all'interno del sentimento personale del valore.<sup>394</sup> I rapporti assiologici a priori, cioè le leggi capaci di svolgere una funzione normativa per l'esistenza individuale, dovevano essere scoperti *nella vita stessa*: essi «balenano [...] nel rapporto vivente, sentito, con il *mondo* (sia esso psichico, fisico o d'altra natura), nel preferire e nel posporre, nell'amare e nell'odiare, cioè nel *compimento* di tali funzioni e atti intenzionali!»<sup>395</sup>

### *L'Erleben come dato inaggirabile*

La necessità di guardare *nella* vita storica e concreta per scoprire le evidenze assiologiche universali costituiva un elemento che avvicinava Scheler alla filosofia della vita tanto quanto lo allontanava da Kant, ma in parte anche da Husserl. Il motivo per cui Scheler rifiutava di concepire l'a priori etico come un imperativo formale, valido in ogni situazione e in ogni epoca, era che, a suo avviso, non esisteva una Ragione assoluta.<sup>396</sup> In numerosi punti della sua produzione Scheler si richiamava con favore alle indagini diltheyane che, a suo avviso, avevano dimostrato come il concetto di ragione fosse più volte mutato nel corso della storia.<sup>397</sup> Le stesse categorie kantiane potevano essere interpretate come espressioni di una specifica visione del mondo, influenzata per esempio dalla meccanica newtoniana,

---

<sup>394</sup> Cfr. H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 152-153.

<sup>395</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 155.

<sup>396</sup> Scheler si richiama al saggio in cui Dilthey aveva criticato la cosiddetta «posizione razionalistica» dominante da Cartesio a Kant, e sostenuto che la ragione non è che «un episodico fatto terreno» (cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., pp. 132-133).

<sup>397</sup> A titolo esemplificativo si veda M. Scheler, *Il borghese*, cit., p. 50, dove, richiamandosi a Dilthey, Scheler presenta la razionalità della «rivoluzione scientifica» come una «rottura», e non come un perfezionamento, della «visione del mondo qualitativo-organologica del medioevo e dell'antichità». Secondo Scheler l'idea dell'uomo come *animal rationale* è una «invenzione dei greci»; a suo giudizio solo Nietzsche e Dilthey «hanno riconosciuto completamente questo fatto» (cfr. M. Scheler, *Mensch und Geschichte* (1926), in *GW*, Bd. 9, tr. it. di R. Racinaro, *Uomo e storia*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 257-288 (qui p. 267). Anche Groethuysen, a soli due anni dalla morte di Dilthey, osservò come dall'indagine diltheyana dovrebbe essere ereditata la capacità di accettare l'assenza di criteri assoluti «per giudicare gli altri popoli e i tempi remoti», non al fine di arrestarsi in un relativismo blasé, bensì per accogliere entusiasticamente «la ricchezza della vita umana e delle differenti possibilità che essa implica» (cfr. B. Groethuysen, *Wilhelm Dilthey*, cit., p. 82; B. Groethuysen, *Dilthey et son école*, cit., p. 21). Nel rifiuto scheleriano di ammettere un'unica forma di razionalità Edoardo Simonotti ha riconosciuto un tentativo di oltrepassare una visione eurocentrica (cfr. E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia 2011).

dall'assolutismo illuminato di Federico il Grande o dalla morale pietistica.<sup>398</sup> Non era la Ragione, come Husserl riteneva, a rendere universale l'esperienza umana, bensì la vita emotiva.

In un noto passo della *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Dilthey aveva evidenziato la necessità di ampliare il tipo di sguardo che la filosofia, specie nella tradizione razionalistica culminante in Kant, aveva rivolto all'uomo, riducendolo a un «soggetto conoscente» nelle cui vene «non scorre sangue vero, ma linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero».<sup>399</sup> Da questo riconoscimento era derivato quello che a Scheler appariva il principale contributo di Dilthey e della scuola diltheyana «a una futura *filosofia della vita*»: vale a dire la «fondazione delle scienze dello spirito e della comprensione del "mondo storico" sulla base della totalità di vita».<sup>400</sup> La nozione di "totalità di vita" aveva l'effetto di scardinare l'opposizione binaria tra la portata relativistica della coscienza storica e le necessità oggettivistiche del conoscere. Infatti, pur dovendo ammettere l'esistenza di atti conoscitivi che pretendono di attingere a verità oggettive, Dilthey aveva richiamato l'attenzione sul fatto che tali atti si radicano nella vita storica e psichica dell'uomo, e sono pertanto connessi a una congerie di vissuti emotivi e volitivi all'interno di strutture di significato e sistemi di valori che in certa misura li precedono e li rendono possibili.

Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler osservava che, per riuscire a coniugare relatività e oggettività del conoscere, occorreva anzitutto distinguere i compiti dello storico, che si occupa di ricostruire e descrivere i fatti, dai compiti del filosofo, incaricato di risalire a ciò che è *valido*.<sup>401</sup> Rifiutando la lettura di Husserl, Scheler affermava che Dilthey era stato in grado di cogliere tale differenza. Le ricerche di Dilthey in materia di visioni del mondo non possedevano un valore meramente storiografico, ma si addentravano invece nel territorio della costituzione del senso all'interno dell'unità di vita, e in questo modo toccavano l'ambito

---

<sup>398</sup> Sull'influenza esercitata da Dilthey nella «dinamicizzazione (nel senso della storicizzazione e sociologizzazione) delle categorie dell'apriori kantiano» operata da Scheler, cfr. G. Cusinato, *Intenzionalità e antropologia: una convergenza fra Dilthey e Scheler*, in «Fenomenologia e società» 30/1 (2007), pp. 176-192.

<sup>399</sup> W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. LXI. Si tratta di un passo fondamentale, nel quale Dilthey definisce il progetto di fondare la teoria della conoscenza sulla totalità della vita umana: «Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero. La frequentazione storica come quella psicologica dell'uomo intero mi condusse però a mettere quest'ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest'essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti». Scheler riconosce la lungimiranza del progetto diltheyano in diversi passaggi: cfr. per esempio M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 306.

<sup>400</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 89. Traduzione modificata.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

della validità. In particolare, Scheler riconosceva a Dilthey il merito di avere approfondito il modo in cui il «mondo storico», o «mondo dello spirito», si manifesta in contrapposizione al mondo della natura.<sup>402</sup> Scheler accoglieva l'idea che la differenza di natura e spirito fosse connessa a quella sussistente tra lo spiegare e il comprendere: «La natura si può descrivere e spiegare. Però essa è l'«incomprensibile»».<sup>403</sup> Non si trattava di una distinzione di ordine meramente formale o metodologico, secondo quanto i neokantiani Windelband e Rickert avevano sostenuto nella loro controversia con Dilthey.<sup>404</sup> Per Scheler la distinzione tra natura e spirito rimandava a un'alternativa di carattere prettamente *fenomenologico*, cioè afferente a modalità fondamentali del presentarsi degli oggetti all'esperienza. Solo nel mondo dello spirito, spiegava, ci è data la possibilità di «rivivere» [*Nachleben* o *Nacherleben*] gli atti degli uomini come atti costituenti del senso, mentre la natura si caratterizza per il fatto di elicitare una forma di conoscenza che non passa attraverso il rivivere. Essa è appunto «l'«incomprensibile»» per eccellenza.

La differenza tra il comprendere e lo spiegare veniva reinterpretata da Scheler alla luce della differenza, fondamentale nel suo pensiero, tra l'«essere dell'oggetto» e l'«essere-oggetto dell'essere».<sup>405</sup> A suo avviso, ogni *realtà* facente parte del mondo spirituale, o mondo della persona, non era in alcun caso «oggettivabile»; non poteva cioè essere esibita come semplice oggetto [*Gegenstand*] di un'osservazione estrinseca.<sup>406</sup> Ciò significa che la persona e i suoi atti, pur essendo a tutti gli effetti *reali*, non si presentano mai come oggetti le cui caratteristiche potrebbero essere date una volta per tutte alla conoscenza. L'«unità di vita», per utilizzare l'importante nozione diltheyana a cui Scheler si rifaceva, è un inesauribile centro produttore di senso; ogni tentativo di racchiuderla in una definizione, o di legare i suoi atti a una spiegazione fondata su leggi psicologiche o fisiologiche, si rivela fallimentare. Va però precisato che per Scheler (come del resto per Dilthey) inoggettivabile non significava

---

<sup>402</sup> Ivi, pp. 89-90.

<sup>403</sup> Ivi, p. 89. Traduzione modificata. Si segnala un errore importante nella traduzione di Pansera.

<sup>404</sup> Cfr. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), tr. it. di S. Barbera e P. Rossi, *Storia e scienza della natura*, in P. Rossi, *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, pp. 313-332; R. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The Distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften*, in «Journal of the History of Philosophy» 7 (1969), pp. 423-440.

<sup>405</sup> M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 243.

<sup>406</sup> Cfr. W. Zhang, *Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers*, in «Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology» 11 (2011), pp. 265-284. Zhang ipotizza la presenza di un influsso esercitato da Dilthey sulla tesi scheleriana dell'inoggettivabilità dell'*Erleben* personale. Di particolare importanza, a suo avviso, è il fatto che già in Dilthey l'*Innewerden* fosse sì aperto a un «*reflexives Wissen*», ma non a una «*reflektierende Erkenntnis*» (ivi, p. 273). Anche per Ferdinand Fellmann l'aspetto che Scheler maggiormente apprezza della filosofia della vita diltheyana è la «trasformazione del dato in un processo del divenire», resa possibile dall'adozione di una «*Erlebnisperspektive*» (cfr. F. Fellmann, *Max Scheler als Lebensphilosoph*, cit., p. 126).

irrazionale. Il fallimento dei tentativi di definire “naturalisticamente” la persona (o l’unità di vita) non dipende dal fatto che nei suoi atti si nasconda inevitabilmente qualcosa di inaccessibile, come se il centro personale fosse avvolto da una sorta di velo di mistero che darebbe ragione ai dubbi del relativista. Il motivo per cui la persona è inoggettivabile è invece da ricondurre all’essenza stessa della persona che, in quanto unità *viva*, si presenta come libera, cioè sempre capace di produrre unità di significati nuove, impreviste.

Su questa base, Scheler si sforzava di reinterpretare il *Verstehen* diltheyano come l’esito di una modalità di partecipazione più ampia rispetto a quella mobilitata dalla conoscenza oggettivante. Si sforzava cioè di intendere il *Verstehen* come un processo di continua interrogazione dell’esperienza (propria e altrui) in grado di illuminare le strutture essenziali dell’attività della persona senza ridurle a una spiegazione univoca. Per illustrare questo concetto, Scheler era solito ricorrere alla nozione di *Mitvollzug*, anche se nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* la sua scelta ricadeva sul vocabolo diltheyano di *Nacherleben*.<sup>407</sup> Ciò che gli premeva sottolineare era il momento “partecipativo” dell’atto di comprensione, in modo tale da distinguerlo dall’osservazione e dalla rappresentazione:

l’unico ed esclusivo modo di datità della persona è il *suo stesso compimento d’atti* [*Aktivvollzug*] (dunque anche il compimento della riflessione sui propri atti) – quel compimento d’atti in cui, vivendo, essa si esperisce. Quando si tratta di altre persone, il modo di datità in questione è la partecipazione al compimento dei loro atti, o il post-compierli o il pre-compierli [*Mit- oder Nachvollzug oder Vorvollzug ihrer Akte*].<sup>408</sup>

Ogni realtà del mondo dello spirito reca con sé la traccia dell’attività di una persona proprio perché si offre alla comprensione prima ancora che alla spiegazione. Dal momento che nell’atto conoscitivo che si rivolge alla persona «non c’è traccia di oggettualizzazione [*Vergegenständlichung*]», l’intera datità del mondo dello spirito deve essere pensata come facente capo a un principio di comprensione che è anzitutto partecipazione.<sup>409</sup> Ciò chiarisce ulteriormente l’importanza del riferimento alla diltheyana *totalità* di vita: ogni comprensione rivolta al mondo della persona deve prendere le mosse dal nesso complessivo del suo vissuto [*Erlebnis*], ed è impossibile esercitarla su singoli vissuti [*Erlebnisse*] isolati dal loro contesto.

---

<sup>407</sup> Katharina Kanthack è stata tra le prime interpreti a rilevare il possibile influsso esercitato dai concetti legati al *Verstehen*, che Dilthey aveva elaborato nell’ambito dell’epistemologia delle scienze dello spirito, sul concetto scheleriano di *Mitvollzug* (cfr. K. Kanthack, *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht*, Minerva, Berlin-Hannover 1948, pp. 177-178).

<sup>408</sup> M. Scheler, *Il formalismo nell’etica*, cit., p. 753. Traduzione modificata.

<sup>409</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

Per Dilthey e Scheler l'atto del comprendere afferiva a una visione al contempo globale e non univoca, in concordanza con l'essenza stessa dell'*Erlebnis* quale "unità aperta".<sup>410</sup> Entrambi i filosofi insistevano sul fatto che questa consapevolezza dovesse condurre a contestare l'immagine della vita psichica che era stata prodotta dalla psicologia moderna. Secondo Scheler, attraverso i suoi studi storici sulla psicologia, Dilthey aveva esaminato i mutamenti della concezione della vita psichica ed era riuscito a fare emergere i tratti caratteristici della specifica visione del mondo della modernità.<sup>411</sup> A questo proposito, Scheler introduceva alcune considerazioni sulla «visione "meccanicistica" della natura» favorita dalla psicologia post-cartesiana che ricordavano da vicino le critiche già presentate nella *Biologievorlesung* contro la biologia post-galileiana.<sup>412</sup> La tendenza delle scienze naturali, «a partire da Galileo», a ridurre «ogni movimento (anche quello vitale) al fenomeno geometrico della mera variazione di luogo» era sfociata nell'eliminazione «delle "qualità" delle "forme" e di tutte le connessioni vitali dalla sfera della natura».<sup>413</sup> La stessa sorte, ad avviso di Scheler, era toccata alla vita psichica nel momento stesso in cui, in età moderna, si era tentato di studiarla adoperando i metodi delle scienze naturali. Il merito di Dilthey era stato di riconoscere come alle radici della "meccanicizzazione della psiche" vi fosse l'esigenza – dettata da fini sociali ed economici – di «configurare la psiche in modo tale che, per mezzo della disciplina, dell'educazione, dell'azione dello stato e della politica, risultasse dominabile come lo era la natura in base alle nuove concezioni della meccanica».<sup>414</sup>

Per chiarire quali conseguenze tale immagine della vita psichica avesse sulla filosofia contemporanea, nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler si rifaceva ampiamente al

---

<sup>410</sup> Nella prima pubblicazione fenomenologica di Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, Scheler si rifà a Dilthey per sostenere che l'io è dato nella percezione interna «come presente nella sua totalità», anziché come costruito dalla riflessione (cfr. M. Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1911), pp. 87-163 (qui p. 135).

<sup>411</sup> Scheler rimanda ai «lavori di storia della psicologia» di Dilthey (cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 91). L'edizione del 1915 dei *Versuche einer Philosophie des Lebens* presenta un riferimento esplicito al secondo volume delle *Gesammelte Schriften* diltheyane, pubblicato nel 1914, e in particolare all'articolo *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* (cfr. W. Dilthey, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*), hrsg. v. G. Misch, Teubner, Leipzig-Berlin 1914, pp. 416-491).

<sup>412</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 92.

<sup>413</sup> Ivi, p. 91. Traduzione modificata.

<sup>414</sup> Ivi, p. 93. Scheler aggiungeva che «La metafisica meccanicistica segue sempre nell'interpretazione della natura e in quella della psiche lo stesso motivo di fondo: dare dell'essere e dei suoi contenuti un'immagine simbolica che ne metta in evidenza solo gli elementi *aggredibili dall'elaborazione, dalla trasformazione e dalla tecnica*, immagine che il prodotto del moderno spirito borghese avido di lavoro». Tutte le teorie scientifiche, ad avviso di Scheler, costituivano «organi e strumenti del nuovo atteggiamento spirituale dell'epoca» (ivi, p. 92). Traduzione modificata.

saggio diltheyano sulle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*.<sup>415</sup> Oggetto della critica di Dilthey era la cosiddetta «psicologia esplicativa», la quale si proponeva di isolare singoli vissuti e processi psichici per derivare induttivamente le loro leggi di connessione; leggi che avrebbero dovuto svolgere una funzione analoga al principio della gravitazione universale nella fisica meccanica (per questo, Scheler definiva questo tipo di psicologia anche come «associazionistica»).<sup>416</sup> Lo scopo della psicologia esplicativa era di ricostruire e prevedere le connessioni causali tra fenomeni psichici. L'unico risultato che otteneva, però, era di oggettivare e snaturare l'intera vita psichica, che – trasformata in oggetto di natura – non aveva più nulla a che vedere con l'esperienza della persona e con il mondo dello spirito.<sup>417</sup> Per Scheler il problema fondamentale della psicologia esplicativa era di travisare le proprietà fondamentali del proprio oggetto di studio:

[La psicologia esplicativa] cerca di *costruire* sinteticamente la vita psichica *vissuta* sulla base di un numero quanto più modesto possibile di unità elementari (sensazioni, spinte impulsive, sentimenti) in maniera analoga al modo in cui le scienze naturali «spiegano» i loro «dati» sulla base di atomi, elettroni e così via. Tuttavia non si domanda neppure se e come questi elementi e le modalità delle loro combinazioni siano effettivamente dati nell'*Erleben*, né se e come l'unità di una *personalità* che li esperisce nel suo agire e patire, nel suo creare e godere, permanga attraverso di loro e li articoli in unità di senso.<sup>418</sup>

La vita psichica (similmente a quanto Scheler aveva già affermato nella *Biologievorlesung* a proposito della vita organica) si offre sotto forma di interi articolati, che non possono essere scomposti se non perdendo il loro carattere fenomenico originario. Per questa ragione Scheler vedeva nella «psicologia analitica e descrittiva» proposta da Dilthey un importante passo in

---

<sup>415</sup> W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), tr. it. di A. Marini, *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 351-446. La psicologia descrittiva diltheyana aveva costituito un punto di riferimento per Scheler già durante la sua fase giovanile, e in particolare nello scritto di abilitazione, dove aveva trovato in Dilthey un alleato nel tentativo di portare la dimensione storico-psicologica dell'uomo al centro dell'indagine trascendentale. In altri termini, il giovane Scheler era stato affascinato dalla rivoluzione di pensiero diltheyana che Ernst Wolfgang Orth avrebbe definito «critica della ragione concreta» (cfr. E.W. Orth, *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, in «Phänomenologische Forschungen» 16 (*Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger*) (1984), pp. 7-23 (qui p. 14)).

<sup>416</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 92. Scheler individuava le origini della psicologia associazionistica in autori del Settecento inglese come Hume, David Hartley e Joseph Priestley, ma riteneva che l'intera psicologia ottocentesca tedesca si fosse sviluppata sui medesimi fondamenti meccanicistici.

<sup>417</sup> Va precisato, peraltro, che Scheler concedeva uno spazio alla psicologia esplicativa, ma solo se concepita in quanto fisiologia, e quindi a patto che essa rinunciava a definire i caratteri della psiche *in se stessa*, e si limitasse a studiare le sue connessioni cerebrali. La psicofisica «non “comprende”, ma “spiega”»: formula leggi causali psicofisiologiche di processi elementari obiettivamente reali, tanto “incomprensibili” quanto i fatti della caduta libera dei corpi» (M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 819).

<sup>418</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 90-91. Traduzione modificata.

avanti. Essa non ambiva a formulare leggi del funzionamento dei fenomeni psichici, ma si limitava a porre un semplice assioma: i fatti della vita psichica non si presentano mai come isolati, ma sono costantemente interconnessi e articolati all'interno di una totalità originaria.<sup>419</sup> La connessione dei fatti psichici è data immediatamente nell'esperienza e non è frutto di una ricostruzione intellettuale. Nelle parole di Scheler:

La psicologia analitico-descrittiva ricerca delle unità solo *nella misura in cui* esse sono unità dell'esperienza vivente, cioè unità di una «esperienza vivente di qualcosa», e le collega secondo il *contenuto di senso* che le unisce insieme e le rende una *totalità* sensata. Non è una reale causalità oggettiva ciò che essa cerca di portare in luce, bensì il contesto di motivazioni *vissuto*.<sup>420</sup>

L'ideale alla base del programma diltheyano di psicologia descrittiva era la totale fedeltà all'esperienza. Per Scheler si trattava di un ideale fondamentale anche per la filosofia fenomenologica: l'*Erleben* doveva essere assunto come la datità ultima.

#### *L'«esigenza di assoluto» – fenomenologia e psicologia descrittiva*

Tramite le sue ricerche, Dilthey aveva «sgombrato la strada alla ricerca di una psicologia descrittiva e analitica, che seguisse l'*Erleben* stesso nelle sue unità e relazioni», e in questo modo – ad avviso di Scheler – si si era avvicinato alla formulazione di un programma fenomenologico.<sup>421</sup> Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler lasciava intendere di considerare la psicologia descrittiva diltheyana come un primo passo, ancora incompleto, in direzione della fenomenologia.<sup>422</sup> Se infatti la fenomenologia pretendeva di concentrarsi sulla maniera in cui il senso si manifesta nell'esperienza (un'esperienza che, come si è visto, è sempre “totalità di vita”), non si poteva pretendere che l'oggetto della fenomenologia somigliasse all'oggetto delle scienze naturali. In nessun caso il fenomenologo avrebbe potuto possedere i propri oggetti come i risultati di osservazione, di un esperimento o di un processo

---

<sup>419</sup> Cfr. W. Dilthey, *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., pp. 418-419.

<sup>420</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 91. Traduzione modificata

<sup>421</sup> Ivi, p. 94.

<sup>422</sup> Nel 1922 Scheler dichiarerà esplicitamente che la scuola diltheyana si è avvicinata alla fenomenologia, e sottolineerà come lo stesso Dilthey, negli ultimi anni della vita, fosse stato influenzato da Husserl (cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 312).



induttivo.<sup>423</sup> L'oggettività della fenomenologia secondo Scheler assomigliava maggiormente a quella che Dilthey aveva attribuito alle scienze dello spirito, e nello specifico alla psicologia descrittiva – che del resto Dilthey considerava la «scienza fondamentale delle scienze dello spirito».<sup>424</sup>

Ciò nonostante ad avviso di Scheler tra la fenomenologia e la psicologia descrittiva sussisteva una differenza che, in ultimo, lo induceva a dichiarare la superiorità del programma fenomenologico e a negare alla psicologia descrittiva lo statuto di scienza fondamentale. Nel tentativo di rimanere perfettamente fedele al dato d'esperienza, la psicologia diltheyana aveva mancato di riconoscere che nel dato stesso si manifestano strutture di significato valide in sé che, in quanto tali, «sono essenzialmente e assolutamente indipendenti dalla distinzione psichico/fisico».<sup>425</sup> In ottica scheleriana, la filosofia di Dilthey era esposta a due rischi: da un lato, se Dilthey avesse voluto fare della psicologia la scienza fondamentale, e dunque tentato di ridurre le strutture di significato valide in assoluto (come i valori) alle articolazioni della coscienza, avrebbe finito reiterare una forma di psicologismo già confutato da Husserl; se invece si fosse limitato a descrivere il modo in cui tali strutture si presentano alla coscienza, non avrebbe potuto rivendicare per tale indagine uno statuto pienamente fondamentale. Nel primo caso, la sua filosofia si sarebbe scontrata con il relativismo; nel secondo caso, non avrebbe saputo ergersi al di sopra di mera *Erlebnisphilosophie*.<sup>426</sup>

Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* i problemi della filosofia di Dilthey erano ricondotti alla sua incapacità di seguire fino in fondo la propria «esigenza di assoluto» [*Streben nach Absolutheiten*].<sup>427</sup> Sebbene, a giudizio di Scheler, questa esigenza avesse spinto Dilthey, soprattutto nelle opere della vecchiaia, a riconoscere che nell'esperienza storica dell'individuo si affaccia un regno di valori e significati trascendenti, Dilthey non aveva saputo tematizzare sufficientemente il modo di dati di tale regno. In breve, ciò che era mancato a Dilthey era una dottrina dell'assoluto come quella che, secondo Dilthey, poteva essere fornita

---

<sup>423</sup> John Scanlon individua l'apporto di Dilthey alla fenomenologia nel risultato programmatico più fondamentale della psicologia descrittiva: «Se, a tutti gli effetti, la connessione psichica strutturale viene esperita, allora l'epistemologia non ha diritto di procedere come se il soggetto conoscente fosse lo spettatore puramente intellettuale del susseguirsi di forza impersonali prive di significato, valore e scopo» (cfr. J. Scanlon, *The Status of Intentionality in Dilthey's "Studies towards the Foundation of the Human Sciences"*, in R.A. Makkreel, J. Scanlon (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Washington (DC) 1987, pp. 55-69 (qui p. 59)).

<sup>424</sup> Cfr. W. Dilthey, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1885/1886), in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 21 (*Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*), hrsg. v. G. van Kerckhoven, H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 249-273.

<sup>425</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 395.

<sup>426</sup> Cfr. M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 275.

<sup>427</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 88.

dalla fenomenologia. Dilthey era riuscito «solo a intravedere il nuovo significato e la nuova importanza di ciò che nell'*Erleben* è autodato ed è nondimeno dato come qualcosa di eterno e assoluto». <sup>428</sup>

Per precisare la distinzione scheleriana tra fenomenologia e psicologia descrittiva, si potrebbe dire che, pur partendo entrambe dalla datità inaggirabile dell'*Erleben*, la prima mira a descrivere il decorso fattuale della coscienza e l'articolazione fattuale dei vissuti, mentre la seconda ambisce a indagare le strutture essenziali di ciò che viene esperito, al fine di portarle a evidenza. Pur avendo a che fare con lo spirito, la fenomenologia non è una *scienza* dello spirito nella misura in cui non si limita a constatare fatti, ma si rivolge a quanto di categoriale essi manifestano: al loro «a priori materiale» che non appartiene né al mondo psichico né al mondo fisico, bensì al mondo dell'*èidos*. Per questa ragione, Scheler riteneva che l'indagine fenomenologica dovesse precedere (e fondare) tanto quella delle scienze della natura quanto quella delle scienze dello spirito.

Tenendo presente questa distinzione, appare chiaro il motivo per cui Scheler riteneva che Dilthey non fosse riuscito a elevarsi completamente al di sopra di una considerazione immanente della realtà umana e, di conseguenza, perché la filosofia diltheyana della vita costituisse solo un primo passo, ancora incompiuto, verso il superamento della crisi di fondamenti metafisici. La grandezza di Dilthey era stata per Scheler quella di portare al centro della riflessione filosofica la condizione storica umana. <sup>429</sup> Intesa come luogo della manifestazione della vita e dello spirito, la storia poteva essere colta grazie a Dilthey come il centro di una feconda tensione tra un fluire privo di significato e l'assoluta fissità di un regno trascendente (identificato da Scheler con il «regno di Dio»). <sup>430</sup> Tra i due poli opposti, che non possono fare a meno di ricordare la dicotomia di Divenire e Essere, era situato il territorio dell'esperienza umana, verso il quale Dilthey – che a detta di Scheler «non era né uno storico né un metafisico» – aveva rivolto ogni suo sforzo. <sup>431</sup> Però, per quanto Dilthey si fosse sforzato di evidenziare descrittivamente le strutture invarianti dell'esperienza umana, la sua ricerca era rimasta sbilanciata su uno solo dei due poli fondamentali. Avendo escluso l'assoluto

---

<sup>428</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>429</sup> È bene sottolineare che, nell'ottica di Scheler, Dilthey non era stato filosofo *malgrado* i suoi interessi storici, bensì *grazie* a essi. Le esplorazioni storiografiche di Dilthey costituivano a suo avviso parte integrante della sua filosofia. In questo senso Scheler non condivideva l'interpretazione husserliana e rickertiana di Dilthey come colui che aveva tentato di risolvere nella storiografia il valore della filosofia.

<sup>430</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>431</sup> *Ibidem*.

dall'ambito dell'indagine filosofica, l'impianto teorico sul quale aveva edificato il concetto di «mondo dello spirito» era rimasto sospeso nel vuoto.

La medesima linea interpretativa sarà adoperata da Scheler a metà degli anni Venti, quando tornerà sul tema dello storicismo nella prospettiva della fondazione di una «metafisica positiva». Anche in questo caso si tratterà per Scheler di percorrere fino al fondo la strada della storicizzazione e della relativizzazione delle visioni del mondo, per scoprire che proprio in ciò che è intimamente storico e relativo si manifesta un assoluto. La moltiplicazione delle prospettive deve condurre ad affermare un «*prospettivismo* onticamente valido ed *essenzialmente necessario* di tutti i “possibili” quadri storici e di tutte le possibili conoscenze storiche». <sup>432</sup> Questo prospettivismo altro non è che il portato ultimo della coscienza storica, vale a dire dell'uomo che si sa ente storico e che, di conseguenza, sa riconoscere l'infinità delle possibili disposizioni storiche nei confronti dell'essere. Tale moltiplicazione infinita delle prospettive, garantita peraltro da un atteggiamento di apertura, è precisamente ciò che consente effettuare un “salto dalla chiusura del *milieu* – concetto usato da Scheler tanto in senso biologico che sociologico – al Mondo. Da una visuale che potrebbe essere definita “prospettiva di tutte le prospettive” Scheler riterrà possibile rifondare la metafisica su una teoria fenomenologica delle visioni del mondo:

Nella teoria della relatività essenzialmente necessaria d'ogni «essere» storico *in sé* – non *solo*, dunque, della sua conoscenza –, lo storicismo come visione del mondo è così superato (superato *da se stesso*), [...] lo storicismo, in un primo tempo, ha scosso con pieno diritto tutte le autorità storiche «assolute» [...], per venire a sua volta posto fuori circolazione dalla teoria d'un sistema assoluto di *ordine gerarchico dei valori* e dalla contemporanea teoria del prospettivismo storico essenziale dell'essere storico in sé. La via che conduce alla metafisica è dunque di nuovo aperta. <sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926), in *GW*, Bd. 8, cit., pp. 15-190, tr. it. *Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma 1966, pp. 223-224.

<sup>433</sup> Ivi, p. 224.

## CAPITOLO 3

### LA FILOSOFIA TRA ATTEGGIAMENTO E METODO

#### 1. Da Jena a Monaco – Scheler tra Kant e Bergson

##### *Bergson in Germania*

Nel semestre invernale dell'anno accademico 1919/1920 Scheler tenne presso l'Università di Colonia un corso dedicato all'analisi e alla critica del pensiero di Bergson.<sup>1</sup> Il testo della lezione introduttiva reca alcune importanti informazioni sul primo incontro di Scheler con l'opera bergsoniana:

Sono passati circa 18 anni da quando sentii nominare per la prima volta il nome di Bergson, professore al Collège de France [...]. Il barone von Hügel, transitato da Parigi mentre era di ritorno da un viaggio a Londra, mi portò la prima opera di Bergson, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, [pubblicato a] Parigi [nel] 1889 (soltanto la dissertazione in latino *Quid Aristoteles de loco senserit* l'aveva preceduto [nel] 1888). Il grande interesse che questo lavoro mi suscitò, mi indusse a scrivere a Bergson e a sollecitare l'editore Eugen Diederichs, che

---

<sup>1</sup> Gli appunti preparatori del corso, contenuti in un quaderno appartenente al lascito scheleriano, sono stati pubblicati di recente congiuntamente con le annotazioni di uno dei partecipanti del corso, l'amico e allievo di Scheler Herbert Leyendecker. Cfr. M. Scheler, *Bergson* (1919-1920), in «Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie» 10 (2021), pp. 235-292. Per informazioni sullo stato dei manoscritti originari e su altre questioni relative al corso, si veda la nota introduttiva (A. Mina, C. Zanfi, *Editorischer Bericht* alle pagine 235-237) e l'articolo di A. Mina, C. Zanfi, *Leben und Intuition. Max Scheler präsentiert Bergson*, in «Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie» 10 (2021), pp. 217-234.

conoscevo, affinché ne pubblicasse la traduzione. Essa uscì con il titolo *Zeit und Freiheit*. (Più tardi uscì in tedesco anche *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps avec l'esprit*, Parigi 1896 con una prefazione di Windelband – una prefazione che, secondo il desiderio di Bergson, avrei dovuto scrivere io, ma che abbandonai per problemi personali [...]).<sup>2</sup>

È interessante rilevare come nel passo citato Scheler sembri rivendicare per se stesso il merito della “scoperta” di Bergson in Germania. Poche righe dopo egli sottolinea che, nel periodo in cui per la prima volta lesse le sue opere, il filosofo francese «era ancora poco conosciuto persino in patria».<sup>3</sup>

In effetti, nel 1902 – anno in cui il barone Friedrich von Hügel compì il viaggio menzionato da Scheler – la fama di Bergson su entrambe le sponde del Reno era ancora molto meno diffusa di quanto sarebbe divenuta pochi anni più tardi, dopo la pubblicazione de *L'évolution créatrice* (1907). Del resto, sebbene sia necessario mantenere qualche cautela nel valutare la veridicità di alcuni dettagli riferiti da Scheler (Zanfi, per esempio, mette in dubbio che Bergson avesse effettivamente espresso il desiderio che fosse Scheler a redigere la prefazione dell'edizione tedesca di *Matière et mémoire*), è ben documentato anche l'entusiasmo con cui si prodigò nel richiamare sull'opera bergsoniana l'attenzione dei conterranei.<sup>4</sup> Per esempio, si impegnò in prima persona a favorire l'accoglienza di Bergson in Germania, interessandosi alle traduzioni dell'*Essai* e di *Matière et mémoire*.<sup>5</sup> Va però precisato che Scheler non partecipò in prima persona ai lavori di traduzione: quella di *Matière et mémoire* venne affidata da Diederichs a due studenti di Eucken: Isaak Benrubi e Albert Steenbergen, mentre quella dell'*Essai* fu eseguita dal traduttore di professione Paul Fohr.<sup>6</sup> Entrambe le edizioni videro la luce quando Scheler aveva già dovuto abbandonare Jena a seguito della separazione dalla prima moglie.

---

<sup>2</sup> M. Scheler, *Bergson*, cit., p. 239.

<sup>3</sup> Ivi, p. 241.

<sup>4</sup> Cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 153.

<sup>5</sup> Nella lezione introduttiva alla *Bergson-Vorlesung* del 1919/1920 Scheler rivendica il suo contributo all'edizione tedesca dell'*Essai*, mentre da una lettera di Diederichs del 1906 risulta come l'interessamento di Scheler fosse stato decisivo anche per l'avvio della traduzione di *Matèrie et mémoire* (cfr. E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Zusammenstellungen und Erläuterungen v. U. Diederichs, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1967, p. 162).

<sup>6</sup> Cfr. H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. I. Benrubi, mit einem Vorwort v. W. Windelband, Diederichs, Jena 1908; H. Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, übers. v. P. Fohr, Diederichs, Jena 1911.

L'ambiente jenese, nel quale Scheler fu attivo dal 1897 al 1906, si mostrò sin da subito fra i più ricettivi nei confronti di Bergson.<sup>7</sup> La vita intellettuale di Jena, nei primi anni del secolo, era animata dalla coesistenza di diversi circoli di intellettuali, come il gruppo degli studenti di Eucken, la «Philosophische Gesellschaft» coordinata da Scheler e Julius Goldstein, e il «Monistenbund» di Haeckel e Ostwald. In questo «microcosmo filosofico» l'editore Eugen Diederichs aveva trovato un terreno fertile per innestare il proprio ambizioso progetto di rinnovamento culturale.<sup>8</sup> Inoltre, la vicinanza alle cittadine di Naumburg e Weimar – che ospitarono le prime due sedi del *Nietzsche-Archiv* – rendeva Jena un importante punto di passaggio per i giovani studiosi coinvolti nel movimento di riscoperta del pensiero nietzscheano.<sup>9</sup> Molti di loro, come Albert Kalthoff, Arthur Bonus, Julius Hart, Karl Joël, Rudolf Steiner, presero parte in prima persona alla vita culturale jenese.<sup>10</sup> Proprio il fatto che il “culto di Nietzsche” avesse raggiunto Jena in anticipo rispetto al resto della Germania aveva convinto Diederichs, nel 1904, a trasferirvi la sede della propria casa editrice, che in precedenza era situata a Lipsia.<sup>11</sup> Poco dopo il trasferimento a Jena Diederichs decise di arricchire il proprio catalogo editoriale con un'ampia offerta filosofica, di cui l'opera bergsoniana sarebbe divenuta uno dei fiori all'occhiello a partire dal 1908.<sup>12</sup> Nella linea editoriale di Diederichs, Bergson

---

<sup>7</sup> Per una ricostruzione approfondita dell'ambiente jenese e dei suoi interscambi con Bergson, si veda C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, cit., pp. 21-80.

<sup>8</sup> Cfr. K.-M. Kodalle, *Vorwort*, in K.-M. Kodalle (Hg.), *Angst vor der Moderne*, cit., pp. 7-9. Meike G. Werner osserva come le diverse prospettive coesistenti nella Jena di inizio Novecento avessero creato un «campo di forze intellettuale» tale da consentire alla cittadina della Turingia di competere con alcune delle più grandi città tedesche in quanto ad attrattiva per i giovani studenti (cfr. M.G. Werner, *Moderne in der Provinz*, cit., p. 40). Peraltro, dopo l'arrivo di Diederichs a Jena, ai diversi circoli culturali già presenti si aggiunse quello fondato dallo stesso Diederichs, noto come «Serakreis».

<sup>9</sup> Ivi, pp. 114-115. L'archivio fu fondato da Elisabeth Förster-Nietzsche nel 1894.

<sup>10</sup> Sulla storia dell'archivio nietzscheano e dei suoi primi studiosi, si rimanda all'approfondito studio di D.M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche – Fritz Kogel – Rudolf Steiner – Gustav Naumann – Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, de Gruyter, Berlin - New York 1991.

<sup>11</sup> Cfr. U. Diederichs, *Eugen Diederichs und Friedrich Nietzsche. Auf Spurensuche in Naumburg, Jena, Weimar und anderswo*, in «Palmbaum. Literarisches Journal aus Thüringen» 2 (1994), pp. 6-23. M. G. Werner, *Das Gewissen unserer Zeit. Nietzsche im Netzwerk des Diederichs Verlages*, in G. Hübinger, A. Przyłębski (Hg.), *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich*, Lang, Frankfurt a.M. - New York 2007, pp. 85-94.

<sup>12</sup> In una lettera del 1896 indirizzata a Richard Avenarius, Diederichs aveva descritto il «piano ardito» di fondare una casa editrice che fosse anzitutto «luogo d'incontro degli spiriti moderni» e che desse voce alle «tendenze moderne di letteratura, scienze naturali, scienze sociali e teosofia» (la lettera è citata in U. Diederichs, *Eugen Diederichs und sein Verlag: Bibliographie und Buchgeschichte*, Wallstein, Göttingen 2014, p. 17). Il 15 dicembre di quell'anno il medesimo elenco di discipline era stato annesso all'atto di registrazione dello *Eugen-Diederichs-Verlag* presso il Bollettino di borsa del commercio librario tedesco (cfr. M.G. Werner, *Moderne in der Provinz*, cit., pp. 64-65). È significativo che la filosofia fosse assente da entrambi gli elenchi. In realtà, tuttavia, Diederichs non rifiutava la filosofia *tout court*, bensì soltanto la «filosofia scientifica» intesa come attività per specialisti. A questo proposito, nell'introduzione del catalogo editoriale del 1904 (il primo stampato a Jena) si legge: «la filosofia in senso odierno come scienza rigorosa e acerba ci deve sembrare una materia difficilmente accessibile e insolita praticata da persone isolate. [...] La filosofia è diventata scienza, è diventata questione di

veniva riletto in continuità con Nietzsche, ed era presentato al pubblico tedesco come l'«antipode di Kant».<sup>13</sup>

Molti dei primi interpreti tedeschi di Bergson provenivano dal gruppo degli studenti di Eucken. Ad attirarli verso il filosofo francese era stato anzitutto il metodo dell'*intuition*, che sembrava offrire importanti strumenti per evidenziare i limiti delle discipline scientifiche e della filosofia trascendentale. La prima monografia in lingua tedesca dedicata alla filosofia di Bergson fu composta da Steenbergen sotto la supervisione di Eucken.<sup>14</sup> Il libro presenta numerosi temi che avrebbero fatto da sfondo alla ricezione di Bergson in Germania nei decenni a venire. Per esempio, era particolarmente significativo il confronto istituito da Steenbergen tra Bergson e il pragmatismo.<sup>15</sup> Va precisato che Steenbergen non aveva in mente tanto la corrente di pensiero fondata da Charles Peirce e William James, quanto piuttosto il cosiddetto «pragmatismo tedesco» i cui principali esponenti erano Mach e Avenarius. Ad avvicinare Bergson a questi due studiosi sarebbero state le sue indagini sull'origine biologica dell'intelletto e la conseguente formulazione del «principio di economia del pensiero». Steenbergen precisava tuttavia che la continuità con il pragmatismo poteva essere attribuita «a uno solo dei due poli della teoria della conoscenza» messi in luce da

---

qualche sparuta fissazione intellettuale e quindi di qualche individualità isolata; non è più la generale capacità umana, la sua veracità, come nelle scuole che nacquero da Socrate». Diederichs specificava pertanto che il proprio progetto di contribuire alla nascita di «una nuova cultura tedesca» passava attraverso l'apertura della filosofia a un pubblico non specialistico (cfr. E. Diederichs, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena*, Diederichs, Jena 1904). In una lettera di Diederichs a Bergson dell'agosto 1908, nella quale Diederichs presenta al filosofo francese una copia fresca di stampa di *Materie und Gedächtnis*, l'editore di non essere abbastanza versato in filosofia per comprendere i pensieri di quest'ultimo. Si dichiara un autodidatta «eclettico» e afferma di applicare la propria «filosofia di vita asistemica» nella gestione della propria casa editrice, «che rappresenta un punto d'incontro per tutti coloro che avversano il dominio autoritario del razionalismo e supportano l'immediato sentimento della vita» (cfr. E. Diederichs, *Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Auszeichnungen*, hrsg. v. L. von Strauß und Torney-Diederichs, Diederichs, Jena 1936, p. 162-163).

<sup>13</sup> All'interno settimo prospetto editoriale della propria casa editrice relativo all'anno 1909, Diederichs presentò la monografia di Steenbergen su Bergson nei termini seguenti: «[Bergson appartiene] già durante la sua vita al novero dei grandi autori della storia, al pari di Descartes. È l'antipode di Kant ed è chiamato con la sua fondazione di un idealismo su basi scientifico-naturali a proiettare in avanti la filosofia tedesca» (il prospetto editoriale è citato in I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und Seine Welt*, Harrassowitz, Wiesbaden 1998, p. 342). Anche la rivista «Die Tat» (della quale Diederichs era proprietario) ebbe un ruolo di primo piano nella diffusione dell'immagine di Bergson come «l'Anti-Kant» (cfr. M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., pp. 460-463). Cfr. G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, in M. Estermann, M. Knoche (Hgg.), *Von Göschen bis Rohwolt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 1990, pp. 158-176.

<sup>14</sup> A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Diederichs, Jena 1909. Nella *Bergson-Vorlesung* del 1919/1920 Scheler rivendicò il fatto che questo testo fosse stato scritto sotto la sua supervisione, ma in realtà Steenbergen era stato (almeno formalmente) supervisionato da Eucken, dal momento che dal 1906 era stato impedito a Scheler ricoprire incarichi accademici a Jena (si veda la ricostruzione di questa vicenda in C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, cit., p. 48).

<sup>15</sup> Cfr. A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. 7.

Bergson, e nello specifico al polo della conoscenza intellettuale.<sup>16</sup> Il secondo polo, quello dell'intuizione, metteva Bergson al riparo dall'esito più problematico del pragmatismo, consistente nel riconducimento di *ogni* forma di conoscenza agli schemi pragmatici dell'economia di pensiero. Con Steenbergen faceva la sua comparsa una linea interpretativa che avrebbe avuto notevole diffusione in Germania e non solo: secondo tale linea interpretativa, Bergson si era mosso in parziale continuità con il pragmatismo, ma se ne era distanziato grazie alla dottrina dell'*intuition*. Quest'ultima aveva consentito al filosofo francese di pensare una conoscenza assoluta e, pertanto, di evitare il relativismo insito nelle dottrine pragmatistiche.<sup>17</sup>

Fu un altro allievo di Goldstein, Julius Goldstein, a evidenziare i legami di Bergson con la corrente americana del pragmatismo, e in particolare con William James. Tra il 1909 e il 1911, mentre ricopriva il ruolo di *Privatdozent* presso la Technische Hochschule di Darmstadt, Goldstein dedicò al pensiero di Bergson tre scritti nei quali erano approfonditi il suo anti-intellettualismo e antikantismo.<sup>18</sup> L'aspetto più interessante è che, nel quadro ricostruito da Goldstein, Bergson veniva collocato in una posizione intermedia tra Eucken e James, vale a dire tra la ricerca di un sapere assoluto della trascendenza e l'adesione radicale al dato empirico. Goldstein chiariva peraltro di non ambire a ricostruire il sistema di pensiero di Bergson nel suo complesso, ma piuttosto a evidenziare la sua capacità di dialogare con i nuovi paradigmi scientifici (in particolare, con il convenzionalismo di Mach, Pierre Duhem e Henri Poincaré) meglio di quanto non fossero in grado di fare le correnti filosofiche di retaggio kantiano.<sup>19</sup> Secondo Goldstein, il merito di Eucken, Bergson e James era stato di mostrare come fosse possibile filosofare anche dopo il tramonto dell'ideale regolativo secondo il quale

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 8.

<sup>17</sup> Per una ricostruzione delle prime interpretazioni del rapporto di Bergson con il pragmatismo, si veda l'articolo di B. Allen, *The use of useless knowledge: Bergson against the pragmatists*, in «Canadian Journal of Philosophy» 43/1 (2013), pp. 37-59. Questo articolo rivolge un'attenzione quasi esclusiva agli ambienti anglosassone e francese, ma molti degli snodi concettuali che esso isola possono essere individuati anche nella ricezione tedesca di Bergson. La domanda che si ponevano molti interpreti, fra cui lo stesso Scheler, riguardava la natura di questi legami: il rapporto di Bergson con la filosofia pragmatista ha i tratti di un'originale reinterpretazione, di un rinnovamento, o piuttosto quelli di un'antitesi? Coloro che argomentavano a favore della distanza di Bergson dal pragmatismo erano soliti, come Steenbergen, insistere sul dualismo teorico-conoscitivo di *intuition* e *intelligence*.

<sup>18</sup> Cfr. J. Goldstein, *Henri Bergson und der Zeitlosigkeitsidealismus*, in «Frankfurter Zeitung» 2. Mai 1909; J. Goldstein, *Henri Bergson und die Sozialwissenschaften*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik» 31 (1910), pp. 1-22; J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1911.

<sup>19</sup> Ivi, p. 12. Goldstein riteneva possibile mettere in connessione il pensiero bergsoniano con le rivoluzioni scientifiche apportate dalla meccanica quantistica di Max Planck e dalla relatività di Einstein (cfr. C. Dipper, *Ein vergessener Technikphilosoph. Julius Goldstein und die Darmstädter Modernediskurse um 1900*, in «Technikgeschichte» 84/1 (2017), pp. 3-27).



l'intera realtà sarebbe riconducibile a leggi di ragione: il compito dei filosofi contemporanei era di indagare, attraverso un intuizionismo antidogmatico, le manifestazioni di una realtà in continua e incessante trasformazione.<sup>20</sup>

Un'altra figura fondamentale della ricezione tedesca di Bergson fu Simmel. Pur essendosi avvicinato all'opera bergsoniana solo negli ultimi mesi del 1908, quando la notorietà di Bergson stava già iniziando a diffondersi anche in Germania, Simmel fu – almeno sino allo scoppio della guerra – il principale interlocutore tedesco di Bergson.<sup>21</sup> Ciò che Simmel aveva scorto nel pensiero di Bergson era la possibilità di rimediare al «sortilegio del soggetto» con cui Kant aveva irretito la filosofia tedesca.<sup>22</sup> A caratterizzare la filosofia kantiana era secondo Simmel la tendenza a ricondurre ogni esperienza alle forme categoriali di un soggetto trascendentale. Da questo punto di vista il kantismo aveva rappresentato «il più grande trionfo, e il più raffinato, della mentalità logico-concettuale».<sup>23</sup> Al tempo stesso, però, Kant era stato guidato da un «segreto scetticismo nei confronti della vita».<sup>24</sup> Bergson, attraverso la rivalutazione dell'intuizione, della metafisica, dei fondamenti biologici della facoltà intellettuale, appariva l'alfiere di una visione del mondo alternativa al kantismo. Ciò nonostante Simmel non si uniformava del tutto all'interpretazione di Bergson come l'antipode di Kant. Per quanto Kant avesse espresso una concezione della filosofia modellata sulle scienze e Bergson l'avesse invece intesa quasi come una forma di espressione letteraria, le loro visioni del mondo dovevano essere tenute insieme. Per Simmel la dialettica tra intellettualismo kantiano e intuizionismo bergsoniano rappresentava in forma plastica la

---

<sup>20</sup> Cfr. J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 35.

<sup>21</sup> Nel 1908 era stata pubblicata *Materie und Gedächtnis*. Inoltre, nel settembre di quell'anno si era tenuto a Heidelberg il Terzo Convegno Internazionale di Filosofia, che secondo rappresentò una tappa decisiva dell'approdo della filosofia bergsoniana in Germania (cfr. G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UFK, Konstanz 2002, pp. 29, 212).

<sup>22</sup> In una lettera del 31 ottobre 1908 Simmel scrisse a Hermann von Keyserling: «Da più parti la mia attenzione è stata richiamata su Bergson. La sua *tournure d'esprit*, stando a quanto mi si dice, dev'essere affine alla mia. Non è che questo di per sé mi attiri, dal momento che ne ho abbastanza dell'essere me stesso 24 ore al giorno. Ma, al di là di questo, sembra che Bergson sia qualcosa di davvero importante, e io cercherò di avvicinarmi a lui, tanto più che in questo periodo sono di nuovo bloccato in questioni epistemologico-metafisiche – chiaramente ancora con la sensazione che stiamo continuando a rigirarci nella teoria della conoscenza basata su assunti kantiani, come lo scoiattolo nella ruota. Cosa ha fatto al mondo quell'uomo, quando l'ha ricondotto a una rappresentazione! Quando arriverà finalmente il genio che ci libererà dal sortilegio del soggetto, così come Kant ci ha liberato da quello dell'oggetto? E quale sarà il terzo» (cfr. G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 22 (*Briefe 1880-1911*), cit., p. 666). Si tratta della prima menzione simmeliana di Bergson. Nelle settimane successive, Simmel non solo avrebbe intrapreso la lettura delle opere bergsoniane, ma avrebbe inoltre preso contatto con Bergson stesso, avviando una corrispondenza epistolare che sarebbe proseguita sino allo scoppio della guerra. Le loro lettere sono andate quasi interamente perdute (cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, cit., p. 98).

<sup>23</sup> Cfr. G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität (1904, 1918<sup>4</sup>)*, tr. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1999, p. 73.

<sup>24</sup> Ivi, p. 95.

tensione intrinseca alla stessa filosofia in quanto impresa umana. Per questa ragione, Bergson era letto in continuità con una serie di autori che avevano avuto la capacità di innestare la filosofia sulla fiducia nella propria visione intuitiva della “cosa in sé”: autori come Schopenhauer, Nietzsche e soprattutto Goethe.<sup>25</sup>

Il fatto di accettare le dottrine bergsoniane in materia di teoria della conoscenza non significava per Simmel rifiutare *in toto* quelle kantiane. Piuttosto, Simmel cercava di andare oltre Kant grazie a Bergson. In effetti, come avrebbe fatto notare a metà degli anni Venti Vladimir Jankélévitch, l'allontanamento di Simmel da Kant era stato meno radicale di quello di Bergson.<sup>26</sup> Essendo un «vero erede del razionalismo tedesco», Simmel non aveva potuto accettare acriticamente la dottrina bergsoniana dell'intuizione, né la conseguente «metafisica positiva d'ispirazione biologica».<sup>27</sup> Jankélévitch si riferiva in particolare a un articolo di Simmel, apparso nel 1914 sulla rivista mensile «Die Guldenkammer» e dedicato a un confronto approfondito con Bergson.<sup>28</sup> Al suo interno, Simmel accettava buona parte delle dottrine epistemologiche bergsoniane, ma evidenziava alcune problematiche legate all'*intuition* e alla concezione metafisica del filosofo francese. Secondo Simmel le indagini sull'origine biologico-pragmatica dell'intelletto potevano essere accolte pienamente, e inoltre il riferimento di Bergson a un principio intuitivo lo metteva al riparo dagli esiti relativistici del pragmatismo.<sup>29</sup> L'errore di Bergson, tuttavia, era stato di fare troppo affidamento sulla capacità dell'*intuition* di cogliere la realtà pura nei termini di un eterno divenire o, detto altrimenti, nei termini di uno slancio vitale che si dipana lungo l'intera storia universale. Secondo Simmel le difficoltà di racchiudere la vita in forme concettuali non derivavano tanto dai limiti dell'intelligenza, quanto piuttosto dalla natura della vita stessa. Un'ingiustificata fiducia nelle capacità conoscitive dell'*intuition* aveva condotto Bergson a trascurare «ciò che vi

---

<sup>25</sup> Nella seconda edizione di un breve saggio dedicato al confronto tra Kant e Goethe, Simmel introdusse un significativo passaggio chiaramente influenzato dall'incontro con Bergson: «L'antagonismo e l'alternanza tra le due interpretazioni del mondo [kantiana e goethiana] troverebbe una fondazione più rigorosa se si conducesse fino in fondo la ricerca della filosofia che intende fare del concetto di *vita* il centro della metafisica. Si potrebbe in tal modo volgersi alternativamente all'uomo o all'altro dei due argomenti, in un modo che corrisponde al pulsare della vita stessa [...]. L'opposizione delle due concezioni può anche essere la dimostrazione del carattere antagonistico di tutto ciò che è vivo» (cfr. G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (1906, 1916<sup>3</sup>), tr. it. *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, a cura di A. Iadicco, Como-Pavia 2008, p. 85).

<sup>26</sup> V. Jankélévitch, *Georg Simmel filosofo della vita*, cit., p. 28

<sup>27</sup> Ivi, p. 22.

<sup>28</sup> Cfr. G. Simmel, *Henri Bergson*, in «Die Guldenkammer» 4/9 (1914), pp. 511-525. L'articolo venne raccolto dopo la morte dell'autore in un volume curato dalla moglie, Gertrud (nata Kinel): G. Simmel, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, hrsg. v. Gertrud Simmel, Kiepenheuer, Potsdam 1922, pp. 126-145; tr. it. G. Simmel, *Henri Bergson* (1914), tr. it. di M. Protti, *Henri Bergson*, in «Aut aut» n. 204 (1984), pp. 14-26.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 21.

è di tragico nel fatto che la vita, solo per poter esistere, deve mutarsi in non vita». <sup>30</sup> Tenere conto della tragicità della vita significava per Simmel pervenire a una forma di assoluto più ricca e completa rispetto a quella che aveva trovato spazio nella metafisica bergsoniana. A suo avviso, l'assoluto vitalistico bergsoniano aveva i tratti di una "cattiva infinità", cioè di una forza che semplicemente riproduce se stessa senza meta, senza arresti e senza nulla che la trascenda. Per Simmel, invece, la vita poteva essere intesa come un autentico assoluto metafisico solo a patto di ritenerla produttrice anche di ciò che nega la vita stessa: ovvero del concettuale, del meccanico, della morte come cessazione dell'esistenza individuale. <sup>31</sup> In breve, «la vita trova la sua essenza, il suo processo nell'essere più-vita e più-che-vita». <sup>32</sup>

Tramite Simmel, il pensiero bergsoniano divenne oggetto d'interesse presso il circolo letterario monacense legato al poeta Stefan George. Il circolo era frequentato dalle due allieve di Simmel, Gertrud Kantorowicz e Margarete Susman, a cui Diederichs affidò la traduzione de *L'évolution créatrice* e dell'*Introduction à la métaphysique*. <sup>33</sup> Nell'ambiente di George, venne posto l'accento sull'anti-intellettualismo di Bergson al fine di farne un pensatore critico della modernità e del capitalismo. Le reinterpretazioni *kulturkritisch* di Bergson presero piede in tutta la Germania a dispetto del fatto che, come fa notare Agard, «*L'évolution créatrice* era un libro piuttosto ottimistico nei confronti della civiltà [*zivilisationsoptimistisch*]». <sup>34</sup> Vale la pena interrogarsi sui motivi per cui Bergson ebbe particolare successo presso gli intellettuali tedeschi che Agard definisce «antimoderni»; probabilmente la risposta va cercata nel fatto che la contrapposizione istituita da Bergson tra la vita come mero adattamento e la vita come "slancio vitale" poteva facilmente essere riletta alla luce dell'opposizione, già in precedenza

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 22.

<sup>31</sup> Ivi, p. 26. Cfr. anche G. Simmel, *Zur Metaphysik des Todes*, in «Logos» 1/1 (1910-1911), pp. 57-70, dove Simmel argomenta che non solo la morte costituisce un limite oggettivo per la vita, ma anche che è proprio grazie a tale limite che la vita acquista significato e valore.

<sup>32</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), tr. it., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 21.

<sup>33</sup> H. Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, übers. v. M. Susman, Diederichs, Jena 1909; H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, übers. v. G. Kantorowicz, Diederichs, Jena 1912. Si noti peraltro che quella di Kantorowicz ha rappresentato in Germania la traduzione standard del capolavoro di Bergson sino al 2013, quando è stata pubblicata una nuova traduzione basata sull'edizione critica francese del 2007. Cfr. H. Bergson, *Schöpferische Evolution*, übers. v. M. Drewsen, Meiner, Hamburg 2013 (in particolare le note editoriali a pp. 423-424).

<sup>34</sup> O. Agard, *Max Scheler und die französische Diskussion über den Pragmatismus*, in M. Gabel, M. Müller (Hgg.), *Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus*, Bautz, Nordhausen 2015, pp. 76-93 (qui pp. 83-84).

rilevante in ambiente tedesco, tra la *Zivilisation* meccanicistica e la *Kultur* organicistica e tendente a valori superiori.<sup>35</sup>

Negli ambienti neokantiani tedeschi la ricezione di Bergson si svolse per lo più all'insegna della critica, anche se non mancarono i riconoscimenti di alcune problematiche comuni. Per esempio, nella prefazione di *Materie und Gedächtnis* del 1908 Windelband accolse con favore l'approdo della filosofia di Bergson in Germania sulla base dell'antideterminismo che legava il filosofo francese alla rinascita dell'interesse dei filosofi tedeschi per il volontarismo fichteano.<sup>36</sup> Lo stesso anno Kroner tenne presso la Società filosofica di Baden-Baden una relazione sull'«opera anticriticista di Bergson».<sup>37</sup> Le osservazioni avanzate da Kroner confluirono, due anni più tardi, in un articolo pubblicato su «Logos», che era particolarmente critico nei confronti dell'incapacità bergsoniana di ricomporre intuizione e intelletto all'interno di una visione globale della realtà.<sup>38</sup> A giudizio di Kroner, il pensiero bergsoniano era caratterizzato da una contraddizione non chiarita tra il dualismo teoretico-conoscitivo e la metafisica monistica. Bergson finiva per denigrare ogni prodotto intellettuale come mera «finzione». Ad avviso di Kroner, tutti gli errori di Bergson derivavano dalla sua convinzione che fosse possibile acquisire, tramite l'*intuition*, un sapere immediato della realtà vissuta. Ignorando lo scarto tra il vivere e il conoscere, Bergson finiva per «accogliere il dogmatismo della metafisica pre-kantiana».<sup>39</sup>

Le osservazioni di Kroner avevano il merito di puntare il dito sulla questione cruciale del dissidio tra la filosofia neokantiana e le nuove istanze teoriche sollevate dall'intuizionismo di Bergson. Si trattava, in sostanza, della possibilità – affermata da Bergson e rifiutata dai neokantiani – di concepire una forma di conoscenza immediata, ovvero intuitiva e «asimbolica». Una forma di conoscenza che, come Rickert avrebbe sostenuto un decennio più tardi, secondo le intenzioni di Bergson e dei suoi seguaci avrebbe dovuto coincidere con «il mero esperire [*erleben*] la vita».<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> È quanto suggerisce Zanfi, la quale fa notare inoltre come molti dei temi etici e sociologici sui quali gli interpreti tedeschi di Bergson fondarono le loro interpretazioni non sarebbero stati sviluppati in senso proprio dal filosofo francese almeno sino agli anni Trenta (ne *Le Deux Sources de la morale et de la religion*). Si può dire pertanto che non fu solo Bergson a influenzare la filosofia tedesca, ma che, viceversa, anche la sua ricezione in Germania esercitò importanti conseguenze «di ritorno» sul pensiero bergsoniano (cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, cit., pp. 20, 65).

<sup>36</sup> W. Windelband, *Zur Einführung*, cit., p. XIV.

<sup>37</sup> Cfr. V. von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, P. Achilles et al. (Hg.), Bd. 1 (*Natur und Geist. Begegnungen und Entscheidungen*), bearb. v. M. Küttemeyer, W. Rimpau, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 26.

<sup>38</sup> Cfr. R. Kroner, *Henri Bergson*, in «Logos» 1/1 (1910-1911), pp. 125-150.

<sup>39</sup> Ivi, p. 140.

<sup>40</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 113.

Presso la scuola di Marburgo il confronto con Bergson si orientò intorno alla medesima problematica. Se si esclude il disinteresse, sconfinante nel disprezzo, che Cohen riservò al filosofo francese, Natorp e Cassirer seppero instaurare con un dialogo proficuo con il filosofo francese.<sup>41</sup> Nella sezione finale della *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) Natorp riconosceva la presenza di alcuni temi che legavano la propria indagine a quella condotta da Bergson a partire dall'*Essai*.<sup>42</sup> In primo piano era posta la ricerca di modalità di espressione che rendessero possibile descrivere la dimensione originaria della vita psichica, vale a dire l'esperienza immediata preconettuale, coincidente per Natorp con la pura soggettività. L'errore di Bergson era stato di ritenere che si potesse raggiungere intuitivamente tale dimensione originaria, il «paradiso dell'immediatezza», mentre secondo Natorp essa era solo avvicinabile asintoticamente.<sup>43</sup> Natorp descriveva il compito della psicologia trascendentale come un regresso dai vissuti psichici alle loro condizioni di possibilità, fino a ricostruire un quadro (seppur indiretto e parziale) della dimensione originaria.<sup>44</sup>

Anche Cassirer riconobbe alcune consonanze tra il proprio progetto e quello di Bergson, e non a caso criticò aspramente il modo «folle e miope» con cui Rickert nel 1920 aveva liquidato l'intera filosofia della vita in quanto «corrente alla moda».<sup>45</sup> Eppure, al pari di Natorp, Cassirer rifiutò di ammettere un principio intuizionistico a fondamento della filosofia. A Bergson era attribuito il merito di avere portato all'attenzione dei filosofi il difficile rapporto tra conoscenza (mediata) e vita (immediata), ma la soluzione bergsoniana era stata macchiata dall'illusione che fosse possibile ricongiungere i due momenti all'interno dell'*intuition*. Seguendo l'esempio di Natorp, e in parte superandolo, Cassirer riteneva che il problema

---

<sup>41</sup> José Ortega y Gasset, raccontando dei propri studi a Marburgo intorno al 1907, ricorda come fosse impossibile convincere «il grande Hermann Cohen» a leggere Bergson (cfr. J. Ortega y Gasset, *Cosmopolitismo* (1933), in Id., *Obras Completas*, t. 4 (1929-1933), Revista de Occidente, Madrid 1947, 1966<sup>6</sup>, pp. 485-491 (qui p. 487)). Può ancora essere menzionata la testimonianza della moglie di Ernst Cassirer, Toni, che racconta di aver sentito Cohen definire un passo bergsoniano come «la più insignificante, vuota, inutile sciocchezza che abbia mai letto in vita mia» (T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim 1981, p. 92).

<sup>42</sup> Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Bd. 1 (*Objekt und Methode der Psychologie*), Mohr-Siebeck, Tübingen 1912, pp. 305-329. Sulle comunanze tra il terreno problematico di Natorp e di Bergson, cfr. D. Zahavi, *Life, Thinking and Phenomenology in the Early Bergson*, in M.R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK) - New York (NY) 2010, pp. 118-133.

<sup>43</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., p. 328.

<sup>44</sup> Ivi, p. 233.

<sup>45</sup> Cfr. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*, tr. it. *La metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003, p. 281. Il tono del rimprovero che Cassirer rivolge a Rickert sembra peraltro ingiustificato, se si considera che l'etichetta di «corrente alla moda», adoperata da Rickert, non implicava necessariamente un giudizio negativo sulla proposta teorica dei movimenti vitalisti e intuizionisti, ma si presentava come una constatazione dell'estensione che tali movimenti avevano raggiunto.

potesse essere affrontato solo attraverso un ampliamento del campo d'indagine trascendentale. Cassirer si proponeva cioè di sottoporre a indagine trascendentale non solo le categorie dell'intelletto e della scienza, ma anche di modalità differenti di significazione dell'esperienza vissuta (dette «forme simboliche») – modalità quali l'arte, il mito, la religione – con il fine di scoprire l'attività formatrice di significato che faceva loro da sfondo.<sup>46</sup> Per non incorrere nelle antinomie irrisolvibili di una metafisica precritica, occorreva evitare di ipostatizzare una «realtà autentica» distinta dalle sue manifestazioni simboliche.<sup>47</sup> Da questo punto di vista, Bergson acquisiva nuovamente lo statuto di un antipode, dal momento che, secondo Cassirer, il suo intuizionismo aveva rappresentato «in tutta la storia della metafisica, forse la negazione più radicale di ogni formazione simbolica».<sup>48</sup>

Potrebbe sembrare che la dottrina dell'*intuition* rendesse Bergson un pensatore facilmente assimilabile in ambiente fenomenologico. In realtà, se si esclude Scheler, che comunque era approdato a Bergson autonomamente prima di aderire alla fenomenologia, il filosofo francese non fu oggetto di un confronto serrato da parte dei fenomenologi almeno sino alla dissertazione dottorale di Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, discussa a Friburgo nel 1918 e in seguito pubblicata nello «Jahrbuch».<sup>49</sup> Pur accogliendo in parte le novità apportate dal progetto bergsoniano, Ingarden evidenziava come il principale rischio derivante dalla relativizzazione biologica delle categorie dell'intelletto fosse la negazione della dimensione eidetica.<sup>50</sup> Analogamente, Ingarden riteneva che l'*intuition* apparisse come una forma di conoscenza posta al di là della logica.

---

<sup>46</sup> Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 3 (*Phänomenologie der Erkenntnis*) (1929), tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 3 (*Fenomenologia della conoscenza*), t. 1, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 59.

<sup>47</sup> Ivi, p. 54.

<sup>48</sup> Ivi, p. 49.

<sup>49</sup> R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5 (1922), pp. 285-461. Il volume precedente dello «Jahrbuch» conteneva un breve articolo di Ingarden nel quale erano anticipate alcune delle sue critiche nei confronti di Bergson, e in particolare quella di non saper distinguere accuratamente tra l'ambito noetico degli atti intenzionali e quello dei vissuti psichici (cfr. R. Ingarden, *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 4 (1921), pp. 545-568). Secondo un ricordo di Jean Héring, Husserl conobbe il pensiero del «grande rinnovatore dell'intuizionismo in Francia» per la prima volta nel 1911, in occasione di una relazione su Bergson tenuta da Alexandre Koyré presso la Philosophische Gesellschaft di Gottinga (cfr. J. Héring, *La Phénoménologie il y a trente ans*, in «Revue internationale de philosophie» 1 (1939), pp. 366-373). Dopo tale data, vi sono testimonianze di letture da parte di Husserl di alcune opere bergsoniane, ma queste non sfociarono mai in un confronto approfondito (cfr. R. Meyer, *Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung*, in «Phänomenologische Forschungen» 13 (1982), pp. 10-64).

<sup>50</sup> Cfr. R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, cit., p. 411.

Del resto, come Simmel aveva rilevato, sebbene Bergson non fosse riuscito a pensare l'*intuition* al di fuori di un'insostenibile contrapposizione all'intelligenza e l'avesse relegata a «qualcosa di oscuro e cupo», al filosofo francese poteva comunque essere attribuito il merito di avere portato all'attenzione della filosofia quel sapere «metafisico, non scientifico» che deriva dal con-esperire [*Miterleben*] il dipanarsi della vita.<sup>51</sup> Il messaggio «consolante» del bergsonismo a fronte della «tragica inaccessibilità della vita» era il riconoscimento che «solo perché noi stessi siamo vivi, comprendiamo veramente, dall'interno, ciò che è vivo».<sup>52</sup> Da questo punto di vista a Bergson spettava un ruolo di primo piano all'interno del movimento di rinascita della metafisica che caratterizzò l'inizio di secolo.<sup>53</sup> Con *L'évolution créatrice* la metafisica bergsoniana aveva trovato la sua espressione più completa, e non a caso il libro godette di un immediato successo editoriale su entrambe le sponde del Reno. Al suo interno, lo "slancio vitale" era presentato come la componente essenziale della realtà. Fino a Bergson era stato soprattutto l'ambiente positivistico-meccanicistico a fare dell'evoluzionismo la chiave della propria visione del mondo (si pensi, per esempio, a Haeckel e Ostwald). Il fatto che Bergson criticasse il meccanicismo, ma non rinunciasse alle teorie evoluzionistiche apriva prospettive nuove e, secondo numerosi studiosi contemporanei, assai preziose. Non a caso, uno dei primi recensori tedeschi de *L'évolution créatrice* fu il biologo vitalista, futuro collega di Scheler a Colonia, Hans Driesch.<sup>54</sup>

Va però rilevato che le reazioni suscitate dall'approdo della metafisica vitalistica di Bergson in Germania non furono esclusivamente positive. Se alcuni interpreti vi riconobbero l'apertura di prospettive innovative rispetto alle posizioni del positivismo e del neokantismo, altri videro in essa la riproposizione, se non addirittura il «plagio», di una *Naturphilosophie* di

---

<sup>51</sup> G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., pp. 24, 25.

<sup>52</sup> Ivi, p. 25.

<sup>53</sup> Si veda il modo in cui Hermann von Keyserling nel 1911 attribuiva a Bergson un ruolo di innovatore nella storia della filosofia paragonabile a quello rivestito a suo tempo da Kant. Con Bergson, ad avviso di Keyserling, era diventato possibile rifondare la metafisica sul concetto di vita intesa come l'unica «realtà indubitabile»: «la metafisica, nella misura in cui ha come oggetto il reale, non è nient'altro che dottrina della vita [*Lebenslehre*]» (cfr. H. von Keyserling, *Die metaphysische Wirklichkeit*, in *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. I (*Sedute generali*), Formiggini, Genova 1911 (Kraus Reprint, Nedeln-Lichtenstein 1968), pp. 310-326). Simmel non partecipò al Congresso del 1911, ma Keyserling gli inviò il proprio intervento, di modo che Simmel gli desse la propria opinione prima del Congresso. In una lettera datata 30 marzo 1911 Simmel rimproverò a Keyserling di adottare una visione dell'assoluto metafisico troppo simile a quella bergsoniana, e pertanto di trascurare la dimensione tragica della vita (cfr. *Georg Simmel an Hermann Graf Keyserling. Brief vom 30. März 1911. Hs.; Keyserling-Archiv-Darmstadt*, in G. Simmel, *GA*, Bd. 22, cit., pp. 956-958).

<sup>54</sup> Cfr. H. Driesch, *H. Bergson, der biologische Philosoph*, in «*Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*» 2 (1908), pp. 48-55.

matrice romantica che già da tempo aveva fatto il suo corso.<sup>55</sup> In ogni caso, ciò su cui molti filosofi tedeschi – sia che fossero critici sia che fossero fautori del bergsonismo – sembravano concordare era il fatto che con Bergson occorresse confrontarsi poiché la sua filosofia era la più rappresentativa dello spirito del tempo. Secondo un sentire comune a cui Scheler diede voce nell'articolo del 1913 sulla filosofia della vita, «Bergson va letto perché ha qualcosa da dirci».<sup>56</sup>

### *Intuizione e percezione pura – Kant e Bergson a confronto*

Probabilmente fu durante la difficile gestazione della *Logik*, tra il 1904 e il 1906, che Scheler, scoraggiato dalle prospettive offerte dalla filosofia trascendentale, intraprese lo studio di *Matière et mémoire*. Questo «profondo libro» (com'è definito nella bozza della *Logik*) recava spunti utili per effettuare un ripensamento della logica kantiana attraverso la messa in discussione dell'astoricità e dell'universalità delle categorie.<sup>57</sup> Le dottrine di Bergson erano in grado di illustrare efficacemente come la genesi delle categorie intellettuali fosse riconducibile alle modalità con cui l'uomo, in quanto essere vivente, interagisce con il proprio ambiente. D'altra parte i principi del criticismo che animavano lo scritto scheleriano imponevano di tenere separata l'indagine genetica delle categorie da quella prettamente logico-trascendentale. Da questo punto di vista Bergson correva il rischio di confondere i piani. La filosofia bergsoniana appariva a Scheler troppo vicina alla cosiddetta «logica

---

<sup>55</sup> Durante la Prima Guerra Mondiale si infiammarono le polemiche riguardanti un presunto plagio dell'opera di Schopenhauer da parte di Bergson. Basti qui menzionare gli scritti più significativi di questa controversia: vale a dire l'opuscolo polemico di Hermann Bönke, *Plagiator Bergson, Membre de l'Institut: zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch E. Perrier, président de l'Académie des sciences*, Huth, Charlottenburg 1915, e la recensione di questo scritto a opera di Wilhelm Wundt, *Bönke, H., Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences*, in «Literarisches Zentralblatt für Deutschland» 66 (November 1915), pp. 1131-1137. Il saggio di Bönke rappresentò la risposta all'accusa di «barbarie» che lo zoologo francese aveva rivolto alla cultura tedesca in un libro del 1915: E. Perrier, *France et Allemagne*, Payot, Paris 1915. Mostrando i debiti di Bergson verso un filosofo tedesco come Schopenhauer, Bönke e Wundt respingevano al mittente le accuse di Perrier. Terminata la guerra, in un clima più disteso, Rickert osservò che, sebbene Bergson avesse ripreso alcune importanti dottrine da Schopenhauer (nonché da Schelling e da Nietzsche), «è assurdo considerarlo un "plagiatore"» (H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 22). Anche Scheler, nel corso del 1919/1920 su Bergson prese le difese del filosofo francese di fronte alle accuse di Bönke e Wundt (cfr. M. Scheler, *Bergson*, cit., pp. 252-253). Per un'analisi complessiva della vicenda polemica, si rinvia ad A. François, *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'Une polémique*, in «Etudes Germaniques» 60/3 (2005), pp. 469-491; C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, cit., pp. 239-242.

<sup>56</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 94.

<sup>57</sup> M. Scheler, *Logica*, cit., p. 153.



biologica dello scopo» di Avenarius e Mach, contro la quale egli sollevava le obiezioni antipsicologistiche già formulate da Husserl nelle *Logische Untersuchungen*.<sup>58</sup> In effetti, nei medesimi anni Scheler aveva iniziato a vedere nell'opera di Husserl un punto di riferimento per impostare l'indagine sulla logica.

L'assunto husserliano (e prima ancora kantiano) che Scheler riteneva irrinunciabile era quello della distinzione tra i processi conoscitivi e i contenuti della conoscenza: se i primi potevano dirsi relativi all'attività psichica di un determinato agente, i secondi dovevano poter ambire a qualche forma di oggettività. Rinunciare a tale distinzione avrebbe significato aprire la strada al relativismo. Il compito primario che nella *Logik* Scheler attribuiva alla dottrina della conoscenza era di scoprire in quale maniera da processi conoscitivi soggettivi emergessero conoscenze oggettive; un compito che a suo avviso, a dispetto degli innegabili meriti di un libro come *Matière et mémoire*, Bergson non aveva saputo prendere in sufficiente considerazione. In definitiva, però, Scheler non avrebbe trovato le risposte sperate neppure nell'impostazione trascendentale che aveva orientato il suo percorso sino a quel punto. Dopo avere ritirato la bozza della *Logik* dalle stampe, si sarebbe dedicato al tentativo di ampliare la propria prospettiva riaprendo il dialogo con Bergson e con Husserl, ovvero con la filosofia della vita e la fenomenologia.

La lettera del 27 aprile 1906 con la quale Scheler presentò a von Hertling la propria candidatura come *Privatdozent* presso l'università di Monaco illustra con chiarezza alcuni dei motivi che attiravano Scheler verso la filosofia di Bergson. In un paragrafo dedicato all'esposizione del proprio rapporto con la tradizione kantiana, Scheler dichiarava la propria fedeltà al principio fondamentale della filosofia trascendentale, secondo cui «gli oggetti della conoscenza [...] sono fondati su leggi dello spirito e dell'intuizione che a loro volta non sono fondate sull'esperienza, bensì la rendono possibile».<sup>59</sup> Subito dopo, però, Scheler denunciava gli errori delle numerose interpretazioni idealistiche e soggettivistiche di tale principio. Si trattava delle interpretazioni, dalle quali neppure lo stesso Kant era stato esente, che facevano del mondo fenomenico un prodotto delle leggi di pensiero. Per converso, Scheler sosteneva una posizione in senso lato realistica, secondo la quale «il mondo corporeo esiste del tutto indipendentemente dall'uomo, dalle sue specifiche forme di rappresentazione e di pensiero»;

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 102-186.

<sup>59</sup> M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, cit., p. 49.

una simile posizione doveva probabilmente risultare condivisibile da parte di von Hertling, cattolico e studioso di filosofia scolastica.<sup>60</sup>

In un breve articolo pubblicato sulla «Allgemeine Zeitung» di Monaco nel febbraio 1904, Scheler aveva già proposto una lettura di Kant dove erano posti in forte rilievo i tratti idealistici e costruttivistici del suo pensiero.<sup>61</sup> All'interno di questo articolo Scheler non lasciava trasparire la propria posizione e si limitava a evidenziare l'importanza del filosofo di Königsberg per la cultura contemporanea. Kant era presentato come colui che aveva riconosciuto la necessità di giustificare logicamente gli assunti fondanti sui quali i primi scienziati moderni (come Galileo, Keplero e Newton) avevano eretto la loro visione del mondo.<sup>62</sup> Più di ogni altro filosofo, Kant aveva saputo porre in maniera radicale la «domanda sul rapporto tra conoscenza e realtà».<sup>63</sup> In questo modo, aveva riconosciuto che la natura non è predata rispetto alla conoscenza; perciò il compito della scienza non è di “riprodurre” [*abbilden*] l'ordine dell'universo, come avevano ritenuto i Greci, ma piuttosto di riordinare attraverso la ragione il disordine dei dati sensibili.<sup>64</sup>

Nulla è «dato» alla scienza moderna. Essa non riproduce un ordine predato; essa ordina, divide, organizza è, se lo si pensa senza l'attività ordinatrice dell'intelletto, non una «natura», ma piuttosto l'eterna sfinge delle sensazioni, e da queste ultime non è deducibile alcuna relazione con un oggetto.<sup>65</sup>

Kant aveva messo a nudo i caratteri della scienza del proprio tempo, riconoscendo che le leggi che essa studia non si trovano nella natura stessa, non sono direttamente osservabili, ma sono invece “aggiunte” dall'intelletto. Allo stesso modo, il senso dell'oggetto non è mai un dato, bensì piuttosto un *prodotto*, un *costrutto* del pensiero. Ciò che nello scritto del 1904 Scheler accennava soltanto, ma avrebbe assunto importanza a partire dalla lettera a von Hertling del 1906 era che nel kantismo era presente il seme della relativizzazione della conoscenza scientifica. Infatti anche la «visione meccanicistica della natura, che Kant aveva accolto con sicurezza» (e che, a detta di Scheler, «recentemente è entrata in crisi») non era altro che una

---

<sup>60</sup> Ivi, pp. 49-50. In *Die Philosophie der Gegenwart* Scheler inserisce von Hertling nella corrente neoscolastica del «realismo critico» (Cfr. M. Scheler, *Die Philosophie der Gegenwart*, cit. p. 299).

<sup>61</sup> M. Scheler, *Immanuel Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt*, in Id., *GW*, Bd. 1, cit., pp. 354-370.

<sup>62</sup> Ivi, p. 363.

<sup>63</sup> Ivi, p.357.

<sup>64</sup> Ivi, p. 361: «Per il modo di pensare greco la “comprensibilità della natura” era un dato di fatto, un *Faktum*, che sussisteva con assoluta chiarezza. Per la scienza moderna essa è, come Helmholtz sostiene senz'altro nello spirito di Kant, un “postulato” che noi dirigiamo verso *il nostro intelletto*. Il concetto scientifico non ci è “dato”, bensì posto come compito in quanto creazione che segue leggi specifiche».

<sup>65</sup> Ivi, p. 362.

*Gedankenkonstruktion*.<sup>66</sup> In quanto tale non poteva pretendere alcun valore conoscitivo assoluto. Se – contraddicendo l'idealismo e il costruttivismo kantiani – fosse stato possibile concepire una conoscenza rivolta direttamente alle *cose* dell'esperienza anziché alle loro relazioni, questa forma di conoscenza si sarebbe situata automaticamente su un livello di assolutezza superiore a quello della scienza.

Nel breve scritto indirizzato a Hertling non erano approfondite le modalità attraverso le quali Scheler intendeva superare gli «elementi soggettivistici presenti nella filosofia di Kant». Egli riservava un accenno soltanto a una questione più specifica: quella riguardante la critica del sensismo insito nell'estetica trascendentale. Scheler alludeva al fatto che nella filosofia kantiana il dato primordiale dell'esperienza umana fosse identificato con il materiale ricavato dai sensi, mentre il ruolo dell'intuizione era relegato all'organizzazione di tale materiale. Kant aveva ammesso la possibilità di una «intuizione pura», distinta dall'intuizione empirica, però l'aveva concepita come «semplice forma della sensibilità».<sup>67</sup> Così facendo aveva escluso per principio ogni attività di coscienza che non fosse sensibile e ricettiva oppure formale e costruttiva. Per Scheler ciò aveva favorito un'interpretazione secondo la quale tutto ciò che entra nella sfera del conoscere è pura parvenza, cioè una costruzione determinata sin dal principio da forme soggettive. In breve, Scheler rifiutava la conclusione kantiana secondo cui

le cose che intuiamo non sono, in se stesse, come noi le intuiamo, né i loro rapporti sono costituiti, in se stessi, come appaiono a noi; e se noi eliminassimo il nostro soggetto, o anche soltanto la natura soggettiva dei sensi in generale, sparirebbero tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi sparirebbero lo spazio e il tempo, giacché – in quanto fenomeni – essi non possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi.<sup>68</sup>

La soluzione che Scheler avanzava nella lettera a von Hertling al fine di evitare quello che Simmel avrebbe definito “sortilegio del soggetto” prevedeva di concepire una «intuizione pura» che, pur essendo «avviluppata nelle nostre sensazioni», garantisse un accesso diretto alla «materia» dell'esperienza.<sup>69</sup> Scheler si spingeva cioè a sostenere la possibilità di un'intuizione al contempo pura e non formale, bensì *materiale*. In merito a questa modalità di accesso diretto (cioè non mediato da giudizi e categorie intellettuali) al dato empirico, Scheler

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 361.

<sup>67</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 115.

<sup>68</sup> Ivi, p. 147.

<sup>69</sup> M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, cit., p. 50.

afferitava di avere «appreso molto dalla filosofia francese contemporanea, e in particolar modo da Bergson».70

Ciò che nella lettera a von Hertling Scheler non specifica, ma diventerà più chiaro nei suoi scritti successivi, è che in questa ottica la «materia», ossia il dato empirico originario, non è più costituito dal solo dato sensibile, ma presenta all'intuizione delle strutture di significato che trascendono la mera sensibilità, pur non dipendendo da alcuna struttura formale. A partire da questo riconoscimento, il superamento del sensismo kantiano assumerà in Scheler una direzione ben precisa: il momento originario dell'esperienza non dovrà più essere concepito come l'incontro con un materiale sensibile caotico, frammentario e in sé privo di significati, bensì come un interscambio vivo con il mondo, antecedente la distinzione formale tra soggetto e oggetto. Per Scheler ciò significherà far cadere il primato della *rappresentazione* come principale atto di coscienza, e far emergere al suo posto la *partecipazione* della persona vivente alle cose circostanti. Il significato e il valore degli oggetti di cui facciamo esperienza non dovranno più essere concepiti come aspetti che il soggetto "aggiunge" a un materiale empirico neutro, ma saranno intesi come il nucleo di ciò che si manifesta nella struttura partecipativa dell'intenzionalità.

Va rilevato che il concetto di «intuizione pura» adoperato da Scheler nella lettera a von Hertling ricorda da vicino quello di «percezione pura» risalente a *Matière et mémoire*. Bergson aveva infatti sostenuto che una «percezione pura» è presente come substrato in ogni singolo atto percettivo operato da un soggetto empirico. Considerata in se stessa, la percezione pura rappresentava per Bergson l'«atto originale e fondamentale [...] grazie al quale ci mettiamo di primo acchito nelle cose».71 Questo concetto gli consentiva di situarsi al di là dell'antinomia classica di idealismo e realismo: la domanda sulla realtà del mondo esterno, a suo avviso, era resa superflua dal fatto irrefutabile che «noi, nella pura percezione, siamo veramente posti fuori di noi e quindi tocchiamo la realtà dell'oggetto in un'intuizione immediata».72

Attraverso la valorizzazione della partecipazione immediata alla "materialità" dell'oggetto di esperienza, Bergson apriva due strade che Scheler avrebbe seguito con entusiasmo, pur distaccandosi dagli esiti bergsoniani. La prima delle due strade prevedeva di ripensare i concetti di sensazione, percezione e intelletto come momenti del rapporto dinamico di un organismo con il suo ambiente. A questo proposito, Bergson rimproverava al

---

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 54.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 60-61.

razionalismo, culminante in Kant, di orientare «la nostra percezione cosciente, e le condizioni della nostra percezione cosciente, verso la pura conoscenza e non verso l'azione».<sup>73</sup> La conseguenza di tale fraintendimento era stata la negazione del contatto immediato del vivente con il suo mondo. Non a caso, spiegava Bergson, Kant aveva trasformato l'ambiente concreto in un astratto «spazio omogeneo», concepito «*innanzitutto* come la condizione necessaria di ciò che verrà a collocarsi in esso».<sup>74</sup> In questo modo, il criticismo aveva innalzato «una barriera tra l'intelligenza e le cose».<sup>75</sup> Contraddicendo Kant, Bergson affermava che percezione e intelletto sono connessi da una linea continua orientata all'agire. Lungi dall'essere finalizzati all'ottenimento di rappresentazioni mentali, gli oggetti percepiti si presentavano anzitutto all'interno di strutture della rilevanza biologica: cioè come vantaggiosi o dannosi, utili o nocivi per un organismo senziente.

La seconda strada aperta da Bergson in *Matière et mémoire* era quella che conduceva a riconoscere la possibilità di una conoscenza intuitiva del mondo; una conoscenza, cioè, non mediata da giudizi, categorie o rappresentazioni. Bergson sosteneva la necessità di ammettere una modalità di accesso al reale che fosse «asimbolica», e che quindi non operasse in funzione della costruzione di concetti e definizioni. Sin dalla *Biologievorlesung* del 1908/1909 Scheler iniziò a elaborare una distinzione tra la conoscenza di relazioni, mediata dall'uso dei concetti, e una conoscenza delle cose, immediata e capace di fare a meno di concetti.<sup>76</sup>

Come sottolinearono numerosi interpreti tedeschi di Bergson, la sua teoria della conoscenza era imperniata sul dualismo di intelligenza e intuizione, ovvero di una conoscenza rivolta alle relazioni tra cose e una rivolta alle cose stesse.<sup>77</sup> È significativo che a partire dall'*Essai* Bergson avesse sviluppato tale dualismo in esplicita opposizione a Kant, osservando che in un quadro come quello della *Kritik der reinen Vernunft* la questione della durata

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 194.

<sup>74</sup> Ivi, p. 193.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Il fatto che questa distinzione sia stata suggerita a Scheler dalla lettura di Bergson risulta evidente se si considera in che modo egli, nell'ultima parte della *Biologievorlesung*, contrappone una forma di conoscenza dettata dall'istinto alla conoscenza intellettuale. Innanzitutto Scheler chiama in causa l'esempio, chiaramente ripreso da *L'évolution créatrice*, della vespa che immediatamente sa dove colpire con il pungiglione la propria preda. In seguito chiarisce che la conoscenza prodotta dall'istinto è «una conoscenza delle cose, e non degli impulsi, che potrebbero variare presso la stessa cosa ed essere uguali presso cose diversi, né delle relazioni fra cose. Invece per l'intelligenza è essenziale proprio il fatto che il suo sapere riguarda più le relazioni che le cose» (M. Scheler, *Biologievorlesung 1908/1909*, cit., p. 361).

<sup>77</sup> Le letture più recenti del pensiero bergsoniano tendono a mitigare la dicotomia di *intuition* e *intelligence*, ed è pertanto improbabile che gli specialisti odierni riterrebbero convincente l'interpretazione fornita da Scheler e dai primi interpreti tedeschi di Bergson (cfr. per esempio F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie: étude inédite*, PUF, Paris 2004).

interiore doveva rimanere irrisolta.<sup>78</sup> Nei suoi scritti successivi Bergson tentò di delineare un metodo di conoscenza intuitivo in grado di sottrarsi ai limiti imposti dal criticismo. In un percorso iniziato in *Matière et mémoire*, proseguito nella conferenza del 1901 sul «Parallelismo psicofisico e la metafisica positiva», poi ancora nell'*Introduction à la métaphysique*, e sfociato ne *L'évolution créatrice*, Bergson chiarì come dal dualismo delle conoscenze dipendesse la possibilità di una metafisica capace di fare a meno della distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé.<sup>79</sup>

Kant aveva sostenuto che «tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione [...] non contiene altro se non semplici rapporti».<sup>80</sup> Questa convinzione escludeva inevitabilmente la possibilità di una conoscenza intuitiva, o immediata, degli oggetti:

se è vero che, mediante dei semplici rapporti, non si conosce una cosa in sé, il giudizio ne dovrà trarre che, non essendoci dato mediante il senso esterno nient'altro che semplici rappresentazioni di rapporti, anche questo senso esterno nella sua rappresentazione potrà contenere soltanto il rapporto di un oggetto con il soggetto, e non ciò che appartiene interamente all'oggetto in sé.<sup>81</sup>

A proposito di simili considerazioni Bergson osservava come Kant si fosse soffermato su uno solo dei due versanti dell'epistemologia. Kant non aveva saputo riconoscere che esistono due modalità differenti di accesso alla realtà, dalle quali dipendono «due modi profondamente diversi di conoscere una cosa».<sup>82</sup> Solo una delle due modalità, spiegava Bergson, si fonda sull'apprensione di rapporti o, detto altrimenti, «implica che si giri intorno alla cosa», mentre la seconda modalità prevede «che si entri in essa».<sup>83</sup> Il presupposto errato di Kant consisteva in sostanza nel suo «monismo epistemologico»: la «credenza in una scienza una e integrale,

---

<sup>78</sup> Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), tr. it. *Saggio sui dati immediati di coscienza*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 141-151. Per un quadro generale delle critiche di Bergson si rinvia a M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*, PUF, Paris 1966.

<sup>79</sup> Sull'evoluzione del progetto bergsoniano della metafisica positiva, si rimanda ad A. Pessina, *L'esperienza della «differenza» e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 79/2 (1987), pp. 250-275.

<sup>80</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012, p. 157.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 149.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

che abbracci la totalità del reale».84 Per Kant «non vi è che *una* esperienza, e l'intelligenza ne scopre tutta l'estensione».85

Secondo Bergson il percorso kantiano era sfociato nell'ipostatizzazione della fisica newtoniana come modello più perfetto del conoscere. L'intero scopo e orizzonte della conoscenza era stato ridotto da Kant all'indagine dei rapporti tra oggetti in vista della formulazione di leggi, alla produzione di concetti e definizioni, e quindi alla traduzione del noto in termini già noti.86 Così facendo, tuttavia, Bergson riteneva che Kant avesse mancato di rilevare le profondità metafisiche accessibili a una filosofia fondata sull'intuizione. Alla filosofia kantiana non era rimasto che il compito meramente critico-epistemologico di fondare una «matematica universale», ovvero di «determinare ciò che deve essere l'intelligenza e ciò che deve essere l'oggetto affinché una matematica ininterrotta li possa collegare».87

A giudizio di Bergson il kantismo peccava di una fondamentale incomprensione del pieno potenziale cognitivo accessibile all'uomo:

L'impotenza della ragione speculativa, così come l'ha dimostrata Kant, in fondo è soltanto, forse, l'impotenza di un'intelligenza asservita a certe necessità della vita corporea, e che si esercita su una materia che ha dovuto disorganizzare per la soddisfazione dei nostri bisogni.88

Per Bergson bisognava ammettere una modalità di accesso puramente teoretica alla cosa in sé. Per questo, in esplicita opposizione a Kant secondo il quale «tutte le nostre intuizioni sono sensibili, o, in altri termini, infra-intellettuali», Bergson faceva affidamento su un'intuizione sovra-intellettuale: ovvero su un'intuizione in grado di risalire al di là dei meccanismi attraverso i quali l'intelligenza filtra il nostro contatto con il reale.89 Questa intuizione,

---

84 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 336.

85 Ivi, p. 339.

86 Similmente a Bergson, Scheler distinguerà radicalmente i compiti e gli interessi della filosofia da quelli della scienza; sosterrà che quest'ultima è mossa «dal bisogno – suscitato dalla sorpresa per l'insolito, per il nuovo, e per eventi che deviano dal corso "regolare" delle cose – di "attendere", di "predire", e infine di *suscitare praticamente* o di pensare con segni sostitutivi tale "nuovo" [...]. Se il "nuovo", il sorprendente è incorporato nelle idee sul corso regolare delle cose [...], allora la scienza è pienamente soddisfatta. Ma appunto qui inizia il problema della filosofia» (cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 113. Traduzione parzialmente modificata). Il filosofare, spiegherà allora Scheler con un esplicito richiamo ad Aristotele, non è mosso dal bisogno, bensì dalla «"meraviglia" che qualcosa di essenzialmente costante *ci* sia» (ivi, p. 112). In altre parole, Scheler riterrà che il nuovo è il vero e proprio materiale della filosofia; materiale che essa cerca di cogliere in se stesso, escludendo dal proprio sguardo «ciò che è ancora in qualche modo "dominabile" e "controllabile"» (ivi, p.113).

87 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 339.

88 H. Bergson, *Matière et mémoire* (1896), tr. it. *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 155.

89 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 339. Bergson spiega che «Kant non voleva, né poteva ammettere questa dualità di intuizione. [...] Non si pone mai il problema di una conoscenza dal di dentro, che potrebbe

concepita come visione delle *cose stesse* nella misura in cui esse affiorano nella realtà temporale della coscienza (la *durée*), doveva diventare per Bergson il metodo della metafisica.

L'influenza di Bergson è evidente nel modo in cui Scheler, nella lettera a von Hertling, presenta il rapporto tra scienza e filosofia. Scheler attribuisce alla scienza il compito di «comprendere la natura quanto più possibile come un meccanismo» e associa a questa forma di comprensione «solo un valore tecnico-utilitaristico [...], ma in nessun caso un valore di verità». <sup>90</sup> Solo alla conoscenza filosofica spetterebbe un valore di verità, intesa come possesso di un sapere autentico delle cose. A tale fine, la filosofia sarebbe tenuta a procedere nella direzione opposta rispetto all'«atteggiamento pratico-utilitaristico» delle scienze, e ad «assumere un atteggiamento puramente teoretico-speculativo» <sup>91</sup>. È d'altra parte significativo che nel paragrafo in questione, nonostante l'evidente vicinanza alle posizioni di Bergson, Scheler non si spinga ad affermare la possibilità di una metafisica positiva. Inoltre, sebbene Scheler proponga di superare il soggettivismo della filosofia kantiana attraverso un ampliamento del dominio dell'intuizione, egli continua ad adoperare il termine kantiano *Anschauung*, anziché quello bergsoniano di *intuition*. <sup>92</sup> Questo indurrebbe a pensare che Scheler nutrisse ancora delle riserve nei confronti dell'intuizionismo bergsoniano. Analogamente, sebbene l'influenza della fenomenologia sia già riconoscibile nel fatto che Scheler affida all'intuizione il compito di cogliere alcune «qualità oggettive» del mondo, egli si affretta a sottolineare che le capacità conoscitive dell'intuizione sono sempre limitate dalla sua necessità di «passare attraverso i sensi». <sup>93</sup> Quest'ultimo dettaglio è segno del fatto che il rifiuto kantiano di concepire un'intuizione non sensibile esercitava ancora un'influenza rilevante su Scheler. Nella lettera a von Hertling l'«atteggiamento puramente teoretico-

---

coglier[e i fatti] nel loro scaturire stesso, invece di assumerli una volta scaturiti, e che scaverebbe così al di sotto dello spazio e del tempo spazializzato. E tuttavia, è proprio sotto questo piano che la nostra coscienza ci pone; lì è la durata vera» (ivi, p. 340). Bergson si riferisce in particolare alle pagine della *Kritik der reinen Vernunft* in cui Kant definisce un "intelletto non discorsivo" e una "intuizione non sensibile" come concetti «della cui possibilità non possiamo farci la minima rappresentazione» (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 479).

<sup>90</sup> M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, cit., p. 49.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Secondo la ricostruzione di Giulia Gamba, anche nelle opere di Bergson è rinvenibile un progressivo distacco del concetto di «intuizione» dalla terminologia kantiana. Nell'*Essai* «il termine è utilizzato sempre in un'accezione filosofica generica o tradizionale, che indica l'atto di appercezione tramite il quale l'intelligenza coglie l'unità di qualcosa di molteplice»: Bergson mostra «di non intendere ancora l'intuizione in un senso originale e di porsi anzi nel solco della tradizione kantiana, che in *Introduction à la métaphysique* sarà invece tra i principali obiettivi critici in rapporto alla rivendicazione della possibilità dell'intuizione filosofica». Per cui «è a partire da *Matière et mémoire* che il termine "intuizione" viene utilizzato per indicare la percezione dei dati immediati, accanto ad espressioni quali "visione immediata", "coscienza immediata", "visione immediata", "percezione immediata", e alla nozione peculiare di "percezione pura". Infine, nell'*Introduction à la métaphysique* l'intuizione diventa «il metodo della nuova metafisica» (cfr. G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., pp. 119-120).

<sup>93</sup> M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, cit., p. 49.



speculativo» assegnato da Scheler filosofia appare ancora più che altro come un limite a cui tendere asintoticamente.

In questa fase Scheler non avrebbe ancora potuto accettare quello che sarebbe diventato uno degli assunti centrali della sua successiva concezione fenomenologica, vale a dire il fatto che «sensazione e intuizione fanno capo a due centri di riferimento distinti»: la struttura pulsionale dell'organismo da un lato, la persona come centro d'atti dall'altro.<sup>94</sup> Del resto è proprio in merito all'ambiguità ancora irrisolta del rapporto tra intuizione e percezione che il breve scritto indirizzato a von Hertling illustra una problematica che sembrava spingere Scheler verso la fenomenologia. Si trattava della seguente domanda: come si può concepire un'intuizione pura, cioè dedita all'apprensione immediata del contenuto dell'esperienza, senza con ciò cedere l'ultima parola a un metodo psicologista? In altre parole: com'è possibile pensare un atto intuitivo separato dalla soggettività empirica di colui che lo esegue? O ancora: in che modo la «qualità oggettiva» di un dato empirico potrebbe essere distinta dal contenuto della sensazione, caotico e privo di significato?

Appare chiaro come Scheler, nella fase di ripensamento della filosofia trascendentale che caratterizzò il suo trasferimento da Jena a Monaco, fosse propenso a seguire Bergson nel riconoscere la necessità di una forma di conoscenza pura, cioè estranea alle necessità pragmatiche del sapere scientifico, ma al tempo stesso non individuasse nella dottrina bergsoniana dell'*intuition* una soluzione definitiva. La medesima dinamica è evidente nella *Biologievorlesung* del 1908/1909. In questo scritto Scheler evidenzia la relatività delle scienze alla struttura della rilevanza ambientale e definisce la conoscenza scientifica come «conoscenza di relazioni». Inoltre attribuisce alla filosofia la conoscenza autentica di «forme», cioè degli interi evidenti e irriducibili che sono dati nell'esperienza – interi che vengono definiti anche husserlianamente come «cose stesse».<sup>95</sup> A questo punto, però, vagliando l'idea bergsoniana secondo cui il metodo intuitivo della filosofia coinciderebbe con la capacità di «dare valore all'inutile», Scheler sembra scontrarsi con un problema irrisolvibile.<sup>96</sup> Se l'accesso intuitivo alla realtà, che consentirebbe di cogliere le forme, dipende dall'adozione di un atteggiamento pienamente disinteressato nei confronti della realtà, allora la conoscenza

---

<sup>94</sup> G. Cusinato, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, in «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna» 8 (1986-1987), pp. 117-145 (qui p. 124). Solo a partire da *Lehre von den drei Tatsachen* Scheler isolerà sistematicamente il principio intuitivo alla base del sapere filosofico. Per arrivare alla concezione fenomenologica espressa in tale scritto, Scheler dovrà passare attraverso un'accurata riflessione sul ruolo dei sensi e sul significato della percezione.

<sup>95</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung 1908/1909*, cit., pp. 261-270.

<sup>96</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 67.

intuitiva si configura come un ideale irraggiungibile per l'uomo. Infatti, solo un «essere puramente cosciente», cosa che l'uomo non è, «non saprebbe nulla di relazioni» e possiederebbe una visione immediata delle cose stesse.<sup>97</sup> Ad avviso di Scheler, nella misura in cui l'uomo è un essere vivente, il suo accesso al mondo non può essere del tutto disinteressato e non può prescindere dall'adozione di un punto di vista determinato.<sup>98</sup>

In definitiva, nella *Biologievorlesung* era posta la sfida di riuscire a far coesistere nell'uomo le due forme di conoscenza – l'una pura e «a-pratica», l'altra intellettuale e pragmatica – riconoscendo come esse afferiscano a due modi diversi di esperire la realtà. Questa sfida sarebbe diventata parte integrante del programma fenomenologico di Scheler negli anni a venire. Bergson avrebbe continuato a offrire a Scheler spunti decisivi per affrontare il problema, ma al tempo sarebbe divenuto il simbolo di una soluzione impraticabile: una soluzione fondata su una separazione troppo netta tra intelletto e intuizione, e pertanto inconciliabile con l'esperienza umana.

## 2. L'utilità della verità per la vita – Scheler e il pragmatismo

Secondo Hans Joas, l'opera di Scheler *Erkenntnis und Arbeit*, pubblicata nel 1926, rappresentò una pietra miliare in quella «storia di incomprensioni» che caratterizzò la ricezione del pragmatismo in Germania nei primi decenni del Novecento.<sup>99</sup> Il libro era l'esito di un confronto con il pragmatismo, o quantomeno con la specifica immagine del pragmatismo che

---

<sup>97</sup> M. Scheler, *Biologievorlesung 1908/1909*, cit., p. 296.

<sup>98</sup> Si può osservare come anche il corso sull'epistemologia delle scienze storiche, tenuto da Scheler a Monaco nel semestre estivo del 1909, si aggiri su problematiche simili a quelle della *Biologievorlesung*. L'interesse di Scheler per la storia è dettato dalla ricerca di un dato inaggirabile dell'indagine, e quindi antecedente al *Faktum* delle scienze: Scheler lo individua nell'esperienza vissuta degli individui storici. Proprio l'analisi del metodo delle scienze storiche consente di problematizzare il modo in cui l'esperienza immediata può diventare oggetto di un'indagine oggettiva. La soluzione qui proposta da Scheler conserva ancora alcune reminiscenze in senso lato kantiane e fondamentalmente incompatibili con l'impostazione fenomenologica che egli avrebbe accolto negli anni successivi. La «pura materia» e il «dato ultimo» rimangono per Scheler concetti-limite, ai quali «è possibile [solo] un avvicinamento», dal momento che nessun conoscere può prescindere da una «forma» in grado di unificare la caoticità del dato originario (cfr. M. Scheler, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften*, cit., pp. 209-210).

<sup>99</sup> Cfr. H. Joas, *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 114-145.

si era diffusa in area tedesca, intrapreso da Scheler quasi vent'anni prima.<sup>100</sup> È significativo che Scheler avesse iniziato a dialogare con il pragmatismo nel periodo in cui per lui si era fatta più pressante la necessità di “superare Kant”: vale a dire durante gli ultimi anni trascorsi a Monaco, in concomitanza con l'intensificarsi delle sue letture bergsoniane e fenomenologiche. Nel complesso, il pragmatismo rappresentò per Scheler una corrente di pensiero dotata di una legittimità parziale e in grado di scardinare alcuni presupposti dell'intellettualismo kantiano, ma al tempo stesso egli ne evidenziò i limiti e ritenne che tanto Bergson quanto Husserl offrirono strumenti adatti per superarli.

Va precisato che le critiche rivolte da Scheler al pragmatismo non prendevano di mira singoli autori, bensì piuttosto la corrente pragmatistica nel suo complesso. Anche nei pochi casi in cui Scheler dedicava alcune pagine a ricostruire le «fonti storiche del movimento pragmatista», è evidente che a interessarlo non era un'interpretazione letterale delle loro dottrine.<sup>101</sup> In un frammento postumo Scheler definisce il pragmatismo come

quel vasto movimento di pensiero, sorto nel Nord-America, ma radicatosi anche in Inghilterra, Italia e Francia [...] [secondo il quale] ogni conoscenza si sviluppa dal lavoro, *deriva* dal lavoro e ha anche l'esclusivo significato di guidarlo razionalmente. Questa teoria ha trovato in W. James la propria espressione al tempo stesso più popolare e più suggestiva. Qui soprattutto è percepibile nel modo più diretto ciò che io potrei definire, al di là delle singole teorie, lo «*spirito*» del *pragmatismo*.<sup>102</sup>

Perciò, sebbene Scheler dimostri una certa consapevolezza delle divergenze interne al movimento pragmatista (come quella tra Charles Peirce e William James), ciò che realmente lo interessava era il pragmatismo come fenomeno unitario.<sup>103</sup> In sostanza, egli considerava il

---

<sup>100</sup> In realtà i primi riferimenti di Scheler a James e Peirce risalgono al frammento della *Logik* (1904-1906), dove però non si fa ancora cenno al pragmatismo come corrente filosofica. Inoltre i due autori non sono trattati congiuntamente e lo spazio loro dedicato è tanto esiguo da impedire che si possa parlare di un'influenza del pragmatismo su Scheler già in questa fase (cfr. M. Scheler, *Logica*, cit., pp. 150, 295). Cfr. G. Mancuso, *Die Möglichkeit eines nicht lebensbedingten Wissens. Schelers Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus aus der Sicht des Frühwerks*, in Gabel, M. Müller (Hg.), *Erkennen – Handeln – Bewähren*, cit., pp. 94-110.

<sup>101</sup> Cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., pp. 118-134. Si veda inoltre quanto Scheler scrive nel manoscritto preparatorio per una serie di lezioni sul pragmatismo risalenti (secondo la datazione di Maria Scheler) al 1912: «In quanto segue, non nutro l'obiettivo di ricostruire la storia di questo movimento di pensiero caso per caso; piuttosto mi propongo di dire qualcosa di più specifico sull'essenza e la storia del pragmatismo solo in questa prima lezione, per poi potermi concentrare sui *problemi concreti*» (Ana 315, B, 1, 106, f. 3).

<sup>102</sup> M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu «Erkenntnis und Arbeit»* – a.1 (1912 ca.), in *GW*, Bd. 8, cit., pp. 447-457, tr. it. *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1 (1912), tr. it. di L. Allodi in M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., pp. 313-324 (qui p. 319). Si adotta questa modalità di citazione poiché si ritiene che essa consenta di evidenziare meglio le differenze tra i frammenti scheleriani citati.

<sup>103</sup> Peirce era stato spinto dall'insofferenza verso le interpretazioni di James a ridefinire la propria posizione con il termine di «pragmaticismo», ritenuto da lui stesso «abbastanza brutto da essere al sicuro da eventuali rapitori»

pragmatismo come una tendenza di pensiero, diffusasi a vari livelli nella cultura occidentale, a vedere nell'utile pragmatico il metro di giudizio di ogni produzione umana. Se questo favorì le incomprensioni che caratterizzarono la ricezione europea del pragmatismo, bisogna osservare che questa "storia di incomprensioni" aveva avuto inizio prima che Scheler si interessasse al pragmatismo, e precisamente nel momento stesso del suo approdo in Germania.

### *La prima ricezione del pragmatismo in Germania*

Non è sorprendente che le prime tracce del confronto di Scheler con il pragmatismo risalgano al biennio 1908-1909. Due eventi accaduti nel 1908 avevano aperto gli argini della ricezione del pragmatismo in Germania e avevano portato tale corrente all'attenzione di Scheler.<sup>104</sup> Innanzitutto era stata pubblicata la prima edizione in tedesco dell'opera di James *Pragmatism: A New Name for an Old Way of Thinking*, con traduzione di Wilhelm Jerusalem.<sup>105</sup> In secondo luogo nel settembre del 1908 si era tenuto a Heidelberg il Terzo Congresso Internazionale di Filosofia, durante il quale una delegazione di autori inglesi e americani – dalla quale erano assenti James e Peirce – aveva avuto modo di istruire l'auditorium di studiosi europei sui capisaldi del pragmatismo.<sup>106</sup>

---

(cfr. C.S. Peirce, *What Pragmatism is*, in «The Monist» 15/2 (April 1905), pp. 161-181 (qui p. 166)). Dando conto di tale controversia, Scheler dichiara di considerare l'interpretazione jamesiana meglio caratteristica del movimento pragmatista in generale, poiché più «radicale» nell'identificazione della verità come conseguenza pratica del pensiero (cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 119). In *Erkenntnis und Arbeit* Scheler fa riferimento allo scritto seminale di Peirce *How to Make our Ideas Clear*; ciononostante, nel complesso sembra conoscere meglio le opere di James e Schiller rispetto a quelle di Peirce. È stato rilevato, fra gli altri da Hilary Putnam, che la frattura tra Peirce e James era stata originata dalla radicalità con cui James aveva concepito la dipendenza tra la verità e gli interessi pratici del soggetto conoscente (cfr. H. Putnam, *James's theory of truth*, in R.A. Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1997, pp. 166-185). Per un'analisi complessiva del rapporto tra i due padri del pragmatismo si rimanda alla *Nota introduttiva* di M. Annoni a C.S. Peirce, W. James, *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Peirce e W. James*, a cura di M. Annoni, G. Maddalena, Aragno, Torino 2010, pp. VII-L.

<sup>104</sup> Cfr. Z. Davis, *The Possibility of Phenomenology. Scheler's Confrontation with Pragmatism*, in M. Gabel, M. Müller (Hg.), *Erkennen – Handeln – Bewähren*, cit., pp. 118-133.

<sup>105</sup> Cfr. W. James, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Studien*, übers. v. W. Jerusalem, Klinkhardt, Leipzig 1908. Scheler ne possedeva una copia (Ana 315, Z, 1318).

<sup>106</sup> Sull'importanza del congresso di Heidelberg nella diffusione delle concezioni pragmatiste, cfr. G. Seliber, *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie*, in «Archiv für systematische Philosophie» 15/3 (1909), pp. 287-298; J. Nubiola, *Pragmatism in the European Scene: the Heidelberg International Congress of Philosophy, 1908*, in «Rivista di storia della filosofia» 72/3 (2017), pp. 381-399. Il volume degli atti del congresso venne pubblicato nel 1909: T. Elsehans (Hg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, Winter, Heidelberg 1909. Va sottolineato che a Heidelberg erano presenti anche alcuni esponenti europei di correnti affini al pragmatismo e autori che avevano già subito l'influenza di

Le discussioni sul pragmatismo sviluppatesi all'interno del Congresso rappresentarono l'inizio vero e proprio della sua ricezione tedesca, e anche in seguito ne determinarono i caratteri generali.<sup>107</sup> Occorre pertanto soffermarsi brevemente su tali discussioni. Gli oratori di spicco della delegazione anglosassone erano Josiah Royce, professore statunitense legato a James, e F.C.S. Schiller, che insegnava a Oxford e aveva sviluppato una posizione filosofica denominata "umanismo", segnata a sua volta da influenze jamesiane.<sup>108</sup> I loro interventi non furono accolti senza riserve dal pubblico europeo del Congresso, però suscitarono un interesse tale che i partecipanti chiesero e ottennero del tempo aggiuntivo per proseguire il dibattito oltre l'orario stabilito. Vera e propria pietra dello scandalo fu l'affermazione di Schiller secondo cui la verità «necessita di un *utilizzo* per la vita umana e per i fini di questa. Una verità puramente teoretica, che non è utilizzata o non può affatto essere utilizzata, è pertanto un'illusione».<sup>109</sup> Le parole di Schiller vennero intese come l'espressione di una posizione rozzamente utilitaristica e relativistica rispetto alla quale lo stesso Jerusalem – che certo non era un oppositore unilaterale del pragmatismo – fece notare come la tradizione filosofica tedesca fornisse da tempo gli strumenti per «andare oltre».<sup>110</sup> D'altra parte, i temi messi in campo dall'intervento di Schiller rappresentavano più che altro l'applicazione di alcune dottrine jamesiane alla metafisica, ambito rispetto al quale Peirce e lo stesso James avevano sino ad allora usato estrema cautela. Nonostante le reciproche differenze, Peirce e James avevano infatti inteso il pragmatismo innanzitutto come un metodo specifico di chiarificazione della conoscenza, e non come un sistema filosofico che ambiva a dire qualcosa «sulla realtà».<sup>111</sup>

---

Peirce e James: vale la pena ricordare, oltre allo stesso Jerusalem, gli italiani Giovanni Vailati, Giovanni Papini e Mario Calderoni, il tedesco Gregorius Itelson e l'ungherese Gyula Pikler. Vaihinger era presente, ma non intervenne nelle discussioni se non in maniera marginale per precisare le proprie posizioni rispetto al pragmatismo (ivi, p. 762), mentre Mach figura nell'elenco degli iscritti, ma non poté partecipare (ivi, p. 27).

<sup>107</sup> Cfr. K. Oehler, *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 17/1 (1981), pp. 25-35.

<sup>108</sup> L'intervento di Royce fu il primo dopo i saluti ufficiali degli organizzatori del convegno ed era intitolato *The Problem of Truth in the light of recent discussion* (cfr. T. Elsehans (Hg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., pp. 62-93). Il giorno successivo (2 settembre) Schiller tenne il suo discorso nella sezione dedicata alla «Logica e teoria della conoscenza» e, a differenza della maggior parte dei suoi colleghi anglosassoni, lo tenne in tedesco: *Der rationalistische Wahrheitsbegriff* (ivi, pp. 711-719).

<sup>109</sup> Ivi, p. 718.

<sup>110</sup> Ivi, p. 728.

<sup>111</sup> Ciò chiarisce peraltro che i rimproveri di Jerusalem al congresso sono rivolti verso il solo Schiller, e non verso il pragmatismo in generale. Fedele alla lezione jamesiana, Jerusalem fu infatti sempre attento a sottolineare che «il pragmatismo non è un *sistema*, bensì un *metodo*» (cfr. W. Jerusalem, *Vorwort des Übersetzers* in W. James, *Der Pragmatismus*, cit., p. VI).

Le provocazioni di Schiller, pur favorendo quell'«incomprensione» originaria che molti anni dopo sarebbe stata evidenziata da Joas, ebbero comunque il merito di movimentare la discussione sul pragmatismo e di darle un impulso decisivo nel continente europeo. Se ci si concentra sulla Germania, si può osservare come nel periodo successivo al convegno di Heidelberg il pragmatismo divenne uno dei principali bersagli polemici per diversi studiosi di filosofia. Non furono pochi i critici a riconoscere al pragmatismo quantomeno una “legittimità parziale”, coincidente con il suo richiamo al concreto processo conoscitivo.<sup>112</sup> Inoltre se ne riconobbero i legami con alcune correnti che avevano già trovato spazio nella filosofia tedesca: correnti anche diverse tra loro come l'empiriocriticismo di Avenarius e Mach, l'evoluzionismo di Spencer, la filosofia della vita di Nietzsche e Bergson. Non va dimenticato, peraltro, che la ricezione del pragmatismo in Europa non fu caratterizzata esclusivamente dalle polemiche: nei primi decenni del Novecento in Germania e nel resto d'Europa non mancarono gli studiosi che rivendicarono il proprio legame con il pragmatismo, anche se le loro posizioni rimasero minoritarie.<sup>113</sup>

### *Il pragmatismo e la genesi biologica dell'intelletto*

Scheler non era presente a Heidelberg, ma non è improbabile che nei mesi successivi gli siano arrivate notizie dei dibattiti che avevano riguardato il pragmatismo (tra i suoi conoscenti presenti a Heidelberg figuravano Eucken, Benrubi, Diederichs, Goldstein e Moritz Geiger). Non sembra casuale, infatti, che il pragmatismo faccia la sua comparsa come uno dei principali bersagli polemici di Scheler a partire dalla *Biologievorlesung* del semestre invernale del 1908/1909. In questo scritto Scheler presenta James e Mach come esponenti di una dottrina

---

<sup>112</sup> Si veda, per esempio, l'articolo del filosofo cattolico Daniel Feuling, presente in forma di *Sonderabdruck* nella biblioteca di Scheler (Ana 315, Z, 837): D. Feuling, *Der philosophische Pragmatismus der Gegenwart*, in «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland» 149/1 (1912), pp. 321-335, 417-425 (l'articolo era suddiviso in due parti presenti all'interno del medesimo volume). Feuling sottolineava la condivisibilità di alcune delle rivendicazioni del pragmatismo, comuni peraltro alla filosofia della vita: «Chiaramente la scienza specialistica non deve dimenticare che anche le formule e le definizioni più fini e precise perdono il loro significato, se non sono espressione di un sapere ricco e di un'intuizione concreta». L'autore aggiungeva però che «nonostante tutte le proteste del pragmatismo, rimane vero che la scienza per sua essenza non è immediatamente subordinata alla vita, né deve esserlo» (ivi, p. 419).

<sup>113</sup> Si rimanda al volume dedicato al pragmatismo europeo del primo Novecento: G. Maddalena, F. Stadler (eds.), *European Pragmatism*, facente parte della rivista «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» 11/1 (2019). Per quanto riguarda la ricezione del pragmatismo in Francia si può invece tenere presente R. Pudal, *Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées: Le «moment 1900» de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine*, in «Histoire@Politique» 7/3 n° 15 (2011), pp. 60-89; O. Agard, *Max Scheler und die französische Diskussion über den Pragmatismus*, cit., pp. 76-94.

che rivendica le radici organiche e pragmatiche delle categorie intellettuali. La loro posizione fa da contraltare a quella della fenomenologia husserliana, che Scheler concepisce ancora come un "platonismo" tendente a separare le verità logiche dalla realtà concreta. Nella *Biologievorlesung* iniziava infatti a prendere forma il progetto scheleriano di portare a ricongiungimento il piano trascendente e statico dell'eidetica con quello immanente e dinamico della vita.

Un anno più tardi, durante il semestre invernale 1909/1910, Scheler tenne a Monaco un seminario di due ore settimanali «Sul valore del cosiddetto pragmatismo».<sup>114</sup> Non è chiaro se nel *Nachlass* scheleriano siano presenti gli appunti preparatori adoperati da Scheler durante tale seminario. Sono però presenti due quaderni, rimasti sinora quasi interamente inediti, intitolati da Maria Scheler rispettivamente *Über Pragmatismus* e *Zum Pragmatismus*, databili intorno al 1909, che potrebbero aver fornito la traccia per le sue lezioni.<sup>115</sup> Essi testimoniano quale importanza rivestisse per Scheler il confronto con il pragmatismo negli ultimi anni della sua permanenza a Monaco. Si tenga presente, peraltro, che oltre ai due quaderni sul pragmatismo l'interno *Nachlass* scheleriano contiene solo altri due quaderni risalenti con certezza a una data anteriore al 1910: si tratta degli appunti preparatori della *Biologievorlesung* del 1908/1909 e del corso sui fondamenti della storiografia del 1909.<sup>116</sup> Nei due quaderni inediti è evidente la tendenza di Scheler a confrontarsi con lo *spirito* del pragmatismo, anziché con i suoi esponenti singoli. Tale confronto si articola in alcuni nuclei centrali, come la discussione delle concezioni pragmatistiche della verità, dell'a priori e della datità, e in alcune ricerche apparentemente più marginali, riguardanti per esempio le concezioni pragmatistiche della matematica, della fisica e della biologia.<sup>117</sup>

Un altro frammento di rilevanza primaria per comprendere il significato del confronto di Scheler con il pragmatismo risale al periodo compreso tra il 1910 e il 1911, ed è pertanto

---

<sup>114</sup> Cfr. *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Winter-Semester 1909/1910*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1909, p. 22.

<sup>115</sup> I due quaderni, conservati presso la BSB, recano le collocazioni Ana 315, B, 1, 107 e Ana 315, B, 1, 112. Alla data odierna, soltanto una piccola sezione del primo è stata pubblicata: si tratta delle pagine 26-28, edite da Maria Scheler in M. Scheler, *GW*, Bd. 8, cit., pp. 457-458. Nella nota editoriale Maria Scheler avanza l'ipotesi che questo quaderno sia stato scritto da Scheler in concomitanza con il corso sul pragmatismo dell'inverno 1909 (ivi, p. 476).

<sup>116</sup> Cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, p. 77. In questa pagina anche il quaderno Ana 315, B, 1, 220 è inserito fra quelli risalenti al periodo 1908-1910, ma altrove la datazione attribuita al quaderno è l'anno 1919 (ivi, p. 69); quest'ultima attribuzione appare più probabile.

<sup>117</sup> Cfr. Ana 315, B, 1, 112, ff. 4-9 sulla teoria pragmatistica della verità e dell'a priori Ana 315, B, 1, 107, ff. 19-24 sulla dottrina pragmatistica del dato. Cfr. Ana 315, B, 1, 107, ff. 16-17 sul fondamento della matematica secondo i pragmatisti; Ana 315, B, 1, 107, ff. 25-26 sul rapporto tra fisica e biologia.

successivo alla sua adesione alla fenomenologia. Si tratta del sommario di un ampio «lavoro sul pragmatismo», progettato ma non ultimato, che rappresentò il primo embrione di *Erkenntnis und Arbeit*. Vale la pena riportare il sommario per intero:

Introduzione: Filosofia della vita.

A) *Movimento pragmatista*. Piano del movimento pragmatista.

I.) *Problema di lavoro e conoscenza*. Il pragmatismo e il suo spirito generale. <Situazione spirituale> e modernità.

II.) *Rapporto con la filosofia precedente*: a Razionalismo b Kant c Empirismo e sensismo. Economia del pensiero. d Nominalismo. (Nietzsche).

III.) *Tipi di pragmatismo*: Imperativismo; kantismo.

B) *Problemi del pragmatismo*.

I.) *La sua teoria della verità*. a La verità è un valore? b Valore assoluto o relativo? c Utilitarismo e valore vitale. Rapporto con l'idealismo e lo psicologismo.

II.) *La sua teoria della logica e della matematica*. a Forme di pensiero e a priori. Esistenza, spazio, tempo.

III.) *La sua teoria della scienza esatta*.

IV.) *Scienza e filosofia*.

C) I.) *Dottrina pragmatista di pensiero e intuizione (percezione e ricordo)*. Critica e propria teoria.

II.) *Essenza e compito della filosofia con fondamento fenomenologico*.

III.) *Principi fondamentali della teoria fenomenologica della conoscenza*.

IV.) *La dottrina dei tre fatti*.

V.) *La visione meccanicistica della natura e la psicologia associazionistica*.

VI.) *Biologia. Teoria della conoscenza*. Teoria evoluzionistica

D) *Applicazioni dei principi pragmatistici e fenomenologici*.

I.) *Religione*.

II.) *Arte*.

III.) *Scienza*

IV.) *Morale*.

V.) *Genesi della cultura e senso della cultura*. Economia.

E) *Pragmatismo e metafisica*. Multiverso e Universo. *Personalismo*.<sup>118</sup>

Ciò che immediatamente colpisce di questo progetto è la varietà dei temi che esso avrebbe dovuto affrontare: i titoli dei paragrafi spaziano dalla biologia alla metafisica, dalla psicologia alla religione, dal confronto con Kant a quello con Nietzsche, dalla discussione

---

<sup>118</sup> Ana 315, B, 1, 105, f. 5. Maria Scheler ha attribuito al quaderno in questione la datazione 1910/1911, che è coerente con il suo contenuto. La stessa Maria Scheler ha trascritto l'indice a macchina (Ana 315, CC, 7, 8, f. 2), ma tale trascrizione contiene alcune imprecisioni. Parte dell'indice è poi stata riportata nel decimo volume dei *Gesammelte Werke* scheleriani (M. Scheler, *GW*, Bd. 10, cit., p. 517). Nella nota editoriale Maria Scheler utilizza il nome di *Pragmatismusarbeit* per indicare il progetto del marito, anche se nel manoscritto originale non è apposto alcun titolo all'indice. La presente trascrizione e traduzione dell'indice completo riproduce l'organizzazione dei paragrafi presente nell'originale. Si è invece scelto di rendere le parole sottolineate da Scheler con il carattere corsivo, coerentemente con quanto Maria Scheler e Manfred Frings hanno fatto nelle loro trascrizioni del *Nachlass* scheleriano. Con gli apici < ... > si sono indicate le parti poco chiare nel manoscritto.



sull'evoluzionismo a quella sullo psicologismo. I diversi temi avrebbero dovuto essere organizzati intorno alla direttrice unitaria della riflessione sul significato del pragmatismo e, più in generale, sull'essenza del conoscere. Un secondo aspetto che salta agli occhi è il fatto che l'articolazione dei diversi paragrafi sembra rispecchiare il percorso compiuto dallo stesso Scheler dalla fase giovanile sino all'adesione alla fenomenologia: nel primo paragrafo è raffigurato l'allontanamento dall'impostazione kantiana attraverso le prospettive introdotte dalla filosofia della vita e dal pragmatismo (sez. A), il secondo paragrafo rappresenta il superamento del pragmatismo attraverso l'individuazione dei suoi limiti (sez. B), mentre il terzo introduce una «propria teoria» fenomenologica (sez. C). All'interno di questa terza sezione avrebbe dovuto essere presente il paragrafo intitolato *Lehre von den drei Tatsachen*, che fu uno dei pochi di cui Scheler completò la scrittura (C.IV). La sezione successiva (D) prefigura un raffronto tra le applicazioni del pragmatismo e quelle della fenomenologia a diversi ambiti di ricerca; raffronto che presumibilmente avrebbe dovuto far risaltare la superiorità dei principi fenomenologici. L'ultima sezione (E) era concepita come un bilancio finale sul significato metafisico del pragmatismo.

Nel medesimo quaderno di appunti, poche pagine dopo il sommario del lavoro incompiuto, è presente un breve appunto intitolato *Pragmatismus und Entwicklungslehre*, che illustra con chiarezza una delle novità più significative che Scheler identificava come contributo del pragmatismo: secondo Scheler il pragmatismo «intraprende il tentativo, di per sé corretto, di comprendere le "forme" acclerate di conoscenza come soggette a una genesi, a uno sviluppo – anziché darle per scontate come fa Kant».<sup>119</sup> Nella medesima pagina sono poi analizzate alcune convergenze tra il pragmatismo e l'epistemologia evoluzionistica di Spencer. Ad avviso di Scheler, Spencer avrebbe adottato un'impostazione in senso lato lamarckiana presentando le leggi del pensiero come la sedimentazione di connessioni di idee che verrebbero trasmesse da una generazione a quella successiva per favorire la sopravvivenza della specie.<sup>120</sup> Similmente, i pragmatisti adotterebbero una prospettiva genetica ed evolutiva per giudicare il valore delle categorie intellettuali: nella loro ottica le leggi del pensiero

---

<sup>119</sup> M. Scheler, *Pragmatismus und Entwicklungslehre*, Ana 315, B, 1, 105, f. 7 (trascritto da Maria Scheler in Ana 315, CC, 7, 8, f. 1).

<sup>120</sup> Spencer avrebbe concepito «lo sviluppo dell'a priori come un adattamento all'ambiente che il sistema nervoso e il cervello hanno progressivamente sperimentato sotto forma di abitudini, divenute stabili, a connettere idee» (Ana 315, B, 1, 105, f. 7). Una delle possibili fonti seguite da Scheler nell'individuazione del legame del pragmatismo con l'evoluzionismo potrebbe essere l'opera di Ludwig Stein, dove il pragmatismo è presentato come un «evoluzionismo logico» (cfr. L. Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Enke, Stuttgart 1908, p. 67). Ferrari ha trattato dell'«interpretazione evoluzionistica dell'a priori» in M. Ferrari, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 128-134.

costituirebbero il risultato dell'ereditarietà di connessioni di idee utili alla specie. A dispetto di tale convergenza, tuttavia, il pragmatismo si distinguerebbe da Spencer per un elemento importante: «il *pragmatismo* trasforma l'*adattamento* in un'attività produttiva e inventiva [*erfinderisch*], attraverso la quale sono stati prodotti i mezzi per ordinare il dato che si sono rivelati guide vantaggiose per l'azione». <sup>121</sup> I pragmatisti, in sostanza, riuscirebbero a sottrarre l'intelligenza alla logica di pura passività a cui Spencer invece l'aveva invece relegata. Al centro della concezione pragmatistica vi era infatti la nozione di "lavoro", che comprendeva ogni tipo di manipolazione ambientale finalizzata al controllo, e costituiva in generale il nucleo dell'originaria *attività* dell'organismo. Ad avviso di Scheler, tale nozione consentirebbe ai pragmatisti di valorizzare il conoscere e il pensare come momenti attivi e produttivi.

Il pragmatismo considerava l'intelligenza come la facoltà adibita a produrre un mondo all'interno del quale la specie umana possa prosperare: tale produzione avverrebbe in parte tramite la manipolazione fisica delle cose del *milieu*, in parte attraverso la produzione di strumenti, e in parte tramite l'elaborazione di concetti. In questa concezione attivistica del rapporto organismo-ambiente, nonché nell'insistenza sulla processualità del conoscere (contrapposta all'epistemologia formalistica del kantismo) Scheler riconosceva la vicinanza del pragmatismo alla filosofia della vita. <sup>122</sup> È significativo a questo proposito che l'introduzione del sommario del libro incompiuto sul pragmatismo fosse dedicata precisamente alla «Filosofia della vita». <sup>123</sup> Il pragmatismo appariva a Scheler come una corrente che si era sforzata di pensare in modo radicale le radici biologiche della conoscenza.

D'altra parte, in Germania non tardò a farsi strada l'idea che il pragmatismo intrattenesse una stretta parentela con le rivendicazioni della filosofia della vita. <sup>124</sup> Un simile parallelismo trovava conferme non soltanto nei buoni rapporti che avevano legato Bergson e James dai primi anni del secolo, ma anche nel fatto che il giovane Nietzsche fosse stato un appassionato lettore di Ralph Waldo Emerson, autore classico del pensiero americano e fra i progenitori del pragmatismo. <sup>125</sup> Dagli anni Dieci alcuni studiosi tedeschi evidenziarono come

---

<sup>121</sup> Ana 315, B, 1, 105, f. 7.

<sup>122</sup> In *Erkenntnis und Arbeit* Scheler sosterrà esplicitamente che il pragmatismo, «nonostante i suoi profondi errori», rappresenta una corretta reazione all'«"ideologia" della teoria meccanica della natura intesa realisticamente ed in modo puramente intellettualistico» (M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 310).

<sup>123</sup> Cfr. Ana 315, B, 1, 105, f. 5.

<sup>124</sup> Cfr. H. Joas, *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken*, cit., pp. 122-125.

<sup>125</sup> I rapporti di James e Bergson sono ben documentati dalla loro corrispondenza (cfr. H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, Cortina, Milano 2014). Sul rapporto di Nietzsche con Emerson si veda lo studio di B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche Lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

il pensiero di Nietzsche potesse essere interpretato come espressione di un pragmatismo vitalistico nel quale la *Tatsache*, sottratta al controllo dell'intelletto, era sottoposta al regime interpretativo della volontà di potenza.<sup>126</sup>

Un manoscritto scheleriano risalente con buona probabilità al 1912 connette il pragmatismo alla filosofia della vita sulla base del comune anti-intellettualismo e dell'avversione a ogni espressione sistematica del pensiero.<sup>127</sup> La pratica filosofica promossa dal pragmatismo è presentata come rinuncia alla ricerca di principi assoluti o fondazioni ultime. Scheler sostiene che in ottica pragmatistica chiunque attribuisca al mondo un'esistenza indipendente dalla sua utilizzabilità appare come «un *reazionario metafisico*».<sup>128</sup> La critica del pragmatismo alla metafisica tradizionale si manifesta sotto forma di storicizzazione e biologizzazione delle sue operazioni teoretiche:

I filosofi, che finora hanno tentato di determinare un universo e una realtà, così come essi sono *prima* di ogni possibile agire e fondati in se stessi, hanno in realtà soltanto erroneamente ipostatizzato operazioni lavorative *più vecchie* come qualcosa di eterno e assoluto; inoltre, anziché proiettare se stessi e la loro energia umana audacemente nel grande flusso sul mondo e concorrere così attivamente al dramma vivente del processo universale [...], essi hanno soltanto *osservato e fissato* il lavoro di chi li ha preceduti.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Fra i primi lavori che in Germania evidenziarono i legami tra Nietzsche e il pragmatismo, si veda l'articolo di Richard Müller-Freienfels, *Nietzsche und der Pragmatismus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 26/3 (1913), pp. 339-358. In seguito, i legami storici tra Nietzsche e la filosofia americana sono stati approfonditi dal filosofo tedesco naturalizzato statunitense Ludwig Marcuse: L. Marcuse, *Nietzsche in Amerika* (1950), in L. Marcuse, *Essays, Porträts, Polemiken aus vier Jahrzehnten*, hrsg. v. H. von Hofe, Diogenes, Zürich 1988, pp. 91-103; L. Marcuse, *Amerikanischer und Deutscher Pragmatismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 9/2 (1955), pp. 257-268. In *Erkenntnis und Arbeit* Scheler ha sostenuto che la filosofia prospettivistica di Nietzsche, contraria all'idea della verità come dato, abbia rappresentato «la *varietà tedesca del pragmatismo moderno* – quella sinceramente cinica» (cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 133). Anche secondo Rickert Nietzsche aveva sostenuto una dottrina della verità più radicale rispetto a quella dei pragmatisti, poiché fondata sulla potenza sovraindividuale della vita anziché sulla «più triviale utilità del momento»; il pragmatismo era liquidato da Rickert come «una caricatura del biologismo nietzscheano» (cfr. H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, cit., p. 140).

<sup>127</sup> Parti del manoscritto sono riportate in M. Scheler, *GW*, Bd. 8, cit., pp. 447-457, 458-463 (tr. it. M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)*, cit., pp. 313-324, 325-330). Il titolo originale del manoscritto, non riportato nelle trascrizioni, è *Wesen und Geschichte der Bewegung der Bewegung des Pragmatismus* (sic). Il manoscritto fa parte del quaderno conservato nella BSB con collocazione Ana 315, B, 1, 106. La sua datazione non è certa: in una nota editoriale Maria Scheler la colloca nel 1912 (cfr. M. Scheler, *GW*, Bd. 8, cit., p. 482), mentre Avé-Lallemant indica come data il 1915 circa (cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, cit., p. 61). Due ragioni ci fanno propendere per la datazione indicata da Maria Scheler: innanzitutto nel manoscritto non sono presenti riferimenti a pubblicazioni o avvenimenti successivi al 1912, in secondo luogo si fa riferimento alla «recente scomparsa» di Henri Poincaré, che è avvenuta il 17 luglio 1912 (cfr. M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 315).

<sup>128</sup> Ivi, p. 320.

<sup>129</sup> Ivi, p. 321. Traduzione modificata.

Riprendendo il concetto diltheyano di *Weltanschauung* Scheler presenta il pragmatismo come una lotta contro ogni tentativo di formulare un'immagine definitiva della realtà. Nell'ottica dei pragmatisti, il problema dei concetti metafisici tradizionali (tra cui Scheler annovera le Idee di Platone, la Forma di Aristotele, e i concetti più recenti di Materia, Energia, Ragione universale) non consisterebbe tanto nel fatto che essi siano unilaterali, quanto piuttosto nel fatto che essi interrompano il lavoro intellettuale e inducano i ricercatori ad adagiarsi sui risultati già ottenuti:

ogni concetto del mondo, che conclude ogni ulteriore lavoro sul mondo, è di fatto soltanto una conclusione *prematura* di un mondo che attraverso il nostro lavoro *si rinnova costantemente*; e in questo senso [ogni concetto del mondo] è una poltrona per rilassarsi, un'espressione mitologica del semplice fatto che ci debbano essere per forza «ferie dal lavoro».<sup>130</sup>

Tuttavia, Scheler sostiene che, a dispetto dell'efficacia critica esercitata sulla metafisica occidentale, il pragmatismo non possa evitare di sfociare a sua volta – e contro le intenzioni degli stessi pragmatisti – in una nuova opzione metafisica.

Scheler riteneva infatti che, a ben vedere, nessuna concezione filosofica potesse legittimamente reclamare l'assoluta neutralità sul piano metafisico. Come Dilthey aveva mostrato, l'esigenza umana di esprimere un'interpretazione unitaria del reale non poteva essere soppressa. Per cui, sebbene gli esponenti del pragmatismo si presentassero come antimetafisici, alla prova dei fatti essi non potevano esimersi dal dare voce a una determinata metafisica e a una determinata visione del mondo.<sup>131</sup> Per precisare quale fosse l'opzione metafisica del pragmatismo, nel manoscritto del 1912 Scheler si richiama ad alcuni degli «assiomi e postulati» esposti da Schiller in un saggio del 1902 (edito in tedesco in una miscellanea del 1911).<sup>132</sup> Schiller aveva sostenuto che «è una *necessità metodologica* assumere che il mondo è *interamente plastico, cioè comportarci come se lo credessimo*, e ci darà ciò che vogliamo, se perseveriamo nel volerlo».<sup>133</sup> Citando questo passo, Scheler

---

<sup>130</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>131</sup> Cfr. le osservazioni di Leonardo Allodi sull'«ineluttabilità della domanda metafisica» in L. Allodi, *Max Scheler und die Kritik am Pragmatismus*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, cit., pp. 173-183.

<sup>132</sup> Cfr. F.C.S. Schiller, *Axioms as Postulates*, in H.C. Sturt, *Personal Idealism. Philosophical Essays By Eight Members of the University of Oxford*, Macmillan & co., London 1902, pp. 47-133; F.C.S. Schiller, *1. Axiome als Postulate*, in F.C.S. Schiller, *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, übers. v. R. Eisler, Klinkhardt, Leipzig 1911, pp. 16-103. Il volume edito in tedesco contiene quattordici saggi di Schiller estratti da opere differenti. Una sua copia è conservata presso la biblioteca privata di Scheler (Ana 315, Z, 1477).

<sup>133</sup> F.C.S. Schiller, *1. Axiome als Postulate*, cit., p. 27.

sottolinea come al di sotto delle formulazioni di Schiller alberghi una chiara presa di posizione metafisica: la realtà è concepita, o meglio *deve* essere concepita, come un fluire sul quale l'attività umana imprime le proprie forme tramite la manipolazione tecnica o tramite il pensiero.<sup>134</sup>

Secondo Scheler la metafisica del Divenire delineata da Schiller rivelava la presenza di alcune insospettabili radici kantiane del pragmatismo. Come Kant, il pragmatismo adottava l'assunto erroneo del sensismo, secondo cui il dato empirico è «un puro caos di incomprensibili impressioni».<sup>135</sup> Inoltre, esso portava all'estremo l'idea kantiana che sia l'intelletto a prescrivere alla natura le proprie leggi.

D'altra parte, faceva notare Scheler, la strada dei pragmatisti diverge radicalmente da quella di Kant laddove si tratta di determinare quale genere di attività che mette ordine al contenuto caotico dei sensi. Per i pragmatisti non esiste nessuna forma sintetica a priori, né ha senso postulare la «struttura eterna di un intelletto legislatore».<sup>136</sup> Non si dà alcun intelletto trascendentale, dal momento che «le cosiddette categorie dell'intelletto (sostanza, causalità, unità, molteplicità, ecc., spazio, tempo, attività, identità e oggetto), che a noi oggi appaiono così sicure e immutabili, erano una volta nel flusso del divenire».<sup>137</sup> È in tutto e per tutto la nostra necessità di “lavorare” e di “manipolare” a determinare il modo in cui conosciamo la realtà. In questo senso, per Scheler il pragmatismo costituiva non solo la negazione delle componenti razionalistiche presenti nelle dottrine di Kant, ma anche il più radicale rifiuto di ammettere un qualsiasi a priori dell'esperienza.

Ai pragmatisti Scheler attribuiva il merito di confutare l'idea che la visione meccanicistica della natura si basasse su necessità dettate dalla ragione. Le dottrine pragmatistiche avevano infatti dimostrato che la radice del riduzionismo scientifico «non si

---

<sup>134</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 321. Scheler scrive che secondo Schiller «noi dobbiamo pensare il mondo come incessantemente plastico e plasmabile, se vogliamo trovare il necessario entusiasmo per la sua trasformazione e miglioramento». Sebbene Scheler inserisca queste parole tra apici come se si trattasse di una citazione letterale, non è stato possibile riscontrare una corrispondenza precisa nell'originale. È probabile che Scheler citi a memoria, senza curarsi dell'aderenza letterale. Del resto il quaderno che contiene le annotazioni scheleriane non era stato concepito come una bozza editoriale, e sarebbe rimasto inedito sino alla morte dell'autore.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 320.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ibidem*. Riprendendo le medesime riflessioni alcuni anni più tardi nella redazione di *Erkenntnis und Arbeit*, Scheler preciserà ulteriormente le affinità e le differenze tra il pragmatismo e Kant: «Anche secondo Kant [...] l'intelletto “prescrive le sue leggi” alla natura ed esercita sul “caso” dei dati una funzione ordinatrice [...]. Tuttavia Kant è ben lontano dal considerare questo stesso intelletto come un risultato dello sviluppo vitale [...]. Anche la sua teoria del primato della volontà non intacca assolutamente l'*autonomia* della sfera teoretica della conoscenza» (M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 130. Traduzione modificata).

trova né nella natura della cose assolute, come pensa il materialismo ingenuo, né nella logica pura o nella logica trascendentale della matematica pura (Kant) – ma nelle leggi più universali secondo cui si forma [...] la *struttura ambientale* e la *percezione sensibile*». <sup>138</sup> In altri termini la riconducibilità di ogni oggetto a connessioni causali «non è in alcun modo un a priori di ogni possibile esperienza [...]. Essa non è neanche un a priori razionale come ha supposto Kant, né un a priori dell'essere umano in quanto tale, ma soltanto un a priori “*biologicamente relativo*”». <sup>139</sup>

Sottolineando le radici vitali del conoscere, il pragmatismo riusciva a rivelare l'ingenuità di molti scienziati, i quali ritenevano che l'immagine della realtà prodotta dalle loro ricerche costituisse un'immagine del tutto fedele e priva di finalità extra-teoretiche. Sostanzialmente il pragmatismo rivelava l'illusione che fosse possibile una «*science pour la science*». <sup>140</sup> La scienza, come Scheler sottolineava ripetutamente, non conosce mai puramente, ma sempre e solo in subordine alla volontà di lavoro [*Arbeitswille*].

Per il pragmatista [...] il valore del lavoro è il *valore fondamentale*, ossia: il lavoro è l'artefice di tutti i valori. Tutti i principi etici sono regole di lavoro e la verità stessa è soltanto una sottospecie del valore etico. Tutto ciò che può voler dire immagine del mondo, dalla sensazione del verme fino alla odierna conoscenza filosofica e scientifica, è soltanto una fase intermedia fra uno stato iniziale, che è un volere, e uno stato finale, che è una relazione adeguata a stimoli dell'ambiente; e: «questa immagine è *vera*» significa che essa è connessa a una reazione che è *funzionale* [*zweckmäßig*] alla tendenza dell'ente [che produce l'immagine]. <sup>141</sup>

In ottica pragmatistica, la rappresentazione, il ricordo e tutti i possibili atti del pensiero, nonché la facoltà intellettuale in generale, appaiono come strumenti finalizzati al lavoro: il loro scopo è costruire concetti che possano elicitarne, nell'immediato o in futuro, determinate modalità di intervento sulla realtà. I concetti, a loro volta, rappresentano i simboli del nostro lavoro potenziale. In ultimo, l'attività del conoscere non è che una modalità specifica del lavoro attraverso il quale l'essere umano prende possesso del proprio ambiente. Di conseguenza, l'intero scopo della scienza, che si regge sull'assolutizzazione dell'elaborazione concettuale, non ha a che fare semplicemente con una rappresentazione della realtà, ma mira invece a produrre «una mappa della nostra possibile azione sulla natura». <sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 170.

<sup>139</sup> Ivi, p. 171.

<sup>140</sup> Ivi, p. 109.

<sup>141</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 325.

<sup>142</sup> Ivi, pp. 322-323.

La relativizzazione del sapere scientifico era la conseguenza della dottrina pragmatistica della conoscenza che Scheler e numerosi altri intellettuali tedeschi accolsero più favorevolmente.<sup>143</sup> Sin dal 1909, in uno dei primi quaderni di appunti dedicati al pragmatismo, Scheler metteva da parte le considerazioni critiche per riconoscere ai pragmatisti il merito di avere dimostrato che le scienze non agiscono in base a fini puramente teoretici, bensì rispondono alla «tendenza vitale a rendere *dominabile* il dato *mediante il movimento*».<sup>144</sup> Sebbene in queste pagine non compaiano riferimenti espliciti alla fenomenologia, esse consentono di aggiungere alcuni tasselli fondamentali per comprendere la direzione verso la quale Scheler stava dirigendo la propria ricerca a cavallo tra i primi due decenni del secolo. La questione più rilevante è la seguente: Scheler specifica che il fatto che le scienze rispondano a fini pragmatici del “lavoro”, come i pragmatisti hanno dimostrato, è legato all’essenza stessa del conoscere scientifico. La scienza non sarebbe altro che un’estensione e un perfezionamento dell’intelletto umano pragmatico, operante già a livello biologico. Ciò significa che l’intero «sistema categoriale» della scienza produce un mondo di oggetti la cui consistenza coincide con il loro utilizzo potenziale.<sup>145</sup> Di conseguenza, l’immagine meccanicistica della realtà veniva invalidata, o quantomeno relativizzata: il meccanismo e il materialismo non potevano più essere concepiti come sostrati assolutamente reali della natura, ma solo come sue utili rappresentazioni.<sup>146</sup>

Per chiarire in che modo si produca l’oggettualità scientifica, nel frammento del 1909 Scheler elabora, attraverso il confronto con il pragmatismo, un concetto che avrà un ruolo centrale anche nei suoi successivi scritti fenomenologici: quello di «principio di selezione».<sup>147</sup> Ad avviso di Scheler, le scienze applicherebbero sulla realtà un principio di selezione che consentirebbe loro di escludere dall’oggetto conosciuto tutto ciò che esula dall’utilizzabilità. Su questo punto, la distanza del pragmatismo da Kant era radicale: l’intelletto non era più inteso come la facoltà che sintetizza il materiale empirico, ma al contrario come un meccanismo selettivo che isola alcuni elementi dalla molteplicità originaria. Ciò escludeva che si potesse distinguere tra la mera rappresentazione e la cosa in sé; le oggettualità del

---

<sup>143</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, D. Feuling, *Der philosophische Pragmatismus der Gegenwart*, cit., p. 325.

<sup>144</sup> M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu «Erkenntnis und Arbeit»* – a.2 (1909), in *GW*, Bd. 8, cit., pp. 467-458, tr. it. di L. Allodi, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.2, in M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 324.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Sul significato anti-meccanicistico del pragmatismo si rinvia a B. Kita, *Phänomenologie und Pragmatismus. Max Schelers Kritik an William James*, Dissertation, LMU München 1997.

<sup>147</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.2, cit., p. 324.

conoscere potevano essere gerarchizzate solo in base alla loro maggiore o minore ricchezza e aderenza al dato originario. In questo senso, secondo Scheler, i tipi di sapere e i loro rispettivi oggetti sono disposti su diversi «livelli di relatività» [*Relativitätsstufen*].<sup>148</sup>

Benché il frammento in questione preceda di alcuni anni l'uscita del *Formalismus*, al suo interno Scheler ricorre al concetto di valore per chiarire quali dinamiche sussistessero tra i diversi livelli di relatività. A suo avviso «la scienza, come tale, non può determinare affatto il proprio valore», né può stabilire il proprio criterio di verità; entrambe le cose sono «di pertinenza della *teoria filosofica della conoscenza*».<sup>149</sup> È la filosofia ad avere il compito di ricostruire i rapporti assiologici tra livelli di relatività. La filosofia riconosce che il valore dell'impresa scientifica deriva «1. dal valore della vita in generale, 2. dal valore della *finalità tecnica*».<sup>150</sup> Ciò significa che l'osservazione scientifica estrapola i propri oggetti dalla molteplicità reale seguendo due direttrici: la prima è la «tendenza vitale non volontaria» agente nella visione naturale del mondo, la seconda è «una finalità artificiale del nostro volere cosciente» che mira a rendere utilizzabile ogni oggetto possibile e che trionfa nella scienza moderna.<sup>151</sup>

Appare chiaro come la riflessione sui diversi livelli di relatività del conoscere potesse facilmente condurre Scheler a interrogarsi sull'esistenza di una «conoscenza pura», cioè affrancata dalle determinazioni pragmatiche e dalla volontà di lavoro. Reinterpretata alla luce del confronto con il pragmatismo, tale domanda poteva essere formulata come un'interrogazione sulla possibilità di un sapere capace di determinare da sé il proprio valore, o perlomeno di non demandare il proprio valore a scopi ulteriori. Inoltre, ciò significava chiedersi fino a dove si potesse risalire la gerarchia dei diversi livelli di relatività e se fosse possibile pervenire alla piena integralità del dato. Nel tentativo di rispondere a tale domanda

---

<sup>148</sup> *Ibidem.*

<sup>149</sup> *Ibidem.*

<sup>150</sup> *Ibidem.*

<sup>151</sup> Ivi, pp. 324-325. Un quindicennio più tardi, in *Erkenntnis und Arbeit*, Scheler avrebbe espresso le medesime considerazioni in forma ancora più chiara, sostenendo che l'«osservazione meccanico-formale del mondo», nella quale ogni scienza trova la propria realizzazione, «è connessa alla legge, contemporaneamente condizionata dalla *biologia generale e dalla dimensione pratica*, della modalità di formazione della *immagine naturale del mondo dell'uomo*; che è dunque connessa alla percezione naturale» (M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 170). In altri termini, Scheler (rifacendosi al pragmatismo) sostiene che nella percezione è presente un impulso pragmatico inconscio, che l'intelletto riprende in maniera consapevole: quando ciò accade, «l'osservazione meccanica del mondo può trasformarsi in un programma cosciente di osservazione non "naturale", ma scientifico-artificiale» nella misura in cui «il *dominio sulla natura*, cosciente e spiritualmente voluto – *in quanto valutato superiore* – o il *principio della finalità tecnica*, costituiscono il *principio di selezione* degli oggetti [...] che devono essere riconosciuti come variabile indipendente dei fenomeni naturali» (ivi, p. 171).



– identificabile come domanda sulla conoscenza pura – Scheler prendeva una strada del tutto divergente dal pragmatismo e riconosceva il passo avanti compiuto da Bergson.

Scheler riteneva che i pragmatisti, partendo dalla legittima relativizzazione del sapere scientifico, aprissero la strada al relativismo più completo. Pretendendo di ricondurre alla cornice pragmatica del lavoro tutte le operazioni conoscitive, essi finivano per negare per principio la possibilità di una conoscenza rivolta alle cose stesse. Allo stesso modo, la loro attenzione per la genesi dell'intelletto come strumento utile all'organismo aveva sì il vantaggio di portare alla luce un «a priori biologico» che faceva crollare i fondamenti dell'intellettualismo, ma al contempo esponeva al rischio di ridurre il pensiero a un mero dispositivo per l'azione. In effetti, era vero che il pragmatismo aveva relativizzato la conoscenza scientifica, però aveva mancato di riconoscere forme di conoscenza superiori alla scienza odierna. Questo era stato secondo Scheler il suo errore principale.

La superiorità di Bergson rispetto al pragmatismo era sancita dalla sua rivendicazione di una forma di conoscenza libera dai condizionamenti dell'azione. Secondo Scheler, Bergson era stato capace di seguire il pragmatismo nella sua area di legittimità, ma anche di superare il suo problema principale: l'equiparazione di ogni sapere al sapere "per il lavoro".<sup>152</sup> Per questa ragione l'epistemologia dualistica di Bergson, fondata sull'ammissione dell'intuizione come facoltà conoscitiva, rappresentava il primo passo della rinascita della metafisica. Una rinascita a cui invece il pragmatismo non poteva contribuire.

### *Lo spirito del pragmatismo – Il differimento del valore e la civiltà del lavoro*

Al tema della rinascita della metafisica era legata una questione che aveva iniziato a farsi strada nella riflessione scheleriana durante il primo decennio del secolo, e che era destinata a lasciare il segno soprattutto sulla fase tarda del suo pensiero. Tale questione era quella dell'*antropologia filosofica*, anche se Scheler ancora non adoperava tale termine. Secondo Scheler, così come ogni indirizzo filosofico esprime una (più o meno esplicita) presa di posizione metafisica, allo stesso modo esso mette capo a una specifica concezione dell'uomo. Da questo punto di vista, il pragmatismo sembrava esprimere un'immagine estremamente

---

<sup>152</sup> Da questo punto di vista, Scheler si uniformava a interpretazioni come quella di Steenbergen e di Simmel, che vedevano nell'*intuition* bergsoniana un superamento del pragmatismo (cfr. A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. 8; G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 23).

angusta e unilaterale della natura umana.<sup>153</sup> Secondo Scheler i pragmatisti considererebbero l'uomo esclusivamente come «"homo faber" o [come] animale intelligente in senso pratico».<sup>154</sup> Essi finirebbero per negare ogni discontinuità essenziale tra animale e uomo, e di conseguenza per identificare la ragione, il pensiero e ogni forma di conoscenza con un mero «"strumento" nella lotta per l'esistenza».<sup>155</sup>

A giudizio di Scheler, la concezione antropologica del pragmatismo doveva essere superata. Se ne doveva accogliere la legittimità parziale, legata in particolare al rifiuto di vedere nell'uomo un essere puramente razionale, ma al tempo stesso era necessario riscoprire l'autentico destino universale dell'umanità. Analogamente, ogni considerazione sulla natura pragmatica del pensiero andava riferita esclusivamente alla forma di intelligenza che lega l'uomo all'animale, intelligenza che si prolunga dal rapporto organismo-ambiente sino all'impresa scientifica, ma che non dice nulla dell'essenza dell'uomo in quanto uomo, né della facoltà specificamente umana di cogliere idee assolutamente valide.

Da questo punto di vista, nell'elaborare il proprio confronto con il pragmatismo, Scheler esprimeva la convinzione di trovarsi nel pieno di una «lotta culturale» [*Kulturkampf*].<sup>156</sup> Questo perché a suo avviso il pragmatismo non rappresentava una semplice corrente filosofica, ma era segno di una più ampia trasformazione del «concetto filosofico dell'essenza dell'uomo».<sup>157</sup> Scheler spiegava che, da quando era tramontata l'idea che l'uomo potesse considerarsi come *ens rationale*, aveva guadagnato credito la dottrina pragmatistica secondo cui l'intera conoscenza sarebbe finalizzata al lavoro. Tale equiparazione apriva alcune questioni esiziali: prima fra tutte, la negazione del «valore autonomo» della cultura.<sup>158</sup> Per i pragmatisti – sosteneva Scheler – la cultura non ha valore in sé, bensì in quanto artificio che «serve unicamente a orientare in modo funzionale i nostri strumenti di lavoro sulle cose e a simboleggiare le corrispondenti forme di lavoro».<sup>159</sup>

Ciò che era in questione, nell'ottica di Scheler, non era soltanto il discredito della cultura umanistica a vantaggio di quella tecnico-scientifica. La *Kultur* costituiva per Scheler l'insieme di tutte le manifestazioni "spirituali" umane. Per questo, negando alla cultura un valore

---

<sup>153</sup> Questa considerazione fa la sua comparsa nel testo del 1909 che fece da sfondo al corso di Monaco sul pragmatismo. Cfr. M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.2, cit., p. 325.

<sup>154</sup> M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 171.

<sup>155</sup> M. Scheler, *Metaphysikvorlesung 1923/24*, in *GW*, Bd. 11, cit., p. 19 (Ana 315, B, 1, 151).

<sup>156</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 316.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

autonomo, commisurandola cioè al benessere dell'uomo come specie, ciò che il pragmatismo negava era l'esistenza di un regno autonomo dello spirito. Per riaffermare il valore della cultura, Scheler riteneva necessario contrastare la tendenza, diffusa a vari livelli nella contemporaneità e giunta a espressione nel pragmatismo, a pretendere da essa una qualche utilità in termini economici o sociali. Se i pragmatisti avessero avuto ragione a ritenere l'«autonomia dello spirito» una pura illusione, allora non sarebbe rimasto altro metro per giudicare le produzioni culturali che la loro capacità di propagare la specie.<sup>160</sup> Accettare tale conclusione, secondo Scheler, avrebbe significato decretare la fine della filosofia. La filosofia, infatti, non poteva essere intesa altrimenti che come la disciplina che (a differenza delle scienze) non si presta all'«incremento pratico di questa civilizzazione» e che pretende invece di rispondere a fini propri.<sup>161</sup> La tragica conseguenza che Scheler paventava, qualora si fosse definitivamente accettata la subordinazione della cultura al benessere della società, era la seguente: i filosofi, che «asseriscono un valore superiore della cultura spirituale», appariranno allora come «inutili fuchi» che vivono sulle spalle di api operose e «hanno escogitato un bel modo di giustificare la propria indolenza».<sup>162</sup>

Preoccupazioni simili a quelle di Scheler venivano espresse nel medesimo periodo da Rickert.<sup>163</sup> Da un lato, Rickert riconosceva al pragmatismo il merito di avere negato la possibilità di una scienza priva di scopi e moventi extra-teoretici, avendo dimostrato che «la verità è un valore. Essa muove il nostro interesse».<sup>164</sup> Dall'altro lato, tuttavia, Rickert riteneva che i pragmatisti non avessero compreso quale tipo di valore orienta il conoscere. Essi avevano identificato il vero con l'utile; perciò avevano mancato di riconoscere che nel dominio della conoscenza si fa strada un ordine di valori dotato di una logica autonoma e superiore a quella dell'utilizzabilità.

Come Scheler, Rickert esprimeva la convinzione che alle spalle della controversia di ordine epistemologico suscitata dalla ricezione tedesca del pragmatismo si nascondesse lo spettro di uno scontro tra civiltà: vale a dire tra la *Zivilisation* anglosassone e la *Kultur*, di cui era depositaria l'Europa continentale e soprattutto la Germania. In *Lebenswerte und Kulturwerte* il pragmatismo era presentato come l'espressione di una convinzione assai

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 318.

<sup>161</sup> Ivi, p. 319.

<sup>162</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata

<sup>163</sup> Cfr. H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, cit., p. 139. Rickert sosteneva peraltro che già Kant aveva fornito gli strumenti più adatti a confutare il pragmatismo, laddove aveva sostenuto l'assoluta autorità della ragione Rickert («la Ragione impone, non supplica»).

<sup>164</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, p. 187.

diffusa nella cultura primo-novecentesca, secondo la quale «per il significato di un bene culturale può essere determinante soltanto il metro del profitto vitale».<sup>165</sup> Rickert riteneva che tale convinzione conducesse alla scomparsa di ogni autentico valore culturale, e *in primis* dei valori teoretici. La medesima linea di pensiero veniva ripresa, con i toni inquieti del dopoguerra, nel saggio polemico del 1920 sulla filosofia della vita: «qualora [il pragmatismo] avesse successo, ci riporterebbe a uno stadio che ha dominato in Europa prima che i Greci ci dessero l'atteggiamento teoretico, separato dalla mera vita, e rivolto alla verità e quindi alla scienza».<sup>166</sup> Il pragmatismo comporterebbe cioè «una ricaduta nella barbarie», alla quale la Germania, in quanto erede della tradizione filosofica europea, aveva il compito di opporsi.<sup>167</sup>

Anche Scheler vedeva nel pragmatismo la manifestazione più limpida dei valori della *Zivilisation*. In un frammento inedito del 1909 il pragmatismo è derubricato a «filosofia da lavoratore» [*Arbeiterphilosophie*] e a espressione «di una morale da servi, di un risentimento anarchico».<sup>168</sup> Alle sue radici vi sarebbe un travisamento al tempo stesso etico e teoretico, definito da Scheler «differimento di ogni valore» [*Verschiebung aller Werte*].<sup>169</sup> Il differimento del valore costituirebbe per Scheler il risultato ultimo di ogni posizione utilitaristica: «Ogni Vero [appare] solo come lo strumento per un Vero ulteriore, che a sua volta non è vero: lo stesso vale per il Buono».<sup>170</sup> La visione del mondo del pragmatismo sarebbe cioè caratterizzata dall'incapacità di riconoscere agli oggetti della conoscenza e della morale un valore in sé, di apprezzare ciò che "si dà". Ogni oggetto di cui facciamo esperienza dovrebbe essere commisurato a qualcosa di ulteriore. In questa operazione Scheler vedeva il dissolvimento della struttura stessa del valore: se infatti l'attribuzione di valore viene differita all'infinito, non rimane più nulla che possa dirsi autenticamente dotato di valore. Ogni oggetto appare indifferente, sostituibile con altri oggetti secondo la logica della monetizzazione che Scheler aveva appreso dalla *Philosophie des Geldes* di Simmel.<sup>171</sup> Ciò rivelava la relazione tra il pragmatismo e il capitalismo:

---

<sup>165</sup> H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, cit., p. 140.

<sup>166</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 158.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Ana 315, B, 1, 112, f. 5.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> *Ibidem*. Pochi anni più tardi Scheler presenterà il risentimento come il movente primario della *Wertverschiebung* in epoca moderna (cfr. M. Scheler, *Il risentimento*, cit., p. 140).

<sup>171</sup> Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900, 1977), tr. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli, R. Liebhart, L. Perucchi, UTET, Torino 1984. Scheler presenta la simmeliana *Philosophie des Geldes* come una critica della *mechanistische Naturansicht* in un importante passaggio di *Idole der Selbsterkenntnis* (cfr. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 213-292, tr. it. di L. Boella, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154 (qui pp. 130-131).

*lo spirito* di cui è permeato il pragmatismo è lo stesso che si sprigiona dai grattacieli di Chicago, che risuona nei versi di un Walt Whitman, ed è ciò che, dopo che la sovrastruttura cristiano-calvinistica è andata distrutta, è sopravvissuto dello sfrenato spirito puritano di lavoro che *in primis* ha generato l'America moderna e – come dice Max Weber – ha prodotto a Ginevra e in Olanda l'«epoca eroica del primo capitalismo».<sup>172</sup>

Nel pragmatismo era realizzato il sovvertimento del rapporto tra mezzi e fini: il lavoro aveva assunto un valore maggiore rispetto al possesso e al godimento di beni materiali e spirituali. Lo stesso sovvertimento, spiegava Scheler, aveva dato origine al trionfo economico della «*potenza angloamericana*» e aveva prodotto il suo progresso tecnico incontrollabile. «Il *genio* tedesco – scriveva Scheler cinque anni prima dello scoppio della Grande Guerra – sussulta di fronte a questo movimento».<sup>173</sup>

Al fine di combattere la deriva tecnicistica e riaffermare il valore della *Kultur*, Scheler si proponeva di confutare la tesi primaria del pragmatismo, facente riferimento alla relatività di *ogni* atto conoscitivo alla manipolazione ambientale, o, in altri termini, alla subordinazione della conoscenza al lavoro.<sup>174</sup> A questo proposito, Scheler introduceva una distinzione che a suo avviso al pragmatismo era sfuggita: quella tra la questione dell'origine della conoscenza e la questione della sua genesi, ovvero tra l'*Ursprungsfrage* e l'*Entstehungsfrage*. Ogni errore del pragmatismo deriverebbe, in ultima analisi, dalla convinzione che rispondere alla questione della genesi equivallesse a rispondere alla questione dell'origine. Secondo Scheler occorreva tenere separate la dimensione della «successione temporale» attraverso cui un dato o un atto si presentano alla coscienza (la loro genesi) e quella dei *rapporti di fondazione* tra dati e atti conoscitivi (la loro origine). Ciò voleva dire che, quando si ammette la genesi biologico-pragmatica di una determinata connessione di idee, o quando si riconosce che l'*Arbeitswille* ha orientato la storia della scienza, non si sta ancora dicendo nulla sugli atti di conoscenza considerati in loro stessi. A differenza della questione della genesi, quella dell'origine prevede che si metta tra parentesi ogni osservazione esclusivamente fattuale, che si prescinda cioè dal «dove, quando e presso chiunque sia presente la conoscenza, [...] da individui reali e dalla realtà».<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 323. Traduzione modificata

<sup>173</sup> Ana 315, B, 1, 112, f. 5.

<sup>174</sup> M. Scheler, *Appendici a «Conoscenza e lavoro» (dai manoscritti postumi)* – a.1, cit., p. 314.

<sup>175</sup> Ivi, p. 317.

La genesi di un atto qualsiasi è ricostruibile *a posteriori*, ripercorrendo a ritroso il decorso fattuale dei vissuti psichici; la sua origine invece può essere portata all'evidenza soltanto assumendo la prospettiva dell'atto stesso. Per cui nel manoscritto del 1912 sul pragmatismo Scheler svolgeva una vera e propria indagine eidetica del conoscere. Invitava cioè a cogliere l'atto conoscitivo nel momento in cui esso si compie, tramite *Mitvollzug*, anziché osservarlo *a posteriori* dopo che è già avvenuto. Solo la prospettiva fenomenologica poteva restituire la semplice ed essenziale evidenza del conoscere:

chi vuole conoscere una cosa in ogni caso *non* la vuole *modificare* nel suo reale stato, piuttosto vuole in qualche modo unirsi spiritualmente al suo stato – sia pensando per concetti o intuendo mediante percezione e rappresentazione –, e certamente vuole unirsi a essa per come essa esiste indipendentemente dall'atto stesso della propria conoscenza [...].<sup>176</sup>

Tali erano per Scheler le caratteristiche essenziali di qualsiasi atto di conoscenza autentico, qualunque genesi gli si voglia attribuire. Negarle, avrebbe voluto dire rifiutare l'idea stessa del conoscere. Per l'appunto, la negazione del conoscere era precisamente l'esito ultimo che Scheler leggeva nella riduzione pragmatistica della conoscenza a sottospecie del lavoro. Ma proprio per questo motivo Scheler riteneva che a smentire il pragmatismo fosse l'esperienza vivente. La conoscenza e il lavoro si presentano all'esperienza come atti appartenenti a regimi fenomenologici differenti e irriducibili l'uno all'altro. Traendo un bilancio complessivo, Scheler sosteneva che, sebbene i pragmatisti avessero il merito di illustrare la genesi biologica del pensiero, non avevano compreso che noi uomini sappiamo riconoscere tale genesi solo perché sappiamo elevarci al di sopra del nostro *milieu*.

La sottrazione della conoscenza al dominio del lavoro rappresentava un'operazione d'importanza primaria per Scheler, poiché consentiva di ammettere l'esistenza di atti spirituali o noetici: atti, come appunto il conoscere, la cui validità non risultava giudicabile sulla base di fini pragmatici e biologici, e a cui doveva essere riconosciuto un valore autonomo. A questo riconoscimento era inoltre connessa la confutazione di ogni tentativo di trattare la *Kultur* come un mezzo per la propagazione della specie, o come un artificio finalizzato al benessere sociale. Anche la *Kultur* doveva infatti essere concepita come afferente a un autonomo ambito valoriale.

---

<sup>176</sup> Ivi, pp. 314-315. Traduzione modificata

La lotta per la salvaguardia della cultura passava secondo Scheler attraverso la lotta per una differente immagine dell'uomo rispetto a quella del pragmatismo:

Soltanto *nella misura in cui* noi uomini possiamo compiere *atti spirituali* che *in linea di principio siano indipendenti* dalla totalità delle nostre necessità istintive, dalla nostra organizzazione specifica umana così come dalle nostre particolari forme di attività pratiche umane, atti che seguano leggi proprie e rechino con sé finalità autonome, allora noi potremo anche supporre che in linea di principio ci sia possibile impadronirci, *attraverso il conoscere*, dell'essenza delle cose, e potremo anche aspettarci, in quanto esseri morali e creativi, di guadagnare la partecipazione a un mondo che sovrasta quel piccolo frammento che costituisce il nostro *specifico milieu animale*, e che lo contiene in sé come sua parte – e allora sarà possibile qualcosa come una *metafisica*.<sup>177</sup>

Del resto, sebbene la confutazione della dottrina pragmatistica della conoscenza consentisse di ammettere l'esistenza di atti spirituali, essa non era sufficiente a riscrivere l'atteggiamento dell'uomo moderno. Come si è visto, per Scheler il pragmatismo non era altro che il sintomo di un *ethos* – quello capitalistico – che aveva radici ben più profonde di quelle che una semplice confutazione teorica avrebbe potuto scalfire.

Secondo Scheler nessun cambiamento a livello meramente teoretico sarebbe stato sufficiente finché non fosse stata coinvolta la fondamentale disposizione assiologica ed emotiva nei confronti del reale che aveva dato vita prima al criticismo, poi al positivismo e infine al pragmatismo. Per questa ragione Scheler guardava speranzoso alle trasformazioni apportate dalla filosofia della vita. Sebbene i filosofi della vita, e in particolare Nietzsche e Bergson, avessero supportato alcune tesi non distanti da quelle pragmatistiche, la loro disposizione nei confronti del reale era stata radicalmente opposta. Anziché dall'ansia di controllo, essi erano stati guidati dal desiderio di un'unione intima con la realtà. Per questa ragione, avevano riconosciuto la possibilità di un sapere più assoluto rispetto a quello scientifico, di un sapere non determinato dall'*Arbeitswille* e orientato invece dalla volontà di cogliere la ricchezza di ciò che si dà nell'esperienza.

Potrebbe sembrare che la fiducia in una visione pura del reale contraddicesse la scoperta fondamentale del pragmatismo, che era consistita nella confutazione per principio della *science pour la science*, ovvero di una conoscenza del tutto disinteressata. Per Scheler in realtà non vi era alcuna contraddizione. Precisamente a cavallo tra i primi due decenni del Novecento, attraverso il confronto con il pragmatismo, egli iniziò a sviluppare la convinzione

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 317. Traduzione modificata.

che la conoscenza pura non si fondasse su un atteggiamento di totale disinteresse. Nessuna attività umana poteva essere disinteressata, essendo mossa da valori. Questo riconoscimento consentiva a Scheler di eliminare l'aporia ancora presente nella *Biologievorlesung* tra l'uomo come essere vivente e l'uomo come essere cosciente: l'adozione di un atteggiamento «a-pratico», che rendeva possibile la conoscenza pura, non richiedeva la soppressione di ogni movente e fine extra-teoretico. In altri termini, la rinuncia alle finalità pragmatiche del conoscere scientifico-naturale non doveva intendersi come negazione dell'interesse in generale, ma piuttosto come adesione a valori superiori rispetto a quello dell'utile. Da questo punto di vista la scoperta fondamentale del pragmatismo rimaneva valida: si poteva sostenere coerentemente che ogni atto conoscitivo fosse mosso da moventi extra-teoretici. Tuttavia il passo immediatamente successivo distanziava Scheler dai pragmatisti: a suo avviso i moventi extra-teoretici non coincidevano esclusivamente con l'*Arbeitswille* e con la ricerca dell'utile. Scheler li identificava invece, nella maniera più generale, come sentimenti in grado di "percepire i valori". Di conseguenza, conquistare una forma pura di conoscenza non richiedeva a suo avviso soltanto di sopprimere gli impulsi pragmatici del conoscere, ma soprattutto di affidarsi agli specifici sentimenti che hanno l'effetto di purificare la conoscenza, di privilegiare l'ascolto e la visione del mondo anziché l'impulso a controllarlo con il lavoro.<sup>178</sup> La vita emotiva, in quanto manifestazione della realtà assiologica, diventava il fulcro originario di ogni possibile conoscere.

Di fronte alle accuse di inoperosità rivolte ai filosofi, Scheler poteva allora rispondere che il valore della filosofia deriva precisamente dalla sua incompatibilità con i valori della *Zivilisation*. La filosofia insegnava un atteggiamento che era di per sé appagante poiché non rimandava a fini ulteriori; insegnava a *vedere* il valore di ciò che è dato, senza demandarlo indefinitamente. Essa si opponeva alla *Verschiebung aller Werte* prodotta dall'egoismo e dal risentimento, alla quale il pragmatismo aveva fornito fondamento teorico. Riprendendo un'espressione bergsoniana, la filosofia appariva a Scheler come l'attività che insegna a «dare

---

<sup>178</sup> Per Scheler si trattava in fondo di riabilitare alcune virtù, come l'umiltà e il rispetto, che a suo avviso la società contemporanea aveva soppresso per favorire tendenze utilitaristiche ed egoistiche. Per restituire valore al mondo circostante era necessario percorrere quella «via della totale perdita di se stessi» che «nell'ambito etico è l'umiltà e in quello intellettuale è l'"intuizione pura"» (cfr. M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in *GW*, Bd. 3, cit., pp. 13-32, tr. it. di L. Boella, *Riabilitare la virtù*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, cit., pp. 155-178 (qui p. 168)). Come ha osservato Ferretti, per Scheler «non è una ragione teoretica quella che costituisce la molla che spinge il pensiero a cercare un orizzonte più vasto di quello dato, [...] bensì un fattore alogico, o meglio prelogico, un impulso originario che agisce in noi: l'amore» (cfr. G. Ferretti, *Max Scheler 1. Fenomenologia e antropologia personalistica*, cit., p. 79).



valore all'inutile». <sup>179</sup> Non nel senso che il filosofo debba rinnegare il proprio legame con il *milieu*, ma nel senso che l'atteggiamento filosofico consente di scoprire un regno di valori superiori – valori che nella chiusura ambientale, nella scienza, o in una società intesa come mera *Zivilisation*, rimarrebbero nascosti.

### 3. Da Monaco a Gottinga – Scheler tra Bergson e Husserl

Come si è visto, la battaglia di Scheler con il pragmatismo era combattuta su due fronti. Da un lato Scheler si impegnava per confutare alcune delle sue dottrine in merito alla teoria della conoscenza, dall'altro tentava di sviscerare lo «spirito» del pragmatismo, cioè il suo atteggiamento di fondo e il suo sistema di valori. Questo continuo movimento tra i due versanti dell'indagine – l'uno teorico, l'altro etico-emotivo – era parte integrante di quello che Henckmann ha definito il «principio caratteristico dell'ermeneutica di Scheler», costantemente orientata al tentativo «di ricondurre ogni filosofia al suo *a priori* emotivo specifico». <sup>180</sup> Nell'interpretazione di Bergson, Scheler seguì il medesimo principio, cercando di separare gli aspetti convincenti da quelli problematici delle sue dottrine, ma al tempo stesso mettendo al vaglio il cosmo assiologico espresso dalla sua filosofia.

Fra i contributi principali di Bergson vi era per Scheler il rifiuto dell'assunto kantiano secondo il quale sarebbe impossibile concepire una conoscenza del mondo non mediata da *forme* categoriali. A questo proposito Scheler leggeva Bergson in parallelo con Husserl. Entrambi gli autori gli sembravano esprimere l'esigenza di distogliere l'attenzione dall'analisi delle strutture della conoscenza per rivolgerla invece alla "materia" che si offre direttamente nell'esperienza. Bergson era riuscito a impadronirsi di un metodo filosofico intuitivo grazie a una disposizione che Scheler riteneva legata al suo genio personale; gli scritti di Husserl – e in particolare le *Logische Untersuchungen* – sembravano dare fondamento all'ambizione scheleriana di pensare l'*a priori* dell'esperienza come situato nelle *cose stesse*, anziché nell'attività del soggetto conoscente. Peraltro, che l'incontro di Scheler con Bergson avesse

---

<sup>179</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 67.

<sup>180</sup> W. Henckmann, W. Henckmann, *La réception schélerienne de la philosophie de Bergson*, cit., p. 381.

costituito una tappa fondamentale del suo percorso di adesione alla fenomenologia non sfuggì a un osservatore attento come Moritz Geiger, il quale era stato collega di Scheler a Monaco ed era inoltre uno dei membri più attivi del giovane movimento fenomenologico.<sup>181</sup> Geiger sottolineava come l'influenza di Bergson avesse indirizzato sin dal principio la concezione scheleriana della fenomenologia su binari differenti tanto rispetto all'indagine husserliana delle strutture di coscienza, quanto rispetto alle rigorose analisi ontologiche di un Adolf Reinach o un Alexander Pfänder.

Dopo il licenziamento dall'Università di Monaco, Scheler si avvicinò al circolo fenomenologico di Gottinga – cittadina nella quale visse per alcuni periodi negli anni successivi al 1911, partecipando a quella che è nota come l'«invasione» di Gottinga da parte dei fenomeni monacensi.<sup>182</sup> A detta di Geiger, ciò che caratterizzava la novità apportata dal circolo di Monaco era il concetto di «oggettività dei valori»; concetto che – a suo giudizio – non era stato sviluppato con chiarezza nelle *Logische Untersuchungen* husserliane.<sup>183</sup> Da un lato Geiger riconosceva come Scheler avesse contribuito notevolmente a definire il significato dell'oggettività dei valori; dall'altro lamentava il fatto che con la pubblicazione del *Formalismus* fosse stata presentata come dottrina scheleriana quella che era in realtà «un bene comune elaborato con fatica» dai fenomenologi monacensi.<sup>184</sup>

In generale, si può dire che nella fenomenologia Scheler trovasse la risposta ad alcune esigenze (non solo teoretiche, ma anche etiche e legate alle sue preoccupazioni sul ruolo culturale della filosofia) la cui importanza era emersa durante il suo lungo e difficoltoso allontanamento dall'impostazione neokantiana. Del resto, soprattutto agli esordi del movimento fenomenologico non furono inusuali le letture che scorgevano in esso una chiara tendenza antikantiana.<sup>185</sup> La ridefinizione del concetto di intuizione, e in particolare l'ammissione di una intuizione «categoriale» distinta da quella sensibile, sembrava in grado di far cadere la distinzione tra fenomeno e noumeno.<sup>186</sup> Come la maggior parte dei primi membri

---

<sup>181</sup> Cfr. M. Geiger, *Zu Max Schelers Tode*, in «Vossische Zeitung» (1. Juni 1928), p. 9-10.

<sup>182</sup> Cfr. W. Schapp, *Erinnerung an Husserl*, in H.L. Van Breda, J. Taminiaux (dir.), *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, cit., pp. 12-25 (qui p. 20).

<sup>183</sup> Cfr. M. Geiger nella lettera del 23 gennaio 1930 a Spiegelberg riportata in E. Avé-Lallemant, *Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte*, cit., p. 83 (lettera conservata presso la Bayerische-Staatsbibliothek: Ana 315, 387, E, 6 a).

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> Cfr. E. von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 83-119.

<sup>186</sup> Cfr. H. Holzhey, *Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, tr. it. di R. Scheu, F. Romanini, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza. Atti del convegno internazionale LAquila, 29-31 marzo 2001*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 9-24; R. Lerner, *Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition*, in «The New

dei circoli fenomenologici, Scheler non vedeva nelle dottrine di Husserl un sistema di pensiero da seguire pedissequamente, ma piuttosto un metodo che poteva essere reinterpretato e adattato a differenti ambiti di studio.<sup>187</sup> Al netto di ciò, Scheler riconobbe esplicitamente e a più riprese che l'intuizione categoriale costituiva il nucleo imprescindibile dell'impostazione fenomenologica.<sup>188</sup> Era infatti l'intuizione categoriale a consentire di concepire gli oggetti d'esperienza non più come subordinati alle forme dell'intelletto, bensì come oggetti che manifestano *direttamente* il loro senso secondo strutture che sono al tempo stesso a priori e materiali.<sup>189</sup>

Senza che sia necessario addentrarsi nell'ampio dibattito sull'opportunità di attribuire a Husserl una "svolta trascendentale" che l'avrebbe condotto a ritrattare, tra il 1905 e il 1913, il presunto antikantismo delle *Logische Untersuchungen*, basti qui osservare come il desiderio di opporsi a Kant e ai neokantiani avesse avvicinato molti giovani studiosi al progetto fenomenologico.<sup>190</sup> Comunque Husserl avesse inteso il motto del «ritorno alle cose stesse», esso fu reinterpretato da quasi tutti i suoi primi seguaci come una negazione radicale della

---

Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy» 4 (2004), pp. 173-208; S. Luft, *Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Published online July 2018.

<sup>187</sup> Cfr. M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 135. Si veda anche M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, in *GW*, Bd. 7. cit., p. 327: «La filosofia fenomenologica si distingue da ogni filosofia presente in Germania anzitutto per il fatto che essa non si presenta come "filosofia da un punto di vista" [*Standpunktphilosophie*], ma come pura *filosofia della cosa* [*Sachphilosophie*], e non come "sistema" di una persona (Kant, Fichte Schelling, Hegel), bensì come un intero *circolo* di persone che non si sono uniti intorno a precise dottrine, principi, teoremi, bensì intorno a un determinato *indirizzo di ricerca e di metodo* (tecnica d'indagine). Sarebbe perciò sbagliato attribuire a Husserl [...] un ruolo simile a quello avuto da Kant, Fichte, Hegel per i loro seguaci». I risultati dei circoli fenomenologici sono «l'opera di una *cooperazione*» e sono stati ottenuti «sotto l'impulso di Husserl, non sotto la sua guida». In generale sulle reinterpretazioni autonome dei primi fenomenologi delle dottrine di Husserl, cfr. E. Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*, in H.R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Alber, Freiburg-München 1988, pp. 61-75.

<sup>188</sup> Cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 308.

<sup>189</sup> Sull'a priori materiale si rinvia a M. Ferrari, *Categorie e a priori*, cit., pp. 193-195, il quale peraltro chiarisce che «proprio sul terreno dell'a priori materiale e dello statuto puramente 'dato' dell'a priori – si potrebbe dire: del "senso" che non viene da una forma destinata a rivestire un contenuto, ma che è il senso del contenuto stesso [...] – emerge l'anima obiettivistica e antisoggettivistica della filosofia fenomenologica, che nei suoi sviluppi realistici legati a figure come Scheler o Reinach si pone in contrasto con la svolta trascendentale di Husserl a partire dalle *Idee* del 1913 e configura un orientamento in larga misura autonomo rispetto agli esiti successivi della riflessione husserliana».

<sup>190</sup> Si rinvia al seguente passo delle memorie di Edith Stein: «Le Ricerche Logiche avevano suscitato scalpore soprattutto perché apparivano come un distacco radicale dall'idealismo critico di impronta kantiana e neokantiana [...] poiché lo sguardo si distoglieva dal soggetto per rivolgersi alle cose: la conoscenza apparve di nuovo un accogliere che riceve la sua legge dalle cose stesse, non – come nel criticismo – un determinare che impone alle cose la sua legge. Tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti. Tuttavia, nelle *Idee* si trovavano accenni che facevano veramente pensare che il maestro volesse tornare all'idealismo. [...] Era l'inizio di quella evoluzione che condusse sempre più Husserl a vedere in ciò che egli stesso chiamava "idealismo trascendentale" [...] l'autentico nocciolo della sua filosofia [...]: una strada, questa, su cui i suoi vecchi allievi di Gottinga, con loro e con suo rinascimento non poterono seguirlo» (cfr. E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit., p. 292).

rivoluzione copernicana operata da Kant, e pertanto come un impulso a riportare l'essere al centro dell'indagine. Il concetto di intenzionalità, che notoriamente Husserl aveva ripreso e reinterpretato da Franz Brentano, consentiva di pensare l'essere come correlato degli atti intenzionali, e pertanto come dato in piena evidenza nell'esperienza. Per gli allievi di Husserl, che a Monaco e Gottinga avevano fondato i primi due circoli fenomenologici, le dottrine dell'intenzionalità e dell'intuizione categoriale aprivano la strada a una posizione filosofica realistica e anti-costruttivistica, che a loro avviso era altresì al riparo dalle confutazioni del realismo ingenuo operate da Kant più di un secolo prima.<sup>191</sup>

Sebbene Scheler venga spesso annoverato – e non a torto – tra gli esponenti del realismo fenomenologico dei circoli di Monaco e Gottinga, va tenuto presente che egli assunse una posizione eterodossa anche all'interno di tale corrente.<sup>192</sup> Del resto, Scheler stesso non mancò di sottolineare che, a differenza di quasi tutti i primi fenomenologi (a parziale eccezione di Pfänder), la sua adesione alla fenomenologia era stata l'esito di un percorso di formazione e di ricerca condotto in totale autonomia da Husserl.<sup>193</sup> Di conseguenza, egli fu fin da subito più propenso degli allievi di Husserl a contraddire gli insegnamenti del loro maestro. Lo dimostra il fatto che nella prima pubblicazione scheleriana esplicitamente ispirata a un quadro fenomenologico, vale a dire l'articolo *Über Selbsttäuschungen* del 1911, sia presente una lunga nota critica verso le possibili ricadute psicologistiche dell'impostazione di Brentano e di Husserl.<sup>194</sup> D'altra parte, quando nel 1913 la pubblicazione del primo volume delle *Ideen* di Husserl rese chiaro ai fenomenologi realisti quanto le loro posizioni differissero da quelle del maestro, Scheler non si schierò in maniera unilaterale dalla parte dei circoli di Monaco e Gottinga. La sua posizione fu più sfumata, nella misura in cui egli non rifiutò del tutto il

---

<sup>191</sup> Sull'indirizzo realistico del movimento fenomenologico si vedano i saggi contenuti in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000; B. Smith, *Realistic Phenomenology*, in L. Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer-Dordrecht, Boston 1997, pp. 586-590. Si tenga peraltro presente che i successivi allievi di Husserl, ovvero quelli formati a Friburgo come Ludwig Landgrebe, avrebbero rimproverato ai fenomenologi realisti di «non aver compreso il senso autentico dell'originaria concezione dell'intenzionalità di Husserl», tanto che la loro insistenza sulla *Wesensschau* li avrebbe fatti ricadere in un «intuizionismo privo di metodo» (cfr. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Schröder, Hamburg 1949, pp. 74, 75).

<sup>192</sup> Cfr. M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger» 2 (1927-1928), pp. 255-324, tr. it. di G. Mancuso, *Idealismo-Realismo*, La Scuola, Brescia 2018, dove l'autore tenta di sviluppare una posizione metafisica intermedia tra il realismo e l'idealismo sulla base della distinzione tra esistenza ed essenza.

<sup>193</sup> Secondo il racconto di Scheler, i circoli fenomenologici presero vita «quando Husserl attirò alla filosofia persone che erano ancora [...] all'inizio del loro percorso scientifico. Questo "nocciolo e seme" è poi cresciuto in un albero dalle molte foglie. Ma Husserl non aveva attirato a sé singoli ricercatori che avevano già percorso autonomamente la loro strada, come per esempio Fichte fu stimolato da Kant, Schelling da Fichte, Hegel contemporaneamente da Fichte e Schelling. Solo io sarei qui da citare [come eccezione]» (M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, in *GW*, Bd. 7. cit., p. 327).

<sup>194</sup> M. Scheler, *Gli idoli della conoscenza di sé*, cit., pp. 91-92.

metodo dell'*epoché*, come invece fecero quasi tutti i primi fenomenologi, ma si adoperò per reinterpretarlo e per integrarlo all'interno della propria concezione fenomenologica.<sup>195</sup>

L'analisi della posizione di Scheler all'interno del movimento fenomenologico, e quindi del suo rapporto con il realismo fenomenologico e con la svolta trascendentale husserliana, meriterebbe uno studio a sé stante.<sup>196</sup> Nel presente paragrafo ci si concentra sui motivi dell'influenza bergsoniana che agirono su Scheler durante i primi anni Dieci, cioè nel periodo in cui ebbe avvio la sua reinterpretazione della fenomenologia. Alcuni di questi motivi – come l'attenzione prestata al rapporto tra l'organismo e l'ambiente, la valorizzazione di un atteggiamento di amore e fiducia verso il mondo, l'esigenza di risalire al dato immediato dell'esperienza, l'ambizione di intrecciare «teoria della conoscenza» e «teoria della vita» – consentono di seguire più da vicino il percorso scheleriano da Monaco a Gottinga, e di conseguenza illuminano numerosi aspetti del suo peculiare posizionamento all'interno del movimento fenomenologico.<sup>197</sup>

### *Percezione, sensismo, a priori materiale*

La dottrina bergsoniana della percezione viene evocata nel *Formalismus* come antidoto al sensismo. Il sensismo era la dottrina che, ad avviso di Scheler, aveva costituito l'errore fondamentale dell'intera gnoseologia moderna culminante in Kant. Esso consisterebbe all'assunto, comune ai razionalisti, agli empiristi, ai criticisti, e in ultimo ai pragmatisti, secondo il quale «quanto è "dato" in generale» equivale al «caos privo d'ordine» trasmesso

---

<sup>195</sup> Tra le ricostruzioni più dettagliate delle discussioni tra Husserl e i suoi primi allievi, si veda R. Ingarden, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (*Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen 1967*), hrsg. v. R. Fieguth, G. Küng, G. Haefliger, Niemeyer, Tübingen 1992, pp. 1-67. Cfr. anche E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, in H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiatori (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie*, cit., pp. 19-38; M. Tedeschini, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931): breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum» 2 (2014), pp. 235-260; M. Tedeschini, *Tra Monaco e Gottinga. Un capitolo di storia della fenomenologia*, in «Studi Germanici» 14 (2018), pp. 25-44.

<sup>196</sup> Uno studio della posizione epistemologica di Scheler a confronto con il realismo e l'idealismo fenomenologico rappresenta forse la più rilevante delle carenze dell'odierna *Scheler-Forschung*. Per una preziosa, benché circoscritta, introduzione alla questione si rimanda al *Saggio introduttivo* di G. Mancuso in M. Scheler, *Idealismo-realismo*, cit., pp. 5-52.

<sup>197</sup> Appare significativo, per esempio, che nella copia de *L'évolution créatrice* in possesso di Scheler sia sottolineata una sola frase dell'introduzione, vale a dire quella in cui Bergson sostiene che «la teoria della conoscenza e la teoria della vita ci sembrano inseparabili l'una dall'altra» (cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1909<sup>2</sup>, p. VI – Ana 315, Z, 1749).

dalle sensazioni.<sup>198</sup> Identificando il materiale originario dell'esperienza con una congerie di contenuti sensibili scomposti e irrelati, la filosofia moderna si sarebbe vincolata a una serie di antinomie irrisolvibili. Secondo Scheler l'apertura di nuove prospettive avrebbe dovuto passare attraverso il ripensamento del concetto di datità empirica.

Scheler riteneva che il sensismo di Kant fosse il segno dell'influenza esercitata sul suo pensiero da Hume. Seguendo l'insegnamento del filosofo scozzese, Kant aveva accettato la «supposizione del tutto mitologica che il dato sia un "caos di sensazioni", al quale si dovrebbe dare una "forma" per mezzo di "funzioni sintetiche" e "forze"». <sup>199</sup> Kant sarebbe però riuscito a compiere un passo in avanti rispetto all'empirismo ingenuo di Hume. Si era infatti reso conto che, se fosse rimasto fermo a presupposti puramente empiristici, non sarebbe stato in grado di giustificare l'impressione di regolarità e intelligibilità che la natura manifesta quando la conosciamo. Aveva perciò avvertito la necessità di abbandonare il terreno della pura empiria per addentrarsi in quello dell'indagine trascendentale. In sostanza, secondo Scheler la "rivoluzione copernicana", con la quale il soggetto aveva acquisito un ruolo attivo nella costruzione dell'oggetto, era stata l'esito coerente di una premessa errata: quella sensistica. Poiché infatti l'esperienza immediata era stata ridotta a «un caos privo d'ordine», si era reso inevitabile fare ricorso a forme *a priori* che avrebbero la funzione di portare all'ordine il caos iniziale. Lo stesso procedimento aveva guidato Kant in ambito etico, dove, a una vita emotiva concepita alla maniera degli empiristi come mero fascio d'impulsi irrazionali, egli aveva apposto l'idea di una ragione pratica che organizza tali impulsi sulla base di un imperativo formale.

Se quanto è "dato" fosse ovunque un "caos" d'impressioni (o di spinte istintuali) sarebbe impossibile, come ha osservato *giustamente* Kant, che nel *contenuto* dell'esperienza potesse darsi *al contempo* – per connessione associativa delle impressioni [...] – qualcosa come un nesso, un ordine, una forma, una determinata articolazione o struttura. Allora dovremmo *ammettere*, almeno in via ipotetica, l'esistenza delle «funzioni sintetiche», o delle «forze associative» (la cui legalità sarebbe poi costituita dall'*a priori*, in realtà da esse del tutto indipendente). Se il mondo viene prima polverizzato in una molteplicità di sensazioni e se l'uomo viene ridotto a un caos di stimoli istintuali [...], allora occorre un principio capace di organizzare e di rinviare al *contenuto* dell'esperienza naturale. In breve, la *natura humanea avrebbe bisogno* di un *intelletto kantiano* per esistere; e l'uomo

---

<sup>198</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 151.

<sup>199</sup> Ivi, p. 125. Traduzione modificata.

*hobbesiano avrebbe bisogno di una ragion pratica kantiana, per ritrovare, entrambi, l'effettività dell'esperienza naturale.*<sup>200</sup>

Come si vede chiaramente, nell'ottica di Scheler l'altro lato della medaglia del sensismo kantiano era il formalismo, cioè la sua considerazione meramente formale dell'a priori. A sua volta dal formalismo derivava l'idea che l'autentico essere degli oggetti – definito noumeno – rimanesse per principio inaccessibile alla nostra esperienza.

Scheler riteneva che fosse necessario superare tanto il sensismo quanto il formalismo attraverso un ritorno all'empiria (ma non all'empirismo). All'interno di una visione che voglia rendere giustizia al "dato" dell'esperienza – scriveva – «*si apre* [...] l'assoluto contenuto di essere e di valore del mondo e *cade* la differenza tra la "cosa in sé" e il "fenomeno"». <sup>201</sup> In ogni momento dell'esperienza si manifesta un essere assoluto [*absolutes Sein*], ovvero un contenuto inaggrabile; esso è **per Scheler** definibile come «fenomeno» nella misura in cui emerge «*nella coincidenza* di "inteso" e "dato"». <sup>202</sup> Alla fenomenologia, intesa come scienza che studia l'essere assoluto dato nell'esperienza, era dunque legata la liberazione dalle antinomie irrisolvibili della gnoseologia moderna, nonché dalle domande sui criteri del conoscere che la filosofia trascendentale aveva tentato di anteporre al contatto con il mondo.

Un'ampia sezione della prima parte del *Formalismus* mirava a chiarire che il nostro accesso originario alla realtà non consta soltanto di una congerie di dati sensibili e che, d'altro canto, la nostra vita emotiva non si compone esclusivamente di impulsi scoordinati e incoerenti. Scheler era infatti consapevole che, se fosse stato possibile dimostrare l'errore del sensismo, non ci sarebbe più stato bisogno «d'interpretare [...] l'a priori come una "legge funzionale" delle attività organizzatrici». <sup>203</sup> Era pertanto essenziale mostrare che le strutture che costituiscono il senso dell'esperienza affiorano nel dato stesso o, detto altrimenti, nella *materia*, anziché essere il prodotto di una *forma* estrinseca al puro dato. Questa era la strada che, secondo Scheler, avrebbe dovuto condurre l'etica e la teoria della conoscenza oltre Kant, il quale non aveva saputo vedere che ovunque nella nostra esperienza si manifestano degli a priori che sono *materiali*. <sup>204</sup> Il contributo fondamentale per la concezione materiale dell'a

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 151. Traduzione modificata.

<sup>201</sup> Ivi, p. 165. Traduzione modificata.

<sup>202</sup> Ivi, p. 121.

<sup>203</sup> Ivi, p. 151.

<sup>204</sup> Ciò significa, peraltro, che secondo Scheler non esiste un solo ordine di a priori o di categorie, come aveva ritenuto Kant. Esistono invece diversi apriorismi validi per i diversi ambiti dell'esperienza (che si potrebbero concepire come qualcosa di simile alle "regioni ontologiche" husserliane). Questa concezione plurale dell'a priori può essere vista come la conclusione dell'indagine iniziata con i *Beiträge* del 1899, dove Scheler aveva

priori era rappresentato per Scheler dalla dottrina husserliana dell'«intuizione categoriale». Nella *Sesta ricerca logica* Husserl era stato il primo ad argomentare in maniera decisiva a favore dell'accesso diretto a un dato non puramente sensibile e ad attribuire una precedenza fondazionale alle categorie come *contenuti d'intuizione* rispetto alle categorie come forme del pensiero.<sup>205</sup> Ciò che Husserl aveva introdotto attraverso la «distinzione concettuale tra "intuizione sensibile e intuizione categoriale"» era descritto da Scheler come «il *più immediato* punto di partenza per la nascita della fenomenologia».<sup>206</sup> Tale distinzione era infatti ciò che consentiva di concepire l'esperienza come una riserva inesauribile di unità di significato che si danno autonomamente, il cui senso e valore non è quindi oggetto di una costruzione (sia essa di tipo trascendentale, come ritenevano in particolare i neokantiani, oppure di tipo meccanico, come le associazioni di idee ipotizzate dagli empiristi e dagli psicologi).<sup>207</sup>

Numerosi aspetti della teoria della percezione di Bergson fungevano per Scheler da correttivi dell'impostazione kantiana e, inoltre, sembravano corroborare una dottrina come quella dell'intuizione categoriale. Bergson aveva distinto chiaramente gli scopi e le funzioni della sensazione e quelli dell'intuizione. Scheler vedeva in questa distinzione il primo passo per la confutazione del sensismo.

Anzitutto Scheler si concentrava sulla sensazione, della quale svolgeva una vera e propria indagine eidetica. Chiunque sposasse una posizione sensistica, a suo avviso, riteneva erroneamente che le sensazioni costituissero dei dati. Per Scheler invece nell'esperienza non sono mai *date* delle sensazioni o, detto altrimenti, una sensazione in sé considerata non costituisce un contenuto dell'esperienza. Essa è semmai un *modo* dell'esperienza, ovvero una spiegazione genetica che può essere addotta per spiegare il decorso fattuale di una determinata esperienza.<sup>208</sup> Merito di Bergson era stato di mostrare, confutando Kant e

---

argomentato contro la riducibilità dell'esperienza etica a quella logica e viceversa. Ognuno dei due ambiti, aveva sostenuto Scheler, era dotato di un autonomo regime apriorico.

<sup>205</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 119.

<sup>206</sup> Cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 308. Scheler fa riferimento a E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 431-466.

<sup>207</sup> Considerazioni simili a quelle di Scheler sono quelle espresse da Jean Héring in un articolo del 1921 scritto per i sessant'anni di Husserl. A dispetto della frammentazione del movimento fenomenologico in correnti e metodi differenti, secondo Héring, «si può indicare una questione basilare ammessa da tutti i filosofi orientati alla fenomenologia [...]: l'esistenza di datità non empiriche [*nichtempirische Gegebenheiten*], che rendono possibile la ricerca a priori» (cfr. J. Héring, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 4 (1921), pp. 495-543 (qui p. 495)). Proprio il concetto di intuizione categoriale consentiva secondo Héring di ammettere l'esistenza di datità non empiriche, e dunque di un a priori che non necessitava dell'intervento costitutivo di categorie soggettive.

<sup>208</sup> «"Contenuto sensibile" non indica [...] una determinazione del contenuto, ad es. del colore o del suono, ma soltanto *il modo in cui un contenuto* si presenta [...] Se ci si domanda, ad esempio, che cosa "sia dato" nella



rivelando una buona comprensione dei risultati delle scienze psicofisiologiche più recenti, che in senso proprio una sensazione non è altro che il segno di una determinata relazione instauratasi tra l'ambiente e l'apparato nervoso di un organismo.<sup>209</sup> Sebbene Kant avesse criticato la sovrapposizione tra l'ambito della validità e quello della genesi, non era riuscito ad accontentarsi della domanda fenomenologica «che cosa è dato [nell'esperienza]?» e aveva ritenuto che tale domanda dovesse essere preceduta da quella criticistica per eccellenza: «che cosa può essere dato?»<sup>210</sup> Questa deviazione dalla strada sicura della datità l'aveva condotto nella trappola del sensismo: ingannandosi, Kant aveva risposto che solo ciò che è sensibile può essere dato, e aveva finito per equiparare il dato al “sentito” [*empfinden*]. Il passo

---

percezione di un cubo materiale, la risposta del sensismo sarebbe che ad essere data è la “prospettiva visuale parziale” del cubo [...]. Dato è, piuttosto, il cubo *come cosa materiale [Dinge] del tutto materiale nel suo insieme* [...]. Proprio i concetti di “contenuto sensibile” e “sensazione” richiedono in massima misura una chiarificazione fenomenologica. “Contenuti di sensazione”, in un'accezione *rigorosamente fenomenologica*, sono soltanto quei contenuti il cui presentarsi o dileguare porta a una variazione dei nostri stati corporei [*leiblichen*] vissuti [...] e a “sensazioni organiche” localizzate in determinati organi. In un senso più ampio (analogico) si possono qualificare come “contenuti sensibili” anche elementi del mondo dell'intuizione *esterna*, quali colore o suono; i “contenuti delle sensazioni”, in quest'accezione più ampia, non sono mai “dati” in un quale che sia senso letterale: sensazione è solo il nome di una relazione variabile, che sussiste tra uno stato corporeo e le manifestazioni del mondo esteriore (o interiore)» (M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 68).

<sup>209</sup> Secondo Scheler, «per la comprensione dell'essenza di tutta la sensibilità e delle funzioni sensibili» è fondamentale riconoscere che «[i]n nessun caso in esse, ma nell'*atto unitario* dell'intuizione, che si realizza con la loro mediazione, sta in generale ciò che ci fornisce i termini della conoscenza. Sensibilità e funzioni sensibili non “fanno” nulla e non producono nulla, bensì dalla realtà effettuale [*Wirklichkeit*] effettivamente esistente *scelgono* solo parti o contenuti parziali, rispettivamente come segni di reazioni di guida: quelli che possono essere al servizio delle funzioni vitali, della conservazione del corpo-vivo. Ad essere condizionato in senso corporeo [*leiblich*] non è tanto il contenuto “rosso” oppure “blu”, quanto il fatto che esso diventa il “segno” di qualcosa di materiale» (M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 71). A questo proposito Scheler si richiama in nota a Bergson (cita peraltro anche Pavlov e Uexküll). È a *Matière et mémoire* che Scheler guarda, nello specifico; e, in effetti, in queste pagine Scheler introduce un'immagine della visione naturale del mondo che ricorda da vicino la concezione bergsoniana: «nell'oggetto della visione naturale del mondo è data soltanto quella parte [di contenuti intuitivi] che può assumere la *funzione di segno* per quegli stati corporei connessi [all'esperienza di una cosa], i quali, d'altro canto, diventano punto di partenza di un *agire* volto agli oggetti [...]. [Q]uesti contenuti sensibili sono in tal modo fondati gli uni sugli altri che “innanzitutto” giungono quelli che possono rappresentare dei segni delle cose materiali più importanti per la vita [...]. [A confronto dei fatti puri], la visione naturale del mondo è “*simbolica*” nella duplice accezione, come simbolo per la cosa materiale stessa e come anche simbolo dei nostri stati» (ivi, p. 70).

<sup>210</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 129: «L'errore è che, invece di chiedersi semplicemente “che *cosa* è dato nella mira intenzionale *stessa*?”, si passa subito *al piano* oggettivo e *extraintenzionale*, *confondendo* addirittura il problema in questione con ipotesi e teorie causali (magari teorie sviluppate nell'atteggiamento naturale e quotidiano). Nella semplice domanda: “Che *cosa* è dato?” (in un atto) si deve rivolgere lo sguardo esclusivamente al *cosa*; tutte le *condizioni* obiettive e extraintenzionali che possiamo immaginare e che permettono l'esecuzione dell'atto, ad esempio il fatto che lo compia un “io” o “soggetto”, che abbia determinate “funzioni sensoriali”, determinati “organi sensoriali”, un corpo-vivo e così via, riguardano tanto poco la questione: “che *cosa* è “dato” nell'esperire un suono o un colore rosso e in che modo si manifesta quella datità?”, quanto poco la riguarda la semplice constatazione che una persona che vede un colore, ha un polmone e due gambe. Solo nell'*orientamento* intenzionale dell'atto, *separato* dalla persona, dall'io e da ogni relazione mondana, afferriamo il *quid* che appare e il modo in cui si presenta».

successivo, come si è visto, era per Scheler la concezione errata secondo cui l'intero ambito dell'a priori sarebbe costituito da leggi formali:

nessuna dottrina ha paralizzato così a lungo la teoria della conoscenza come quella basata sul presupposto che un fattore della conoscenza *dovrebbe* essere o un "contenuto dei sensi" *oppure* un "pensato". Com'è possibile, muovendo da quel presupposto, portare a verifica intuitiva concetti come cosa, realtà, forza, uguaglianza, somiglianza [...] moto o spazio, tempo, insieme, numero o addirittura – cosa che ci interessa qui in particolare – i concetti di valore? Poiché tutti questi concetti [...] non siano puramente "inventati", posti cioè dal "pensiero" a partire dal "nulla", bisogna che ci sia per essi innanzitutto un *dato* dell'intuizione, che *non* sia appunto un contenuto "sensoriale".<sup>211</sup>

Su questa base, Scheler arrivava a definire la posizione di Kant come una «mitologia delle attività produttive dell'intelletto [che] non ha nulla in comune con l'apriorismo»: la dottrina kantiana dell'a priori era «connessa a quella della "spontaneità" del pensiero, per cui tutto ciò che nei fenomeni si presenta come "nesso" dovrebbe essere prodotto dall'intelletto» e «viene ridotto al "risultato" di una "spontanea attività del correlare", o di una "pura sintesi", che interviene nel "caos del dato"». <sup>212</sup>

Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler ricondusse l'origine delle posizioni dei criticisti al "mancato contatto" con l'esistente che caratterizza l'*ethos* moderno. Il fatto che, a partire da Kant, la filosofia avesse preferito concentrarsi sulle domande riguardanti i metodi e i criteri, anziché dedicarsi al contenuto autentico dell'esperienza era presentato da Scheler come sintomo di un decadimento culturale causato dal risentimento e dall'alienazione capitalistica. Questo intreccio di *Kulturkritik* e teoria della conoscenza, che fu un tratto caratteristico del pensiero scheleriano, era ampiamente orientato dalla ripresa di Bergson. Tanto nella teoria quanto nella pratica filosofica Bergson aveva dato voce a un'istanza di ritorno alla datità immediata.

A questo proposito i *Versuche einer Philosophie des Lebens* contenevano l'esito di una delle linee di pensiero aperte dalla lettera del 1906 a von Hertling. Scheler apprezzava il fatto che Bergson avesse distinto nettamente il dato empirico dalla questione della sua trascendenza: «noi viviamo attraverso la percezione "pura" (che è il nucleo della complessa struttura di ogni percezione normale) nelle *cose stesse*». <sup>213</sup> Perciò secondo Scheler ogni

---

<sup>211</sup> Ivi, pp. 143-145.

<sup>212</sup> Ivi, pp. 149-151.

<sup>213</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 102. Traduzione modificata.

domanda che ha animato la diatriba tra idealisti e realisti – «Come attinge la coscienza alla realtà?» oppure «attraverso quali cosiddetti “atti di oggettivazione” o “induzioni” ecc. lo spirito oltrepassa il mero “contenuto di coscienza”?» – appare mal posta.<sup>214</sup> Tali domande pretenderebbero ingiustificatamente di aggirare il dato per tentare di stabilire, in una sorta di vuoto artificiale che si suppone precedente l’esperienza stessa, che cosa possa o non possa essere dato. Le domande del criticismo, in sostanza, apparirebbero come ingiustificate digressioni dalla strada sicura della filosofia, che passa attraverso il chiarimento di ciò che “si dà”.

La ridefinizione della sensazione e della percezione faceva tremare le fondamenta del criticismo. Scheler non si limitava ad affermare, tramite un vago appello programmatico, che i criticisti non avevano prestato sufficiente attenzione al dato dell’esperienza. Gli premeva chiarire come essi confondessero piani differenti: la sensazione con l’intuizione, il pragmatico con il teorico, l’organico con il mentale [*geistig*]. Bergson, al contrario, era stato capace di cogliere tali distinzioni, e nello specifico di evidenziare che ciò che pertiene alla sensibilità riguarda processi corporei d’interazione ambientale che nulla hanno a che fare con un’esperienza personale.<sup>215</sup>

Scheler spiegava che la sensazione è una funzione essenzialmente connessa con il corpo vivo [*Leib*], ovvero con il sistema motorio dell’organismo. Detto altrimenti, la sensazione coincide con il variare di stati corporei (tanto che essa sia localizzata nell’intero corpo, come nei casi della fame e della spossatezza, quanto che riguardai un singolo organo, come nel caso della visione o dell’udito). In senso strettamente fenomenologico, in una sensazione non è presente nulla che rimandi immediatamente a una conoscenza. Scheler sosteneva che la sensazione va slegata da ogni finalità speculativo-conoscitiva: non è altro che uno stimolo che suscita o prepara una reazione pragmatica. Di conseguenza – affermava – la sensibilità è oggetto di studio della fisiologia e della neurologia, e non deve interessare la teoria della conoscenza se non per via negativa, cioè delimitando ciò che conoscenza *non è*.

---

<sup>214</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>215</sup> Bergson aveva osservato come, accettando acriticamente il postulato secondo cui «*la percezione ha un interesse totalmente speculativo*», Kant sarebbe stato costretto a evocare come un «*deus ex machina* [...] non so quale armonia prestabilita [...] tra la sensibilità e l’intelletto». Aveva quindi commentato: «è proprio questo postulato che contestiamo. Esso è smentito dall’esame, anche il più superficiale, della struttura del sistema nervoso nella serie animale» (H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 21-22). A suo avviso, la sensazione, ben distinta dal piano dell’intuizione, era finalizzata all’«adattamento del reale agli interessi della pratica e alle esigenze della vita sociale» (ivi, p. 154).

L'intuizione del mondo non è mai un coefferetto delle funzioni sensibili – e i contenuti dell'intuizione non sono mai una somma di sensazioni. [...] L'intuizione (nelle sue declinazioni particolari come il percepire, il rappresentare, il ricordare) dà i dati *positivi* della conoscenza. Le funzioni sensibili non hanno pertanto in nessun caso un significato positivo, creativo, bensì soltanto un valore *negativo*, selettivo, soppressivo, analizzatorio.<sup>216</sup>

Da ciò dipendeva un altro punto decisivo della distanza di Scheler da Kant. Per Kant il mondo della percezione era costituito attraverso un principio *sintetico*: il materiale caotico dei sensi, in sé privo di significato, trovava significato attraverso l'opera unificatrice delle forme dell'intuizione. Per Scheler, che su questo punto si rifaceva interamente a Bergson e al pragmatismo, l'origine del mondo della percezione segue invece un principio *analitico* o *selettivo*. Accettare con Kant che nella percezione agiscano operazioni sintetiche condurrebbe alla conclusione assurda, già confutata da Bergson, secondo la quale nel corpo organico esisterebbero funzioni e organi adibiti a conoscere o a costruire rappresentazioni.

È assolutamente inconcepibile che la vita nella sua storia abbia dovuto sviluppare organi e funzioni che – anziché servire, come tutti gli altri organi e funzioni, all'innesco e allo svolgimento dei processi e delle reazioni che giovano alla sua crescita e conservazione – debbano servire allo scopo, del tutto insignificante dal punto di vista vitale, di garantire *conoscenza e verità*.<sup>217</sup>

Secondo le argomentazioni di stampo pragmatistico che Bergson aveva esposto in *Matière et mémoire*, la percezione è finalizzata a favorire l'azione, non la conoscenza. Ciò significava per Scheler che il *milieu* di un organismo è un'immagine del mondo ritagliata in funzione delle azioni che l'organismo può esercitare, non il prodotto di funzioni mentali che connettono dati sensibili irrelati.<sup>218</sup> In questo modo, si delineava la necessità di ammettere una legalità pragmatico-vitale, intesa come un «a priori *“biologicamente relativo”*».<sup>219</sup> È questa forma di legalità ad agire nella percezione, secondo una struttura che non ha nulla a che fare con le leggi del pensiero:

il processo vitale, l'organismo e l'ambiente *non* sono affatto funzionali alla produzione di “sensazioni” e affezioni sensoriali; l'organismo non è la “per” gli organi sensoriali, né l'ambiente “per” essere percepito! Piuttosto, il *sentire*

---

<sup>216</sup> M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 72. Traduzione modificata.

<sup>217</sup> Ivi, pp. 72-73. Traduzione modificata. Scheler aggiunge che «una “funzione conoscitiva” ed un “organo conoscitivo” sono dunque un nonsenso dal punto di vista storico-evolutivo».

<sup>218</sup> «Chiamo in questo contesto “*milieu*” non un’immagine soggettiva”, ma [...] gli aspetti di quel mondo che è circostante l'organismo, le cui variazioni portano a dei cambiamenti nei suoi processi vitali» (ivi, pp. 73-74).

<sup>219</sup> Cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 171.

*sensoriale* (di una qualche qualità) e il *sentire assiologico* (di un qualche valore) sono completamente al *servizio* del processo vitale unitario; gli organi sensoriali, al servizio dei processi vitali primari [...]; i modi del percepire, con le relative strutture, hanno il compito di illuminare l'ambiente.<sup>220</sup>

Di conseguenza, nel tentativo di ricostruire il decorso dei processi cognitivi, Scheler prendeva le mosse dall'intera vita corporea, anziché dal singolo vissuto percettivo, come invece aveva fatto Kant. Al centro della trattazione scheleriana non c'erano più una coscienza o un "io penso" separati dal mondo là fuori, bensì un corpo-vivo che si muove nel proprio ambiente, dal quale lo separano confini sfumati e mobili, e nel quale si fanno avanti oggetti che richiamano la sua attenzione, risvegliano il suo interesse e suscitano le sue reazioni. Da questo punto di vista, il sensismo sembrava travisare del tutto la natura dell'a priori biologico: ritenendo che il materiale sensibile sia dato «in modo primario e meramente "recettivo"», i sensisti non vedevano che a monte della sensazione vige «un'attenzione istintiva [...] già orientata verso un determinato schema».<sup>221</sup> Per definire tale schema Scheler si richiamava esplicitamente alla dottrina del «piano costitutivo della specie» introdotta da Uexküll, secondo la quale lo spazio della percezione coinciderebbe con lo spazio dell'efficacia potenziale che un determinato corpo-vivo può esercitare sull'ambiente.<sup>222</sup>

Le sensazioni o le singole qualità sono sempre «date *dopo*» uno *schema* tipico, *pre-dato* dagli interessi spontanei *dell'attenzione istintiva*, della predilezione, del pre-interesse, schema che a sua volta non è di tipo sensibile, ma di tipo «intuitivo». Ed esse sono «date *dopo*» [nella misura in cui] sono mezzi per «riempire» concretamente questo schema [...] oppure in quanto sono segni dell'esistenza o della non esistenza di un reale relativo a questo o a questo schema specifico appartenente alla *struttura ambientale* di un animale.<sup>223</sup>

Il ripensamento del rapporto tra sensazione e a priori biologico conduceva a concludere che la rilevanza ambientale di un oggetto del *milieu* è data con l'oggetto stesso. Si trattava di una conclusione fondamentale. Da essa dipendeva l'idea che la rilevanza dell'oggetto non deve essere "aggiunta" al materiale della percezione in un secondo momento, come se inizialmente esso si presenti scevro di significato o di valore.<sup>224</sup> La rilevanza ambientale di un oggetto viene

---

<sup>220</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 319-321.

<sup>221</sup> M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 171.

<sup>222</sup> Scheler fa riferimento al libro di von Uexküll *Umwelt und Innenwelt der Tiere* del 1909. Sul confronto di Scheler con Uexküll, cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica*, cit., pp. 70-77.

<sup>223</sup> M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 172.

<sup>224</sup> Come ha sostenuto Paul Slama, quello del legame tra percezione e utilizzabilità è uno dei solchi della filosofia di inizio Novecento nei quali la fenomenologia si inserisce nella maniera più dirompente. Uno dei motivi centrali

percepita dal corpo-vivo prima che esso possa essere rappresentato come oggetto. Anche in questo caso Bergson costituiva per Scheler una fonte d'importanza primaria:

Interesse e orientamento pratico, secondo Bergson, non sono qualcosa che *si aggiunga* alla percezione e al ricordo di per sé già completi, quasi che questi avessero sin dal principio una natura puramente *speculativa*; quasi che, nell'evoluzione biologica, i sensi si fossero formati in vista di una «conoscenza pura» – e non piuttosto per preparare la reazione pratica, tenendo d'occhio «amico» e «nemico», «preda» e «pericolo». In realtà essi determinano dal principio il *marginale di gioco* possibile di ciò che diventa contenuto rispettivamente della percezione e del ricordo.<sup>225</sup>

Similmente, spiegava Scheler, le qualità essenziali di un oggetto sono *date*, e non costituite, nel momento stesso in cui se ne fa esperienza: per esempio, quando vedo un cubo mi è data, insieme al suo profilo attualmente visibile, la sua tridimensionalità, senza che io debba ricorrere a ipotesi induttive per “aggiungere” a tal profilo i dati che non posso osservare. Secondo Scheler questo semplice fatto imponeva di ammettere la presenza di un'intuizione categoriale distinta da quella sensibile. A distinguere la fenomenologia dalle concezioni gnoseologiche precedenti era appunto la sua capacità di rendere conto delle “datità non sensibili” che permeano ogni dato empirico.

Il problema di Kant, degli empiristi e, più recentemente, dei pragmatisti era di concepire la funzione dei sensi come una raccolta di dati che rappresenterebbero le componenti ultime delle nostre conoscenze. Per Scheler si poneva la necessità di mostrare come il conoscere autentico fosse situato su un piano distinto da quello della sensibilità. Il confronto con il pragmatismo gli aveva rivelato che nel conoscere autentico l'impulso all'azione è messo a tacere. In termini fenomenologici si poteva concludere che la conoscenza prevede l'esclusione – sistematica e cosciente, oppure spontanea e inconscia – di ciò che nel contenuto empirico è semplicemente sensibile. Una simile conclusione appariva a Scheler non troppo distante da quelle di Bergson sulla conoscenza puramente intuitiva. Non a caso in *Lehre von den drei*

---

dell'assiologia di Scheler, che in ciò si pone come prosecutore delle *Ideen* di Husserl, è il tentativo di evitare lo “sdoppiamento” dei mondi della percezione, dei quali l'uno presenterebbe le cose come neutre e prive di legame con il soggetto percipiente, e l'altro sarebbe invece composto da cose dotate di valore pragmatico. La soluzione di Scheler, che verrà invece condotta su una linea distinta da quella husserliana, sarà di pensare la visione delle essenze come risultato della messa tra parentesi dell'impulso soggettivo al controllo ambientale. Cfr. P. Slama, *Husserl et Scheler: De la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 207/3 (Juillet-Septembre 2017), pp. 341-358; P. Slama, *D'une réduction phénoménologique pratique. Scheler, Heidegger et l'appel de la conscience*, in «Philosophiques» 45/1 (2018), pp. 159-180; P. Slama, *Phénoménologie de l'outil. Husserl, Scheler, Heidegger et la dissémination intentionnelle*, in «Revue Philosophique de Louvain» 117/4 (2019), pp. 653-682.

<sup>225</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 103. Traduzione modificata.

*Tatsachen* dichiarava con accenti chiaramente bergsoniani che il «compito proprio della filosofia è la *purificazione* dei contenuti dell'intuizione dalle "sensazioni organiche" concomitanti». <sup>226</sup> Conoscere autenticamente voleva dire risalire al puro dato intuibile, non intaccato dalla selettività finalizzata all'azione.

Questa concezione della conoscenza consentiva a Scheler di oltrepassare a un tempo il criticismo e il pragmatismo. Gli consentiva cioè di ammettere una modalità di accesso all'essere che non era relativa alla rilevanza vitale, ma neppure trascendeva ciò che si dà nell'esperienza. Le unità di significato che si manifestano immediatamente nell'intuizione sono più ricche e assolute di quelle della percezione sensibile non perché possano fare a meno di "passare attraverso" gli occhi, le orecchie, il tatto e gli altri organi di senso, bensì perché chiamano in causa una dimensione intenzionale più ampia rispetto a quella dell'a priori biologico o della rilevanza ambientale. L'intenzionalità a cui la conoscenza afferisce sarebbe infatti di tipo mentale-spirituale [*geistig*] e prettamente umana. Scheler riteneva che la capacità di partecipare al dato empirico senza immediatamente ricondurlo allo schema della rilevanza distinguesse l'uomo dagli altri animali. Solo l'essere umano apprende strutture di significato *essenziali*, cioè valide a prescindere dalle differenti componenti sensibili che le accompagnano; tali strutture sono invarianti, mentre le componenti sensibili costituiscono componenti variabili dell'esperienza. Ciò significa che, mettendo tra parentesi il sentito [*empfunden*], l'uomo coglie ciò che permane attraverso le variazioni. <sup>227</sup> Qui trovava peraltro giustificazione il procedimento fenomenologico della variazione eidetica.

In definitiva, l'atto di conoscere delineerebbe un'interruzione della spinta pragmatica che asseconda il cieco impulso vitale. Scheler aveva iniziato a chiarire il carattere di questa

---

<sup>226</sup> M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 68.

<sup>227</sup> Secondo Scheler, il fatto che l'attività dei sensi sia attraversata in ogni punto da strutture di significato che la trascendono è in grado di spiegare, molto meglio di quanto non sappiano fare Kant e gli empiristi, il fenomeno della sinestesia: «non l'associazione, bensì la *dissociazione finalistica* è l'unica vera funzione del sistema nervoso. In tal senso vengono meno problemi che l'associazionismo sensualistico lascia senza risposta perché privi di senso, come quello di una possibile originaria influenza reciproca delle funzioni sensibili, messa in luce dagli esperimenti (sentire, per esempio, una melodia attraverso la visione simultanea di un colore, e così via)» (cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 108). Le parole di Scheler non consentono di risalire alle sue fonti circa l'entità di questi esperimenti. Si può ipotizzare che il tema della *Synopsie* (com'era uso definire il fenomeno prima che si imponesse anche in Germania il termine "sinestesia") fosse dibattuto nell'ambiente monacense vicino a Theodor Lipps, dove nel 1908 ottenne la *Promotion* uno dei futuri pionieri della ricerca sui fenomeni sinestetici, Georg Anschütz, con una tesi *Über Gestaltqualitäten*. Va comunque precisato che i primi studi rigorosamente scientifici sulla sinestesia risalgono alla seconda metà degli anni Venti (e risentono peraltro soprattutto del contributo di Anschütz). Sulla storia degli studi sulla sinestesia, cfr. J. Jewanski *et al.*, *The evolution of the concept of synesthesia in the nineteenth century as revealed through the history of its name*, in «Journal of the History of Neurosciences» 29/3 (2020), pp. 259-285; su Anschütz, cfr. M. Grüttner, *Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik*, Synchron, Heidelberg 2004, p. 15.

interruzione a partire dalla *Biologievorlesung* del 1908/1909. Risulta chiaro come nelle sue riflessioni sul rapporto tra sensibilità e intuizione egli compisse i primi passi sul terreno dell'antropologia filosofica:

A un essere [vivente] si presenterà attraverso una qualche percezione soltanto ciò a cui è in grado di *reagire*. La posizione particolare dell'«uomo» nel mondo vivente si basa quindi sul fatto che, al suo livello biologico, si effettua per la prima volta una sorta di *rovesciamento* del rapporto tra «spirito» e «vita». Dapprima legato alle necessità biologiche e attraverso queste scomposto in quei singoli raggi di luce che rischiarano soltanto i passi necessari a un organismo nel suo ambiente, si fa strada nell'uomo la *libera esuberanza* dello spirito oltre le ristrettezze della vita, e di conseguenza un possibile disimpegno dello spirito dai ganci ferrei della struttura del *milieu* (e dal corrispettivo sistema di categorie) in direzione di uno sguardo *libero* nella totalità del mondo.<sup>228</sup>

Con queste parole, nei *Versuche einer Philosophie des Lebens*, Scheler riassume le dottrine sull'origine dell'uomo presentate ne *L'évolution créatrice*. Sebbene Scheler fosse piuttosto critico verso la maniera bergsoniana di intendere il rapporto tra vita e spirito, un aspetto che accoglieva appieno era l'idea che, a livello evolutivo, l'uomo rappresentasse il primo essere capace di oltrepassare le necessità pragmatiche attraverso la legalità propria dello spirito e, pertanto, di squarciare il velo della chiusura ambientale in direzione della *Weltoffenheit*. Tale apertura equivaleva a quella garantita dalla pura conoscenza e dal puro sapere.

#### *Percezione del valore e sapere come partecipazione – Un cambiamento di prospettiva*

La ridefinizione scheleriana della percezione sensibile nei termini di una selezione del materiale empirico orientata alla prassi era il primo passo di un ripensamento radicale dell'ideale conoscitivo della filosofia che non soltanto alimentava il distacco di Scheler dalla tradizione kantiana, ma inoltre introduceva importanti elementi di originalità rispetto alle posizioni degli altri membri del movimento fenomenologico. Tale ripensamento si concretizzava anzitutto nella dottrina della percezione del valore [*Wertnehmung*] e in secondo luogo nel rifiuto di identificare l'operazione del filosofo con l'osservazione disinteressata della realtà.

---

<sup>228</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 103-104. Traduzione modificata.



Avendo separato radicalmente, sulla scia di Bergson, la percezione sensibile da ogni operazione conoscitiva, Scheler prendeva le distanze dal «primato della rappresentazione» che buona parte della tradizione filosofica aveva attribuito agli atti di coscienza.<sup>229</sup> Nel *Formalismus* Scheler esprimeva l'opinione che sino ad allora non fosse mai stata seriamente messa in discussione la struttura gnoseologica ereditata dalla separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*; struttura nella quale al soggetto conoscente viene contrapposto un mondo esterno oggettivo e inerte. In ottica cartesiana, conoscere significava acquisire rappresentazioni chiare e distinte degli oggetti; tali oggetti rimanevano però estrinseci rispetto all'unità della coscienza.<sup>230</sup> Al fine di evitare tale concezione statica e astratta del conoscere, Scheler riteneva necessario rilevare che, quando un oggetto "si dà", esso non si dà come semplice presenza. Nei suoi testi si riscontra la tendenza a fare a meno dei concetti di soggetto e oggetto: Scheler preferiva ricorrere a forme differenti di correlazione, come «Persona – Mondo», «Corpo vivo [*Leib*] – Ambiente», «Io – Mondo esterno», «Corpo vivo del corpo fisico [*Körperleib*] – Corpo inanimato», «Anima – Io del corpo vivo [*Leibich*]». <sup>231</sup> A ognuna di queste correlazioni corrispondeva un differente livello d'intenzionalità.

In nessuna delle correlazioni delineate da Scheler la funzione del percepire poteva essere intesa nei termini di una semplice ricezione di dati neutri, ma sempre come loro selezione e analisi sorretta da una logica assiologica. Ogni livello di intenzionalità chiama in causa determinate classi di valori. Per esempio, un corpo-vivo percepisce l'ambiente, a cui è correlato, secondo la logica assiologica della rilevanza. Invece la persona, correlata al mondo, accede attraverso la percezione a un regno valoriale più ricco. Ciò che conta è che per Scheler

---

<sup>229</sup> Cfr. S. Le Quitte, *La perception des valeurs selon Husserl et Scheler*, in G. Mahéo, E. Housset (dir.), *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, cit., pp. 115-142, dove l'autore individua in Scheler una «rimessa in causa del primato della rappresentazione».

<sup>230</sup> Corollario della concezione rappresentazionale era ciò che Scheler definiva l'«idealismo dell'io» [*Ichidealismus*], ovvero l'attribuzione di una precedenza epistemologica alla datità del sé o della propria esperienza interna rispetto alla datità del mondo esterno (cfr. M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 143). Su questo aspetto Scheler insistette all'interno della sua prima pubblicazione fenomenologica, *Über Selbsttäuschungen* (poi rinominato *Idole der Selbsterkenntnis*). Proprio a proposito della datità del sé egli rimarcò la propria distanza dalle concezioni di Brentano e Husserl (cfr. M. Scheler, *Gli idoli della conoscenza di sé*, cit., pp. 91-92). Al contempo, espresse concordanza rispetto al principio caro alla filosofia della vita in generale e formulato in chiave aforistica da Nietzsche secondo cui «ognuno è il più distante da se stesso», nel senso che la conoscenza di sé non è immediata, o quanto meno non è più immediata rispetto alla conoscenza del mondo esterno e delle altre persone (ivi, p. 146).

<sup>231</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 297 (traduzione modificata). Sebbene ognuno dei piani dell'intenzionalità evidenziati da Scheler richieda a suo avviso un'indagine specifica (Scheler sostiene infatti che le correlazioni sono «rigorosamente distinte»), i due piani su cui egli maggiormente si concentra sono quello delineato dalla correlazione Persona – Mondo, ovvero il piano dell'esperienza prettamente fenomenologica, e quello delineato dalla correlazione Corpo-vivo – Ambiente, cioè il piano la cui oggettualità corrisponde alla *natürliche Weltanschauung*.

in nessuna di queste correlazioni esiste dato che non sia dato-di-valore. Di conseguenza, per risalire alla scaturigine dell'esperienza, la filosofia fenomenologica non poteva concepire il proprio oggetto di ricerca come un «universo *privo* di valori», che la vita concreta terrebbe «nascosto e mascherato in affezioni sensoriali meramente soggettive»; piuttosto, la fenomenologia aveva il compito di portare all'evidenza il cosmo assiologico sempre sotteso a ogni forma di esperienza, e studiarne le leggi essenziali.<sup>232</sup> Dalla concezione rappresentazionale della coscienza conseguiva la convinzione che il più alto ideale teoretico coincidesse con la contemplazione distaccata, come se l'autentico sostrato della realtà consistesse in un mondo privo di valori. Scheler invitava invece a osservare come nella vita stessa si dischiuda «una riserva inesauribile di qualità esistenti di per sé»: questa riserva inesauribile è costituita dal «regno dei valori».<sup>233</sup>

Nel *Formalismus* il concetto di valore acquisisce un significato più ampio rispetto a quello legato ai suoi utilizzi comuni: Scheler non lo adopera né per definire ciò che è buono in senso morale, né l'utile, né per designare una norma che debba essere seguita.<sup>234</sup> A ben vedere, sebbene l'obiettivo esplicito del *Formalismus* fosse di fondare un'etica dei valori, la concezione scheleriana del valore trascende l'ambito etico fino a permeare ogni ambito dell'esperienza: nella misura in cui un essere è esperibile, esso è essere-di-valore [*Wertsein*]. Per questo motivo, l'impresa che fa da perno alla fenomenologia di Scheler è stata descritta come la fondazione «di una onto-assiologia, cioè di una ontologia la cui struttura primordiale si rivela nelle manifestazioni di valore».<sup>235</sup>

Era precisamente l'introduzione della prospettiva onto-assiologica a rendere evidente l'illusione che l'atteggiamento teoretico del filosofo potesse scaturire nel "distacco dal mondo"

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 321.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> Scheler adopera un concetto di valore assai diverso da quello, influenzato dalla scuola sudoccidentale del neocriticismo, che fa da sfondo al suo scritto di *Promotion*. Qui Scheler aveva presentato la filosofia come una «critica assiologica della coscienza», tesa cioè a giustificare le norme su cui si basano le «scienze normative» della logica, dell'etica e dell'estetica nella loro definizione del vero, del bello e del buono. Del resto, la concezione fenomenologica del valore presentata da Scheler nel *Formalismus* appare del tutto antitetica a quella che egli stesso aveva attribuito a Kant già in uno scritto del 1904, dove veniva sostenuto che secondo Kant non sarebbe la natura del dato a decidere «quale significato *oggettivo*, quale *valore di realtà*» spetti al dato stesso: tale decisione deriverebbe invece «dall'insieme dei necessari principi di ragione che [...] risiedono e agiscono in noi come *leggi dell'essere* stesso» (M. Scheler, *Kant und die moderne Kultur* (1904), in *GW*, Bd. 1, cit., p. 356). Cfr. anche G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., p. 223.

<sup>235</sup> Cfr. A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 3. Il concetto di onto-assiologia è ripreso e chiarito anche da Mancuso nei termini seguenti: «tutte le forme di esperienza che nascono dalle varie selezioni della assoluta datità sono rese possibili dall'orientamento verso una classe di valori e nulla che sia privo di connotazione assiologica può essere dato nell'esperienza» (cfr. G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, cit., p. 110).

delineato dalla logica rappresentazionale. Per Scheler la piena avalutatività [*Wertfreiheit*] doveva rimanere un ideale irraggiungibile: non perché, come ritenevano gli esponenti dello storicismo e del relativismo, la filosofia non potesse accedere a conoscenze assolutamente valide, ma piuttosto perché la soppressione del valore avrebbe coinciso con la soppressione del dato stesso.<sup>236</sup> Nel contatto con un oggetto, spiegava Scheler, percepiamo anzitutto la sua collocazione nella sfera dei nostri interessi possibili (fra i quali non sono compresi solo gli interessi della rilevanza vitale, ma anche quelli appartenenti al cosmo assiologico spirituale della persona). Non esiste oggetto che ci sia dato senza essere colorato da una determinata «sfumatura assiologica» [*Wertnuance*], la quale costituisce il nucleo del suo significato e, al contempo, rappresenta il «medium» tramite il quale esso giunge a manifestazione.<sup>237</sup> Ogni possibile rappresentazione dell'oggetto e ogni elaborazione concettuale *seguono* il momento originario in cui il valore «avanza dall'oggetto verso di noi».<sup>238</sup> Per questo Scheler sosteneva che «in un certo senso il valore precede [l'oggetto]», nel senso che lo porta alla luce come se fosse «il primo “messaggero” della sua natura specifica».<sup>239</sup>

Scheler definiva «beni» le unità cosali che si manifestano come portatrici di valori.<sup>240</sup> Chiariva tuttavia che «i beni non sono fondati sulle cose [*Dinge*] nel senso che qualcosa, per poter essere un “bene”, dovrebbe essere innanzitutto una cosa. [...] La *cosalità* [...], non “la” cosa, è presente nel bene».<sup>241</sup> Affermare il contrario significherebbe per Scheler attribuire di nuovo la precedenza alla rappresentazione di oggetti neutri e inerti, anziché al contatto con unità cosali connotate da qualità assiologiche [*Wertqualia*]. Si finirebbe per trattare i valori non come datità intuibili, ma come semplici attributi delle cose, secondo un'operazione tipica dell'empirismo.

---

<sup>236</sup> In *Vom Wesen der Philosophie* Scheler spiegherà che «nessuna entità del tutto priva di valore può “diventare originariamente” oggetto di una percezione, di un ricordo, di un'attesa, in secondo luogo del pensiero e del giudizio [...]. Ogni essere neutrale o indifferente al valore è dunque sempre tale solo sulla base di una *astrazione* più o meno artificiale, attraverso la quale noi prescindiamo dal suo valore che è non solo sempre “co-dato”, ma anche sempre pre-dato. Per lo “studioso” [*Gelehrter*] questo modo di astrazione può invece diventare così abituale [...] da renderlo incline a ritenere l'essere neutrale delle cose [...] come più originario delle loro qualità valoriali, non solo nell'ordine dell'*essere*, ma anche in quello dell'*esperienza*. E sulla base di questo suo falso presupposto egli va alla ricerca di una qualche misura o di norme che conferiscano di nuovo le differenze valoriali all'essere neutrale. [...]. Come la dottrina “comparativa” dei sensi può ben confermare, già gli ambiti delle modalità e delle qualità sensibili dei quali una specie sensibili sono sempre dipendenti da quale settore, tra tutte le qualità *possibili* in assoluto, può ricoprire la funzione di segnalare cose e processi di *importanza vitale* [...]. Il bambino sa che lo zucchero è piacevole prima di sapere che è dolce [...] e che la medicina è sgradevole [...] piuttosto che amara» (M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 261-263).

<sup>237</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 61.

<sup>238</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>239</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 51

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 67.

D'altra parte Scheler voleva evitare anche l'errore di segno opposto a quello empiristico. Se infatti era errata ogni riduzione del valore a mero attributo, altrettanto errato gli appariva «ogni tentativo di ridurre l'essenza della cosa stessa, la cosalità, a un valore; di ridurre, di conseguenza, tutte le *unità-di-cose* a *unità-di-beni*». <sup>242</sup> Questa era a suo avviso la tendenza, comune al pragmatismo e a Bergson, a interpretare il valore come il mero correlato di una pulsione pratica. Se accettassimo questo secondo riduzionismo, il percepito cesserebbe di essere una *cosa* in senso autentico, e verrebbe concepito come semplice ricettacolo di pulsioni; la stessa idea di cosalità si trasformerebbe in una finzione operata dall'intelletto nel tentativo di garantire la presa dell'organismo sull'ambiente. Come sostrato del reale non resterebbe che il fluire indistinto degli impulsi. Il riduzionismo degli empiristi, da un lato, e quello di Bergson e dei pragmatisti, dall'altro, erano originati da un errore comune: tutti loro negavano alla realtà una consistenza al contempo assiologica e cosale. Scheler spiegava invece che, da un lato, ogni oggetto si dà in concomitanza con le sue qualità assiologiche e non potrebbe darsi senza di esse e che, dall'altro, ogni valore percepito è istanziato in oggetti concreti (cioè reali o ideali) «portatori di valore»: in breve, «la datità di beni e cose è *egualmente originaria*». <sup>243</sup>

Data l'immediata pregnanza valoriale con la quale ogni oggetto d'esperienza si manifesta, Scheler riteneva che la *Wertfreiheit*, cioè l'ideale delle scienze naturali, fosse il risultato di una «*riduzione* più o meno *artificiale*», vale dire di una esclusione dei valori esperiti, che viene svolta *dopo* la loro originaria apprensione. <sup>244</sup> Tale riduzione costituiva l'operazione preliminare delle scienze, che necessitavano di neutralizzare le qualità valoriali presenti nei loro oggetti di studio per poterli rendere indifferenti all'esperienza concreta. <sup>245</sup> Ciò non significava del resto che il valore degli oggetti venisse propriamente eliminato; piuttosto, esso era ricondotto al grado più basso nella gerarchia dei *Wertmodi*: ovvero al valore dell'utilizzabilità. In sostanza, nella visione scientifica del mondo le asperità e le sfumature valoriali con cui gli oggetti originariamente si danno nella vita venivano appianate

---

<sup>242</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>243</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>244</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 393.

<sup>245</sup> Scheler faceva notare che la riduzione a *Wertfreiheit* è presupposta tanto dalle scienze della realtà fisica, quanto da quelle della realtà psichica. A questo proposito osservava che «per chi non ha una formazione psicologica, cioè, per chi non ha *imparato* come lo psicologo a compiere atti percettivi di esperienza della vita [*wahrnehmende Er-lebensakte*], *separandoli* dall'intero concreto dell'ingenuo compimento dell'atto, e a *sospendere* gli atti emotivi di esperienza della vita, risulta estremamente *difficile* osservare i fatti come se fossero liberi dai valori e pensare in termini psicologici» (*ibidem*. Traduzione modificata).

attraverso processi astrattivi atti a conservare degli oggetti solo ciò che è generalizzabile in vista del loro utilizzo.<sup>246</sup>

Va precisato che per Scheler le scienze erano nel loro pieno diritto, quando neutralizzavano il valore dei loro oggetti. Il loro errore insorgeva solo quando esse pretendevano che la loro visione del mondo rappresentasse il modo più perfetto di concepire la realtà. A questo errore aveva fatto seguito l'errore parallelo della filosofia moderna, che aveva eretto come proprio ideale conoscitivo il tipo di osservazione dello scienziato, distaccata e tendente a neutralizzare i valori delle cose. Contrapponendosi a tale ideale, Scheler faceva valere la carica emotiva, cioè assiologicamente connotata, di ogni datità essenziale:

Nessun comportamento *primario* rispetto al mondo in generale (non solo rispetto al mondo esterno, ma *anche* al mondo interno, non solo rispetto ad altri io, ma anche rispetto al nostro proprio io) si esaurisce [...] in un comportamento «rappresentazionale» [*vorstellig*], un comportamento del prender per *vero* [*Wahrnehmen*], ma è sempre contemporaneamente, anzi – in base a ciò che abbiamo detto – *primariamente*, un comportamento *emotivo* e percettivo del *valore* [*wertnehmend*].<sup>247</sup>

Sulla contrapposizione della percezione come *Wahrnehmung* e come *Wertnehmung* (neologismo di difficile traduzione) si giocava il tentativo scheleriano di dare voce

---

<sup>246</sup> «La scienza si esime dalle considerazioni variabili di unità materiale, che governano l'intera articolazione del contenuto naturale dell'intuizione» (cfr. M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 140). Scheler si mostra consapevole della lezione weberiana sull'avalutatività della scienza, però ritiene insufficiente interpretare questo principio come semplice sospensione del giudizio. L'attività della scienza si presenta come una sistematica selezione del dato neutro d'esperienza o, dal punto di vista speculare, come una soppressione di tutte le «prospettive d'interesse». Il fine è quello di produrre simboli che possano servire a descrivere ogni moto di un oggetto situato in una dimensione spazio-temporale vuota, astratta dal «qui e ora» e dalla peculiare organizzazione dell'ente senziente. Se, per esempio, nella visione naturale del mondo i colori non hanno una funzione rappresentativa neutra, ma servono «ai fini della distinzione e della valutazione di unità cosali materiali oppure di unità di procedimento», cioè sono inseriti nella dimensione della rilevanza vitale per la sopravvivenza di un organismo nell'ambiente, per la scienza i colori «diventano [...] nient'altro che meri *segni*, sia di movimenti di un certo substrato, che essa pone alla base del raggio di luce e delle sue rifrazioni in diverse sostanze nella fisica, sia delle cosiddette "sensazioni" in psicologia. Il colore *stesso non* è contenuto in quei segni. Come nella visione naturale del mondo questo rosso è dato nell'albero verde solo nella misura in cui è necessario per rivelare la ciliegia verso cui si dirige l'intenzione dell'uomo, così i colori vengono presi in considerazione dalle tre scienze che li indagano solo nella misura in cui sono *segni* inequivocabili della diversità di determinati movimenti, di determinati processi nervosi, di determinate sensazioni» (ivi, pp. 140-141. Traduzione modificata). A titolo di chiarimento, va specificato che Scheler parla di tre scienze che indagano il colore poiché, come ha illustrato nel passo precedente, esso può essere studiato in termini scientifici sia come effetto di raggi di luce, sia come pigmento di un determinato materiale, sia come il portato di sensazioni e processi nervosi.

<sup>247</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 393. Traduzione modificata.

all'immagine più ricca e più originaria dell'esperienza.<sup>248</sup> Se infatti «quanto è primario nell'*esperire* la vita [*im Er-leben des Lebens*] è e deve essere qualcosa di secondario nella *vita già vissuta*», allora una visione autentica del dato può essere conquistata solo adottando un punto di vista solidale con la vita stessa e rinunciando alla rappresentazione dell'oggetto come neutro dal punto di vista assiologico.<sup>249</sup> Ogni teoria che attribuisca preminenza alla rappresentazione *wertfrei* rispetto alla visione del valore innalza una barriera che non lascia più scorgere l'*Erleben* di partenza.

Secondo Scheler, sarebbe una «legge d'origine dell'essenza» a dimostrare che la *Wertnehmung* «precede tutti gli atti rappresentazionali».<sup>250</sup> Da questa legge dipendeva il primato dell'emotività su quello della rappresentazione. Per questo, Scheler poneva al centro della vita psichica il «sentire emotivo» [*Fühlen*]. Il *Fühlen* era identificato sostanzialmente con l'insieme delle funzioni di percezione del valore. Va precisato che tale funzione era per Scheler nettamente distinta dalla sensazione [*Empfindung*]. Rivalutando l'importanza del *Fühlen* Scheler rivolgeva alla filosofia moderna l'accusa di aver trascurato il terreno dei sentimenti e dell'emotività, spesso derubricandolo ad ambito irrazionale. A suo giudizio, la filosofia moderna si era preclusa la comprensione del momento essenziale del nostro incontro con l'essere.

L'originarietà del sentire emotivo chiarisce in che senso per Scheler l'essere si manifesti come colorato dai valori e, contemporaneamente, come istanziato in unità cosali.<sup>251</sup> Però, mentre *Fühlen* è il nome che Scheler dava alla *funzione* essenzialmente ricettiva di apprensione del valore, gli *atti* fondamentali con cui egli descriveva il rapporto tra persona e valore erano invece l'amare e l'odiare.<sup>252</sup> L'amare e l'odiare erano per Scheler atti intenzionali, cioè sempre correlati a un oggetto e provenienti dalla persona come centro d'atti. Amore e odio coincidevano con l'originaria scoperta del valore o disvalore di un oggetto, immediatamente associata a una presa di posizione emotiva nei confronti dell'oggetto stesso. A ben vedere, l'amore costituiva per Scheler un atto più originario dell'odio: avendo egli identificato il *Sein* e il *Wertsein*, non poteva che concepire l'amore come l'atto attraverso il

---

<sup>248</sup> Una traduzione efficace, sebbene non letterale, di *Wertnehmen* è quella proposta da Guido Cusinato: «percezione affettiva» (cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 230).

<sup>249</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 393. Traduzione modificata.

<sup>250</sup> Ivi, p. 399. Traduzione modificata.

<sup>251</sup> A proposito del sentire, Scheler chiarisce che «se facciamo riferimento, nel "sentire qualcosa", a un "quid" di possibili oggetti *figurali* [*Bildgegenstände*], allora dobbiamo e possiamo dire [...] che i *valori* degli oggetti in questione vengono *pre-sentiti*, ossia, che in conformità delle leggi d'origine, i valori sono già dati a un livello in cui gli oggetti *figurali non sono ancora dati*» (ivi, p. 401).

<sup>252</sup> Sulla distinzione tra *funzioni* e *atti* emotivi in Scheler cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 230.

quale l'essere si manifesta in un'esperienza personale.<sup>253</sup> Ciò significava sostenere che la nostra disposizione ad amare, cioè a "scoprire valori", orienta fin dal principio la nostra apprensione della realtà. In altri termini, siccome «l'esistenza globale di un oggetto è fondata dal suo essere di valore», allora «la conoscenza globale di un oggetto e la volizione globale di un progetto sono entrambe fondate dall'amore [...] e le forme di selezione delle datità, che di volta in volta vengono effettuate in base alle cosiddette categorie, seguono gli orientamenti d'amore che di volta in volta prevalgono».<sup>254</sup>

Dal momento che l'amore è l'atto primordiale di discernimento del valore e di partecipazione all'essere, un atto d'amore è sempre presupposto ovunque vengano effettuati un atto cognitivo o volitivo. Secondo un aforisma che si può leggere in numerosi scritti scheleriani, «ovunque "colui che ama" precede il "colui che conosce"».<sup>255</sup> Agli occhi di Scheler, questo riconoscimento rendeva privi di fondamento i dibattiti sul primato della ragione pratica o di quella teoretica, poiché anteponeva a entrambe quella che si potrebbe chiamare la "ragione emotiva". Alle radici dell'esperienza vi era insomma quel dominio pre-concettuale, ma nondimeno dotato di una propria legalità che Scheler, richiamandosi a Pascal, definiva *logique du coeur*.<sup>256</sup>

Quella del *Formalismus* si presentava sin dal principio come un'impresa ben più radicale rispetto alla semplice estensione del metodo fenomenologico alla "regione ontologica" della morale. Studiare gli atti del discernimento dei valori significava per Scheler andare al fondamento stesso di ogni esperienza, nonché di ogni possibile manifestazione della realtà.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> L'odio, per converso, sarebbe manifestazione di un "non-essere", anche se quest'ultimo appare a Scheler come un concetto problematico. Il concetto di non-essere o nulla era peraltro già stato criticato da Bergson come pseudo idea ne *L'évolution créatrice*. Bergson aveva argomentato che tale concetto è l'esito di una aspettativa insoddisfatta, anziché di un riconoscimento positivo (cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 262-284). È sulla base di un ragionamento simile che Scheler ritiene che l'amore, e dunque il darsi dell'essere-di-valore, sia più originario dell'odio. Quest'ultimo è un atto emotivo primordiale che, tuttavia, presenta un sostrato essenzialmente reattivo: l'odio descrive la disposizione originaria verso un disvalore o «valore negativo», il quale a sua volta può emergere nella percezione affettiva solo come contrappasso della scoperta di un valore positivo, e dunque di un atto d'amore.

<sup>254</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 1056 (traduzione modificata).

<sup>255</sup> M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 265. Il medesimo principio è ribadito in M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 123, e in M. Scheler, *Vorbilder und Führer (1911-1921)*, tr. it. *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano 2011, p. 125.

<sup>256</sup> Scheler scrive che «in ultima analisi [...] l'apriorismo dell'amore e dell'odio è addirittura il fondamento d'ogni altro apriorismo, dunque il fondamento comune sia della conoscenza a priori dell'essere, sia della volizione a priori dei contenuti. Nell'apriorismo così inteso, e non in un "primato" della ragione "teorica" o di quella "pratica" si collegano e si uniscono definitivamente, da un punto di vista fenomenologico, le sfere della teoria e della prassi» (cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 147).

<sup>257</sup> Come osserva Mader, in Scheler «una relazione partecipativa [*teilnehmende und teilhabende*] è la relazione più fondamentale dell'uomo con il mondo. Egli lo esprime in una sorta di legge del primato dell'atto di amore rispetto alla conoscenza e alla volontà. [...] Prima di ogni attività rappresentativa, percettiva, rievocativa dell'uomo si

Da questo punto di vista, il suo tentativo di portare all'evidenza il dato puro dell'esperienza e di illuminarne le componenti emotive, evidenziando al contempo l'artificialità di ogni rappresentazione distaccata del mondo, appare l'esito più maturo del confronto di Scheler con la filosofia della vita. Le tendenze filosofiche presentate nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* rappresentavano un'opposizione radicale al razionalismo moderno, ma non promuovevano una lotta senza quartiere contro la ragione. Scheler leggeva in esse un'istanza di decostruzione dell'idea kantiana secondo cui il *Fühlen* coinciderebbe con un ambito irrazionale e la vita emotiva con una perturbazione della vita teoretica. Lungi dal rivendicare un vago irrazionalismo, la filosofia della vita ambiva a raggiungere la forma più radicale di empiria: «una filosofia proveniente dalla pienezza dell'*esperienza vivente* della vita». <sup>258</sup>

In particolare Bergson rappresentava per Scheler il filosofo in grado di mostrare come, risalendo oltre il sapere "segnico" della scienza, si accedesse alla prospettiva del dato stesso, nella quale venivano a scomparire le distinzioni tra la realtà autentica e le nostre rappresentazioni di essa, tra noumeno e fenomeno. Nell'*Introduction à la métaphysique* il filosofo francese aveva sostenuto che esistono

due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo, che si entri in essa. 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 vale di alcun simbolo. Diremo che la prima conoscenza si ferma al *relativo*, mentre la seconda attinge, ove sia possibile, l'*assoluto*. <sup>259</sup>

Similmente, nel *Formalismus* Scheler distingueva tra «due *modi* d'esperire: un esperire puro e immediato e un esperire condizionato dalla posizione di un portatore d'atto reale (nella sua organizzazione naturale) e pertanto mediato». <sup>260</sup> La prima forma d'esperienza, quella propriamente fenomenologica, era presentata come *asimbolica*, cioè non mediata dai simboli e dai concetti, e come *immanente*, poiché «le appartiene solo *ciò che* di volta in volta è *intuibile nell'atto* d'esperire». <sup>261</sup> Alla filosofia – sosteneva Scheler – compete il primo tipo di esperienza,

---

trovano attività dirette dal valore e dalla percezione del valore. Ora, poiché non si danno attività di percezione del valore senza valori, il fondamento della filosofia scheleriana è costituito su una dottrina degli atti e su una dottrina dei valori interconnesse» (cfr. W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, cit., p. 53).

<sup>258</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 82. Traduzione modificata.

<sup>259</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 149.

<sup>260</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 123.

<sup>261</sup> Ivi, p. 121. Il simbolo è definito «come la x di un'equazione o come la x che verifica un insieme di condizioni. L'esperienza *fenomenologica* è, invece, quella in cui di volta in volta la *totalità* dei segni, delle indicazioni, dei tipi di definizione trova la propria *estrema* verifica intuitiva».



perciò essa si configura come la ricerca del dato puro al di là di ogni simbolo; alle scienze spetta invece la conoscenza dei simboli e delle relazioni fra cose.

Secondo l'insegnamento di Bergson, la conoscenza asimbolica era resa possibile dall'adozione di una prospettiva solidale con il *darsi* dell'essere nell'esperienza (ciò che nel linguaggio fenomenologico Scheler definiva *Selbstgegebenheit*). L'ambizione comune della fenomenologia e della filosofia della vita era di attingere al contenuto empirico inaggrabile, interpretato come fondamento ultimo di ogni conoscenza: «il vissuto [*das Erlebte*] e il visto [*Er-schaute*] sono “dati” solo nell'atto stesso vivente e vedente, nel suo compiersi».<sup>262</sup> Lo scritto pubblicato postumo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-1914) esprimeva la convinzione che la fenomenologia rappresentasse la forma più radicale di empirismo e positivismo, precisamente perché era in grado di ribaltare la prospettiva rappresentazionale sulla quale l'empirismo e il positivismo tradizionali si erano fondati.<sup>263</sup> Nello specifico, Scheler rigettava l'idea che il filosofo potesse limitarsi a “osservare” e a “prendere atto” della realtà. Al contrario, in ragione dell'inestricabile colorazione valoriale ed emotiva dell'essere, il filosofo – se davvero voleva affidarsi a un dato ultimo e positivo – non poteva esimersi dall'abbracciare la prospettiva del «più vivace, intensivo e *immediato commercio vissuto col mondo stesso*».<sup>264</sup> Colui che ambiva a osservare la realtà da un punto di vista distaccato era, secondo Scheler, lo scienziato; il filosofo doveva invece saper valorizzare il momento della partecipazione alla realtà, assecondando l'atteggiamento di «amore per il mondo».

Negli scritti di Scheler si delineava un'alternativa che vedeva contrapposti, da un lato, l'osservazione e l'induzione come atti specifici del sapere scientifico e l'intuizione e la partecipazione come atti specifici del sapere filosofico. Sostenendo che «quando tentiamo di “osservare” un dato, ci rendiamo conto che dobbiamo averlo già colto *intuitivamente* per dare all'osservazione l'*orientamento* desiderato e presupposto», Scheler reclamava per la filosofia lo statuto di *Fundamentalwissenschaft*.<sup>265</sup> Se infatti ogni osservazione [*Beobachtung*] si realizza nella presa di distanza rispetto a quanto è stato originariamente visto [*erschaut*], la fenomenologia appare “scienza dei fondamenti” nella misura in cui tenta di risalire al momento della pura visione.

---

<sup>262</sup> M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 135. Traduzione modificata.

<sup>263</sup> Ivi, p. 136.

<sup>264</sup> Ivi, p. 135.

<sup>265</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 119. Un'ulteriore precisazione che può aiutare a comprendere il rapporto di originarietà dell'*Erschauen* sul *Beobachten* è il fatto che anche qualsiasi giudizio, prima di essere anche solo formulabile, presuppone per Scheler l'intuizione del valore di verità del giudizio stesso.

A questo proposito Scheler non aveva torto a rivendicare continuità almeno parziale con le dottrine di Husserl. Infatti, al di là dell'insistenza specificamente scheleriana sul carattere assiologico-emotivo della *Selbstgegebenheit*, anche Husserl aveva segnalato come fosse possibile portare all'evidenza le strutture essenziali di un fenomeno solo diventando fedeli all'esperienza più degli empiristi e ricettivi verso il dato positivo più dei positivisti.<sup>266</sup> Secondo Husserl ogni asserzione della scienza era di ordine meramente fattuale, per cui occorreva riconoscere alle sue spalle un regno di dati ed evidenze apodittiche, le quali erano rese accessibili dall'intuizione.

Ad accomunare Husserl e Scheler era la convinzione che la visione fenomenologica d'essenze presupponesse l'abbandono di ogni concezione precostituita, di ogni punto di partenza simbolico-concettuale, e dovesse concretizzarsi come atto di «prensione diretta».<sup>267</sup> Da questo punto di vista il motto del "ritorno alle cose stesse" poteva facilmente apparire l'espressione di un'istanza anti-neokantiana. Nell'ottica di Scheler, non era necessario partire – come faceva Cohen – dalle tracce lasciate dalle scienze «nei libri stampati» per risalire all'originaria struttura dell'esperienza.<sup>268</sup> Né bisognava arrendersi, come Natorp, al fatto che tale terreno fosse solo avvicinabile asintoticamente tramite un metodo regressivo. Questo era il punto su cui Scheler insisteva a più riprese, nella convinzione che esso costituisse il nucleo

---

<sup>266</sup> Husserl riteneva necessario sostituire il concetto di esperienza degli empiristi, in quanto troppo ristretto, «con qualcosa di più generico, con l'intuizione» (cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., p. 45). Solo nell'intuizione era possibile scoprire quelle essenze che garantiscono un'evidenza fondativa a ogni ulteriore operazione di pensiero. Gli empiristi, che confondono le essenze con generalizzazioni estrapolate dai singoli fatti empirici, non sarebbero realmente in grado di spiegare che cosa muove e fonda queste generalizzazioni. Come tutti gli indirizzi filosofici prima di loro, anche gli empiristi avevano commesso l'errore di prendere le mosse «da un determinato punto di vista [...], da opinioni non chiarite e non fondate»; obiettivo della fenomenologia, invece, era di partire «da tutto ciò che sta *prima* di tutti i punti di vista: dalla sfera complessiva del dato intuitivo che precede ogni pensare teorizzante, da tutto ciò che si può immediatamente vedere e afferrare [...]. Se "*positivismo*" è la fondazione assolutamente libera da pregiudizi di tutte le scienze sul "positivo", cioè su quello che si afferra originalmente, allora siamo *noi* i veri positivisti» (ivi, pp. 46-47). Per Husserl era dunque l'esperienza stessa a segnalare come nell'intuizione fosse dato molto più del semplice contenuto sensibile. Anche limitandosi al solo terreno della logica, appariva evidente come i suoi assiomi, pur potendo essere formulati come proposizioni regolative generali, non potessero essere compresi come semplici costruzioni del pensiero senza presupporre un'intuizione evidente della loro validità: «noi riconosciamo in virtù di una *piena evidenza* che tali proposizioni portano a espressione esplicativa dei dati dell'intuizione eidetica» (ivi, p. 47).

<sup>267</sup> Cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 106.

<sup>268</sup> Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihrer Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte* (1877), tr. it. *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983, p. 40. È da questo principio che, come ha spiegato efficacemente Mancuso, deriva la pervasività del metodo regressivo nella scuola neokantiana di Marburgo (cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler*, cit., pp. 78-79). Del resto è stato osservato come fra le «radici più forti e profonde di tutta la riflessione neocriticistica» ci sia la «riaffermazione del trascendentale che deve essere riconosciuto e affermato soltanto dopo la sua realizzazione storica» (G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, p. 13). Il fatto che, come ha segnalato Gigliotti (*ibidem*), per i neokantiani «tanto le fondazioni logiche pure quanto i valori possono essere individuati dalla riflessione filosofica soltanto sulla base di determinate dottrine scientifiche e di determinati beni culturali» segna un punto assolutamente inconciliabile con l'impostazione fenomenologica di Scheler.

della differenza della fenomenologia rispetto al neokantismo: il dato poteva essere colto direttamente, cioè intuito, attraverso la valorizzazione del «commercio vissuto con il mondo». A ben vedere, ribaltando la prospettiva criticista, la visione d'essenze prescriveva di mettere tra parentesi la stessa esistenza storico-fattuale delle scienze.

È stato osservato che nei primi scritti dedicati da Scheler alla fenomenologia sembrano essere anticipate alcune delle più tarde riflessioni di Husserl sul «mondo della vita».<sup>269</sup> Effettivamente, nella *Krisis* Husserl distingue la *Lebenswelt*, concetto-limite che designa l'esperienza naturale o pre-concettuale, dal mondo della scienza, costituito di fatti oggettivi e dalle loro leggi di connessione.<sup>270</sup> La terza parte del libro (scritta intorno al 1936, ma pubblicata postuma nel 1954) denuncia la sterilità a cui le scienze vanno incontro quanto pretendono di oscurare il proprio radicamento nella vita, ed evidenzia come storicamente la filosofia si sia prestata a tale oscuramento. Kant è indicato come il filosofo che, limitando l'indagine filosofica alla critica di conoscenze costituite in ambito scientifico, ha maggiormente contribuito a ritardare lo sviluppo di una scienza della *Lebenswelt*.<sup>271</sup> Husserl si propone quindi di riavviare tale scienza, e dunque di sottoporre a indagine i processi di costruzione del senso attraverso i quali dalle datità della vita quotidiana soggettiva si perviene alla visione del mondo oggettiva delle scienze. A ciò avrebbe dovuto fare seguito un'«ontologia del mondo della vita», ovvero uno studio della struttura essenziale di ogni possibile visione del mondo soggettiva.

A ben vedere, nonostante alcune innegabili somiglianze, lo scheleriano «commercio vissuto con il mondo» e lo husserliano «mondo della vita» non sono nozioni perfettamente equivalenti. Sebbene Husserl mirasse, come Scheler, a portare in luce il terreno dell'autodatià [*Selbstgebung*], e pertanto cercasse di spogliare il mondo della vita da ogni determinazione simbolico-concettuale sino a farne l'«universo dell'intuibilità originaria», egli includeva nella

---

<sup>269</sup> Si veda in proposito l'interpretazione di Alfred Schütz, secondo cui nel concetto scheleriano di «visione naturale del mondo» sarebbero presenti numerosi tratti del «mondo della vita» husserliano (A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, UVK, Konstanz-München 2017<sup>2</sup>, p. 35).

<sup>270</sup> Come Scheler, nella *Krisis* Husserl attribuirà all'«epoché da tutte le scienze obiettive» un significato fondativo: «Operare quest'epoché non equivale ad astrarre [dalle scienze]; non basta per esempio un ripensamento fittizio dell'esistenza umana attuale al di fuori di qualsiasi elemento scientifico. Piuttosto occorre un'epoché da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un'epoché da qualsiasi presa di posizione critica attorno alla verità o alla falsità della scienza, un'epoché persino dalla sua idea direttiva, dall'idea di una conoscenza obiettiva del mondo» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 164). Come ha osservato Bernhard Waldenfels, nelle sue riflessioni sul mondo della vita Husserl non è stato un innovatore, bensì «ha seguito il proprio tempo». L'obiettivo husserliano – non dissimile da quello già promosso da Scheler – è di « riguadagnare la ragionevolezza nella sua pienezza e integralità attraverso il ritorno al mondo della vita» (cfr. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 7).

<sup>271</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 133-163.

nozione di mondo della vita anche caratteri che Scheler avrebbe invece attribuito alla visione naturale del mondo: per esempio il riferimento all'io-corporeo, il rapporto di utilità con il dato, la dimensione pre-scientifica dell'immagine della realtà, la pressione del conformismo e del senso comune sul comportamento individuale.<sup>272</sup>

Nella *Krisis* il concetto di mondo della vita presenta due significati distinti, che Husserl riusciva a coniugare attraverso il metodo della variazione eidetica: «tutti i mondi della vita relativi appaiono come varianti dell'unica struttura invariante del mondo della vita».<sup>273</sup> Ciò significa che, dal momento che ogni mondo della vita presuppone «un costante riferimento alla soggettività», se esso viene sottoposto a riduzione fenomenologica, «si trasforma nel mero “fenomeno” trascendentale» correlato della pura soggettività.<sup>274</sup> In altri termini, la struttura invariante del mondo della vita era per Husserl la struttura dell'esperienza soggettiva; perciò, sottoponendo il mondo della vita a un'indagine ontologica, Husserl mirava in realtà a comprendere in che modo il senso si costituisce nell'esperienza di un soggetto trascendentale. Questo aspetto non avrebbe potuto essere accolto da Scheler. Quest'ultimo riteneva che la fenomenologia consentisse di risalire al terreno *precedente* la stessa soggettività, cioè alla dimensione della semplice partecipazione all'essenza del fenomeno prima della separazione di soggetto e oggetto. Una partecipazione che, come si è visto, ha luogo nel *Wertnehmen*.

Nella prima delle sue pubblicazioni fenomenologiche, l'articolo *Über Selbsttäuschungen* (1911), Scheler criticò la preminenza attribuita da Husserl al soggetto.<sup>275</sup> In una lunga nota a piè di pagina egli rimproverò a Husserl e a Brentano di avere introdotto nell'*Erlebnis* una distinzione incoerente tra il contenuto della percezione esterna, che essi ritenevano oscuro e sottoponibile al dubbio, e il contenuto della percezione interna, cioè il sé, che ritenevano invece chiaro e indubitabile. Secondo Brentano e Husserl, il sé opererebbe come centro ordinatore delle percezioni. Questa tesi rappresentava agli occhi di Scheler un passo indietro rispetto all'intento di “tornare alle cose stesse”: a suo giudizio, Husserl finiva per ricadere

---

<sup>272</sup> La differenza tra lo scheleriano “commercio vissuto” e lo husserliano “mondo della vita” è evidenziata da G. Cusinato, *Biosemiotica*, cit., pp. 144-145.

<sup>273</sup> P. Janssen, W.E. Mühlmann, *Lebenswelt*, in «Historisches Wörterbuch der Philosophie», Bd. 5, cit., pp. 151-157 (qui p. 154).

<sup>274</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 200.

<sup>275</sup> Cfr. M. Scheler, *Gli idoli della conoscenza di sé*, cit., p. 91. Come ha fatto notare Matthias Schloßberger, a partire dal 1911 Husserl si fa sostenitore di una tesi secondo cui l'autocoscienza è sempre presupposta in ogni vissuto intenzionale, mentre Scheler contrasta tale teoria ritenendo necessario istituire una distinzione tra esperienza soggettiva (di tipo meramente psicologico) ed esperienza fenomenologica (cfr. M. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 181).

nella logica del primato della rappresentazione rispetto alla visione intuitiva del fenomeno; un esito pericolosamente vicino al sensismo.

La critica mossa da Scheler a Husserl testimonia che la distanza tra i due autori aveva iniziato a manifestarsi sin dai primi anni Dieci, prima della pubblicazione delle *Ideen* e prima che i fenomenologi di Monaco e Gottinga accusassero il maestro di avere effettuato una svolta trascendentale. Del resto risulta evidente come le divergenze teoriche tra Scheler e Husserl avessero origine dai differenti compiti che i due autori attribuivano alla filosofia: il discorso di Scheler voleva essere in primo luogo etico e coinvolgere l'interezza della persona, mentre l'intento primario che guidava Husserl era la chiarificazione delle strutture della coscienza. Il richiamo scheleriano alla persona e al suo *Erleben* aveva lo scopo di uscire dall'*impasse* soggettivistica che egli vedeva incombere su Brentano e Husserl. Come si è visto, la persona era per Scheler l'inoggettivabile per eccellenza; perciò egli non la concepiva come un'interiorità contrapposta al mondo esterno, al pari della *res cogitans* cartesiana. La persona, in quanto "centro di atti", si estrinseca nel momento stesso in cui compie atti intenzionali seguendo una struttura assiologica: si presenta pertanto come «l'unità dell'esperire quale è direttamente data con le esperienze, non una cosa soltanto pensata dietro e al di fuori di ciò che è immediatamente esperito». <sup>276</sup> In questo modo Scheler vedeva realizzato il sovvertimento del rapporto soggetto-oggetto dominante nella filosofia moderna: non più un soggetto che si rappresenta un mondo esterno, ma un mondo esterno che irrompe con tutta la sua pregnanza assiologica nelle strutture affettive della persona. <sup>277</sup>

Va aggiunta la precisazione che, mentre Husserl considerava la *Lebenswelt* come caratterizzata da un'immagine pre-scientifica del mondo, Scheler esitava a definire il "commercio vissuto con il mondo" come pre-scientifico, poiché ciò avrebbe significato considerarlo come una modalità del conoscere ancora imperfetta rispetto alla conoscenza oggettiva delle scienze. <sup>278</sup> Secondo Scheler occorre riconoscere come l'esperienza

---

<sup>276</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 723.

<sup>277</sup> Come Henckmann ha fatto notare, è a Bergson che Scheler guarda come a un'alternativa rispetto alla teoria egologica husserliana: «Come Bergson, ma in una maniera scientificamente più rigorosa e fondata, Scheler vuole orientare la disposizione dell'uomo nei confronti del mondo e dell'anima, dunque nei confronti del mondo esteriore e interiore, in una direzione che si discosti dai precedenti schemi di pensiero soggettivisti [...]. Si tratta di una disposizione fondamentale che egli non ha assolutamente appreso da Husserl – anzi si è tentati di dire che l'incontro con la filosofia di Bergson lo incoraggerà a considerare la fenomenologia praticata da Husserl come una semplice filosofia della coscienza» (cfr. W. Henckmann, *La réception schélerienne de la philosophie de Bergson*, cit., pp. 380-381).

<sup>278</sup> Secondo Husserl il passaggio dal mondo della vita a quello della scienza (o dalla *doxa* all'*episteme*) si manifesta come una progressiva de-soggettivizzazione dell'esperienza. Va però precisato che la pre-scientificità della *Lebenswelt* non si traduce in una valutazione negativa del suo apporto conoscitivo: negli scritti dell'ultimo

immediata delle essenze e la conoscenza scientifica si muovessero lungo due binari differenti: l'uno era quello del dato puro, l'altro era quello del simbolo; l'uno si concretizzava in atti di intuizione, l'altro nell'osservazione e nell'induzione.

Se di pre-scientificità si poteva parlare, per Scheler, essa caratterizzava soltanto la *natürliche Weltanschauung*, dal momento che l'impulso al controllo, già attivo nel nostro rapporto di esseri viventi con l'ambiente, è ciò che le scienze portano a perfezionamento. Per questo Scheler distingueva risolutamente l'atteggiamento naturale dall'esperienza fenomenologica, che a suo giudizio non era innestata sulla struttura dell'uomo in quanto vivente, bensì sulle strutture intenzionali della persona. Del resto per Scheler, a differenza che per Husserl, l'ideale conoscitivo della fenomenologia non poteva sfociare nell'atteggiamento di un «osservatore disinteressato».<sup>279</sup> Scheler riteneva che il sapere fenomenologico non potesse prescindere dalla partecipazione emotiva al fenomeno. Sarebbero le scienze ad adottare, attraverso l'uso di simboli, un punto di vista di (artificiale) estraneità rispetto al mondo. Paradossalmente, per Scheler l'atteggiamento dello scienziato, apparentemente anaffettivo e disinteressato rispetto al fronte al valore del proprio oggetto di studio, non coincideva con un atteggiamento autenticamente privo di presupposti pregressi [*voraussetzungslos*]. Al contrario, alle osservazioni dello scienziato era sempre sotteso il fine, consapevole o meno, di controllare la realtà. Come i pragmatisti avevano dimostrato, lo scienziato era vittima dell'illusione della *science pour la science*. Per Scheler, di conseguenza, l'autentica *Voraussetzungslosigkeit* era ottenibile dal filosofo solo nella piena partecipazione all'essere del mondo. Solo nella partecipazione, inoltre, poteva essere scoperto un atteggiamento autenticamente "a-pratico", cioè libero dall'impulso al controllo. Se infatti il filosofo vuole partire da ciò che è veramente fondamentale, allora non può mettere da parte il valore e l'interesse. È l'osservazione di colui che si pretende disinteressato a divergere dall'empiria.<sup>280</sup>

---

Husserl è stato riconosciuto il motivo della «*rivalutazione della doxa*» (cfr. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, cit., p. 39). L'indagine sul mondo soggettivo e pre-scientifico della vita ottiene in Husserl il valore di una correzione della rigidità intrinseca ai concetti scientifici (cfr. H.-H. Gander, *Fenomenologia del mondo della vita. Husserl e Heidegger*, tr. it. di R. Mirelli e A. Le Moli, in P. Palumbo, A. Le Moli (a cura di), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 203-222).

<sup>279</sup> Ci si riferisce allo *unbeteiligter* o *uninteressierter Zuschauer* evocato da Husserl in più occasioni nelle conferenze parigine del 1929 (cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, tr. it. *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Firenze-Milano 2020).

<sup>280</sup> Sulla scia di Bergson, Scheler osserva che il mondo di entità statiche costruito dalla scienza è in realtà finalizzato alla «volontà di lavoro» [*Arbeitswille*]. La scienza «è conoscenza [...] di quanto è già divenuto (e anche del divenire inteso come un insieme vario di cose infinitesimali e già divenute) fin dove e fino a quando questo stesso ente offre dei possibili contenuti a quei gruppi di relazioni e di schemi rigidi e predeterminati, che

Nel pensiero scheleriano la contrapposizione tra osservazione [*Beobachtung*] e intuizione [*Anschaung*] ricalcava quella tra scienza e fenomenologia. Lo scienziato neutralizza il valore del dato empirico nella misura in cui lo trasforma in oggetto di osservazione. Invece il filosofo deve sapersi disporre in una prospettiva solidale al dipanarsi della realtà per fare emergere le sue datità inaggrabili – datità che sono anzitutto assiologiche. In questo senso, la filosofia scheleriana si innestava sulla rivalutazione della “prospettiva del partecipante” contro la “prospettiva dell’osservatore”.<sup>281</sup>

### *Partecipazione e amore – L’atteggiamento del filosofo*

Scheler riteneva possibile delineare una gerarchia delle diverse forme di sapere sulla base delle diverse modalità in cui si articola il rapporto ontologico di partecipazione [*Teilnahme*, *Teilhabe*] che lega un ente intenzionale conoscente all’ente conosciuto.<sup>282</sup> Sebbene la più

---

costituiscono le leggi strutturali della tendenza dell’uomo verso il lavoro. Anche il dato di fatto scientifico costituisce nella sua essenza un *quid prescelto* della totalità dell’essere, secondo questo insieme di relazioni, e pertanto contiene sempre in sé una teoria in embrione» (cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 97).

<sup>281</sup> Va precisato che il termine “prospettiva del partecipante” viene qui inteso in senso diverso dal modo in cui è stato tematizzato da Jürgen Habermas. Habermas ha ricondotto il mondo della vita husserliano al dominio della *Teilnehmerperspektive*, dal momento che nel mondo della vita il soggetto parteciperebbe alla costruzione intersoggettiva del senso (cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 (*Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 179, 198-201). Il riferimento al soggetto e alla costruzione del senso, però, porta Habermas su una strada differente da quella di Scheler. Per Scheler la prospettiva fenomenologica è partecipativa, ma non è identificabile con la prospettiva di un soggetto. A questo proposito, Schloßberger sostiene che in Habermas il mondo della vita non coincide con l’esperienza immediata: nella misura in cui Habermas tenta di fondare l’intersoggettività sulle pratiche di comunicazione, egli edifica il mondo della vita su «connessioni di rimando linguistico-simboliche» che esulano dal terreno prettamente vitale (M. Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Einwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Scheler und Helmuth Plessner*, Schwabe, Basel 2019, p. 188). Per Scheler, invece, i vissuti interpersonali più basilari rimandano a una dimensione pre-soggettiva e pre-linguistica che non ha ancora a che fare con pratiche intenzionali di comunicazione. D’altra parte, secondo Scheler è la *Beobachterperspektive* dello scienziato a presupporre il riferimento alla «condizione sociale»: la «comunicabilità» è infatti uno degli scopi primari che Scheler attribuisce all’impresa scientifica, dato che «la riconoscibilità per mezzo di questa istituzione», cioè la comunità degli scienziati «pertiene all’essenza del “fatto scientifico”» (M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 97). Ogni fatto che appare nell’esperienza fenomenologica, al contrario, potrebbe essere dato a una singola persona come incomunicabile, come «completamente indipendente da tutti i condizionamenti sociali», e cionondimeno rimarrebbe assolutamente indubitabile (ivi, p. 98). In breve, si potrebbe dire che, quando Habermas parla di *Teilnehmerperspektive*, si riferisce alla partecipazione del soggetto alla costruzione del senso, mentre ciò che Scheler ha in mente è la partecipazione di una persona *al senso stesso del fenomeno*.

<sup>282</sup> Si veda, per esempio, quanto Scheler scrive in *Erkenntnis und Arbeit* nel quadro di quella che si potrebbe definire un’analisi fenomenologica del sapere: «Il sapere deve essere determinato senza che un particolare tipo di esso, o qualcosa che già racchiuda in sé il sapere o la “coscienza” (in quanto giudizio, rappresentazione, conseguenza, ecc.), venga utilizzato in tale definizione – ciò significa che il sapere deve essere definito in termini puramente ontologici. Ma allora: il sapere è una relazione all’essere [...]. È la relazione di partecipazione di un essente all’essere-così [*Sosein*] di un altro essente, senza che in questo essere-così venga a determinarsi alcuna

completa tematizzazione del rapporto di partecipazione conoscitiva sia affrontata in scritti più tardi, come *Erkenntnis und Arbeit* (1926) e *Idealismus-Realismus* (1928), i presupposti di questa dottrina emersero nel pensiero scheleriano a partire dagli anni Dieci nel quadro della teoria fenomenologica della conoscenza.

Seguendo una tendenza che aveva rinvenuto nel suo maestro Eucken prima ancora che in Nietzsche, Dilthey e Bergson, Scheler insisteva sulle potenzialità insite nel sapere filosofico di correggere l'inaridimento della vita dell'uomo contemporaneo. Il suo focus si posava sulla contrapposizione del sapere filosofico a quello scientifico. Però, a dispetto del fatto che alcune delle formulazioni scheleriane di questo periodo sembrano dare adito a un atteggiamento antiscientifico, in realtà egli rimase convinto che le scienze assolvessero importanti compiti nell'avanzamento della società. Per esempio, il progresso tecnico liberava l'uomo da numerose forme di ristrettezza materiale, e di conseguenza propiziava l'ozio necessario al filosofare. Il sapere scientifico, a giudizio di Scheler, poteva essere integrato con quello filosofico precisamente perché i due tipi di sapere erano mossi da scopi differenti e orientati da differenti disposizioni partecipative nei confronti dell'essere.

D'altra parte la *Zivilisationskritik* di Scheler, nella quale aveva luogo la sua opposizione allo scientismo e al tecnicismo della sua epoca, si reggeva su basi onto-assiologiche piuttosto chiare. Era la struttura emotiva del dato a escludere a monte che la forma più piena del conoscere potesse coincidere con le osservazioni degli scienziati. Mentre le scienze potevano accontentarsi di una modalità esteriore e limitata di partecipazione, «nella filosofia, invece, è la *totalità concreta* dello spirito umano che originariamente filosofa». <sup>283</sup>

Come Bergson aveva dimostrato, la conoscenza simbolico-concettuale delle scienze è il risultato della loro specifica selezione dal dato originario; Scheler vi aggiungeva l'idea che tale selezione coincidesse con la neutralizzazione del significato assiologico dei propri oggetti. I simboli e le astrazioni, egli osservava, hanno lo scopo di rendere universali e comunicabili le osservazioni dello scienziato. Però, sottolineava Scheler, l'universalità delle osservazioni scientifiche non equivale all'assolutezza del dato fenomenologico. Il mondo delle scienze è «un

---

modificazione [...]. Questo rapporto all'essere non è una relazione spaziale, temporale, causale. "Mens" o "spirito" significa per noi la X, o il compendio, degli atti nell'essente "che sa", attraverso i quali tale partecipazione è possibile; attraverso i quali una cosa, o meglio l'essere-così – e soltanto l'essere-così – di un essente diviene un "ens intentionale", a differenza del puro *esistere* ("ens reale"), che resta sempre e necessariamente *al di fuori* e oltre il rapporto con il sapere. La radice di questa X [...] può essere soltanto quella modalità di *prendere-parte* che trascende se stessa e il suo proprio essere che noi nel senso più formale chiamiamo "amore"» (M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., pp. 107-108. Traduzione modificata).

<sup>283</sup> Cfr. M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 271-273. Traduzione modificata.



*mondo di relazioni*» privo di dati assoluti, poiché ogni relazione vale solo *in quanto* è osservata ed è dunque relativa al punto di vista dell'osservatore.<sup>284</sup> Secondo Scheler, la filosofia doveva invece mirare alla partecipazione al dato empirico assoluto, la cui datità non ha nulla a che fare con specifiche osservazioni, bensì con la sua stessa manifestazione all'interno di una processualità viva che ricorda da vicino la *durée* bergsoniana. In questa ottica il valore appariva non come relativo al soggetto valutante, bensì come il dato assoluto coincidente con il senso stesso dell'esperienza.

Ciò consentiva secondo Scheler di spostare il focus dalle parole alle cose, ovvero – in termini bergsoniani – dal simbolo all'esperienza immediata e dalla «verità del giudizio» alla «datità dell'essere stesso».<sup>285</sup> Scheler riteneva che Bergson non fosse riuscito a concretizzare tale intenzione all'interno di un metodo ben fondato, dal momento che l'*intuition*, a confronto con la *Wesensschau* teorizzata da Husserl, appariva come «un affresco superficiale a confronto di una penetrante opera d'incisione».<sup>286</sup> Ma d'altro canto, secondo Scheler i metodi affinati dalla fenomenologia sarebbero rimasti privi di valore, se non avessero affondato le radici in un atteggiamento di partecipazione spregiudicata all'essere e al valore. E da questo punto di vista la fonte d'ispirazione di Scheler era nuovamente Bergson, prima ancora che Husserl. Più di ogni altro autore coevo, era stato Bergson a mostrare come il sapere "a-pratico" della filosofia coincidesse con l'esatto opposto del distacco dal mondo:

Dal punto di vista emotivo il nuovo atteggiamento bergsoniano può essere designato, sia pure alquanto genericamente, come *l'atto di offrirsì al contenuto intuitivo* delle cose, come il moto di una profonda fiducia nell'incontestabilità di tutto ciò che è «dato» in modo semplice ed evidente, come un coraggioso abbandono al mondo che si lascia cogliere in un atto di intuizione e in un moto

---

<sup>284</sup> «In un libro di scienza positiva – scrive Scheler – è contenuto quel che l'autore ha negli occhi [...] poiché qui l'oggetto è non già mai autodato, ma in genere sottoposto a esame sempre soltanto in quanto legato ad altri oggetti mediante certe *relazioni*. In un libro fenomenologico le cose non stanno mai così: [...] l'oggetto deve esser proprio unicamente portato alla vista» (M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 147).

<sup>285</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 100. Scheler si riferisce alla famosa formulazione dell'*Introduction à la métaphysique* secondo cui in filosofia sarebbe necessario abbandonare la strada usuale dell'intelletto, che procede «dai concetti alle cose», per risalire invece «dalle cose ai concetti». In altre parole, il filosofo non dovrebbe mai accettare di iniziare da un'immagine preconcepita della realtà, e di conseguenza dovrebbe imparare a «lavorare su misura», a rifiutare di gettare sulle esperienze «abiti già confezionati» per ritagliare «per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, poiché si applica a quella cosa soltanto» (cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 165-166).

<sup>286</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 95. Traduzione modificata.

d'amore. Questa filosofia ha, nei confronti del mondo, i gesti di una mano che si presenta aperta, di un occhio che si spalanca libero.<sup>287</sup>

Nelle pagine dei *Versuche einer Philosophie des Lebens* l'amore assume i tratti della forma più ricca di partecipazione all'essere e, di conseguenza, come l'a priori di ogni riflessione che ambisca al titolo di filosofia.<sup>288</sup> Non soltanto l'amore reca l'oggetto intenzionato all'interno della sfera dell'attenzione della persona, ma soprattutto garantisce alla conoscenza di cogliere l'oggetto nella sua interezza. Per questa ragione Scheler insiste che l'amore – che in questa ottica diviene una vera e propria categoria epistemologica – non sia concepito come un'affezione momentanea, ma come una disposizione che accompagna in ogni istante l'esperienza fenomenologica. È infatti dall'apertura intenzionale al mondo, garantita dall'amore, che traggono origine i due tratti fondamentali dell'esperienza fenomenologica: cioè l'immediatezza e l'immanenza. In altri termini, l'amore è essenziale affinché si possa realizzare quella «coincidenza di ciò che è dato e di ciò che è intuito», che sola sa restituire il fenomeno.<sup>289</sup>

È stato osservato che il movimento fondamentale dell'amore, in quanto abbandono del soggettivismo e proiezione verso l'esterno «è sotteso alla gnoseologia scheleriana così come all'etica, alla filosofia della religione ecc.»; per questa ragione, pur riaffermando il significato teoretico della filosofia, Scheler può accettare il presupposto della filosofia della vita per cui «il mondo si dà [...] prima alla vita che alla ragione».<sup>290</sup> La ragione, l'intelletto, il conoscere, non possono essere separati da un'intenzionalità di tipo emotivo, pena il loro inaridimento. In breve, Scheler concordava con Dilthey: se ci si limita ad analizzare l'ambito razionale senza chiamare in causa quello emotivo, si finisce per fare affidamento su un'immagine disincarnata della ragione, cioè su un soggetto nelle cui vene non scorre sangue, ma «solo la linfa rarefatta della mera attività di pensiero».<sup>291</sup> Questo inaridimento era, in ultima analisi, la conseguenza più grave che Scheler imputava agli indirizzi intellettualistici della filosofia moderna.

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 96. Traduzione modificata.

<sup>288</sup> «Se [per Scheler] il conoscere è una modalità specifica del prendere parte e dell'avere parte, allora l'"a priori", ciò che fonda e consente il conoscere, è un atto del prendere parte. Lo stesso filosofare è un simile atto del prendere parte. *L'essenza dell'atteggiamento mentale che fonda ogni filosofare è un atto determinato dall'amore, un atto del prendere parte che proviene dal nucleo di una persona finita e rivolto all'essenzialità di ogni cosa possibile*» (W. Mader, *Max Scheler*, cit., p. 51).

<sup>289</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 121.

<sup>290</sup> A. Losano, *Comportamento emozionale e percezione dei valori: L'orientamento etico della fenomenologia di Max Scheler*, tesi di dottorato, Università di Trieste 2008, p. 103.

<sup>291</sup> Cfr. M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 306.

Ribaltando la prospettiva di Lukács, si può osservare come per Scheler la filosofia moderna successiva a Descartes segni l'inizio di un movimento di "distruzione della ragione" attraverso la sua progressiva riduzione a *Zweckrationalität*. La tendenza della filosofia della vita appariva a Scheler come un tentativo di "salvare la ragione" riportandola su basi più vicine all'uomo. Condurre la ragione all'interno del dominio della vita significava infatti sottrarla a quello della tecnica e della *Zivilisation*. Amare – spiegava Scheler – significa spezzare i limiti dell'egoismo e dell'utilitarismo, cioè soprattutto valorizzare «ciò che non importa» [*das Unwichtigste*], apprezzare ciò che si dà nell'esperienza per il semplice fatto che si dà.<sup>292</sup>

La trama emotiva dell'esperienza implica che ogni visione del mondo costituisca anche una presa di posizione; questa è la ragione per cui secondo Scheler non vi è espressione teoretica che non rimandi a un «a priori emotivo» specifico.<sup>293</sup> Scheler non si accontentava pertanto di discutere la validità o la coerenza delle dottrine degli autori con cui si confrontava, ma cercava costantemente di risalire alla loro scaturigine in un determinato atteggiamento spirituale. Tale operazione era motivata precisamente dal fatto che egli riteneva fondamentale ricostruire una gerarchia delle diverse forme di partecipazione e di apertura all'essere. Ecco perché in ogni operazione ermeneutica scheleriana si intersecavano differenti piani interpretativi. Per esempio, confrontandosi con Bergson Scheler metteva in luce numerosi difetti teorici nella dottrina dell'*intuition*, ma nondimeno riteneva che essa avesse segnato una novità preziosa dal punto di vista della cultura contemporanea: «La vera grandezza di Bergson consiste nella forza con cui egli ha saputo imprimere *all'atteggiamento dell'uomo, nei confronti del mondo e dell'anima*, una nuova direzione che si discosta da tutti gli orientamenti fondamentali del pensiero specificamente moderno».<sup>294</sup>

Sul polo opposto rispetto all'apertura bergsoniana all'essere Scheler situava l'a priori emotivo comune a Descartes e Kant. Il pensiero dei due autori, i più rappresentativi della filosofia moderna, sarebbe originato dalla «paura che genera [...] esigenza di calcolo», dall'«orgogliosa sovranità» di un intelletto che pretende di piegare la realtà alle proprie

---

<sup>292</sup> Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 97. Traduzione modificata. Nelle parole di Scheler è adombrato il riferimento alla concezione bergsoniana dell'*intuition* come "valorizzazione di ciò che non ha valore".

<sup>293</sup> Ivi, p. 96. Traduzione modificata.

<sup>294</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 95-96.

leggi.<sup>295</sup> Il medesimo concetto è ribadito nel *Formalismus*, dove l'a priori emotivo di Kant è affrontato ancora più diffusamente e indicato come l'origine degli errori del criticismo:

Posso definire questo «atteggiamento» solo come una spontanea «inimicizia» o un «sospetto» nei confronti di tutto «ciò che è dato» *in quanto* tale, come un'angoscia e una paura del «caos» – «del mondo là fuori, della natura qua dentro». In sostanza questo è l'atteggiamento di Kant nei confronti del mondo; e «natura» è tutto ciò che deve essere plasmato, organizzato e «dominato»: è «il nemico», «il caos» ecc. L'atteggiamento opposto a quello dell'*amore* per il mondo, della fiducia, della dedizione contemplativa e amorevole al mondo stesso; si tratta in fondo dell'*odio per il mondo*, un atteggiamento che caratterizza profondamente la mentalità del mondo moderno, dell'ostilità e della fondamentale sfiducia nei confronti del mondo, che *suscita* un bisogno illimitato d'azione e di dominio – e raggiunge il culmine in un geniale cervello filosofico. È questa la ragione *psicologica* del rapporto tra l'apriorismo e la dottrina dell'intelletto «che dà forma e legifera», o della «volontà razionale» che mette «ordine» tra le pulsioni.<sup>296</sup>

L'anteposizione del criterio rispetto al dato sarebbe dunque la risposta a una specifica disposizione di timore e sfiducia: «Ogni problema criteriologico si costituisce nella espressa consapevolezza di un mancato contatto con le cose; esso è sempre il problema di chi [...] rimane fuori [*Außenstehender*], di chi non ha né il coraggio, né la forza, né la capacità di unirsi alle *cose stesse* (e che è vagamente consapevole di questa mancanza)».<sup>297</sup> Ciò chiarisce in che senso Scheler valorizzasse la *Teilnehmerperspektive* contro la *Beobachterperspektive*: quella del criticista è la visuale dell'«eterno estraneo», di chi osserva da fuori e deve «attenersi ai “segni e miracoli” dei cosiddetti criteri» per giustificare le proprie conoscenze.<sup>298</sup> L'atteggiamento opposto, quello guidato dall'amore per il mondo, è l'unico in grado di innestare il filosofare sul *Daseinskontakt* in cui l'essere si presenta all'esperienza in maniera tanto evidente da non necessitare di ulteriori giustificazioni.

In Scheler la scoperta dell'amore come a priori emotivo dell'impresa filosofica coincideva con la riscoperta della più autentica dimensione umana – dimensione al contempo vitale e spirituale. Nelle ultime pagine dei *Versuche einer Philosophie des Lebens* la ridefinizione del rapporto tra vivere e conoscere portava Scheler a illustrare la via della rivalutazione dello spirito e della ragione contro i riduzionismi della *Zivilisation*. Il principio di

---

<sup>295</sup> *ivi*, p. 96.

<sup>296</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 153. Traduzione modificata.

<sup>297</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 101.

<sup>298</sup> *Ibidem*. Nell'articolo sul risentimento Scheler riassume nei termini seguenti il messaggio più importante dei *Versuche einer Philosophie des Lebens*: «il chiaro “offrirsi” di un essere o di un oggetto filosoficamente [viene] prima di tutte le possibili domande intorno all'universalità del “criterio” dell'asserzione di un tale essere» (cfr. M. Scheler, *Il risentimento*, cit., pp. 154-155).

amore è ciò che sottrae la ragione tanto all'impulso biologico-pragmatico del controllo, quanto all'alienazione dell'*ethos* capitalistico. L'amore, per Scheler, rendeva l'esperienza umana irriducibile alla cornice dell'utile: nella misura in cui valorizza il "non importante", l'amore spezza le catene della chiusura ambientale, proiettano l'uomo verso una dimensione ulteriore. In tal modo, l'amore apre per la conoscenza pura un livello di profondità incomparabile con quella di tipo scientifico. Se infatti, come i pragmatisti hanno dimostrato, la scienza può essere compresa secondo le categorie evolutive del controllo ambientale, l'atto conoscitivo originato dall'amore rappresenta, dal punto di vista dell'evoluzione biologica, una rottura irreparabile.<sup>299</sup>

In questo modo, per Scheler l'amore assumeva i tratti di una categoria antropologica, oltre che epistemologica e onto-assiologica. Ciò che caratterizza l'uomo rispetto a ogni altra creatura vivente è il suo porsi come *ens amans*, ovvero la sua capacità di partecipare all'alterità, di riconoscere valori superiori all'utile.<sup>300</sup> Nell'architettura del pensiero scheleriano l'amore si delineava pertanto come il punto d'incontro tra la vita e lo spirito, nonché come la garanzia della loro armonizzazione. Per l'atteggiamento del filosofo, ciò significava che solo una disposizione amorevole, capace di valorizzare il puro dato, consentiva di tenere fede alle datità della vita senza abbandonare il terreno solido del pensiero concettuale. Chiamando in causa un verso di Hölderlin molto apprezzato da Scheler, si potrebbe dire che l'amore rappresenta l'atto che consente, all'uomo in generale e al filosofo in particolare, di posizionarsi saldamente nell'intersezione della vita e dello spirito:

«*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*» | «Chi ha pensato il più profondo, ama il più vivente»<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> In quanto categoria antropologica, cioè capace di definire la condizione umana, l'amore rappresenta per Scheler ciò che consente di superare una sorta di "egocentrismo biologico" che caratterizza il rapporto primordiale dell'organismo con l'ambiente. L'amore allarga la visuale da ciò che è rilevante *per me* a ciò che ha valore *in sé*. Un tipo diverso di egocentrismo è quello che Scheler denuncia in uno scritto come il *Ressentiment*, poiché in questo caso si tratta di un egocentrismo che pone al centro l'utilità per il cosiddetto «io sociale». In entrambi i casi, tuttavia, l'egocentrismo si manifesta come chiusura di fronte al cosmo dei valori e come valorizzazione esclusiva di una classe assiologica inferiore. La *Weltoffenheit*, prima ancora che l'accesso a un dato conoscitivo più ricco, va concepita come l'uscita dall'angusto universo valoriale dell'egocentrismo.

<sup>300</sup> Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris* (1914-1916), in Id., *GW*, Bd. 10, cit., pp. 345-376, tr. it. *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, p. 71.

<sup>301</sup> F. Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades*, tr. it., *Socrate e Alcibiade*, in F. Hölderlin, *Poesie scelte*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2010, p. 77. Non è un caso che, fra i diversi luoghi in cui Scheler cita questo verso, vi sia la conferenza *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, ovvero lo scritto nel quale Scheler percorre nella maniera più sistematica la prospettiva della compenetrazione del principio vitale e di quello spirituale nella storia dell'umanità (cfr. M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1926), in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, cit., pp.

### *Materia e intelligenza, vita e intuizione*

Durante le lezioni del semestre invernale 1919/1920 Scheler osservò che «l'interesse di Bergson orbita sin dal principio [...] intorno al segreto dell'intima esperienza vissuta dell'individuo, all'idea e al fatto della "vita"». <sup>302</sup> Nello specifico, l'intreccio tra vita vissuta, vita biologica e *intuition* (o pura conoscenza) gli appariva come il tratto caratteristico del pensiero bergsoniano. Per chiarire tale intreccio, Scheler riteneva necessario prendere le mosse dagli studi dedicati da Bergson all'*intelligence*.

Analizzando il funzionamento pragmatico dell'intelligenza, Bergson aveva realizzato una scoperta che Scheler considerava d'importanza capitale: aveva cioè portato alla luce quel fondamentale circolo di rimandi che lega l'intelligenza alla materia e la scienza alla visione del mondo meccanicistica. In più occasioni Scheler invitava il lettore a riflettere sulle conseguenze di una dottrina come quella della «genesi simultanea di intelligenza e materia» esposta ne *L'évolution créatrice*. <sup>303</sup> Nei *Versuche einer Philosophie des Lebens*, la presentò nei termini seguenti:

Solo una *derivazione comune* dell'immagine della materia (immagine che producono le scienze dell'inanimato) e dell'intelletto – cioè un risalire *al di là* dell'opposizione tra intelletto e natura, nella cui correlazione la filosofia di Kant si è arrestata come di fronte a un *fatto ultimo* – potrebbe essere presa in considerazione: solo una simile derivazione sarebbe vera «cosmogonia». <sup>304</sup>

La genesi simultanea di intelligenza e materia consentiva di spiegare l'intreccio – essenziale non solo per la filosofia bergsoniana, ma anche per quella fenomenologica – tra l'epistemologia e l'ontologia. Secondo tale dottrina, bisognerebbe ritenere che in qualche misura l'intelligenza "produca" la realtà materiale nel momento stesso in cui la conosce, poiché la conosce secondo categorie che sono congeniali alla stessa conoscenza intellettuale. Al tempo stesso, tuttavia, non si dovrebbe concludere che l'intelletto produca la materia dal nulla; né la ricompona secondo un principio sintetico a partire da datità atomiche e caotiche,

---

145-170, tr. it. di R. Racinaro, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 289-322 (qui p. 307)).

<sup>302</sup> M. Scheler, *Bergson*, cit., p. 242.

<sup>303</sup> Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 228-240.

<sup>304</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113. Traduzione modificata (si segnalano peraltro alcuni errori significativi nella traduzione di Padellaro di questo passo). Scheler aveva richiamato l'attenzione sulla dottrina della "genesi simultanea" già nella *Biologievorlesung* del 1908/1909. Nella *Bergson-Vorlesung* del 1919/1920, inoltre, cita un intero passo dalla sezione de *L'évolution créatrice* in cui Bergson aveva presentato tale dottrina (cfr. M. Scheler, *Bergson*, cit., pp. 259, 261).

come Kant aveva sostenuto. Alla base del funzionamento dell'intelletto doveva essere ipotizzato un principio selettivo-analitico simile a quello operante nella percezione. Bergson aveva mostrato che l'intelletto, in quanto strumento funzionale alla sopravvivenza della specie umana, seleziona dall'ampio dato empirico solo ciò che è utile ai fini del controllo, ed esclude il non-materiale, il non-riproducibile, il non-spaziale.

La scienza moderna tenderebbe secondo Bergson a seguire la tendenza selezionatrice connaturata all'intelligenza, e finirebbe per scomporre l'originario fluire della realtà «in una pluralità di momenti qualsiasi di rango uguale», sino ad affermare «il primato dell'immobile».<sup>305</sup> Secondo Bergson, tale immagine contraddiceva quella della realtà autentica, che egli presentava come un divenire irreversibile e privo di punti di arresto. Il divenire poteva essere colto anzitutto nel vissuto della durata interiore, e si configurava come «una successione di stati, ciascuno dei quali preannuncia quello che lo segue e contiene quello che lo precede».<sup>306</sup> Esercitare l'*intuition* significava per Bergson immergersi nella realtà pura e sviluppare di essa un'immagine di natura opposta a quella dell'intelletto. Nel fare esperienza della realtà pura, «nessuno [dei vissuti] comincia e finisce, tutti si prolungano gli uni negli altri».<sup>307</sup>

Scheler riteneva, come Bergson, che l'errore della scienza moderna fosse consistito principalmente nel ritenere la propria immagine del mondo una rappresentazione fedele della realtà *intera*, quando invece tale immagine era parziale e relativa agli scopi di un organismo agente.<sup>308</sup> In particolare, erano i fenomeni del vivente a rivelare i limiti delle scienze. Il vivente necessita di essere attraversato da uno sguardo comprendente, capace di cogliere la sua globalità, e in nessun caso può essere trasposto nella dimensione frammentata e meccanizzata dell'intelletto pragmatico e di osservazioni meramente estrinseche. Per questo, richiamandosi

---

<sup>305</sup> J.-C. Goddard, *La science moderne et la métaphysique dans le chapitre IV de L'évolution créatrice*, in A. François (ed.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Paris 2010, pp. 307-320 (qui p. 312).

<sup>306</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 153.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> Si tratta di un errore *storico*, legato a un *ethos* specifico; non di un errore immanente alla scienza nel suo complesso. Amori ha letto un'«ambiguità marcata e molto significativa» nel modo in cui Scheler, in scritti diversi, ha presentato l'errore del meccanicismo. Tale ambiguità rimanderebbe, in ultima analisi, alla «*reversibilità* del destino tecnico e manipolatorio della scienza moderna» (cfr. M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona*, cit., p. 161). In altri termini, secondo Amori Scheler non sarebbe riuscito a fornire una risposta unitaria alla domanda se l'«universo meccanicistico» è soltanto il prodotto della scienza moderna, oppure è connaturato all'intera conoscenza scientifica. Si può però cercare di dare una risposta a tale domanda, senza abbandonare le premesse di Scheler stesso, se si tiene conto delle sue analisi sulla *relatività* e la *parzialità* del sapere scientifico: ciò che è connaturato alla scienza è un modo di conoscere e di selezionare parti del dato intuitivo originario; se la scienza rimane consapevole della parzialità della propria visione del mondo, nulla le si può obiettare. Lo stesso vale, più nello specifico, per la biologia meccanicistica: essa deve limitarsi a studiare i processi strettamente fisici e chimici interni all'organismo, senza pretendere che essi restituiscano il fenomeno vitale stesso.

a Bergson, nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler denunciava l'errore alla base dell'epistemologia di un autore come Spencer, portato a esempio come l'alfiere dell'evoluzionismo meccanicistico. Per prima cosa Spencer adotterebbe una specifica immagine materiale della natura, ricavata escludendo da essa la dimensione della durata; in seguito egli pretenderebbe di ritrovare in essa fenomeni vitali. Di conseguenza, finirebbe per affermare la riducibilità di ogni fenomeno vitale a meccanismo.

[Invece di seguire] il corso evolutivo sulle orme della vita, [Spencer] scompone solo la realtà già evoluta (come fanno i fisici con il moto) in piccoli frammenti dimostrando poi come, a partire da questi, possiamo *pensarla* ricomposta [...] “pensarla”, cioè, con quello stesso intelletto che egli crede di poter derivare dalla biologia meccanicistica e dall'associazionismo.<sup>309</sup>

In sostanza, Scheler riteneva che Spencer avesse fondato la propria concezione della vita su una *petitio principii*: nella sua visione del mondo, dettata dalle categorie pragmatiche dell'intelletto, ogni fenomeno vitale era riducibile a meccanismo solo perché era stata negata a monte l'esistenza di fenomeni non meccanici.

Il caso di Spencer era per Scheler la perfetta illustrazione della “cecità selettiva” della scienza moderna nei confronti del vivente. Sin dall'edizione del 1912 dello scritto sul risentimento Bergson era presentato come il critico più raffinato della biologia meccanicistica:

È l'errore fondamentale della dottrina della vita meccanicistica – già evidenziato in linea di principio da Bergson – quello di concepire e spiegare i fenomeni vitali con concetti e in tipi di visioni che sono propri di un «intelletto» che si è costituito solo a servizio dell'attività vitale propria dell'uomo e che è completamente dipendente dalle direzioni di manovra di essa.<sup>310</sup>

Per cogliere adeguatamente ogni manifestazione della vita, occorre secondo Scheler rinunciare alle categorie meccanicistiche dell'intelletto e, prima ancora, all'atteggiamento dettato dall'ansia di controllo e dalla volontà di lavoro – atteggiamento da cui tali categorie erano state originate. Ciò significava del resto adottare la prospettiva della partecipazione e dell'intuizione. L'ammissione di una “conoscenza pura del dato”, antitetica all'*intelligence*, costituiva secondo Scheler il passo fondamentale compiuto da Bergson oltre il pragmatismo. Anche se Scheler riteneva che Bergson avesse erroneamente identificato l'intera portata dell'intelletto con l'intelletto pragmatico, rimaneva convinto dell'importanza di apprendere

---

<sup>309</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 111-112.

<sup>310</sup> M. Scheler, *Über Ressentiment*, cit., p. 364.



dalle considerazioni gnoseologiche del filosofo francese. Bergson aveva saputo mostrare come una modalità intuitiva della conoscenza fosse l'unica in grado di cogliere la vita.

Due erano i tipi di sguardo che potevano essere rivolti ai fenomeni viventi: l'uno intuitivo e partecipante, l'altro distaccato e oggettivante. Recuperando alcune considerazioni già svolte nella *Biologievorlesung*, Scheler riconduceva questa duplicità di sguardi al tema del movimento dei corpi organici:

Il fisico giunge al principio valido per la meccanica della «relatività del moto» e alla definizione cartesiana di esso come semplice «cambiamento di luogo dell'identico», solo perché ha svuotato il fenomeno del movimento del suo *nucleo*, e cioè della componente della tendenza, *dynamis* e «passaggio» da A a B, e ha di fronte agli occhi solo le morte e inerti *immagini* geometriche *delle sue tracce* e i rapporti di reciproca dipendenza di tali immagini. Il vero moto ha il suo archetipo nell'esperienza viva del *movimento dei nostri organi*, vale a dire entro la sfera biopsichica. Questo «movimento» è «assoluto», e lo è più del mutamento irreversibile di uno *stato*, inteso come variazione di luogo.<sup>311</sup>

Per poter cogliere il movimento come fenomeno vivente, secondo Scheler si rendeva necessario adottare una prospettiva solidale rispetto al fenomeno stesso, una *Teilnehmerperspektive*. Ciò significava che, diversamente da Spencer, per comprendere la vita occorreva “seguire le orme della vita”. Nelle pagine successive, Scheler ribadiva le medesime osservazioni relativamente alla vita psichica. Come Bergson aveva dimostrato a partire dall'*Essai*, la vita psichica è in sé unitaria, ma l'intelletto tende a spazializzarla e a scomporla in vissuti atomici che non restituiscono la sua vera essenza. Tale frammentazione, spiegava Scheler, corrisponde ai «mutevoli punti di vista» dei possibili osservatori.<sup>312</sup>

La rappresentazione della psicologia associazionistica per cui la psiche sarebbe un «complesso di rappresentazioni, di associazioni», ecc. risulta esclusivamente dal fatto che i simboli linguistici [*Wortsymbole*] che designano quei punti di vista vengono considerati *parti* reali della molteplicità psichica. Sulla stessa base si

---

<sup>311</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 105-106. Per riconoscere come nelle parole di Scheler risuonassero le dottrine di Bergson, si tenga presente il seguente passo di *Matière et mémoire*: «Il movimento che la meccanica studia è soltanto un'astrazione o un simbolo, una misura comune, un comun denominatore, che permetta di paragonare tra loro tutti i movimenti reali; ma questi movimenti, considerati in se stessi, sono degli indivisibili che occupano della durata, suppongono un prima e un poi, e collegano i movimenti successivi del tempo con un filo di qualità variabile che non può non avere qualche analogia con la continuità della nostra stessa coscienza» (H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 171).

<sup>312</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 108.

fonda anche la dottrina per cui la psiche sarebbe una «sostanza semplice» che, stando al di sopra dei suoi vissuti, li dirige e li collega.<sup>313</sup>

Sarebbe un compito delle scienze dello spirito – in particolare della storia e della psicologia descrittiva – quello di «risalire, attraverso questa vita indivisa di una psiche, a una *intuizione* [*Intuition*]». <sup>314</sup> Scheler riteneva infatti che nessun procedimento basato sull'osservazione estrinseca potesse riuscire a restituire una vita psichica concreta. In questo modo, le dottrine di Bergson venivano ricongiunte a quelle di Dilthey, ed entrambi apparivano come i teorizzatori di uno sguardo capace di seguire la realtà della vita lungo i suoi movimenti e le sue pieghe essenziali.

Henckmann ha opportunamente sottolineato che nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler «descrive l'atteggiamento fondamentale di Bergson in termini che a prima vista potrebbero essere scambiati con la descrizione della concezione scheleriana dell'atteggiamento fenomenologico vero e proprio». <sup>315</sup> Del resto, si può ritenere che, prendendo le difese della filosofia bergsoniana, Scheler cogliesse l'occasione per mettere al riparo anche il concetto di *Wesensschau* da alcune delle classiche obiezioni riservate dall'ambiente neocriticista a ogni forma di intuizionismo. <sup>316</sup>

Come si è visto, nell'articolo su «Logos» Kroner aveva domandato provocatoriamente come Bergson potesse dimostrare di avere colto qualcosa di oggettivo sulla base della sola intuizione, se quest'ultima equivaleva a una visione soggettiva della realtà. <sup>317</sup> Dal canto suo Natorp aveva evidenziato il rischio che l'intuizionismo di Bergson sfociasse in un «misticismo nemico del lavoro» e nel «quietismo», cioè nella necessità di tacere di fronte all'impossibilità di tradurre in concetti il puro divenire. <sup>318</sup> In una dissertazione del 1913 il giovane neokantiano Fritz Münch aveva svolto osservazioni simili a quelle di Natorp, aggiungendo che l'*intuition* bergsoniana, come ogni forma di contemplazione soggettivistica della realtà, trasformava l'esperienza del mondo in un mero sonnecchiare: «die Welt ist (sit venia verbo) Dösnis». <sup>319</sup> Nella prospettiva di Scheler, controbattere a simili obiezioni offriva l'occasione per

---

<sup>313</sup> Ivi, pp. 108-109. Traduzione modificata.

<sup>314</sup> Ivi, p. 109. Traduzione modificata.

<sup>315</sup> Cfr. W. Henckmann, *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, cit., p. 379.

<sup>316</sup> È ciò che ipotizza, per esempio, Martin Kusch. Cfr. M. Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London – New York 1995, p. 225.

<sup>317</sup> Cfr. R. Kroner, *Henri Bergson*, cit., p. 145.

<sup>318</sup> Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., p. 308.

<sup>319</sup> Cfr. F. Münch, *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung* (= "Kantstudien" Ergänzungshefte No. 30) Reuther & Reichard, Berlin 1913, p. 25.

difendere in generale la possibilità della conoscenza intuitiva. Egli faceva notare come i neokantiani non cogliessero nel segno, concentrandosi su questioni che sarebbero di scarso interesse per un filosofo realmente capace di *intuire* la realtà: questioni riguardanti i criteri. L'incomprensione dei neokantiani deriverebbe dalla loro incapacità di riconoscere come la conoscenza intuitiva costituisca un'esperienza complessa che si dipana in una dimensione processuale. Scheler riprendeva quasi esplicitamente le parole di Münch per evidenziare come nell'intuizione non si verificasse una ricaduta nella pura passività.<sup>320</sup> Punto di riferimento delle riflessioni di Scheler era l'articolo di Bergson *L'effort intellectuel* del 1902.<sup>321</sup> Al suo interno Bergson aveva dimostrato che l'esercizio della conoscenza intuitiva richiede un notevole sforzo di messa a tacere degli impulsi pragmatici. In ottica fenomenologica, ciò significava per Scheler tenere conto delle difficoltà legate allo sforzo di uscire dall'atteggiamento naturale o scientifico per accedere al dato puro.

In definitiva, Scheler riconduceva le obiezioni dei neokantiani alle critiche che nel corso della storia gli uomini comuni – cioè gli «spiriti ipnotizzati dal lavoro» – avevano rivolto ai mistici: ovvero alle persone che avevano rinunciato a dominare il mondo circostante, per sforzarsi di contemplarlo.<sup>322</sup>

Poiché l'ideale conoscitivo mistico esclude la tensione della volontà tipica [degli spiriti ipnotizzati dal lavoro], tale atteggiamento non può che apparire loro come «passivo», «inattivo», «indolente», «trasognato» e così via. Ma con ciò si dimentica che precisamente la *completa* distensione di ogni sforzo, anche di quelli istintivi automatici – così come ogni inibizione e in primo luogo proprio quella dell'*involontario* richiamo dei fenomeni sul nostro volere e desiderare, sul loro possibile significato di segnalazioni attive o reattive per noi – coincide con l'esercizio *dei più intensi* tensione ed esercizio *spirituali*; si dimentica altresì che tale distensione assomiglia tanto poco a una sorta di «torpore», da presupporre, al contrario, la più intensa *concentrazione* dello spirito che mira a consegnarsi alla pura *essenza* [*das pure Was und Wesen*] dei fenomeni. In ogni caso, l'atteggiamento di «intuizione» descritto da Bergson ha in comune con il torpore soltanto i caratteri dell'inattività *esteriore* e della sospensione degli usuali atti di volontà e di

---

<sup>320</sup> La dissertazione di Münch è presente nella biblioteca scheleriana alla collocazione Ana 315, Z, 816. Nel 1920 Rickert sosterrà che le obiezioni rivolte da Scheler a Münch «non colgono il punto centrale» (H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 116).

<sup>321</sup> Cfr. H. Bergson, *L'effort intellectuel* (1902), tr. it. di G. Bianco *Lo sforzo intellettuale*, in H. Bergson, *L'énergie spirituelle* (1919), tr. it. *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Cortina, Milano 2008, pp. 115-142. A segnalare l'influenza di questo articolo per la dottrina scheleriana dell'intuizione è Vladimir Jankélévitch nell'articolo *Prolégomènes au Bergsonisme*, in «Revue de métaphysique et de morale» 35/4 (1928), pp. 437-490 (qui p. 445).

<sup>322</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 98.

giudizio. Sotto tutti gli altri aspetti, questi due atteggiamenti si trovano nell'opposizione più completa che si possa dare tra atteggiamenti conoscitivi.<sup>323</sup>

Il medesimo “sforzo di distensione”, ovvero di messa tra parentesi degli impulsi pragmatici, egoistici e dei moti volitivi, era per Scheler quello che rendeva possibile l'esercizio dell'intuizione fenomenologica. Ed era uno sforzo che poteva essere motivato solo da un atteggiamento amorevole nei confronti del mondo. L'intera persona del filosofo doveva essere coinvolta da tale sforzo di pura partecipazione all'essere – proprio in questo senso Scheler sosteneva che a unificare il movimento fenomenologico erano un atteggiamento e una disposizione [*Einstellung*], più ancora che un metodo.<sup>324</sup>

### *L'intuizione e l'intelletto – Scheler critico di Bergson*

Come si è già accennato, Scheler non accoglieva appieno la dottrina bergsoniana dell'*intuition*; anzi, riteneva che al suo interno si manifestassero alcuni problemi irrisolvibili. In primo luogo, Bergson aveva istituito una frattura troppo netta tra l'*intuition* e l'*intelligence*. Tale frattura renderebbe impossibile accordare alla filosofia la pretesa di fondare un sapere positivo. Da questo punto di vista, Scheler sembrava uniformarsi alle critiche rivolte a Bergson da una parte dei suoi lettori tedeschi, tra cui gli autori neokantiani e Simmel. Il filosofo francese – spiegava Scheler – finirebbe per identificare la filosofia «una *mistica psicologista molto dubbia*».<sup>325</sup>

Naturalmente, a differenza dei neokantiani Scheler non rifiutava l'idea della conoscenza intuitiva o asimbolica. Ciò che contestava a Bergson era di avere concepito l'*intuition* come un procedimento conoscitivo atto a contraddire ogni prodotto dell'*intelligence* e della scienza. Per Scheler, invece era necessario mostrare in che modo la conoscenza intuitiva potesse integrarsi con quella intellettiva. Da ciò derivava la sua insistenza sul compito fenomenologico di “purificare” i contenuti della conoscenza. Attraverso la *Wesensschau*, la fenomenologia riusciva a portare alla luce i nuclei veritativi di ogni esperienza, ovvero quei «dati *positivi* della

---

<sup>323</sup> Ivi, pp. 98-99. Traduzione modificata. Anche nelle lezioni del 1920 Scheler prese le difese di Bergson in merito a questa questione. Tra gli appunti di Leyendecker si legge: «Spesso Bergson è stato frainteso, [ed è stato sostenuto che a suo avviso] noi dovremmo assumere nei confronti del mondo un atteggiamento del tutto passivo, per così dire “sonnecchiare”» (cfr. M. Scheler, *Bergson*, cit., p. 268).

<sup>324</sup> Cfr. M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 135.

<sup>325</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 106.

conoscenza» che giacciono a fondamento anche delle visioni del mondo naturale e scientifica.<sup>326</sup> Il principio intuitivo della fenomenologia non implicava una rinuncia o una contraddizione della conoscenza intellettuale. Perciò, ciò che Scheler rimproverava a Bergson era di presentare la filosofia come la scoperta di un regno di verità inaccessibili all'esperienza comune, di concepire l'*intelligence* come mera "falsificazione" della realtà, e dunque l'*intuition* come la facoltà che risale la china dalle false immagini intellettive alla "realtà vera".

Come ha fatto notare Cusinato, le divergenze tra Scheler e Bergson sul tema dell'intuizione rimandano a una differenza, spesso passata sotto traccia, tra le rispettive concezioni del rapporto tra sensazione, percezione e intelletto.<sup>327</sup> In effetti, pur riprendendo da Bergson la dottrina delle finalità pragmatiche operanti nella relazione organismo-ambiente, Scheler vi apportava una modifica fondamentale. Egli radicava nel corpo-vivo, o meglio nel sistema nervoso, il nucleo delle funzioni selettive finalizzate all'azione; Bergson, invece, aveva ritenuto che il principio selettivo fosse esteso all'*intera* struttura della coscienza. In altri termini, per Bergson ogni attività intellettuale si svolgerebbe come selezione finalizzata alla prassi.<sup>328</sup> Da questo punto di vista, Bergson sarebbe rimasto troppo vicino al pragmatismo. Il filosofo francese aveva interpretato la totalità delle attività di pensiero come elementi della "riduzione all'utile". Di conseguenza, era stato costretto a fare dell'*intuition* una facoltà conoscitiva contraria a ogni principio logico e distante dall'esperienza comune. La *Wesensschau* tematizzata da Scheler non prevedeva invece di contraddire radicalmente i risultati dell'intelletto; essa si configurava piuttosto come ricerca dei dati puri che traspaiono nell'intelletto stesso. In questo senso, l'*intuition* bergsoniana appariva a Scheler un'indebita interruzione del movimento della vita, agente nell'intelletto umano. Non a caso Bergson l'aveva relegata a esperienze-limite, come la fusione dionisiaco-vitalistica oppure l'esaltazione mistica.

Il fatto che Bergson avesse concepito l'intuizione come negazione dell'intelletto lo aveva costretto a scontrarsi con un'alternativa tra due prospettive che a Scheler apparivano

---

<sup>326</sup> M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti*, cit., p. 72.

<sup>327</sup> Cfr. G. Cusinato, *Intuizione e percezione*, cit., pp. 125-128.

<sup>328</sup> Secondo Cusinato, Bergson non lascia spazio per un accesso intenzionale a unità di significato libera dalla determinatezza pragmatico-biologica: «Per recuperare un rapporto integro con l'esperienza, Bergson è costretto a mettere fra parentesi non solo la rilevanza pulsionale, ma pure la facoltà analitica che si estende a tutta la coscienza, per affidarsi alla funzione sintetica dell'intuizione: in altri termini in Bergson è tutta la "percezione" che, nel tentativo di recuperare un rapporto integro con la datità, dovrebbe essere messa fra parentesi. È questa l'ambiguità di *Matière et mémoire*: non solo la sensazione, ma anche la percezione e tutta la facoltà del pensare in generale viene ricondotta al pragmatismo, con l'onerosa conseguenza di dover poi contrapporre a un così vasto ambito l'atto intuitivo a-simbolico» (cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica*, cit., p. 68).

egualmente errate: da un lato, l'intuizionismo bergsoniano poteva essere concepito come regresso alla dimensione istintiva e irriflessa pre-coscienziale, dall'altro esso poteva apparire come un'elevazione alle verità trascendenti della mistica. Ciò che Scheler lamentava era che in entrambi i casi venisse a scomparire il radicamento della filosofia nell'esperienza umana.<sup>329</sup>

Si potrebbe dire che la differenza tra la concezione bergsoniana e quella scheleriana sia riconducibile al "luogo" in cui i due autori situavano l'accesso dell'uomo alla conoscenza dell'assoluto: Bergson rimandava al piano sotterraneo dell'istinto oppure a quello sovrumano della mistica; Scheler ambiva invece a situarlo saldamente sul piano superficiale dell'esperienza. Ciò significa che per Scheler l'uomo opera costantemente "riduzioni eidetiche", e precisamente ogni volta che conosce, anche quando ne è inconsapevole. Tra gli anni Dieci e Venti negli scritti scheleriani si fece via via più chiara l'idea che l'esperienza fenomenologica fosse quella che meglio caratterizzava la condizione dell'uomo. In questo modo il filosofare assumeva i tratti dell'attività umana per eccellenza.<sup>330</sup> Dal momento che per Scheler l'intera nostra esperienza è percorsa da strutture eidetiche che offrono saldi appigli all'intuizione, egli non avvertiva il bisogno di pensare la visione filosofica del mondo come radicale negazione della visione naturale e scientifica, ma piuttosto come l'indagine di evidenze apodittiche a sé stanti.

Di conseguenza, sebbene Scheler e Bergson concordassero sul fatto che l'intuizione era fondata sulla possibilità di conoscere facendo a meno di segni e simboli, per Scheler ciò significava legare la fenomenologia a un'attività di "desimbolizzazione" del fatto conoscitivo, mentre Bergson interpretava l'*intuition* come lo sforzo sovrumano di ribaltare la struttura stessa del linguaggio concettuale. In breve, Scheler sarebbe stato d'accordo con Simmel, quando questi avrebbe scritto che Bergson «non sa nient'altro se non che l'intuizione dovrebbe fornire concetti sempre più fluidi, che sempre si rinnovano, sempre più aderenti alla realtà».<sup>331</sup> Attenendosi agli assunti fondamentali del pensiero bergsoniano, nessuna

---

<sup>329</sup> L'interpretazione di Scheler non è peraltro ingiustificata, se si considera che lo stesso Bergson fu propenso a descrivere l'«impresa» fondamentale della filosofia come un «andare a cercare l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana» (cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 155). *L'évolution créatrice* è forse l'opera bergsoniana maggiormente attraversata da un'ambiguità circa il concetto d'*intuition*: quest'ultima appare talvolta come un ritorno alla modalità istintiva del rapporto con la realtà, talvolta come l'accesso a una dimensione trascendente che Scheler considera oltre-umana (cfr. M. Scheler, *Bergson*, cit., p. 261).

<sup>330</sup> Cfr. O. Agard, *Ouverture: Phénoménologie et anthropologie philosophique chez Max Scheler*, cit., p. 24, dove l'autore suggerisce che nel pensiero di Scheler si possa parlare di «una antropologia della filosofia», nella misura in cui «l'atto di filosofare è messo in rapporto con il posto dell'uomo nella sfera del vivente».

<sup>331</sup> G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., pp. 24-25.

conoscenza prodotta dalla filosofia avrebbe potuto presentarsi come un possesso di conoscenze definitive e formulabili in forma concettuale.

A ciò era connesso un ulteriore rimprovero mosso da Scheler a Bergson: vale a dire la sua mancanza di metodo. Sebbene, come si è visto, Scheler insistesse per non ridurre la fenomenologia a un semplice metodo di ricerca, nondimeno riteneva che essa non potesse fare a meno di concretizzarsi in procedimenti d'indagine rigorosi. Da questo punto di vista, il problema di Bergson sarebbe il seguente: «il suo metodo dell'*intuition* è così personale, così dipendente dalla rarissima forza creativa e artistica del suo spirito, che egli potrà certo avere degli accoliti e degli scimmiettatori, ma in nessun caso buoni allievi». <sup>332</sup> Di natura ben diversa apparivano a Scheler i percorsi di ricerca aperti da Husserl e portati avanti, tra Monaco e Gottinga, dal «gruppo di amici della fenomenologia». <sup>333</sup>

A prescindere da ogni apprezzamento di Scheler nei confronti della filosofia bergsoniana, nei *Versuche einer Philosophie des Lebens* prendeva forma l'immagine di Bergson come un «pensatore-poeta» [*Dichterdenker*] dotato di genio artistico più che di rigore teoretico. <sup>334</sup> Da un lato, egli aveva concepito l'intelletto e il concetto come mere falsificazioni della realtà, dall'altro aveva reso l'*intuition* del tutto intraducibile in concetti. Nelle lezioni del semestre invernale 1919/1920 su Bergson Scheler osserverà come il fondamento ultimo della sua *intuition* non possa che coincidere con una fusione empatica con il reale, ovvero con un *Mitleben* che annulla le differenze tra fenomeni (anziché evidenziarle, come fa invece la fenomenologia). <sup>335</sup> Ecco ciò che Scheler rimproverava all'impostazione bergsoniana: «chi vuole limitarsi a fondersi con la vita [*mitleben*], allora dovrebbe tacere!» <sup>336</sup> Di conseguenza «un abisso separa Bergson dalla fenomenologia. Nel concetto della visione delle essenze non c'è nulla della simpatia [...]! La filosofia rimane conoscenza e non si trasforma in *Erleben*». <sup>337</sup> L'apertura empatica, manifestata da Bergson nei confronti del mondo, costituiva certamente il primo passo fondamentale della filosofia, ma non ne esauriva l'orizzonte. Altrettanto importante – per Scheler – era saper orientare le essenze colte nell'intuizione all'interno di una visione del mondo coerente. A tal fine si rendeva necessario l'impiego di un metodo di

---

<sup>332</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 94-95. Traduzione modificata.

<sup>333</sup> Ivi, p. 113.

<sup>334</sup> Cfr. M. Scheler, *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)*, in Id., *GW*, Bd. 11 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik*), hrsg. v. M. Frings, Francke, Bern-München 1979, p. 28.

<sup>335</sup> M. Scheler, *Bergson*, cit., p. 247.

<sup>336</sup> Ivi, p. 270.

<sup>337</sup> *Ibidem*.

elaborazione concettuale. Senza un'ambizione teoretica e in certa misura sistematica, la filosofia si ridurrebbe alla mistica, ovvero a «un muto sprofondare nel proprio io».<sup>338</sup>

Fra i meriti di Husserl vi era per Scheler quello di avere saputo prestare attenzione all'*Erleben* senza trasformare la fenomenologia in mera *Erlebnisphilosophie*. A differenza di Bergson, Husserl sarebbe riuscito a sottrarre il pensiero umano cosciente alla dimensione biologica dell'utilità: sarebbe riuscito in tale impresa soprattutto attraverso il riconoscimento delle leggi logiche e delle strutture a priori che affiorano direttamente nell'esperienza. La *Wesensschau* rappresentava per Scheler un metodo di purificazione dei concetti; ed era pertanto la chiave di volta per mantenere saldo il fondamento intuitivo della filosofia fenomenologica senza negarle la capacità di articolarsi in forma discorsiva. Per questo Scheler non poteva accettare di trasformare, come Bergson, l'atto intuitivo in una muta simpatia con la cosa intuita. Non a caso in tedesco il concetto d'intuizione era legato all'ambito del "vedere": nell'*Anschauung* il fenomeno era dato nella sua purezza e immediatezza, ma nondimeno era dato con una certa distanza. L'*intuition* bergsoniana era invece pericolosamente vicina a un'oscura immedesimazione incompatibile con un atto intenzionale.

In ultima analisi, secondo Scheler a pesare sulla filosofia bergsoniana era l'assenza di un pensiero dell'a priori. Tale assenza si era tradotta nell'incapacità di sviluppare una dottrina delle scienze logico-matematiche, ovvero delle scienze che, come Husserl aveva mostrato, hanno a che fare non con oggetti reali, bensì ideali. La dottrina bergsoniana dell'*intelligence* poteva spiegare egregiamente l'origine della fisica e delle scienze meccanicistiche, ma come avrebbe potuto chiarire la natura dei numeri?

In nessun caso posso dare ragione a Bergson, che considera persino la logica pura, l'aritmetica e la geometria come scienze esclusivamente *relative alla vita*. La relatività alla vita ha luogo alcuni gradi *al di sotto* delle categorie fondamentali della logica e della matematica.<sup>339</sup>

Bergson aveva commesso l'errore di negare all'intelletto, in ragione della sua genesi biologica, la possibilità di cogliere unità di significato non relative alla vita.

Il medesimo errore aveva accompagnato Bergson in ambito etico-assiologico.<sup>340</sup> Si è visto del resto come per Scheler anche la vita emotiva fosse dotata di un ordine e di leggi

---

<sup>338</sup> Ivi, p. 280.

<sup>339</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 111. Traduzione modificata

<sup>340</sup> In *Zur Idee des Menschen* Scheler riconosce alle *Logische Untersuchungen* di Husserl il merito di avere confutato «l'"antropologismo" della logica», mentre rivendica per se stesso il merito di avere «dimostrato, in



ideali «definiti, precisi ed evidenti come quelli della logica e della matematica».<sup>341</sup> L'intuizionismo bergsoniano, nonostante tutta la sua capacità di valorizzare il contatto immediato con l'essere, rimaneva cieco di fronte all'oggettività del valore e dei rapporti tra qualità valoriali. Le leggi di fondazione dei valori – date *a priori* nell'intuizione – dovevano per forza rimanere inesplicite in un quadro bergsoniano. Esse necessitavano di un approfondimento che solo la fenomenologia poteva consentire tramite il metodo della *Wesensschau*. Perciò, se ancora in uno scritto del 1914 sull'etica contemporanea Scheler si domandava se Bergson sarebbe stato in grado di contribuire alla fondazione di un'etica materiale<sup>342</sup>, solo due anni più tardi, nel secondo libro del *Formalismus* l'avrebbe escluso categoricamente: in nessun caso – spiegava – Bergson sarebbe riuscito a sviluppare un concetto di persona come unità spirituale irriducibile alla costituzione psicofisica dell'uomo.<sup>343</sup>

#### Homo faber – il superamento di Bergson nell'antropologia

Nello stesso 1913 in cui vennero pubblicati i *Versuche einer Philosophie des Lebens*, Scheler pubblicò sulla rivista mensile «Der lose Vogel», diretta dall'amico Franz Blei, un altro importante articolo intitolato *Zur Idee des Menschen*.<sup>344</sup> La rivista conteneva articoli riguardanti vari temi di cultura contemporanea. Tra i suoi collaboratori figuravano, fra gli altri, autori che avevano già raggiunto una certa notorietà, come Robert Musil e Annette Kolb, ma una particolarità di «Der lose Vogel» era che tutti gli articoli venivano pubblicati in forma anonima.<sup>345</sup> Anche l'articolo di Scheler apparve inizialmente senza il nome dell'autore, per poi

---

forma rigorosamente scientifica, come lo stesso errore antropologista sia rinvenibile in gran parte dell'etica fino ai giorni nostri». In questo modo egli presenta la fenomenologia come un fronte unitario raccolto intorno alla convinzione che il pensiero umano acceda a «leggi eidetiche» indipendenti «dall'esistenza e dalla struttura della specie *homo*»: la distanza da Bergson, a questo proposito, gli appare incolumabile (M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., p. 52).

<sup>341</sup> M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 503.

<sup>342</sup> Cfr. M. Scheler, *Etica*, cit., p. 66.

<sup>343</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 1079. Si noti che Bergson non avrebbe affrontato sistematicamente il tema della filosofia morale sino al 1932 con *Les deux sources de la morale et de la religion*.

<sup>344</sup> M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in «Der lose Vogel» Hefte 10-12 (1913), pp. 338-351.

<sup>345</sup> Cfr. L. Dietz, *Verfasserangaben Franz Bleis für Artikel seiner Zeitschrift der Anonymen »Der Lose Vogel«. Zu Attributionen an Robert Musil und Rudolf Borchardt*, in «Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne» 10 (2022), pp. 7- 36.

essere ripubblicato, con l'aggiunta di una breve introduzione, nella miscellanea *Abhandlungen und Aufsätze* del 1915.<sup>346</sup>

Lo scritto costituì il primo tentativo scheleriano in ambito antropologico-filosofico. Pur non raggiungendo la profondità speculativa di un testo come *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, esso conteneva numerosi temi che quindici anni più tardi sarebbero confluiti nell'antropologia filosofica scheleriana. Punto di partenza era l'idea che solo la filosofia, e non le scienze empiriche, fosse in grado di rispondere alle domande più profonde sull'essenza dell'uomo. Nell'articolo, la questione dell'essenza umana veniva declinata in diversi aspetti, riguardanti per esempio il ruolo del linguaggio, la produzione di strumenti, la fede in una potenza sovranaturale. Scheler si occupava anzitutto di illustrare i fallimenti degli indirizzi che avevano tentato di definire l'uomo attraverso categorie derivate in maniera dogmatica dalle scienze oppure dalla tradizione religiosa. Secondo una strategia argomentativa usuale nei suoi scritti, Scheler conduceva una battaglia su due fronti, tra i quali cercava di aprire una terza via. Su un fronte egli situava i cosiddetti «romantici nostalgici della scimmia», tendenti a sminuire ogni differenza tra l'uomo e i primati; sull'altro poneva i «democratici reazionari», che per salvare la superiorità dell'uomo sugli animali rifiutavano l'evoluzione delle specie.<sup>347</sup> Respingendo entrambe le posizioni, Scheler argomentava che fosse possibile riconoscere tra uomo e animali una «differenza eidetica» [*Wesensunterschied*], senza con ciò chiudere gli occhi di fronte alle evidenze presentate dalla biologia evolutiva.<sup>348</sup> In effetti, ritenendo che l'evoluzione delle specie fosse ormai un fatto ampiamente dimostrato, Scheler non si dilungava nella confutazione dei «democratici reazionari». Dedicava invece ampio spazio alla critica del fronte opposto, popolato in particolare dai positivisti e da tutti gli scienziati che tendevano a considerare la differenza dell'uomo dagli animali come il semplice prodotto di passaggi graduali realizzati lungo milioni di anni. Inoltre essi trattavano la cultura come il risultato di pulsioni biologico-evolutive. Scheler osservava come, a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, la battaglia fosse entrata nel vivo precisamente su quest'ultimo fronte.<sup>349</sup>

Le scoperte di Darwin avevano aperto una crisi nelle concezioni classiche della natura umana, costringendo la filosofia contemporanea a ripensare dal principio la questione –

---

<sup>346</sup> M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze* (1915), cit., Bd. 1, pp. 317-367.

<sup>347</sup> M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., p. 72.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

<sup>349</sup> Significativamente Scheler individua «la filosofia critica trascendentale» come alleato della fenomenologia nella lotta contro le diverse forme di antropologismo, psicologismo e biologismo (ivi, p. 52). Il punto dirimente appare infatti quello già delineato da Kant e poi rievocato da Windelband: la distinzione tra la questione della genesi e la questione della validità. Distinzione che la fenomenologia manteneva intatta.

metafisica, prima ancora che biologica – della «*posizione dell'uomo nel tutto*».<sup>350</sup> Se infatti prima di Darwin aveva potuto essere accettata senza contraddizioni l'idea che a distinguere l'uomo dagli animali fosse il possesso della ragione (il *logos* della tradizione greca, o il soffio del Dio creatore della tradizione ebraico-cristiana), l'evoluzionismo aveva costretto l'individuo moderno ad abbandonare tale convinzione. Secondo Scheler, soprattutto Nietzsche e Dilthey erano stati in grado di puntare il dito sulla crisi dell'antropologia classica: ciò che la tradizione filosofica aveva battezzato “ragione umana” si era rivelato nulla più di un semplice prodotto dell'evoluzione, un «episodico fatto terreno».<sup>351</sup> Da quando era venuta a mancare la possibilità di definire univocamente l'essenza dell'uomo sulla base del principio razionale, era caduta altresì ogni linea di demarcazione tra uomo e animale. Ciò aveva aperto la strada per le mere “distinzioni di grado” messe a punto dalle scienze tardo-ottocentesche per spiegare la *Menschwerdung*. La specie umana era stata presentata dagli evoluzionisti e dai pragmatisti come la specie più versata all'utilizzo di strumenti ai fini della conservazione e della lotta per la vita – strumenti fisici, come gli utensili, o strumenti mentali, come quelli del pensiero logico e concettuale.

Bergson, a detta di Scheler, aveva appreso molto dalle scienze antropologiche contemporanee. Il filosofo francese aveva infatti ricondotto l'essenza dell'uomo non più alla sua natura di *sapiens*, o di *animal rationale*, ma ne aveva invece individuato il nucleo nel suo essere *faber*, un animale per natura creativo. In altre parole, secondo Scheler Bergson avrebbe definito l'uomo come l'animale che «con il lavoro perfeziona strumenti; la sua “ragione” e “logica” sarebbero formate soltanto nell'esercizio delle sue occupazioni, quali “precipitato del lavoro”».<sup>352</sup> Da questo punto di vista era chiaro come Bergson avesse subito l'influenza del clima positivistico e del pragmatismo. Tuttavia, Scheler faceva notare altresì come la continuità di Bergson con tali indirizzi non fosse completa. Il filosofo francese aveva sposato alcune delle dottrine pragmatistiche, ma era riuscito a superare in parte i loro pregiudizi derivanti dall'*ethos* capitalistico. Bergson aveva mostrato che a elevare l'uomo al vertice dell'evoluzione non erano né l'impulso al lavoro, né la produzione di strumenti, bensì la sua capacità di liberarsi dalla pressione ambientale. In sostanza, mentre per i pragmatisti l'uomo si eleva al di sopra degli animali *attraverso* il lavoro, per Bergson invece l'uomo vi riesce *nonostante* debba sopperire, tramite il lavoro, alle proprie mancanze organiche.

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 51.

<sup>351</sup> Cfr. W. Dilthey, *Esperienza e pensiero*, cit., p. 290. Citato da Scheler in *Uomo e storia*, cit., p. 267.

<sup>352</sup> M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., 56. Traduzione modificata.

A giudizio di Scheler, pragmatisti e positivisti dimostravano una «maggiore ingenuità» rispetto a Bergson, nella misura in cui concepivano l'intelligenza umana come il punto più alto raggiunto dall'evoluzione.<sup>353</sup> Per autori come Spencer e Haeckel l'intelligenza costituiva il segno della superiorità dell'uomo rispetto alle altre specie viventi; Bergson – similmente agli altri filosofi della vita – aveva sostenuto che «l'intelletto non è una virtù *originaria*, ma solo la conseguenza di una *originaria mancanza*».<sup>354</sup> In ottica scheleriana, si trattava di una delle conclusioni più convincenti della *Zivilisationskritik* vitalistica. Se infatti l'umanità era giudicata dal punto di vista dei valori vitali, anziché dal punto di vista dell'utile, l'intelletto cessava di apparire come il segno del trionfo dell'umanità. In ottica vitalistica, tra l'intelletto e l'istinto vige la medesima relazione sussistente tra l'utensile e l'organo mancante:

Come l'utensile è in se stesso un semplice surrogato di un'evoluzione organica insufficiente, che si è formato anzitutto come conseguenza di un arresto e di una stabilizzazione dello sviluppo puramente vitale; così l'intelletto, che sussume i vari «casi» in regole generali e, calcolando, si affretta a prevenire la vita, è un surrogato dell'istinto che è venuto a mancare o che è diventato malsicuro.<sup>355</sup>

Di conseguenza, Scheler denunciava un'incoerenza di fondo nella posizione pragmatistica e positivistica:

Se, con Herbert Spencer, riconduciamo lo spirito anzitutto al valore dell'«avanzamento della vita», l'«animale dell'intelletto e degli strumenti» non può essere designato, come fa lui, come coronamento dell'evoluzione vitale, bensì come un animale costituzionalmente *malato*, come l'animale nel quale la vita ha fatto un passo falso e si è smarrita in un vicolo cieco. La conseguenza del passo falso, del vicolo cieco, sarebbe appunto la «civiltà» [*Zivilisation*].<sup>356</sup>

Nelle parole di Scheler risuonavano alcune considerazioni di Nietzsche, ma soprattutto egli attingeva a Klages, autore che aveva popolarizzato la concezione dell'uomo come “animale malato”. In generale Scheler traeva spunto dall'idea, che come si è visto godeva di ampia diffusione sin da inizio secolo, che la civiltà capitalistica e industriale rappresentasse una caduta o una degenerazione rispetto uno stato originario di armonia con la natura – idea che,

---

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> Ivi, p. 66. Scheler sostiene che la convinzione di Haeckel, che l'uomo si sia evoluto dal mondo animale e possa volgersi indietro per giudicare le altre specie sulla base della propria perfezione, sia il frutto di un'illusione dettata dal risentimento (ivi, p. 73).

<sup>355</sup> Ivi, p. 66.

<sup>356</sup> Ivi, pp. 66-67. Traduzione modificata.

oltre ad avere nella modernità un padre illustre come Rousseau, aveva trovato un'importante cassa di risonanza nella rinascita dei movimenti neoromantici negli scritti di Nordau.<sup>357</sup>

Va però chiarito che, sebbene Scheler presentasse la posizione dei critici della *Zivilisation* come più coerente e meno ingenua rispetto a quella dei positivisti, nondimeno riteneva che essa non potesse essere accolta. Scheler rifiutava di accettare l'immagine dell'uomo come animale malato, dal momento che, come si è visto, riteneva che fosse errato posizionare i valori vitali al vertice del cosmo assiologico. Per riconoscere il posto occupato dall'uomo nell'universo occorreva a suo avviso ammettere una dimensione ulteriore del valore:

L'animale malato, l'animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili – senza dubbio qualcosa di assai deforme – diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua possibilità di trasformarsi in un *essere che trascende ogni* forma di vita e, nell'ambito di questa, anche se stesso [...]. L'«uomo», inteso in questo senso del tutto nuovo, è l'intenzione e il gesto della «trascendenza» stessa, l'essere che prega e cerca Dio. Anzi l'«uomo» [...] è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa; «non cerca Dio», egli è quell'X vivente, che Dio cerca! [...] La cultura spirituale è qualcosa di sublime; e tutto ciò che chiamiamo civiltà costituisce soltanto il luogo necessario e il meccanismo esteriore, indispensabile al suo apparire.<sup>358</sup>

Il fatto che sia Dio a cercare l'uomo significa, nei termini scheleriani, che l'assolutezza fa la sua comparsa nella storia attraverso l'uomo; è questo il “salto eidetico” che, elevandosi sopra il decorso dell'evoluzione biologica, porta a manifestazione la realtà dello spirito. Ciò consentiva a Scheler di segnalare con precisione il momento in cui l'uomo, come ente metafisico, aveva fatto la sua comparsa nella storia universale: tale momento aveva coinciso in tutto e per tutto con quello la comparsa dello spirito.<sup>359</sup>

Scheler traeva la conseguenza che perfino l'intelligenza e il pensiero concettuale, a dispetto della loro origine pragmatico-biologica, potessero essere redenti dal rapporto con l'assoluto intrattenuto dall'uomo:

---

<sup>357</sup> Cfr. H.-P. Söder, *Disease and Health as Contexts of Modernity: Max Nordau as a Critic of Fin-de-Siècle Modernism*, in «German Studies Review» 14/3 (1991), pp. 473-487.

<sup>358</sup> M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., p. 67.

<sup>359</sup> Scheler era peraltro consapevole della circolarità che egli stesso stava instaurando tra i concetti di uomo e di spirito, tale che l'un concetto diventava chiave per definire l'altro. Del resto, la medesima circolarità era sottesa al principio di Wilhelm von Humboldt riportato da Scheler in *Zur Idee des Menschen*: «L'uomo esiste solo in virtù del linguaggio; nondimeno, per inventare il linguaggio egli doveva già esser uomo» (ivi, p. 63). La citazione è tratta da W. vom Humboldt, *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. Vorgelesen den 29. Junius 1820*, in «Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1820-1821» (1822), pp. 239-260 (qui p. 247).

quella mancanza di «buone trovate» [*gute Einfälle*] che si chiama «pensiero» – che pure dal punto di vista della vita appare come una malattia – è nondimeno *pioniera* per ciò che è superiore alla vita e all'intelletto: pioniera della creazione spirituale della cultura e in ultima linea pioniera della grazia! [...] Inteso come guida verso la grazia, l'«intelletto» – una malattia dal punto di vista biologico – acquista senso e significato. Ma dal punto di vista della sua derivazione dalla vita esso rimane nondimeno nient'altro che un pessimo surrogato.<sup>360</sup>

L'uomo è capace di cogliere le essenze poiché è un ente spirituale tanto quanto è un essere vivente. È la visione d'essenze a innalzare l'intelletto al di sopra della sua funzione meramente pragmatica. Se infatti dal punto di vista biologico l'intelletto non segna alcuno scarto tra l'uomo e gli animali superiori, che secondo Scheler sono capaci di forme embrionali di ragionamento, è la capacità di operare intenzionalmente la *Wesensschau*, ovvero di ricongiungere intuizione e intelletto, a segnare lo scarto eidetico da cui ha origine la *Menschwerdung*.

Per illustrare il senso di queste considerazioni di carattere antropologico sul rapporto tra intuizione e intelletto, Scheler tornava a confrontarsi con Bergson. Anche in questo caso, la trattazione delle dottrine bergsoniane seguiva una dinamica duplice. Da un lato, Scheler riconosceva a Bergson di avere segnalato i nervi scoperti del razionalismo contemporaneo, ma dall'altro lato denunciava l'unilateralità della sua condanna dell'*intelligence*. Come si è visto, la contrapposizione di intelletto e intuizione dava luogo a una soluzione insoddisfacente. Secondo Scheler era infatti necessario mettere a fuoco l'intersezione dell'intelletto con la visione intuitiva delle essenze. Tale intersezione poteva essere vista in atto nei valori della cultura, della persona, della religione – in breve, in ogni produzione spirituale specifica dell'uomo.

In questo modo, in *Zur Idee des Menschen* la coppia concettuale vita-spirito emergeva come snodo centrale della riflessione antropologica scheleriana. Da questo punto di vista, a Bergson poteva essere contestato di avere presentato lo spirito come un prodotto della vita, anziché come afferente a una dimensione distinta e autonoma. Quella era secondo Scheler la ragione per cui Bergson aveva relegato il pensiero in maniera unilaterale agli scopi dell'azione, e aveva affidato la conoscenza pura a un'intuizione anti-logica. Per lo stesso motivo, Bergson aveva dovuto fare appello a un *sur-homme* di stampo nietzscheano per

---

<sup>360</sup> Ivi, p. 68. Traduzione modificata.

sciogliere i vincoli della pressione ambientale, mentre Scheler riteneva che tale liberazione avvenisse *nell'uomo stesso*.

Eppure, secondo una dinamica che si è già osservata in ambito teoretico-conoscitivo, dopo avere evidenziato i pregi e i limiti delle dottrine bergsoniane, Scheler metteva in luce gli insegnamenti che potevano essere derivati dal suo a priori emotivo. Anche in ambito antropologico, infatti, Bergson poteva essere preso a modello di una spregiudicata apertura al dato empirico. Il pensiero bergsoniano avrebbe dovuto essere ripreso e valorizzato all'interno di una teoria capace di armonizzare la dimensione vitale e quella spirituale. Secondo Scheler occorreva evitare, da un lato, che l'ansia di salvaguardare l'autonomia dello spirito conducesse alla falsa coscienza di coloro che rinnegavano l'evoluzione e, dall'altro lato, che l'evoluzionismo provocasse la scomparsa di ogni differenza eidetica e sfociasse in un naturalismo totalizzante. Da questo punto di vista, la dottrina bergsoniana della libertà, introdotta già a partire dall'*Essai*, appariva a Scheler una prospettiva estremamente preziosa, seppure non ancora conclusiva.

Dietro la «ragione» e la logica vi è per lui una ulteriore coscienza spirituale pura, la quale, nell'uomo di un certo *livello* che va affrancandosi dalla schiavitù delle esigenze biologiche, è in grado di cogliere con l'«intuizione» il mondo *come è in sé*, e in questo modo fa progredire l'uomo verso il «superuomo».<sup>361</sup>

Per Scheler, in definitiva, Bergson aveva avuto ragione a porre l'uomo di fronte alla scelta tra la materia e lo spirito.<sup>362</sup> Ciò che a Scheler appariva superfluo era il suo riferimento al superuomo.<sup>363</sup> A giudizio di Scheler, l'uomo non ha bisogno di diventare altro da sé per aprirsi all'assoluto, né ha bisogno di ricorrere a uno sforzo sovrumano, sfociante nella mistica, per accedere alla conoscenza asimbolica dell'intuizione. Anche in questo caso la fenomenologia si presentava come una strada più equilibrata e più adeguata a innalzare le sorti dell'umanità,

---

<sup>361</sup> M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., p. 56. Traduzione modificata.

<sup>362</sup> Negli scritti di Scheler il pensiero bergsoniano si colora di una connotazione anticapitalistica, che anche in seguito avrebbe trovato ampio seguito in Germania. Georges Gurvitch ha rilevato come l'opposizione tra *homme ouvert* e *homme clos*, che Scheler riprende da Bergson e lega al rapporto tra l'aristocratico e il borghese, si arricchisca negli scritti scheleriani del riferimento critico al criticismo (cfr. G. Gurvitch, *La philosophie phénoménologique en Allemagne: I – Edmund Husserl*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 35/4 (1928), pp. 553-597 (qui p. 556)).

<sup>363</sup> Da questo punto di vista, Bergson rimarrebbe troppo vicino al vitalismo nietzscheano. Sul modo in cui lo Scheler degli anni Venti si adopererà per superare il concetto di *Übermensch* attraverso quello di *Allmensch*, cfr. G. Cusinato, *L'uomo come eccedenza. Nietzsche e l'antropologia filosofica di Max Scheler*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 237-251.

nella misura in cui riusciva a coniugare intelletto e intuizione senza ripetere gli errori dell'*intuition* bergsoniana.

Nella storia dell'uomo, attraverso una progressiva apertura verso la libertà dall'ambiente, lo spirito manifesta la sua pregnanza rivelando le unità di significato e di valore che si sottraggono al divenire della vita biologica. Nella filosofia scheleriana, l'uomo appare come il luogo del continuo trapasso tra la dimensione della vita e quella dello spirito, poiché è nella sua esperienza immediata e concreta che quelle unità assolute si manifestano.<sup>364</sup> Ciò consentiva a Scheler di aggiungere un'ultima precisazione alla soluzione della diatriba tra i «romantici nostalgici della scimmia» e i «democratici reazionari». Il “salto eidetico” – sosteneva – non avviene propriamente tra uomo e animale: ciò implicherebbe l'esistenza di una natura umana fissa e univoca, nonché l'impossibilità per l'uomo di ricadere nello stato dell'animalità. Come si è visto, Scheler riteneva che sul piano semplicemente evolutivo l'uomo non potesse considerarsi superiore all'animale.<sup>365</sup> Di conseguenza, il “salto eidetico” doveva avere luogo all'interno dell'uomo stesso; doveva riguardare la sottile linea di confine tra la sua parte naturale e la sua parte spirituale, tra l'uomo-animale e l'uomo-persona o, in ultima analisi, tra l'*homo faber* e l'*ens amans*. Si trattava, in ultima istanza, di una scelta di carattere assiologico, che ogni persona e ogni comunità di persone erano chiamate a compiere, e dalla quale non potevano esimersi: l'accontentarsi di una forma di esistenza meccanica e meramente esteriore, di agire seguendo l'impulso pragmatico, la morale comune e la “volontà di lavoro”, oppure elevarsi al di sopra di tutto ciò verso la libertà dello spirito.

---

<sup>364</sup> «Non vi è nell'uomo né un movimento né una “legge” che non appaia o nella natura che si trova *al di sotto* di lui, oppure *al di sopra* di lui, nel regno di Dio, nel “cielo”: e solo come un “passare” dall'uno all'altro regno, come “ponte” e movimento tra di essi, acquista l'uomo la sua esistenza. Esso non può – come intuì Pascal – sottrarsi alla decisione di far parte dell'uno o dell'altro» (M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, cit., p. 78).

<sup>365</sup> «Quale stolto orgoglio spinge il signor Haeckel a considerare il proprio corpo e i propri “centri associativi” diversi dal corpo e dalla psiche animale? Quale orgoglio nutre la sua illusione di essersi “evoluto” dal mondo animale e di potersi “volgere indietro a guardare” tale mondo come una “tappa superata”? Ma non è stato tanto l'orgoglio, quanto un deplorabile risentimento, a portare a questa formula» (ivi, p. 73).



## CONCLUSIONE

Nel presente lavoro si è inteso ricostruire alcune delle assi portanti che hanno orientato il percorso di Scheler in una fase tanto decisiva quanto poco conosciuta della sua attività: quella intercorsa tra il suo allontanamento da Jena, il suo approdo a Monaco e infine l'abbandono della capitale bavarese per Gottinga, capoluogo della fenomenologia. Da un lato, l'indagine è stata svolta con l'obiettivo di osservare gli sviluppi interni del pensiero scheleriano, dall'altro si è tentato di situare Scheler nel suo tempo. Egli fu un intellettuale particolarmente ricettivo nei confronti delle trasformazioni culturali in atto; ragione per la quale risulta proficuo adoperare i suoi scritti come una "cartina di tornasole" per cogliere l'intreccio dei temi e dei dibattiti, delle tensioni e delle rivendicazioni che caratterizzarono la filosofia tedesca di inizio Novecento.

Come osservò Nicolai Hartmann, ciò che colpiva i contemporanei di Scheler era la «sua capacità rara di un pensiero rapido e intuitivo, [il suo] talento nel cogliere con un solo sguardo l'essenziale nelle questioni più complicate e nel trasporlo in forma plastica secondo le sue coordinate principali».<sup>1</sup> Costantemente Scheler cercò il confronto con le scienze e con gli indirizzi di pensiero contemporanei, al fine di incorporare i loro risultati all'interno del proprio sistema filosofico – un sistema che, come si è visto, doveva per principio rimanere inconcluso ed esposto alla possibilità di essere «ricostruito dalle fondamenta».<sup>2</sup> Ma d'altra parte, nei suoi confronti con le scienze specialistiche, egli fu sempre consapevole del rischio del diletterismo, e tentò di farvi fronte adottando un metodo filosofico capace di garantire un'indagine rigorosa. Nella fase giovanile Scheler individuò tale metodo dapprima nella noologia euckeniana e in un'impostazione in senso lato trascendentale, in seguito esaminò le possibilità offerte dall'intuizionismo bergsoniano, mentre intorno al 1910 gli sembrò di poter riporre le proprie speranze nel metodo fenomenologico, seppur reinterpreandolo.

---

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Max Scheler*, in «Kant-Studien» 33 (1928), pp. IX-XVI (qui pp. IX-X).

<sup>2</sup> Ivi, p. X.

Quella di Scheler è una fenomenologia che rivendica il ruolo di *Fundamentalwissenschaft* e di *Kulturträgerin*. A suo avviso, un filosofo che voglia partecipare a dibattiti dall'ampia portata culturale e sociale non deve abbandonare la propria vocazione alla teoresi e all'indagine rigorosa. Ciò spiega l'aspetto duplice degli scritti scheleriani, che in parte sono dedicati allo studio rigoroso di alcuni temi classici della filosofia (come l'etica e la teoria della conoscenza), e in parte tendono a oltrepassare ogni confine disciplinare e a sviluppare visioni totali della realtà. Questa duplicità, peraltro, non consente di suddividere con precisione gli scritti scheleriani in due gruppi, perché entrambi gli aspetti spesso sono rinvenibili all'interno dello stesso scritto. Si tratta di una duplicità legata al modo stesso in cui Scheler concepiva il ruolo del filosofo. Da questo punto di vista si può osservare come egli personificasse una nuova figura di intellettuale, che in retrospettiva sembra possedere più tratti in comune con gli intellettuali novecenteschi che non con quelli ottocenteschi. In Scheler riconosciamo infatti un filosofo che non esita a intervenire con esuberanza nei dibattiti pubblici contemporanei, forte della propria qualità di studioso ed «esperto della diagnosi del proprio tempo».<sup>3</sup>

È in questo quadro che emerge l'importanza del confronto di Scheler con la filosofia della vita. Scheler vi scorgeva il vettore di un cambiamento radicale nella visione del mondo e nell'autocomprensione dell'uomo moderno, ma in nessun caso si limitava ad accogliere tale cambiamento in maniera acritica. Piuttosto, si proponeva di esaminare accuratamente il suo significato per appropriarsi degli aspetti positivi e rifiutare quelli problematici. Accoglieva dai filosofi della vita il loro atteggiamento di apertura e fiducia nell'essere, nonché la scoperta del vivente come *Urphänomen*, ma rifiutava la loro tendenza a ridurre ogni manifestazione onto-assiologica al dominio vitale. Scheler temeva che essi finissero per trascurare ciò che trascende la realtà della vita: lo spirito, la cultura, la persona.

In apertura di *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Scheler dichiarerà di essere stato guidato «fin dal primo destarsi della [sua] coscienza filosofica» dalle domande «Che cos'è

---

<sup>3</sup> Cfr. G. Hübinger, *Engagierte Beobachter der Moderne. Von Max Weber bis Ralf Dahrendorf*, Wallstein, Göttingen 2016, p. 7. Lo studio di Hübinger è volto a ripercorrere la nascita di un nuovo tipo di intellettuale – l'«osservatore interessato della modernità» – all'inizio del Novecento. È significativo che, sebbene il suo studio si concentri su altri esempi e trascuri la figura di Scheler, Hübinger adoperi concetti che ricordano da vicino il vocabolario scheleriano. Secondo Hübinger, i nuovi «"osservatori interessati" sono *Experte der Zeitdiagnose*». Per Scheler, ogni grande metafisico e ogni riformatore della cultura e della religione sono «medici del proprio tempo» [*Ärzte der Zeit*] proprio perché, dopo averne effettuato la diagnosi, riescono a dare voce alle tensioni più intime e ancora inconsapevoli del loro «paziente», cioè della cultura contemporanea e della comunità in cui abitano (cfr. M. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in *GW*, Bd. 10, cit., pp. 179-254, tr. it. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, a cura di A. Piazza, Franco Angeli, Milano 2014). A tutti gli effetti Scheler fa parte del nuovo tipo di intellettuale presentato da Hübinger.

l'uomo?» e «Qual è la sua posizione nell'essere?»<sup>4</sup> Si può affermare che questo è vero solo in parte. La questione antropologica non sembra avere giocato un ruolo centrale nei suoi studi giovanili jenesi; almeno non in maniera esplicita. Anche a Monaco le sue indagini riguardano soprattutto la teoria della conoscenza, il confronto con la biologia sul concetto di vita e l'epistemologia della storia. Bisogna aspettare l'articolo *Zur Idee des Menschen* del 1913, pubblicato dopo gli importanti rivolgimenti che segnarono l'adesione scheleriana alla fenomenologia, per trovare i primi riferimenti espliciti alla domanda sull'uomo. Eppure non sarebbe errato sostenere che anche in precedenza la ricerca di Scheler fosse mossa dal tentativo di offrire l'immagine più completa e più ricca possibile dell'esperienza umana. Come si è visto, questo era stato il motivo che dapprima l'aveva spinto a tentare di rinnovare il metodo trascendentale e poi l'aveva convinto ad abbandonarlo. Nella *Biologievorlesung* di Monaco si evince chiaramente come Scheler, pur partendo dalla discussione sull'entità del vivente, giungesse a porre la sfida di coniugare l'attività dell'uomo come organismo vivente e come ente conoscente. Questa sfida continuerà ad animare gli scritti scheleriani sino agli ultimi anni.

Intorno al 1910 Scheler trovò nella fenomenologia alcuni strumenti concettuali convincenti per tenere insieme il vivere e il conoscere; al tempo stesso inaugurò alcune linee speculative che sarebbero sfociate in una visione dualistica dell'uomo come *faber* e come *ens amans*. Sebbene si possa dubitare del fatto che la questione antropologica fu al centro della filosofia scheleriana sin dai suoi esordi, è invece vero che le fece da sfondo e che, con il tempo, in Scheler maturò la necessità di indagare l'uomo come entità metafisica, ovvero come entità che occupa una posizione peculiare nell'essere. In breve, era la domanda sull'intreccio di vita e conoscenza rendere necessaria quella sulla natura dell'uomo.

L'intreccio di vita e conoscenza poteva essere letto in due sensi. 1. In primo luogo Scheler nutriva l'ambizione di riportare la teoria della conoscenza sul terreno della concreta esperienza della persona vivente, per evitare di relegarla alle investigazioni tanto formali quanto sterili del criticismo. 2. In secondo luogo intendeva fondare un'ontologia del vivente, la quale a sua volta imponeva di indagare le strutture attraverso le quali la vita si manifesta alla nostra conoscenza. Entrambi gli aspetti dell'intreccio di vita e conoscenza sono stati messi in luce come snodi fondamentali del pensiero di Scheler durante le sue peregrinazioni tra Jena, Monaco e Gottinga.

---

<sup>4</sup> M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 85.

## 1. La conoscenza dalla vita

Scheler riteneva che, seppur in maniere diverse, Nietzsche, Dilthey, Bergson e i pragmatisti avessero mostrato la necessità di pensare la conoscenza (anche) come un processo vivente. Ciò significava che da un lato occorreva prestare attenzione alle strutture biologiche che muovono l'attività del corpo-vivo all'interno ambiente, dall'altro lato doveva invece essere tenuta presente la globale esperienza vivente della persona che conosce, il suo *Erleben*.

La prima questione era legata al cosiddetto «a priori biologicamente relativo» che i pragmatisti e Bergson avevano situato alle radici dell'intelletto umano. Come si è visto, il riconoscimento della relatività biologica dell'intelletto poneva Scheler di fronte alla domanda sulla possibilità di una conoscenza pura. A partire dalla *Biologievorlesung* si evince come egli cercasse in Bergson e in Husserl alcuni strumenti concettuali atti a concepire il superamento della connessione biologica con il proprio ambiente. Negli anni seguenti, in concomitanza di un confronto serrato con il pragmatismo, Scheler sarebbe tornato più volte sulla questione di una conoscenza pura, sino a individuarla nell'«esperienza fenomenologica». In definitiva, sebbene Scheler accogliesse il richiamo alle radici biologiche del conoscere intellettuale, rifiutava di concludere che *tutto* il sapere fosse relativo alla vita. Da questo punto di vista la sua posizione nei confronti di Bergson era ambivalente: il filosofo francese aveva riconosciuto la necessità di pensare una forma di conoscenza libera dalle determinazioni biologico-pragmatiche, ma aveva poi finito per relegare il luogo della pura conoscenza in una *intuition* anti-logica e lontana dalla comune esperienza umana.

La seconda questione, riguardante le radici della conoscenza nella vita della persona – connotata assiologicamente ed emotivamente – interveniva in misura ingente a determinare la peculiare reinterpretazione della fenomenologia operata da Scheler. Reinterpretazione in cui si riconosce tutta l'influenza della filosofia della vita su Scheler. I filosofi della vita, a suo giudizio, avevano mostrato come l'atteggiamento emotivo di colui che conosce determini nel profondo ciò che viene conosciuto e il modo in cui viene conosciuto. Scheler ne traeva la conseguenza che fosse impossibile immaginare un conoscere derivante dal totale disinteresse e distacco dal mondo. Introducendo il concetto di “a priori emotivo” Scheler sosteneva che anche gli scienziati e i filosofi che ritengono di non perseguire altro fine che il conoscere, di fare *science pour la science* e di produrre un'immagine perfettamente neutra e fedele della realtà, sono mossi da impulsi extra-teoretici e da sistemi di valori nascosti. Anziché rifiutare le radici emotive e assiologiche del conoscere, occorreva dunque indagare quali di esse consentissero modalità più ampie e complete di apertura al mondo. Anziché mirare a

diventare “osservatori disinteressati”, occorreva coltivare le forme più pure di partecipazione [*Teilhabe*] alle cose stesse. Il fine – sosteneva Scheler – era di portare all’evidenza ciò che si dà nell’esperienza senza ridurlo a schemi concettuali estrinseci.

L’atteggiamento di amore, apertura e fiducia, che Scheler vedeva rappresentato soprattutto da Bergson, doveva a suo avviso accomunare la fenomenologia alla filosofia della vita. Anche in questo caso, però, la posizione di Scheler nei confronti della filosofia della vita era ambivalente: pur valutando positivamente la sua dedizione totale all’esperienza, temeva il rischio che essa sfociasse nella mera *Erlebnisphilosophie*, nella mistica e nella muta contemplazione. Il problema di autori come Nietzsche e Bergson era di non aver saputo formulare veri e propri metodi d’indagine e di essersi affidati al loro genio personale. Agli occhi di Scheler, essi si erano arresi di fronte all’incomunicabilità del dato d’esperienza, aprendosi a forme espressive che avevano a fare più con la poesia che con l’indagine teoretica.<sup>5</sup> È vero che per Scheler la filosofia non poteva consistere in un semplice metodo di studio, ma al tempo stesso egli riteneva che essa non potesse fare a meno di *possedere* un metodo. In questo senso i *Versuche einer Philosophie des Lebens* si chiudevano con la speranza che «i metodi più rigorosi, più tedeschi» della fenomenologia potessero portare «a pieno utilizzo» gli spunti forniti dai filosofi della vita.<sup>6</sup> In particolare la visione d’essenze, le riduzioni e le variazioni eidetiche gli apparivano come gli strumenti più adatti a ottenere un sapere stabile dei fenomeni evidenti e dei nessi fenomenici invariati che si manifestano nell’esperienza.

## 2. La conoscenza della vita

La biologia era tra le scienze che durante l’Ottocento avevano compiuto i progressi più notevoli. La scoperta dell’evoluzione delle specie sembrava porre questioni di ordine ideologico che, contro le intenzioni dello stesso Darwin, coinvolgevano direttamente la visione del mondo degli studiosi che si confrontavano con essa. Il vitalismo di fine Ottocento e inizio Novecento non recava con sé il rifiuto dell’evoluzione, bensì piuttosto la critica verso le interpretazioni meccanicistiche che alcuni seguaci di Darwin, come Haeckel e Ostwald, avevano sviluppato. Il timore era che, trattando l’organo vivente come se fosse una macchina e l’impulso evolutivo come adattamento e lotta per l’esistenza, si finisse per sviluppare

---

<sup>5</sup> M. Scheler, *GW*, Bd. 11, cit., p. 28.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 113.

un'immagine riduttiva della vita. Lo spettro che aleggiava sul meccanicismo era quello della crisi dei valori. Il cosiddetto darwinismo sociale sembrava lasciare spazio solo a una morale utilitaristica, dove la stessa cultura appariva come un artificio finalizzato alla sopravvivenza della specie umana.

Come numerosi suoi contemporanei, Scheler osservava con favore le concezioni della vita che affermavano la sua irriducibilità alle leggi della meccanica. Le interpretò anzitutto come sintomi di una rivoluzione sul piano assiologico. Nietzsche, Dilthey e Bergson avevano descritto la vita come impulso alla continua espansione e il vivente come ciò che si pone da sé i propri fini; in questo modo, essi avevano portato al centro della filosofia contemporanea una vita *produttrice di valori*. In ottica scheleriana bastava questo per confutare l'utilitarismo: è la vita a definire che cosa è utile ai propri fini e non, viceversa, l'utile pragmatico a determinare il senso della vita. Ripercorrendo questa rivoluzione concettuale, Scheler connotava la vita come un *Urphänomen*, cioè come un dominio onto-assiologico dotato di leggi proprie.

Secondo Scheler l'*Urphänomen* vitale precedeva la separazione tra psichico e fisico. Ciò voleva dire che, tanto che si osservassero gli impulsi degli organismi quanto la nostra vita psichica, era il concetto stesso di vita a rendere inservibili le categorie meccanicistiche delle scienze così come quelle razionalistico-formali della filosofia trascendentale. L'irriducibilità della vita rendeva evidenti i limiti dell'immagine della natura messa a punto dalle scienze ottocentesche. Da questo punto di vista, i filosofi della vita avevano compiuto un passo in avanti dal valore inestimabile. Eppure Scheler riteneva che, a loro volta, essi dovessero essere superati da un passo ulteriore. Questo "doppio superamento" risalta in tutta chiarezza nell'antropologia filosofica scheleriana. L'evoluzione umana, sosteneva Scheler già nel 1913 in *Zur Idee des Menschen*, non può essere giudicata esclusivamente sulla base dei valori vitali. Sul piano biologico l'uomo appare come un «animale costitutivamente malato», ma proprio per questa ragione la sua esistenza rivela un piano superiore del valore e dell'essere: il piano dello spirito.

A partire dalla *Biologievorlesung* di Monaco, Scheler si sforzò di distinguere la conoscenza di ciò che è vivente dalla conoscenza di ciò che è materiale e meccanico. L'idea di fondo è che ogni fenomeno vivente si manifesta alla conoscenza come «forma» o come «centro vitale», cioè come un nucleo irriducibile e dotato di un'intrinseca tendenza teleologica. La materia, invece, è conoscibile come meccanismo che risponde a necessità causali. Sebbene i centri vitali vengano conosciuti "attraverso la materia", essi non equivalgono alla materia proprio perché, se ne ignorassimo i caratteri dell'unitarietà e della tendenza teleologica, non

staremmo conoscendo alcunché di vivente. Questa convinzione continuerà a percorrere gli scritti di Scheler sino al termine della sua attività. Eppure l'ontologia scheleriana dell'*Urphänomen* vivente, abbozzata nella *Biologievorlesung*, non troverà mai un'espressione sistematica, né verrà mai pubblicato lo studio da lui più volte promesso sulla "biologia pura" o "fenomenologica".

Forse le difficoltà di questa pubblicazione erano legate al fatto che, come Scheler stesso annota in un frammento inedito del 1919/1920, è impossibile parlare della vita senza fare riferimento anche allo spirito.<sup>7</sup> Nel manoscritto in questione Scheler sembra incappare in una contraddizione, poiché in apertura rifiuta l'idea bergsoniana dell'*élan vital* e poche righe più avanti ammette l'esistenza di qualcosa di apparentemente molto simile: un «centro vitale universale» la cui azione «concorre in ogni centro sotto-ordinato».<sup>8</sup> La contraddizione, però, scompare se si considera che per Scheler il concetto di «centro vitale universale» appartiene già al dominio dello spirito, e non più a quello della vita. Ogni sforzo che facciamo per comprendere la vita ci porta immediatamente su un territorio che non può essere puramente vitale. Questo è il problema con cui Scheler si scontra già a partire dalla *Biologievorlesung*: la conoscenza della vita non può essere *lebensrelativ*, non può cioè rispondere a necessità biologiche, ma deve fondarsi nella libertà da tali necessità; deve essere *geistrelativ*. La stessa dinamica risulta chiara in campo antropologico: l'uomo è in grado, a differenza degli altri animali, di interrogarsi sul senso del vivere solo perché si è elevato al di sopra del mero decorso evolutivo; perché – si affermerà in *Die Stellung* – l'uomo sa «dire no alla vita». Per questa ragione Scheler sostiene «contro Bergson e Nietzsche» che «la valutazione ottimistica dell'evoluzione vitale commisurata solo ai valori vitali è errata», dal momento che i valori vitali possono trovare realizzazione solo in qualcosa che li trascende.<sup>9</sup> A ben vedere, i concetti scheleriani di vita e spirito hanno senso esclusivamente nella reciproca correlazione. Non a caso, Scheler concepisce la vita stessa come una continua scelta tra l'annullamento e il superamento di se stessa: «La vita è solo una *alternativa*: l'alternativa, se noi vogliamo salvare l'energia della vita nello spirito oppure se la vita muore – cioè sprofonda nella materialità».<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> M. Scheler, *Bedeutung des Lebens. Verhältnis zu Bergson und Aristoteles*, Ana 315, B, 1, 180. Fa parte del *Nachlass* scheleriano anche la trascrizione del manoscritto, realizzata a macchina da scrivere da Maria Scheler. Due copie identiche della trascrizione sono conservate alle collocazioni Ana 315, C, 12, 40 e Ana 315, C, 13, 13.

<sup>8</sup> Ana 315, B, 1, 180, f. 1.

<sup>9</sup> Ivi, f. 2.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

L'interpretazione di Scheler, fondata sull'esistenza di una teleologia che determina dall'interno il senso dell'evoluzione, difficilmente poteva accordarsi con una lettura rigorosa del darwinismo. Scheler stesso ne era probabilmente consapevole. Proprio per questo, però, la sua concezione della vita sembra cogliere con precisione la ferita più profonda e l'alternativa più drammatica aperte dallo scandalo dell'evoluzione: «Der Mensch hat also entweder keine oder eine übervitale Bestimmung».<sup>11</sup> Con il rischio sempre incombente del nichilismo e della scomparsa di tutti i valori, come molti suoi contemporanei Scheler si mise in ricerca di un principio capace di donare senso all'esistenza, trovando però immagini sempre soltanto provvisorie di uno spirito che progressivamente retrocedeva sino a farsi *ohnmächtig*.

---

<sup>11</sup> Ivi, f. 3.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### 1. SCRITTI DI SCHELER

#### *Gesammelte Werke*

M. Scheler, *GW*, Bd. 1 (*Frühe Schriften*), hrsg. v. Maria Scheler u. M.S. Frings, Francke, Bern-München 1971.

M. Scheler, *GW*, Bd. 2 (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1954.

M. Scheler, *GW*, Bd. 3 (*Vom Umsturz der Werte*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1955.

M. Scheler, *GW*, Bd. 4 (*Politisch-pädagogische Schriften*), hrsg. v. M. S. Frings, Francke, Bern 1982.

M. Scheler, *GW*, Bd. 5 (*Vom Ewigen im Menschen*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern-München 1968.

M. Scheler, *GW*, Bd. 6 (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), hrsg. v. Maria Scheler, Francke, Bern 1963.

M. Scheler, *GW*, Bd. 7 (*Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*), hrsg. v. Maria Scheler u. M.S. Frings, Francke, Bern 1973.

M. Scheler, *GW*, Bd. 8 (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), hrsg. v. Maria Scheler u. M. S. Frings, Francke, Bern 1980.

M. Scheler, *GW*, Bd. 9 (*Späte Schriften*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern 1976.

M. Scheler, *GW*, Bd. 10 (*Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*), hrsg. v. Maria Scheler u. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986.

M. Scheler, *GW*, Bd. 11 (*Schriften aus dem Nachlass. Band II. Erkenntnislehre und Metaphysik*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern-München 1979.

M. Scheler, *GW*, Bd. 12 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. III: Philosophische Anthropologie*), hrsg. v. M.S. Frings, Francke, Bern 1987.

M. Scheler, *GW*, Bd. 13 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1990.

M. Scheler, *GW*, Bd. 14 (*Schriften aus dem Nachlass. Band V: Varia I*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1993.

M. Scheler, *GW*, Bd. 15 (*Schriften aus dem Nachlass. Bd. VI. Varia II*), hrsg. v. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1997.

### ***Altri scritti***

M. Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1911), pp. 87-163.

M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1912), pp. 268-367.

M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in «Der lose Vogel» Hefte 10-12 (1913), pp. 338-351.

M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 Bd., Verlag der weißen Bücher, Leipzig 1915.

M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, 2 Bd., Der Neue Geist, Leipzig 1919.

M. Scheler (Hg.), *Versuche einer Soziologie des Wissens*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1924.

M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger» 2 (1927-1928), pp. 255-324.

M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928.

M. Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906*, in H. Finke (Hg.), *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft. Vier Briefe: Bäumker und Scheler an Hertling, Korrespondenz Grauert-Heigel 1901*, Bachem, Köln 1932, pp. 48-50.

M. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler, Der neue Geist, Leipzig 1933.

M. Scheler, *Logik I (1904-1906)*, hrsg. v. J. Willer, Rodopi, Amsterdam 1975.

Max Schelers Nachlass, Bayerischen-Staatsbibliothek: Ana 315, B = Originale der Nachlass-Manuskripte; Ana 315, C = Abschriften der Nachlass-Manuskripte; Ana 315, Z = Schelers Privatbibliothek.

### ***Traduzioni italiane***

M. Scheler, *Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma 1966.

M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975.

M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988.

M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, tr. it. di R. Padellaro, Armando editore, Roma 1997.

M. Scheler, *Lavoro ed etica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova Editrice, Roma 1997.

M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, tr. it. di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997.

M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999.

M. Scheler, *Etica. Una rassegna critica dell'etica contemporanea*, a cura di G. Mancuso, CUEM, Milano 2003.

M. Scheler, *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

M. Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di S. Besoli e M. Manotta, Quodlibet, Macerata 2009.

M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dell'edizione originale del 1928*, tr. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009.

M. Scheler, *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009.

M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, tr. di L. Oliva e S. Soannini, Franco Angeli, Milano 2010.

M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano 2011.

M. Scheler, *Logica (1904-1906)*, a cura di G. Mancuso, Quodlibet, Macerata 2011.

M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013.

M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

M. Scheler, *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, a cura di A. Piazza, Franco Angeli, Milano 2014.

M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, a cura di G. Mancuso, La Scuola, Brescia 2018.

M. Scheler, *Bergson* (1919-1920), in «Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie» 10 (2021), pp. 235-292.

## **2. SCRITTI DI ALTRI AUTORI**

[Anonimo], «Das Wochenblatt zum Besten des Kinders» 2/4 (1761).

[Anonimo], *Akkorde Deutscher Klassiker über Philosophie des Lebens*, Bureau der deutschen Classiker, Karlsruhe 1818.

[Anonimo], *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Winter-Semester 1908/1909*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1908.

[Anonimo], *Verzeichnis der Vorlesungen an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Winter-Semester 1909/1910*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1909.

[Anonimo], «Logos», in «Logos» 1/1 (1910-1911), p. III.

H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. I. Benrubi, mit einem Vorwort v. W. Windelband, Diederichs, Jena 1908.

H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Alcan, Paris 1909<sup>2</sup>.

H. Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, übers. v. M. Susman, Diederichs, Jena 1909.

H. Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, übers. v. P. Fohr, Diederichs, Jena 1911.

H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, übers. v. G. Kantorowicz, Diederichs, Jena 1912.

H. Bergson, *Schöpferische Evolution*, übers. v. M. Drewsen, Meiner, Hamburg 2013.

H. Bönke, *Plagiator Bergson, Membre de l'Institut: zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch E. Perrier, président de l'Académie des sciences*, Huth, Charlottenburg 1915.

P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine. Baudelaire - M. Renan - Flaubert - M. Taine - Stendhal*, Lemerre, Paris 1883.

W. R. Boyce Gibson, *Rudolf Eucken's Philosophy of Life*, Black, London 1906.

O. Braun, *Rudolf Euckens Monismus*, in A. Drews (Hg.), *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, Bd. 2, Diederichs, Jena 1908, pp. 149-174.

F. Brunatière, *Après und visite au Vatican*, in «Revue des Deux Mondes» 4, t. 127 (1895), pp. 97-118.

H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*, Brandsetter, Leipzig 1914<sup>3</sup>.

C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1872<sup>6</sup>), tr. it. *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, a cura di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

E. Diederichs, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena*, Diederichs, Jena 1904.

E. Diederichs, *Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Auszeichnungen*, hrsg. v. L. von Strauß und Torney-Diederichs, Diederichs, Jena 1936.

E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Zusammenstellungen und Erläuterungen v. U. Diederichs, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1967.

W. Dilthey, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*), hrsg. v. G. Misch, Teubner, Leipzig-Berlin 1914.

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), hrsg. v. B. Groethuysen, Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1963.

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 21 (*Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*), hrsg. v. G. van Kerckhoven, H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

W. Dilthey, A. Riehl *et al.*, *Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin-Leipzig 1907.

H. Driesch, *H. Bergson, der biologische Philosoph*, in «Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre» 2 (1908), pp. 48-55.

E. du Bois-Reymond, *Über Universitätseinrichtungen*, Vogt, Berlin 1869.

E. du Bois-Reymond, *Reden in zwei Bänden*, hrsg. v. Estelle du Bois-Reymond, Veit, Leipzig 1912.

J.J. Ebert, *Der Philosoph für Jedermann*, Seyler, Memmingen 1787.

T. Elsehans (Hg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908*, Winter, Heidelberg 1909.

R. Eucken, *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1872.

R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Veit, Leipzig 1878.

R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriß dargestellt*, Veit & Comp., Leipzig 1879.

R. Eucken, *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, Veit, Leipzig 1885.

R. Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, Veit, Leipzig 1888.

R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Veit, Leipzig 1890.

R. Eucken, *Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*, 2. völlig umgearb. Aufl., Veit, Leipzig 1893.

R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Veit, Leipzig 1896.

R. Eucken *Lebensanschauungen der großen Denker*, Veit, Leipzig 1896<sup>2</sup>.

R. Eucken, *Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Eine philosophische Meditation*, in «Deutsche Rundschau» 92 (1897), pp. 29-48.

R. Eucken, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, Dürr, Leipzig 1903.



R. Eucken, *Einführung in die Geschichte der Philosophie. Der „Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie“ zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage*, Dürr, Leipzig 1906.

R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1908; R. Eucken, *Erkennen und Leben*, Quelle & Meyer, Leipzig 1912.

R. Eucken, *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1918.

R. Eucken, *Unsere Forderung an das Leben: Mit einem Anhang: Aufruf zur Gründung eines Euckenbundes*, Reclam, Leipzig 1920.

R. Eucken, *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*, Reclam, Leipzig 1920.

R. Eucken, *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, Koehler, Leipzig 1922<sup>2</sup>.

O. Ewald, *Contemporary Philosophy in Germany (1906)*, in «The Philosophical Review» 16/3 (1907), pp. 237-265.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1906*, in «Kant-Studien» 12 (1907), pp. 273-302.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1907*, in «Kant-Studien» 13 (1908), pp. 197-237.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1908*, in «Kant-Studien» 14 (1909), pp. 353-391.

O. Ewald, *Gründe und Abgründe. Präludien zu einer Philosophie des Lebens*, 2 Bd., Hofmann, Berlin 1909.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1910*, in «Kant-Studien» 16 (1911), pp. 382-430.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1911*, in «Kant-Studien» 17 (1912), pp. 382-433.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1912*, in «Kant-Studien» 18 (1913), pp. 339-382.

O. Ewald, *German Philosophy in 1913*, transl. by F.H. Knight, in «The Philosophical Review» 23/6 (1914), pp. 615-633.

O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1913*, in «Kant-Studien» 20 (1915), pp. 29-64.

H. Falkenheim, *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus*, in «Kant-Studien» 15 (1910) (*Zum 70. Geburtstag Otto Liebmanns. Festschrift der „Kantstudien“*), pp. 53-73.

D. Feuling, *Der philosophische Pragmatismus der Gegenwart*, in «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland» 149/1 (1912), pp. 321-335, 417-425.

M. Frischeisen Köhler (Hg.), *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*, Reichl, Berlin 1911.

É. Gautier, *Le darwinisme social*, Derveaux, Paris 1880.

M. Geiger, *Zu Max Schelers Tode*, in «Vossische Zeitung» (1. Juni 1928), p. 9-10.

J. Goldstein, *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart*, Vopelius, Jena 1899.

J. Goldstein, *Henri Bergson und der Zeitlosigkeitsidealismus*, in «Frankfurter Zeitung» 2. Mai 1909.

J. Goldstein, *Henri Bergson und die Sozialwissenschaften*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik» 31 (1910), pp. 1-22.

J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1911.

H. Gomperz, *Weltanschauungslehre: Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, 2 Bd., Diederichs, Jena-Leipzig 1905-1908.

B. Groethuysen, *Dilthey et son école*, in C. Andler et al., *La philosophie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle*, Alcan, Paris 1912, pp. 1-23.

B. Groethuysen, *Wilhelm Dilthey*, in «Deutsche Rundschau» Bd. 154 (Jan.-März 1913), pp. 69-92.

E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammes-Geschichte* (1874), Engelmann, Leipzig 1877<sup>3</sup>.

E. Haeckel, *Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 1 (*Aus dem Gebiet der Entwicklungslehre*), Strauß, Bonn 1902.

E. Haeckel, *Der Monistenbund: Thesen zur Organisation des Monismus*, Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt 1905.

N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1921.

N. Hartmann, *Max Scheler*, in «Kant-Studien» 33 (1928), pp. IX-XVI.

H. von Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 1, Barth, Leipzig 1882.

H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, Bd. 1, Vieweg, Braunschweig 1896<sup>3</sup>.

J. Héring, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 4 (1921), pp. 495-543.

J. Héring, *La Phénoménologie il y a trente ans*, in «Revue internationale de philosophie» 1 (1939), pp. 366-373.

G. von Hertling, *Der Darwinismus, eine geistige Epidemie*, in P. Haffner (Hg.), *Frankfurter zeitgemäße Broschüren*, Bd. 1, Fosser, Frankfurt a.M. 1880, pp. 41-77.

W. vom Humboldt, *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. Vorgelesen den 29. Junius 1820*, in «Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1820-1821» (1822), pp. 239-260.

E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos» 1/3 (1910-1911), pp. 289-341.

E. Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. 3, *Briefwechsel*, Teil 2 (*Die Münchener Phänomenologen*), hrsg. v. E. Schuhmann, K. Schuhmann, S. Ijsseling, Kluwer, Dordrecht 1994.

E. Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. 3, *Briefwechsel*, Teil 6 (*Philosophenbriefe*), hrsg. v. E. Schuhmann, K. Schuhmann, S. Ijsseling, Kluwer, Dordrecht 1994.

T.H. Huxley, *Evidence as to man's place in nature*, Appelton, New York 1863.

T.H. Huxley *Collected Essays*, vol. 1, MacMillan, London 1904.

R. Ingarden, *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 4 (1921), pp. 545-568.

R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5 (1922), pp. 285-461.

W. James, *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, übers. v. G. Wobbermin, Hinrichs, Leipzig 1907.

W. James, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen*, übers. v. W. Jerusalem, Klinkhardt, Leipzig 1908.

J. R. Kjellén, *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive*, übers. von C. Koch, Hirzel, Leipzig 1916.

L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932), Bouvier, Bonn 1981<sup>6</sup>.

L. Klages, *Sämtliche Werke*, Bd. 8 (*Graphologie II*), hrsg. v. E. Frauchiger *et al.*, Bouvier, Bonn 1971.

R. Kroner *et al.*, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, Engelmann, Leipzig 1909.

R. Kroner, *Henri Bergson*, in «Logos» 1/1 (1910-1911), pp. 125-150.

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921-1924), Mohr-Siebeck, Tübingen 1961<sup>2</sup>.

W.T. Krug, *Philosophie der Ehe. Ein Beytrag zur Philosophie des Lebens für beyde Geschlechter*, Roch & Comp, Leipzig 1800.

W.T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, Bd. 2, Brockhaus, Leipzig 1827.

T. Lessing, *Einmal und nie wieder: Lebenserinnerungen* (1928), Bertelsmann, Gütersloh 1969.

O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Trübner, Straßburg 1880<sup>2</sup>.

O. Liebmann, *Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*, Trübner, Straßburg 1884.

J. Loeb, *Das Leben: Vortrag, gehalten auf dem Ersten Monisten-Kongresse zu Hamburg am 10. September 1911*, Kröner, Leipzig 1911.

H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 Bd., Hirzel, Leipzig 1856-1864.

H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil. Drei Bücher der Logik (Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen)*, Hirzel, Leipzig 1874.

H. Lotze, *Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig 1882.

A. Messer, *Heinrich Gomperz' Weltanschauungslehre*, in «Kant-Studien» 13 (1908), pp. 275-303.

H. Mische, *Die Erscheinungen des Lebens. Grundprobleme der modernen Biologie*, Teubner, Leipzig 1907.

K.P. Moritz, *Beiträge zur Philosophie des Lebens. Aus dem Tagebuche eines Freimäuers*, Webers, Berlin 1780.

J.L. von Mosheim, *Sitten-lehre der Heiligen Schrift*, Bd. 9, hrsg v. J.P. Miller, Weygand, Göttingen-Leipzig 1770.

F. Münch, *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung* (= "Kantstudien" Ergänzungshefte No. 30) Reuther & Reichard, Berlin 1913.

P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Bd. 1 (*Objekt und Methode der Psychologie*), Mohr-Siebeck, Tübingen 1912.

J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. 4 (1929-1933), *Revista de Occidente*, Madrid 1947, 1966<sup>6</sup>.

W. Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1909.

C.S. Peirce, *What Pragmatism is*, in «The Monist» 15/2 (April 1905), pp. 161-181.

E. Perrier, *France et Allemagne*, Payot, Paris 1915.

T. Pesch, *Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten* (1895), 15. Aufl., Herder, Freiburg i.Br. 1911.

H. Plessner, *Diesseits der Utopie: Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.

W. Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes* (1913), Fischer, Berlin 1918<sup>8</sup>.

W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Fischer, Berlin, 1918.

H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos» 2/2 (1911-1912), pp. 131-166.

H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Moderströmungen unserer Zeit*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1920.

H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1921.

F. Sawicki, *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*, Bonifacius, Paderborn 1913.

F. Schlegel, *Die drei ersten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens*, Xenien, Leipzig 1913.

F.C.S. Schiller, *Axioms as Postulates*, in H.C. Sturt, *Personal Idealism. Philosophical Essays By Eight Members of the University of Oxford*, Macmillan & co., London 1902, pp. 47-133.

F.C.S. Schiller, *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, übers. v. R. Eisler, Klinkhardt, Leipzig 1911.

F.K.J. Schütz (Hg.), *Goethe's Philosophie. Eine vollständige, systematisch geordnete Zusammenstellung seiner Ideen über Leben, Liebe, Freundschaft, Erziehung, Religion, Moral, Politik, Literatur, Kunst und Natur; aus seinen sämtlichen poetischen und naturwissenschaftlichen Werken*, Bd. 2 (*Goethe's Ideen über Lebensphilosophie und Klugheitslehre, Liebe, Ehe, Freundschaft und Erziehung*), Nestler, Hamburg 1825.

E. Siedel, *Christliche Lebensphilosophie für Jünglinge*, 5. Aufl., Naumann, Leipzig 1893.

G. Simmel, *Zur Metaphysik des Todes*, in «Logos» 1/1 (1910-1911), pp. 57-70.

G. Simmel, *Henri Bergson*, in «Die Guldenkammer» 4/9 (1914), pp. 511-525.

G. Simmel, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, hrsg. v. Gertrud Simmel, Kiepenheuer, Potsdam 1922.

G. Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 22 (*Briefe 1880-1911*), hrsg. v. K.C. Köhnke, Suhrkamp, Stuttgart 2008.

A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Diederichs, Jena 1909.

A. Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, Drechsel, Berlin 1913.

E. Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, hrsg. v. R. Leuven, G. Lucy, Nauwelaerts, Luvain 1962.

L. Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Enke, Stuttgart 1908.

R. Steiner, *Mein Lebensgang*, Hofenberg, Berlin 2016.

F. Steppuhn, *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, in «Logos» 1/2 (1910-1911), pp. 261-282.



F. Steppuhn, *Die Tragödie des mystischen Bewußtseins*, in «Logos» 3/2 (1912), pp. 164-191.

F. Steppuhn, *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Erster Teil 1884-1914*, Kösel, München 1947.

K. Sternberg, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus*, Borngräber, Berlin 1909.

K. Sternberg, *Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart*, in «Kant-Studien» 25 (1920), pp. 396-410.

F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hempel, Berlin 1840.

O. Trübe, *Rudolf Euckens Lebensphilosophie*, in « Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht» 3 (1910), pp. 168-174.

J. von Uexküll, *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*, Bergmann, Wiesbaden 1905.

J. von Uexküll, *Die Umriss einer kommenden Weltanschauung*, in «Die neue Rundschau» 18 (1907), pp. 641-661.

J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909.

L. Veuillot, *Christliche Lebensphilosophie*, übers. v. J. Laurent, Kirchheim, Mainz 1861.

W. Windelband, *Otto Liebmanns Philosophie*, in «Kant-Studien» 15 (1910) (*Zum 70. Geburtstag Otto Liebmanns. Festschrift der „Kantstudien“*), pp. III-X.

W. Windelband, *Präludien*, hrsg. v. J. Bohr, S. Luft, Meiner, Hamburg 2021.

W. Wundt, *Philosophy in Germany*, in «Mind» 2/8 (1877), pp. 493-518.

W. Wundt, *Bönke, H., Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences*, in «Literarisches Zentralblatt für Deutschland» 66 (November 1915), pp. 1131-1137.

G. Wyneken, *Wandervogel und freie Schulgemeinde*, in «Die Freie Schulgemeinde» 3 (1913), pp. 33-41.

### ***Scritti citati in traduzione italiana***

H. Bergson, *Matière et mémoire* (1896), tr. it. *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996.

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), tr. it. *Saggio sui dati immediati di coscienza*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002.

H. Bergson, *L'énergie spirituelle* (1919), tr. it. *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008.

H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), tr. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano 2012.

H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934), tr. it. *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2010.

H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, Cortina, Milano 2014.

E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 3 (*Phänomenologie der Erkenntnis*) (1929), tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 3 (*Fenomenologia della conoscenza*), a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966.

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*, tr. it. *La metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003.

E. Cassirer, *»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart* (1930), tr. it. *Spirito e vita nella filosofia*, a cura di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014.

H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihrer Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte* (1877), tr. it. *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983.

W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954.

W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985.

W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. Magnano San Lio, Aesse, Roma 1997.

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), tr. it. di G.A. De Toni e G.B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2007.

R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, tr. it. *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. it. di P. Martinetti, a cura di C. Picchio, UTET, Torino 1978.

E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), tr. it. *Storia della creazione naturale: conferenze scientifico-popolari sulla teoria dell'evoluzione in generale e specialmente su quella di Darwin, Goethe e Lamarck*, a cura di D. Rosa, UTET, Torino 1892.

E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1874, 1891<sup>4</sup>), tr. it. parziale *Antropogenia. Storia dell'evoluzione umana*, a cura di A. Herlitzka, UTET, Torino 1895.

E. Haeckel, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899), tr. it. *I problemi dell'universo*, a cura di A. Herlitzka, UTET, Torino 1904.

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin, A. Marini, il melangolo, Genova 1991.

M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, tr. it. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012.

F. Hölderlin, *Poesie scelte*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2010.

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1959), tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, E. Paci, tr. di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 1961.

E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900-1901), tr. it. *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Net, Milano 2005.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini e V. Costa, Mondadori, Milano 2008.

E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911), tr. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2010.

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, tr. it. *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Firenze-Milano 2020.

V. Jankélévitch, *Georg Simmel philosophe de la vie* (1925), tr. it. *Georg Simmel filosofo della vita*, a cura di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2013.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012.

L. Klages, *L'uomo e la terra*, a cura di M. Clerici, Mimesis, Milano 1998.

R. Kroner, *Ein Blatt aus dem Tagebuche unserer Zeit* (1909), tr. it. *Una pagina dal diario del nostro tempo*, a cura di L. Ferrari, in «B@beonline/print. Rivista semestrale di Filosofia» n. 4 (2008) (*Europa e Messia. Paura e speranze del XX in eredità*), pp. 31-35.

F.-A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), tr. it. *Storia del materialismo*, a cura di A. Treves, 2 voll., Monanni, Milano 1932.

T. Lessing, *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist* (1921), tr. it. *Maledetta civiltà*, a cura di I. Horn, Stampa alternativa banda aperta, Viterbo 2014.

O. Liebmann, *Kant und die Epigonen* (1865), tr. it. *Kant e gli epigoni*, a cura di G. Cognetti, Editoriale scientifica, Napoli 1990.

H. Lotze, *Mikrokosmos* (1856-1864), tr. it. parziale *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, a cura di L. Marino e G. Villa, UTET, Torino 1988.

G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), tr. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011.

F. Nietzsche, *Opere*, vol. 3, t. 1 (*La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali*), a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

F. Nietzsche, *Opere*, vol.3, t. 3 (*Frammenti postumi 1888-1889*), tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1986.

F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6, t. 2 (*Al di là del bene e del male - Genealogia della morale*), a cura di G. Colli, M. Montinari, F. Masini, Adelphi, Milano 1972.

F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6, t. 3 (*Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*), a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1970.

M. Nordau, *Entartung* (1892), tr. it., *Degenerazione*, a cura di G. Oberosler, Fratelli Bocca, Milano-Torino-Roma 1907.

C.S. Peirce, W. James, *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Peirce e W. James*, a cura di M. Annoni, G. Maddalena, Aragno, Torino 2010.

J. Plenge, *1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes* (1916), tr. it. *1789 e 1914. Gli anni simbolici nella storia dello spirito politico*, a cura di C. Tommasi, C. Galli, il Mulino, Bologna 2008.

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), tr. it., *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, tr. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie* (1910), tr. it. di G. Frangillo e M. Signore, *Sul concetto di filosofia*, in H. Rickert, *Filosofia – valori – teoria della definizione*, a cura di M. Signore, Milella, Lecce 1987, pp. 1-33.

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896, 1902<sup>2</sup>), tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002.

G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), tr. it. *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di A. Banfi, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900, 1977<sup>7</sup>), tr. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli, R. Liebhart, L. Perucchi, UTET, Torino 1984.

G. Simmel, *Henri Bergson* (1914), tr. it. di M. Protti, *Henri Bergson*, in «Aut aut» n. 204 (1984), pp. 14-26.

G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Longanesi, Milano 1985.

G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907), tr. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (1904, 1918<sup>4</sup>), tr. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1999.

G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, tr. it. *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di F. Ingravalle, Ar, Padova 2001.

G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (1906, 1916<sup>3</sup>), tr. it. *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, a cura di A. Iadicicco, Como-Pavia 2008.

W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), tr. it. *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*, a cura di F. Trocini, Aracne, Roma 2017.

O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), tr. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, tr. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 1991.

O. Spengler, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung* (1933), tr. it. *Anni della decisione*, a cura di B. Tartarini, Clinamen, Firenze 2010.

E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, tr. it. *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, a cura di B. Venturi e F. Iodice, Città Nuova, Roma 2007.

F. Steppuhn, *Ssolowjów* (1909), tr. it. *Ssolowjów* a cura di M. Artibani, in «B@beonline/print» 4 (2008), pp. 39-46.

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), tr. it. di G. Giordano, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011.

F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897), tr. it. di E. Donaggio, *Il culto di Nietzsche. Una critica*, a cura di E. Donaggio e D.M. Fazio, Editori Riuniti, Roma 1998.

E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, 2 voll., Guida, Napoli 1989.

R. Virchow, *Alter und neuer Vitalismus* (1856), tr. it. *Vecchio e nuovo vitalismo*, a cura di V. Cappelletti, Laterza, Bari 1969.

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.



M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, tr. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp. 3-43.

W. Windelband, *Präludien* (1883), tr. it. parziale *Preludi. Saggi e discorsi di introduzione alla filosofia*, a cura di R. Arrighi, Bompiani, Milano 1947.

W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), tr. it. di S. Barbera e P. Rossi, *Storia e scienza della natura*, in P. Rossi, *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, pp. 313-332.

### 3. LETTERATURA SECONDARIA

O. Agard, *Max Scheler et la Jugendbewegung*, in «Recherches germaniques» hors-série no. 6 (2009), pp. 255-270.

O. Agard, *De l'Einfühlung à la sympathie: Lipps et Scheler*, in «Revue de métaphysique et de morale» 96/4 (2017), pp. 461-476.

O. Agard, B. Beßlich (Hg.), *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2016.

O. Agard, G. Hartung, H. Koenig (Hg.), *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland. La philosophie de la vie entre la France et L'Allemagne – Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie. Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*, Ergon, Baden-Baden 2018.

B. Allen, *The use of useless knowledge: Bergson against the pragmatists*, in «Canadian Journal of Philosophy» 43/1 (2013), pp. 37-59.

M. Amori, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al Formalismus*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

S. Arnold, *Das Spektrum des literarischen Expressionismus in den Zeitschriften Der Sturm und Die Weißen Blätter*, Peter Lang, Bern 1998.

S.E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy 1890-1990*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1992.

S.E. Aschheim, *Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration*, in «Journal of Contemporary History» 28/4 (1993), pp. 643-657.

E. von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, Sijthoff, Leiden 1935.

E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975.

E. Avé-Lallemant, K. Schuhmann, *Eine Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954*, in «Husserl Studies» 9 (1992), pp. 77-90.

F.J. Ayala, T. Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology. Reduction and Related Problems*, MacMillan, London-Basingstoke 1974.

A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961.

L. Baron, *Discipleship and Dissent: Theodor Lessing and Edmund Husserl*, in «Proceedings of the American Philosophical Society» 127/1 (1983), pp. 32-49.

M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*, PUF, Paris 1966.

A. Baumgartner, *Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus (1916-1921)*, in «Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften» 20 (1979), pp. 39-57.

W. Becker (Hg.), *Georg von Hertling. 1843-1919. Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf*, Grünewald, Mainz 1981.

F.C. Beiser, *Normativity in Neo-Kantianism: Its Rise and Fall*, in «International Journal of Philosophical Studies» 17/1 (2009), pp. 9-27.

F.C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2013.

F.C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2014.

F.C. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, Oxford University Press, Oxford 2016.

C. Bermes, 'Lebenswelt' (1836-1936) *Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 44 (2002), pp. 175-197.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena (Kritisches Jahrbuch der Philosophie, vol. 3)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Person und Wert. Schelers Formalismus - Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg i.Br. 2000.

R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste. Troisième partie. Un pragmatisme psychologique: le pragmatisme partiel de Bergson*, Alcan, Paris 1913.

S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza. Atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001*, Quodlibet, Macerata 2002.

S. Besoli e L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps* («Discipline filosofiche» 2002, vol. 2), Quodlibet, Macerata 2003.

B. Beßlich, »In Zeiten der Vorbereitung größerer Dinge«. *Die Jahrhundertwende als Epochenwelle der Moderne in Rudolf Euckens neoidealistischer Weltanschauungsliteratur*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur» 30/1 (2007), pp. 167-187.

J. Bohr, G. Hartung (Hg.), *Forschungsgrundlagen Wilhelm Windelband*, Meiner, Hamburg 2020.

H. Böhringer, K. Gründer (Hgg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.

G. Bollenbeck, *Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900. Zum Verhältnis von Reformoptimismus und Kulturpessimismus*, in K. Buchholz et al. (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, Häusser, Darmstadt 2001, pp. 203-209.

G. Bollenbeck, *Kulturkritik: ein unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne*, in «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» 35 (2005), pp. 41-53.

O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959.

O.F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik. Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1982.

P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988), tr. it. *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, a cura di G. De Michele, Il Mulino, Bologna 1989.

C. Brentari, *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Dordrecht 2015.

S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat: Die Ideen von 1914 und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Akademie Verlag, Berlin 2003.

O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett Cotta, 1992.

P. Bucci, *La fenomenologia husserliana e l'idea di filosofia come «scienza rigorosa»*, in «Comunicazione filosofica» 47 (2021), pp. 127-138.

F. Buongiorno, *“L'essenza della filosofia”. Metafisica e Weltanschauung nella polemica tra Husserl e Dilthey*, in «Archivio di storia della cultura» 27 (2014), pp. 139-156.

J.W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914* (2000), tr. it., *La crisi della ragione. Il pensiero europeo 1848-1914*, a cura di S. Poggi, Il Mulino, Bologna 2002.

W. Caligiuri, *Max Scheler e i tentativi per una filosofia della vita*, Edizioni Orizzonti Meridionali, Cosenza, 2012.

A.W. Carus, *Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007.

T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim 1981.

A. Castelli, *Pace e guerra nel pensiero di Max Scheler*, in «Politics. Rivista di studi politici» 2/2 (2014), pp. 21-44.

Congresso Internazionale di Filosofia, *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. I (*Sedute generali*), Formiggini, Genova 1911 (Kraus Reprint, Nedeln-Lichtenstein 1968).

G. Cusinato, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, in «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna» 8 (1986-1987), pp. 117-145.

G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane» (1995) 24/1, pp. 65-100.

G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999.

G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Messaggero, Padova 2002.

G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler: esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007.

G. Cusinato, *Intenzionalità e antropologia: una convergenza fra Dilthey e Scheler*, in «Fenomenologia e società» 30/1 (2007), pp. 176-192.

G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018.

V. D'Anna, *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 2006.

U. Dathe, *Material zu Max Schelers Leben und Werk in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, in «Mitteilungen. Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena» 7 (1997), pp. 1-18.

U. Dathe, *Rudolf Eucken (5 January 1846 - 15 September 1926)*, in *Dictionary of Literary Biography*, vol. 329 (*Nobel Prize Laureates in Literature, Part 1: Agnon-Eucken*), ed. by M.J. Brucoli, R. Layman, Thomson-Gale, Detroit - New York - San Francisco - New Heaven (CN) - Waterville (ME) - London - München 2007, pp. 439-452.

U. Dathe, G. Mancuso, *Max Scheler e la «Philosophische Gesellschaft»*, in «Rivista di storia della filosofia» 64/3 (2009), pp. 567-602.

A.W. Daum, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914*, Oldenbourg, München 2002<sup>2</sup>.

Z. Davis, *A phenomenology of political apathy: Scheler on the origins of mass violence*, in «Continental Philosophy Review» 42/2 (2009), pp. 149-169.

B. Dayrat, *The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees?*, in «Systematic Biology» 52/4 (2003), pp. 515-527.

U. Diederichs, *Eugen Diederichs und Friedrich Nietzsche. Auf Spurensuche in Naumburg, Jena, Weimar und anderswo*, in «Palmbaum. Literarisches Journal aus Thüringen» 2 (1994), pp. 6-23.

U. Diederichs, *Eugen Diederichs und sein Verlag: Bibliographie und Buchgeschichte*, Wallstein, Göttingen 2014.

A. Diemer, *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 13/2 (1959), pp. 243-262.

L. Dietz, *Verfasserangaben Franz Bleis für Artikel seiner Zeitschrift der Anonymen »Der Lose Vogel«. Zu Attributionen an Robert Musil und Rudolf Borchardt*, in ««Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne» 10 (2022), pp. 7- 36.

C. Dipper, *Ein vergessener Technikphilosoph. Julius Goldstein und die Darmstädter Modernediskurse um 1900*, in «Technikgeschichte» 84/1 (2017), pp. 3-27.

V. Drehsen, W. Sparn (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Akademie Verlag, Berlin 1996.

E.N. Dzwiza-Ohlsen, A. Speer (Hg.), *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln – historische und systematische Perspektiven*, Brill, Leiden-Boston-Singapore-Paderborn 2021.

T. Ebke, C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Universitätsverlag Potsdam, Potsdam 2017.

H. Edelmann, *Die Adenauers und die Universität zu Köln*, Böhlau, Köln 2019.

P. Ehlen *et al.*, *Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 9*, Kohlhammer, Stuttgart 2016.

M. Eigen *et al.*, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1988.

R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hg.), *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*, Alber, München 1999.

C.J. Emden, *Nietzsche's Naturalism. Philosophy of the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2014.

D. von Engelhardt, *Polemik und Kontroversen um Haeckel*, in «Medizinhistorisches Journal» 15/3 (1980), pp. 284-304.

R. Faber, *Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker“ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Mit einem Nachdruck des Schwabinger Beobachters*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1994.

D. Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Beck, München 1988.



F. Fellmann, *Wissenschaft als Beschreibung*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 18 (1974), pp. 227-261.

F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Alber, Freiburg-München 1983.

F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Hamburg 1993.

F. Fellmann, *La proto-fenomenologia di Rudolf Eucken*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age» 8 (2020) (*The Phenomenological Movement. Forerunners, Contemporaries, and Successors of Husserl's Philosophy*), pp. 15-28.

M. Ferrari, *Introduzione a Il neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

M. Ferrari, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna 2003.

M. Ferrari, *Vita, cultura, antropologia*, in G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Soggetto natura cultura*, Luciano editore, Napoli 2007, pp. 75-94.

M. Ferrari, *1. Il neokantismo*, in U. Eco, R. Fedriga (a cura di), *La filosofia e le sue storie. L'età contemporanea*, Laterza, Bari-Roma 2014, pp. 295-301.

M. Ferrari, *Esistono rivoluzioni filosofiche?*, in «Rivista di filosofia» 110/3 (2019), pp. 417-441.

G. Ferretti, *Max Scheler 1. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972.

W. Feuerhahn, *Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 134/4 (2009), pp. 419-438.

O. Feyl, *Briefe aus dem Nachlass des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena» 10 (1960/1961), pp. 283-285.

G. Finkelstein, *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*, MIT, Cambridge (MA) 2013.

G. Finkelstein, *Haeckel and du Bois-Reymond: Rival German Darwinists*, in «Theory in Biosciences» (2019), pp. 105-112.

G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UFK, Konstanz 2002.

A. François, *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'Une polémique*, in «Etudes Germaniques» 60/3 (2005), pp. 469-491.

A. François (ed.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Paris 2010.

A. François, *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» 6/2 (2010), pp. 73-85.

M. Frank, *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Reclam, Leipzig 1993.

G. Fréchette, *Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in «Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy» 16 (2002), pp. 150-170.

M. S. Frings, *La fondation historico-philosophique du capitalisme selon Max Scheler*, tr. fr. di H. Leroux, in «Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle série» (1988), pp. 353-364.

M.S. Frings, *Capitalism and Ethics. The World Era of Adjustment and the Call of the Hour*, in «Phänomenologische Forschungen» 28/29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*), pp. 96-115.

H.F. Fulda, *Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus*, in H.J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 83-132.

M. Gabel, M. Müller (Hgg.), *Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus*, Bautz, Nordhausen 2015.

G. Gabriel, *Die Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie für eine systematische Philosophie*, in C. Strosetzki (Hg.), *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*, Meiner, Hamburg 2010, pp. 17-28.

P. Gaitsch, *Max Scheler: Philosophie der Biologie*, in M. Schloßberger (Hg.), *Max Scheler Handbuch*, Metzler, Stuttgart [2023].

G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, CLEUP, Padova 2015.

H.-H. Gander, *Fenomenologia del mondo della vita. Husserl e Heidegger*, tr. it. di R. Mirelli e A. Le Moli, in P. Palumbo, A. Le Moli (a cura di), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 203-222.

E. Garin, *Note sul pensiero del Novecento: 'rinascita dell'idealismo', polemica antipositivistica e 'ragioni' dell'irrazionale* [prima parte], in «Rivista critica di storia della filosofia» 33/2 (1978), pp. 209-223.

S. Gaukroger, *Civilization and the Culture of Science. Science and the Shaping of Modernity, 1795-1935*, Oxford University Press, Oxford 2020.

C. Gianni, *Mito e irrazionalismo nell'età post-nietzscheana. Incursioni nel pensiero simbolico di Ludwig Klages*, in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica» 8/1 (2010), pp. 59-67.

G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983.

G. Gigliotti, «*Avventure e disavventure del trascendentale*» *Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.

G. Gigliotti, *Riflessione trascendentale ed esperienza storica: Studi su Kant e il neokantismo*, Olms, Hildesheim 2019.

P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975.

G. von Graevenitz, *Konzepte der Moderne*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1999.

R. Graf, *The Narrative of "Crisis" in Weimar Germany and Historiography*, in «Central European History» 43/4 (2010), pp. 592-615.

M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 1994.

M. Grünewald, U. Puschner (Hg.), *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. – Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich. Perceptions de la crise en Allemagne au début du XX<sup>e</sup> siècle. – Les périodiques et la mutation de la société allemande à l'époque wilhelminienne*, Peter Lang, Bern 2010.

M. Grüttner, *Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik*, Synchron, Heidelberg 2004.

G. Gurvitch, *La philosophie phénoménologique en Allemagne: I – Edmund Husserl*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 35/4 (1928), pp. 553-597.

G. Gurvitch, *Phénoménologie et criticisme (Une confrontation entre les deux courants dans la philosophie d'Émile Lask et de Nicolai Hartmann)*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 54 (1929), pp. 235-284.

H.H., *Zum Gedenken an Oskar Ewald*, in «Neue Wege» 55/9 (1961), pp. 274-275.

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 (*Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.

M. Hagner, B. Währing-Schmidt (Hg.), *Johannes Müller und die Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

N. Hamid, *Law and structure in Dilthey's philosophy of history*, in «British Journal for the History of Philosophy» 29/4 (2021), pp. 633-651.

W. Hardtwig, *Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus*, in L. Gall (Hg.), *Jahrbuch des historischen Kollegs 2001*, Oldenbourg, München 2002, pp. 47-76.

G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswirst 2003.

G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Bd. 2, Mohr-Siebeck, Tübingen 2012.

G. Hartung, K.C. Köhnke (Hg.), *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, Eutiner Landesbibliothek, Eutin 2006.

G. Hartung, V. Pluder (eds.), *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19<sup>th</sup> Century*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015.

I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und Seine Welt*, Harrassowitz, Wiesbaden 1998.

W. Henckmann, *Der Systemanspruch von Schellers Philosophie*, in «Phänomenologische Forschungen» 28-29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Schellers-Colloquium 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs' Universität zu Köln 1993*), pp. 271-312.

W. Henckmann, *Schellers Idee von Europa im "Weltalter des Ausgleichs"*, in «Zeitschrift für Politik. Neue Folge» 44/2 (1997), pp. 129-148.

W. Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998.

W. Henckmann, *Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler*, in J. Beaufort, P. Precht (Hg.), *Rationalität und Prärationalität. Festschrift für Alfred Schöpf*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 151-166.

W. Henckmann, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di G. Rizzo, in «Idee» 50-51 (2002), pp. 17-32.

W. Henckmann, *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, tr. fr. par A. François, in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, 2 (Bergson, Deleuze, la phénoménologie)*, PUF, Paris 2004, pp. 363-389.

W. Henckmann, *Schellers Münchner Dozentenzeit*, in «Widerspruch. Münchener Zeitschrift für Philosophie» 34, n. 58 (2014), pp. 121-136.

W. Henckmann, *Schellers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, in D. Gottstein, H.R. Sepp (Hg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 251-271.

W. Henckmann, *Geist und Buchstabe. Zur Edition von Schellers Nachlass in der Ausgabe der Gesammelten Werke (Scheleriana 4)*, Traugott Bautz, Nordhausen 2017.

R. Heuer et al., *Ewald, Oskar [urspr. Friedländer] Dr. phil. habil. Philosoph, Universitätsdozent*, in R. Heuer (Hg.) *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, Bd. 6 (*Dore-Fein*), K.G. Saur Verlag, München 1998, pp. 441-446.

H. Hillermann, *Zur Begriffsgeschichte von "Monismus"*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 20 (1976), pp. 214-235.

K.H. Höfele, *Selbstverständnis und Zeitkritik des deutschen Bürgertums vor dem ersten Weltkrieg*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 8/1 (1956), pp. 40-56.

D.M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche – Fritz Koegel – Rudolf Steiner – Gustav Naumann – Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, de Gruyter, Berlin - New York 1991.

P.U. Hohendahl, *The Crisis of Neo-Kantianism and the Reassessment of Kant after World War I: Preliminary Remark*, in «The Philosophical Forum» 41/2-1 (2010), pp. 17-39.

F.L. Holmes, *L'Ottocento: biologia. Fisiologia e medicina sperimentale*, in *Storia della scienza*, Treccani, Roma 2003: [http://www.treccani.it/enciclopedia/l-ottocento-biologia-fisiologia-e-medicina-sperimentale\\_%28Storia-della-Scienza%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/l-ottocento-biologia-fisiologia-e-medicina-sperimentale_%28Storia-della-Scienza%29/).

H. Holzhey, W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, Beck, München 2004.

U. Hoßfeld et al., *Wissenschaftspolitik international: Ernst Haeckel und der Nobelpreis für Literatur 1908*, in M. Steinbach, S. Gerber (Hg.), «Klassische Universität» und «Akademische Provinz». *Studien zur Universität Jena von der Mitte des 19. bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts*, Bussert & Stadel, Jena 2005, pp. 97-102.

G. Hübinger, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena: Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung*, in «Geschichte und Gesellschaft» 22/1 (1996), pp. 31-45.

G. Hübinger, *Engagierte Beobachter der Moderne. Von Max Weber bis Ralf Dahrendorf*, Wallstein, Göttingen 2016.

G. Hübinger, R. vom Bruch (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, 2. Bd., Steiner, Stuttgart 1997.

G. Hübinger, W.J. Mommsen (Hg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Fischer, Frankfurt a.M. 1993.

E. Hufnagel, *Déformation professionnelle. Zur Rezeption Friedrich Nietzsches in der Phänomenologie Max Schelers*, in «Nietzscheforschung» 11 (2004), pp. 153-173.

H.S. Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, The Harvester Press, Brighton 1979<sup>2</sup>.

D. Hurrell, *Herbert Spencer: A Case History of Nietzsche's Conception of Decadence*, in «Nietzsche-Studien» 49 (2020), pp. 171-196.

R. Ingarden, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (*Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen 1967*), hrsg. v. R. Fieguth, G. Küng, G. Haefliger, Niemeyer, Tübingen 1992.

G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

V. Jankélévitch, *Prolégomènes au Bergsonisme*, in «Revue de métaphysique et de morale» 35/4 (1928), pp. 437-490.

V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959.

P. Janssen, *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem*, in «Phänomenologische Forschungen» 28-29 (1994) (*Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Schelers-Colloquium 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs' Universität zu Köln 1993*), pp. 240-270.



J. Jewanski *et al.*, *The evolution of the concept of synesthesia in the nineteenth century as revealed through the history of its name*, in «Journal of the History of Neurosciences» 29/3 (2020), pp. 259-285.

H. Joas, *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

M. Jung, „Das Leben artikuliert sich“ *Diltheys performativer Begriff der Bedeutung. Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens*, in «Revue internationale de philosophie» 226/4 (2003), pp. 439-454.

K. Kanthack, *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht*, Minerva, Berlin-Hannover 1948.

A. Kelly, *Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1981.

M.R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK) - New York (NY) 2010.

B. Kita, *Phänomenologie und Pragmatismus. Max Schelers Kritik an William James*, Dissertation, LMU München 1997.

C. Klotter, N. Beckenbach, *Romantik und Gewalt. Jugendbewegungen im 19., 20. und 21. Jahrhundert*, VS, Wiesbaden 2012.

R. Klump, M. Wörsdörfer, *On the Affiliation of Phenomenology and Ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken*, in «The European Journal of the History of Economic Thought» 18/4 (2011), pp. 551-578.

F. Kobb, *“Die Kunst der Väter tötet das Leben der Enkel”*: *Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse*, in «New Literary History» 35/4 (2004), pp. 547-562.

K.-M. Kodalle (Hg.), *Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

K.C. Köhnke, *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*, tr. by R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1991.

R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. Marietti Sommi, CLUEB, Bologna 2007.

R. Kozljanic (Hg.), *Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, Albunea, München 2008.

C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

F.-M. Kuhlemann, M. Schäfer (Hg.), *Kreise – Bünde – Intellektuellen-Netzwerke. Formen bürgerlicher Vergesellschaftung und politischer Kommunikation 1890-1960*, transcript, Bielefeld 2017.

H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*, Nijhoff, Den Haag 1975.

G. Kühne-Bertram, *Aus dem Leben – zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophie in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1987.

M. Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London – New York 1995.

M. Kusch (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, Routledge, New York - London 2020.

M. Kusch et al. (eds.), *The Emergence of Relativism. German Thought from the Enlightenment to National Socialism*, Routledge, London - New York 2019.

A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ)2005.

A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

G. Lanaro, *La controversia sulla "banca della scienza" in Francia nel 1895*, in «Rivista di storia della filosofia» 48/1 (1993), pp. 47-81.

L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Schröder, Hamburg 1949.

D. Lazzarich, *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.

M. Lenoci, *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 72/3 (luglio-settembre 1980), pp. 397-430.

T. Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1982.

R. Lerner, *Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy» 4 (2004), pp. 173-208.

H.-J. Lieber, *Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen*, in AA.VV., *Universitätstage 1966. Nationalsozialismus und die deutsche Universität*, de Gruyter, Berlin 1966, pp. 92-108.

H.-J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.

A. Losano, *Comportamento emozionale e percezione dei valori: L'orientamento etico della fenomenologia di Max Scheler*, tesi di dottorato, Università di Trieste 2008.

C. Luporini, *Filosofi vecchi e nuovi. Scheler Hegel Kant Fichte*, Editori Riuniti, Roma 1981.

L. Lütkehaus, *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*, Bouvier, Bonn 1980.

G. Maddalena, F. Stadler (eds.), *European Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» 11/1 (2019).

R. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The Distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften*, in «Journal of the History of Philosophy» 7 (1969), pp. 423-440.

R.A. Makkreel, J. Scanlon (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Washington (DC) 1987.

S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedankenblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*, in «Archiv für Philosophie» 3/2 (1949), pp. 144-164.

W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1980.

G. Mahéo, E. Housset (dir.), *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2015.

G. Mancuso, *La riforma scheleriana dell'a priori*, in P. Valore (a cura di), *Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia*, LED, Milano 2003, pp. 79-124.

G. Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007.

G. Mancuso, *Der junge Scheler und der Neukantianismus*, in «Phänomenologische Forschungen» (2008), pp. 127-145.

G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la via. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, («Discipline filosofiche» 2010, vol. 2), Quodlibet, Macerata 2010.

L. Marcuse, *Amerikanischer und Deutscher Pragmatismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 9/2 (1955), pp. 257-268.

L. Marcuse, *Nietzsche in Amerika (1950)*, in L. Marcuse, *Essays, Porträts, Polemiken aus vier Jahrzehnten*, hrsg. v. H. von Hofe, Diogenes, Zürich 1988, pp. 91-103.

E. Mendelsohn, *Cell Theory and the Development of General Physiology*, in «Archives d'histoire des sciences» 65 (1963), pp. 419-429.

G. Merlio, *Nietzsche, Darwin et le darwinisme*, in «Revue germanique internationale» 10 (2009), pp. 125-145.

R. Meyer, *Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung*, in «Phänomenologische Forschungen» 13 (1982), pp. 10-64.

M. Mezzanzanica, *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, in «Rivista di filosofia» 89 (1998), pp. 239-269.

M. Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006.

F. Micheli, K. Köchy (Hg.), *Jakob von Uexküll and Philosophy: Life, Environments, Anthropology*, Routledge, London - New York 2020.

A. Mina, C. Zanfi, *Leben und Intuition. Max Scheler präsentiert Bergson*, in «Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie» 10 (2021), pp. 217-234.

W. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, Oldenbourg, München 1996.

F. Monceri, *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa 1999.

M. Montinari, *Nietzsche e la «décadence»*, in AA.VV., *D'Annunzio e la cultura germanica*. Atti del VI Convegno Internazionale di studi dannunziani, Centro Nazionale di Studi Dannunziani, Pescara 1984, pp. 117-127.

G. Moore, *Nietzsche, Spencer, and Ethics of Evolution*, in «Journal of Nietzsche Studies» 23 (2002), pp. 1-20.

M. Mori, S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, il Mulino, Bologna 2005.

G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987.

G. Motzkin, *Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 94/2 (1989), pp. 171-190.

E. Müller, F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016.

P. Müller, *Die Logik der Tatsachen. Otto Liebmanns Entwurf einer „kritischen Metaphysik“*, in «Philosophisches Jahrbuch» 98 (1991), pp. 334-345.

R. Müller-Freienfels, *Nietzsche und der Pragmatismus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 26/3 (1913), pp. 339-358.

A. Musio, *L'inganno del solipsismo da Scheler a Sartre*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103/3 (luglio-settembre 2011), pp. 457-496.

E.S. Nelson (ed.), *Interpreting Dilthey. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2019.

S. Normandin, C.T. Wolfe (eds.), *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, Dordrecht 2013.

R. Nöthlich, *Wilhelm Breitenbach (1856-1937) Zoologe, Verleger und Monist: eine Analyse seines Wirkens*, VWB, Berlin 2009.

J. Nubiola, *Pragmatism in the European Scene: the Heidelberg International Congress of Philosophy, 1908*, in «Rivista di storia della filosofia» 72/3 (2017), pp. 381-399.

K. Oehler, *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 17/1 (1981), pp. 25-35.

T.K. Oesterreich, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 5, 12. Aufl., Millter, Berlin 1928.

E. Oldemeyer, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*, Fink, München 2007.

A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992.

A. Orsucci, *Tra il 'magma' delle pulsioni e l'empireo dei valori: Wert e Weltanschauung nella filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento*, in L. Follesa (Hg.), *Il 'pensiero per immagini' e le forme dell'invisibile / Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren*, Peter Lang, Bern 2019, pp. 167-183.

E.W. Orth, *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, in «Phänomenologische Forschungen» 16 (*Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger*) (1984), pp. 7-23.

E.W. Orth (Hgg.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 57-72.

L. Otis, *Müller's Lab. The story of Jakob Henle, Theodor Schwann, Emil du Bois-Reymond, Hermann von Helmholtz, Rudolf Virchow, Robert Remak, Ernst Haeckel, and their brilliant, tormented advisor*, Oxford University Press, Oxford 2007.

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Duckworth, London 1959.

M. Pauen, *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

A. Pessina, *L'esperienza della «differenza» e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 79/2 (1987), pp. 250-275.

N. Pethes, *Milieu. Die Exploration selbstgenerierter Umwelten in Wissenschaft und Ästhetik des 19. Jahrhunderts*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 59 (2017), pp. 139-156.

D.J.K. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne* (1987), tr. it. *La repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, a cura di E. Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1996.



G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V. Universität zu Köln 7.-10. Juni 1995*, Bouvier, Bonn 1997.

M. Pflaum, *Die Kultur-Zivilisations-Antithese im Deutschen*, in AA. VV., *Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien*, Bd. III (*Kultur und Zivilisation*), Hueber, München 1967, pp. 288-427.

G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, in M. Estermann, M. Knoche (Hgg.), *Von Göschen bis Rohwolt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 1990, pp. 158-176.

L.J. Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 3, Meiner, Hamburg 1977.

M. Propezi, *Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 9 (2018), pp. 162-177.

M. Properzi, *Max Scheler's Biologievorlesung (1908/1909)*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» 17/7 (2021), pp. 1-32.

R. Pudal, *Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées: Le «moment 1900» de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine*, in «Histoire@Politique» 7/3 n° 15 (2011), pp. 60-89.

M. Pulliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et Fides, Genève 2008.

R.A. Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1997.

P.J. Ramberg, *The Death of Vitalism and the Birth of Organic Chemistry: Wöhler's Urea Synthesis and the Disciplinary Identity of Organic Chemistry*, in «Ambix» 47/3 (2000), pp. 170-195.

R. Richards, *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008.

G. Ridolfi, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigor morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015.

F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1969.

J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Schwabe, Darmstadt 1980.

A.J. Rocke, *The Quiet Revolution. Hermann Kolbe and the Science of Organic Chemistry*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1993.

H. Röder, M. Ulbrich (Hg.), *Welträtsel und Lebenswunder. Der Biologe Ernst Haeckel (1834-1919)*, vacat, Potsdam 2001.

F. Rodi, *Die Lebensphilosophie und die Folgen. Zu zwei Aufsätzen von Hans-Joachim Lieber*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 21/4 (1967), pp. 600-612.

F. Rodi, «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, tr. it. di A. Marini e G. Matteucci, Franco Angeli, Milano 1996.

F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswirst 2003.

F. Rodi, H.-U. Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016<sup>2</sup>.

L. Rodriguez Duplá, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, in «Daímon. Revista Internacional de Filosofía» (2012), pp. 97-115.

D. Ruggieri, *Lo sguardo dell'altro. Cultura, individuo e socializzazione nel pensiero di Georg Simmel*. Meltemi, Milano 2019.

J. Savage, *Teenage: The Creation of Youth 1875-1945*, tr. it. *L'invenzione dei giovani*, a cura di G. Carlotti, Feltrinelli 2012.

M. Schäfer, *Kapitalismus und Kulturkrise: Walter Eucken und die Philosophie Rudolf Euckens*, in S. Steinberg, W. Müller (Hg.), *Wirtschaft und Gemeinschaft. Konfessionelle und neureligiöse Gemeinnsmodelle im 19. und 20. Jahrhundert*, transcript, Bielefeld 2014, pp. 303-318.

H. Schäfer, *Die „Tragödie der Kultur“ und die Relevanzkrise der Spätmoderne*, in «Soziopolis. Gesellschaft beobachten» (2018) [ <https://www.sozipolis.de/die-tragoedie-der-kultur-und-die-relevanzkrise-der-spaetmoderne.html> ].

M. Schäfer, *Sammlung der Geister. Kulturkritischer Aktivismus im Umkreis Rudolf Euckens 1890-1945*, de Gruyter – Oldenbourg, Berlin-Boston 2020.

M. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Akademie Verlag, Berlin 2005.

M. Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Einwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Scheler und Helmuth Plessner*, Schwabe, Basel 2019.

H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.

G. Schneider, *Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitediskurs*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin 2002.

W. Schneiders, *Zeichen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*, in «Studia Leibnitiana» 15/1 (1983), pp. 2-18.

H. Scholten (Hg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007.

W. Schömel, *Apokalyptische Reiter sind in der Luft. Zum Irrationalismus und Pessimismus in Literatur und Philosophie zwischen Nachmärz und Jahrhundertwende*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1985.

K. Schuhmann, *Husserliana: Dokumente*, Bd. 1 (*Husserl-Chronik. Denk. und Lebensweg Edmund Husserls*), Springer, Dordrecht 1977.

K. Schuhmann, *Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg's Paper*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 43 (1983), pp. 299-306.

A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, UVK, Konstanz-München 2017<sup>2</sup>.

G. Seliber, *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie*, in «Archiv für systematische Philosophie» 15/3 (1909), pp. 287-298.

A. Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Peter Lang, Bern 1994.

H.R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Alber, Freiburg-München 1988.

H.R. Sepp (Hg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie*, Bautz, Nordhausen 2020.

H.R. Sepp, I. Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

- M. Signore (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989.
- U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.
- E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia 2011.
- P. Slama, *Husserl et Scheler: De la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 207/3 (Juillet-Septembre 2017), pp. 341-358.
- P. Slama, *D'une réduction phénoménologique pratique. Scheler, Heidegger et l'appel de la conscience*, in «Philosophiques» 45/1 (2018), pp. 159-180.
- P. Slama, *Phénoménologie de l'outil. Husserl, Scheler, Heidegger et la dissémination intentionnelle*, in «Revue Philosophique de Louvain» 117/4 (2019), pp. 653-682.
- B. Smith, *Realistic Phenomenology*, in L. Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer-Dordrecht, Boston 1997, pp. 586-590.
- H.-P. Söder, *Disease and Health as Contexts of Modernity: Max Nordau as a Critic of Fin-de-Siècle Modernism*, in «German Studies Review» 14/3 (1991), pp. 473-487.
- H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960.
- H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Hg.), *Pfänder-Studien*, Nijhoff, Den Haag - London - Boston 1982.

B. Stambolis, J. Reulecke (Hg.), *100 Jahre Hoher Meißner (1913-2013). Quellen zur Geschichte der Jugendbewegungen*, V & R Unipress, Göttingen 2015.

W. Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in «Nietzsche-Studien» 16 (1987), pp. 264-287.

J. Steizinger, *Reorientations of Philosophy in the Age of History: Nietzsche's Gesture of Radical Break and Dilthey's Traditionalism*, in «Studia Philosophica» 76 (2017), pp. 223-243.

J. Stolzenberg, „Was jedermann notwendig interessiert“. *Kants Weltbegriff der Philosophie*, in H. Feger (Hg.), *The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2012, pp. 171-180.

W. Szilasi, *Nachwort*, in E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1965, pp. 87-102.

M. Tedeschini, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931): breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum» 2 (2014), pp. 235-260.

M. Tedeschini, *Tra Monaco e Gottinga. Un capitolo di storia della fenomenologia*, in «Studi Germanici» 14 (2018), pp. 25-44.

F. Toccafondi, *Mente, mondo e affetti. Filosofia e psicologia in Germania tra le due guerre*, il Mulino, Bologna 2019.

G. Toepfer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. 3, Metzler, Stuttgart-Weimar 2011.

F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002.

H. Treiber, K. Sauerland (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850-1950*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.

A.-T. Tymienicka (ed.), *The Origins of Life. The Primogenital Matrix of Life and its Context* (Analecta Husserliana 66), Springer, Dordrecht 2000.

H.L. Van Breda, J. Taminiaux (dir.), *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff, Den Haag 1959.

Í. Vendrell-Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008.

F. Vidoni, *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Marcos y Marcos, Milano 1988.

F. Volpi, *Sulla fortuna del concetto di «décadence» nella cultura tedesca: Nietzsche e le sue fonti francesi*, in «Filosofia politica» 9 (1995), pp. 63-85.

B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.

V. von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, P. Achilles et al. (Hg.), Bd. 1 (*Natur und Geist. Begegnungen und Entscheidungen*), bearb. v. M. Kütemeyer, W. Rimpau, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

M.G. Werner, *Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena*, Wallstein, Göttingen 2003.

M. G. Werner, *Das Gewissen unserer Zeit. Nietzsche im Netzwerk des Diederichs Verlages*, in G. Hübinger, A. Przyłębski (Hg.), *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich*, Lang, Frankfurt a.M. - New York 2007, pp. 85-94.

M.G. Werner, "Bilder zukünftiger Vollendung" – *Der freideutsche Serakreis 1913 in den Tagebüchern und Briefen von und an Wilhelm Flitner*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur» 38/2 (2013), pp. 479-513.

E. Wiley, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit (MI) 1978.

F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie: étude inédite*, PUF, Paris 2004.

F. Worms, C. Riquier (dir.), *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011.

K. Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1995.

D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Published online July 2018.

C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.

J. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2018.

B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche Lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

K.W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönlwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reinigers und E. Heintels*, Bouvier, Bonn 1995.

W. Zhang, *Schelers Kritik an der phänomenologischen Auffassung des gegenständlichen Apriori bei Husserl*, in «Prolegomena» 10/2 (2011), pp. 265-280.



W. Zhang, *Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers*, in «*Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*» 11 (2011), pp. 265-284.

W. Zhang, *An Introduction to Scheler's Phenomenology of Intersubjectivity. From "Self-deception" to "Inner Perception of the Other"*, in «*Phänomenologische Forschungen*» (2017), pp. 117-134.

A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

P. Zigman, *Ernst Haeckel und Rudolf Virchow: Der Streit um den Charakter der Wissenschaft in der Auseinandersetzung um den Darwinismus*, in «*Medizinhistorisches Journal*» 35/3-4 (2000), pp. 263-302.