

Etica e filosofia della persona

Max Scheler

Formare l'Uomo

Scritti sulla natura del sapere,
la formazione, l'antropologia filosofica

a cura di
Giuliana Mancuso

con un *Saggio introduttivo* di
Guido Cusinato



FrancoAngeli

Etica e filosofia della persona

2

Progetto editoriale
di **Guido Cusinato**

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Max Scheler

**Formare
l'Uomo**

Scritti sulla natura del sapere,
la formazione, l'antropologia filosofica

Guida alla lettura, traduzione, note e glossario
a cura di

Giuliana Mancuso

con un *Saggio introduttivo* di

Guido Cusinato

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.
L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it

Indice

Rettificazione e <i>Bildung</i>, di Guido Cusinato	pag.	7
1. Dall’ <i>ordo amoris</i> alla <i>Bildung</i>	»	7
2. Il processo di <i>Bildung</i> attraverso la rettificazione del <i>Vorbild</i>	»	8
3. La teoria della funzionalizzazione	»	11
4. Un’immagine contrastata del rapporto fra l’umano e il divino	»	13
5. <i>Élite</i> e democrazia	»	16
6. <i>Ausgleich</i> e rafforzamento delle differenze qualitative	»	18
Guida alla lettura, di Giuliana Mancuso	»	19
1. Qualche coordinata sul tema della <i>Bildung</i>	»	19
2. La <i>Bildung</i> ai tempi della Repubblica di Weimar	»	21
3. Il contesto culturale (e i lati oscuri della <i>Bildung</i>)	»	25
4. La filosofia scheleriana della formazione	»	29
4.1. Le premesse metafisiche e antropologiche	»	30
4.2. La natura storico-processuale del reale e la centralità della <i>Bildung</i>	»	34
4.3. La formazione in relazione alla natura, all’individuo, alla società	»	36
4.4. Il sapere come luogo proprio della formazione	»	40
4.5. La gerarchia delle forme del sapere	»	41
5. Nota editoriale	»	43
Formare l’uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l’antropologia filosofica, di Max Scheler		
1. Le forme del sapere e la formazione	»	49
2. Uomo e storia	»	91

3. L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione	pag. 121
4. Concezione filosofica del mondo	» 151
Glossario	» 163
Indice dei nomi	» 165

Rettificazione e Bildung

di Guido Cusinato

1. Dall'*ordo amoris* alla *Bildung*

I saggi qui tradotti vennero pubblicati da Scheler fra il 1925 e il 1928 (l'ultimo pochi giorni prima della sua prematura scomparsa a 53 anni) e costituiscono indubbiamente uno dei nuclei più significativi e controversi del suo pensiero¹. Si tratta di lavori, questa la mia ipotesi interpretativa, che si confrontano a fondo con *Ordo amoris* (1914-1916), un manoscritto dal carattere incompiuto (come dimostra anche il fatto di essere stato pubblicato solo postumo) le cui tematiche continueranno ad agitare il pensiero di Scheler fino alla fine. Quello che nel 1916 veniva chiamato "*ordo amoris*" nel 1925 diventa "*Bildung*", per cui lo scritto *Ordo amoris* andrebbe senz'altro letto assieme a *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925) e alle pagine che affrontano la stessa tematica in *Erkenntnis und Arbeit* (cfr. GW VIII, pp. 203-211)². Inoltre se la *Bildung* si sviluppa nell'orizzonte dell'antropologia filosofica è anche vero che questa si compie nell'ontologia della persona anticipata in *Ordo amoris*. Esattamente come l'*ordo amoris*, anche la *Bildung* viene descritta nei termini di una «struttura personale, un insieme di schemi dinamici unificati da uno stile» (GW VIII, p. 209) in grado di esprimere una «forma e un ritmo individuale nei cui confini avvengono tutte le libere attività spirituali di un individuo, ma che dirige e orienta anche tutte le manifestazioni della vita psicofisica (espressione e movimento, parlare e tacere), tutti i comportamenti di questo individuo» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 90)³. In tal senso la *Bildung* è la capacità d'imprimere

1. Fra i primi a rendersi conto dell'importanza di questi scritti è stato R. Racinaro, cui dobbiamo anche la precedente traduzione italiana (a eccezione di *Die Formen des Wissen und die Bildung*), ora esaurita. Cfr. R. Racinaro, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988.

2. GW = Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1987.

3. La convergenza fra *ordo amoris* e *Bildung* viene chiaramente esplicitata quando Sche-

un ordine mirante al «libero autodispiegamento di tutte le energie spirituali della persona» (GW IX, p. 118). Ordine che esprime l'identità diacronica della persona: «è la materializzazione dell'essere *totale* di un uomo in una forma, in una struttura, ma non come può avvenire per la forma di una statua [...] bensì in una forma del tempo, di una totalità che consiste solo ed esclusivamente in decorsi, processi e atti» (GW IX, p. 90). Un'ulteriore continuità di fondo è ravvisabile anche relativamente al tema della “rettificazione”, che Scheler aveva rielaborato in *Ordo amoris* rifacendosi a S. Agostino.

2. Il processo di *Bildung* attraverso la rettificazione del *Vorbild*

Tradurre *Bildung* con “educazione” è fuorviante: il termine rinvia a quello greco di *paideia* e non indica chi è stato ben istruito dall'educatore e ha appreso molte nozioni, ma colui che è idoneo a promuovere lo sviluppo esistenziale di sé e dell'altro. Già Nietzsche, quando parla di *Schopenhauer come educatore*, propriamente non ha in mente l'educatore (*Erzieher*) ma qualcosa di simile all'esempio (*Vorbild*): all'educatore va sostituito il “maestro”, cioè colui che trasmette il sapere non in virtù di una qualche autorità preconstituita, ma grazie alla capacità carismatica di essere *Vorbild*. L'educatore opera nel gruppo agendo sulle norme che regolano la sfera affettiva dell'io sociale, il maestro, di cui parla Agostino, agisce invece nell'animo dell'allievo toccando le corde dello strato affettivo personale. Ma qual è l'essenza del tutto? Perché l'allievo “impara”? È un problema che riguarda la conoscenza o l'esistenza?

Qui di seguito prendo come punto di confronto l'ultimo Foucault, quando reinterpreta il rapporto fra maestro e allievo attraverso quella nozione di “*epimeleia heautou*” di origine platonica che i latini tradussero con l'espressione “*cura sui*”, e che dà origine a una storia molto diversa da quella del famoso “conosci te stesso”⁴. Mentre nel “prendersi cura di sé” l'uomo ha cercato di sviluppare un metodo rivolto interiormente alla *purificazione dell'individuo*, in modo da renderlo degno di ricevere la verità, nel “conosci

ler afferma che la *Bildung* è in primo luogo *Bildung* del cuore: «un “*ordre du coeur*”, una “*logique du coeur*” (Pascal), un tatto e un “*esprit de finesse*” del sentire e della valutazione assiologica; si tratta di una *forma strutturale degli atti dell'animo* storicamente mutevole e tuttavia, rispetto all'esperienza contingente, rigorosamente *apriorica*» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 110).

4. Il rapporto essenziale fra “*cura sui*” e maestro è ben evidenziato in questo passo: «Il maestro è chi si prende cura della cura che il soggetto ha di se stesso, e che trova nell'amore che nutre per il proprio discepolo la possibilità di curarsi della cura che questi ha e deve avere di se stesso. Con l'amore che nutre, in maniera disinteressata, per il ragazzo, egli funge dunque da principio e da modello della cura» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 54).

te stesso” l’attenzione si è spostata esteriormente alla *purificazione della conoscenza*: il soggetto, supponendosi già pronto, non lavora più su se stesso ma sul modo di conoscere l’oggetto, tanto che la verità diventa accessibile a tutti, solo che vengano correttamente applicate le regole del metodo cartesiano. La questione centrale è che invece il “prendersi cura di sé”, mirando alla trasformazione del soggetto, implica necessariamente un processo di messa in discussione del già appreso e della *forma mentis* iniziale. Riprendendo Seneca, Foucault paragona lo spirito umano a un corpo fisico flessibile, che essendo incurvato va raddrizzato con il disimparare⁵. Al contrario l’assolutizzazione del “conosci te stesso” conduce all’assolutizzazione delle storture del soggetto.

In Scheler le tematiche implicite nel “prendersi cura di sé” sono riconducibili al concetto di *Bildung*. Al centro però non c’era la verità gnostica, bensì la salvezza cristiana. La persona si prende cura di sé nelle pratiche esistenziali che portano alla salvezza grazie a un processo di rinascita a vita nuova. È tale rinascita a essere saldamente al centro della riduzione “fenomenologica”. Ho già mostrato altrove che la riduzione in Scheler assume fin dall’inizio un significato squisitamente etico: non è metodo epistemologico, come in Husserl, ma “tecnica” di rinnovamento esistenziale. La persona si distingue dalle altre entità ontologiche in quanto nasce e si rinnova costantemente: non ha una *forma* fissa e conclusa ma è un essere in *formazione*, e la *Bildung* è il processo che dà forma all’essere in divenire della persona. Per questo nel corso dei secoli ha potuto sedimentarsi un sapere specifico (*Bildungswissen*) memore e testimone dei continui tentativi compiuti dall’uomo per trasformarsi esistenzialmente, un sapere che rappresenta l’insieme delle competenze e delle esperienze atte a ridestare la capacità di meravigliarsi.

Attraverso tale trasformazione la persona è in grado di mettere fra parentesi l’atteggiamento predominante – quello attivo-oggettivante dell’*homo faber* volto a modificare il mondo attraverso la tecnica e le scienze – per guadagnare la disposizione recettiva che, nell’atto cristiano dell’*humilitas*, riconosce i propri confini, la propria giusta misura e solo in questo modo perviene al corretto “conosci te stesso”. L’*humilitas*, alla base della riduzione scheleriana, implica tacitamente il momento della *kenosis*: è svuotamento della mente non solo dalle nozioni apprese, ma anche dagli atteggiamenti e dalla mentalità che li ha resi possibili. È lo svuotarsi di un modo di vivere impersonale ma solo per potersi immergere più profondamente, nel senso della *Weltoffenheit*, nella viva ricchezza empirica del mondo. È il rinunciare a tutto per guadagnare tutto. È il morire all’egocentrismo per poter uscire dalla caverna e rinascere come persona. Solo una volta completamente svuotata dall’atteggiamento oggettivante la persona

5. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 86.

raggiunge la disposizione che consente il farsi partecipare, e solo con tale passo leggero può varcare i confini del sacro e farsi salvare. Chi invece calpesta tali territori senza aver trovato la giusta misura, senza aver posto limiti al proprio egocentrismo, offende e provoca un ritrarsi, un irrigidirsi che si rivela ontologicamente nel sentimento del pudore. In tal modo la *Bildung* viene posta al servizio di un divenire che rende la persona “de-gna” di salvezza, e le pratiche esistenziali relative a questo passaggio si sedimentano nel *Bildungswissen*.

Tuttavia, proprio come in Foucault, il presupposto essenziale per la trasformazione esistenziale è la presenza del maestro, di un *Vorbild*. La trasformazione della *Bildung* è la rettificazione attraverso il *Vorbild*: la formazione della persona non è opera della volontà né può essere ridotta all’auto-progettualità del soggetto. Essendo volta alla rinascita è prima di tutto un processo di rettificazione che proviene dall’“esterno”, di riequilibrio che può avvenire solo se risvegliato dall’esemplarità altrui. Solo se si è *spogliata* del proprio egocentrismo la persona può *vestirsi* di esemplarità e orientare al rinnovamento.

Il processo di rettificazione spirituale “raddrizza” la *Bildung* dell’uomo solipsisticamente incurvato su se stesso. Il *Vorbild* rappresenta un caso particolarmente riuscito di tale raddrizzamento o ristrutturazione (*Umbildung*) del divenire esistenziale di una persona: nei casi più alti (e qui Scheler cita il santo, l’eroe e il genio) attraverso tale *Umbildung* quella persona riesce effettivamente a scoprire e a esperire qualcosa di nuovo e originale, ampliando *violentemente* l’orizzonte assiologico del genere umano. Un *Vorbild* diventa però un’esemplarità valoriale solo se ha un effetto di traino anche sulla vita e il divenire di un altro individuo, solo se guadagna la sua stima e il suo amore, solo se lo trasforma in profondità. Giacché un *Vorbild* ha sempre e solo un carattere individuale, non generalizzabile, la sua validità non può avere alcuna pretesa universale, ma va sempre riferita a una persona concreta, e per quella persona lì risulta vero solo nella misura in cui suscita fecondamente una trasformazione, falso se non rapisce portando al di fuori del sé.

Ma non è un catturare che uni-forma, piuttosto tras-forma, tras-figura le linee della propria *Bildung* generando qualcosa oltre se stessi nell’ampliamento delle proprie prospettive: apre la mente consentendo di scorgere le differenze qualitative richieste dalla realizzazione della propria vocazione individuale. Per questo il *Vorbild* invece di appiattirmi su se stesso mi trasmette il balzo in avanti che sta dietro il suo successo, mettendo in moto un processo di differenziazione e di valorizzazione delle differenze. Invece l’essere catturati che livella si produce a proposito di quella che Scheler chiama l’azione del capo (*Führer*): è questa che appiattisce l’*ordo amoris* individuale sull’*ethos* predominante di massa, generando senso di sicurezza, e quindi consenso, ma anche l’inevitabile restringimento dell’orizzonte assiologico.

Se il *Vorbild* è vero solo nella misura in cui il rapimento e l'entusiasmo che suscita vengono posti al servizio del *patimento* della realizzazione della propria vocazione individuale, il modello del capo è vero nella misura in cui seduce, cioè rafforza e conferma l'identità del gruppo, elargendo inebriamento, esaltazione, eccitazione, euforia che rendono ciechi nei confronti del valore delle differenze.

3. La teoria della funzionalizzazione

Per esplicitare il carattere dinamico della *Bildung*, Scheler riprende il concetto di "funzionalizzazione", un termine che viene delineato già nel saggio *Ordo amoris* (cfr. GW X, pp. 350; 352). L'*ordo amoris* è un apriori emozionale individuale – inteso come una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni assolutamente inconfondibile come l'espressione e la fisionomia di un volto – teso a *funzionalizzare* la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, cioè a "predeterminare dinamicamente" i confini di possibilità della sua esperienza. Tale struttura non opera come in Kant sinteticamente, ma preordinando un'apertura sulla datità attraverso un fascio di rilevanza capace di selezionare i contenuti d'esperienza essenziali per quella determinata persona; tali esperienze essenziali entrano a far parte dell'*ordo amoris*, diventando esse stesse matrici di nuove possibilità d'esperienza, ma in tal modo ne modificano il timbro e l'espressione.

Successivamente, in *Vom Ewigen* (1921), il problema della funzionalizzazione sembra limitarsi all'atto dell'ideazione (*Wesenserkenntnis*), rischiando di cadere, nonostante le intenzioni di Scheler, nelle aporie tipiche di un processo conoscitivo ideale. In alcuni scritti successivi Scheler precisa che con funzionalizzazione intende «il processo che trasforma l'esperienza d'un determinato oggetto, attraverso la messa fra parentesi di tutti gli aspetti non essenziali, innalzandola a forma della comprensione, cioè a principio selettivo a priori, d'ogni possibile altro oggetto della stessa essenza» (GW XII, p. 146). Qui il pensato diventa forma del pensare, l'amato forma dell'amare, il desiderato forma del desiderare, e ogni nuovo contenuto essenziale entra a far parte della struttura personale infondendole un nuovo timbro e rendendola capace di funzionalizzare ulteriori esperienze essenziali. Tali essenze non sono tuttavia *ideae ante res* da realizzare mediante un *nous poietikos*, ma *ideae cum rebus*: servono «solo da guida e orientamento al processo del mondo, non per esistere e risplendere in se stesse» (GW XI, p. 260); non impongono attivamente al mondo un progetto già definito⁶, ma offrono uno spazio generativo, una direzione di sviluppo creativo al divenire *teleocline* delle cose stesse.

6. L'idea «è solo confine, misura, negazione, esclusione di determinate possibilità» (GW XI, p. 190).

Le ambiguità derivano dal fatto che vi è un duplice aspetto – conoscitivo e ontologico – implicito nel concetto di funzionalizzazione: questo non è solo il modo in cui la persona conosce qualcosa, ma anche il modo in cui la persona cresce e si sviluppa nel mondo: mentre *Vom Ewigen* è più sbilanciato sul primo significato⁷, *Ordo amoris* è già rivolto al secondo, quello che trova poi espressione nella teoria del *Vorbild*.

Successivamente, in *Erkenntnis und Arbeit*, la funzionalizzazione diventa la forma ontologica di sviluppo della storia, della cultura e del sapere (*Wissen*). Infine negli scritti *Die Formen des Wissens und die Bildung* e *Philosophische Weltanschauung* il concetto di funzionalizzazione è applicato al divenire della persona, a cui corrispondono tre forme di *Bildung* e di *Wissen*. L'ontologizzazione della funzionalizzazione si avvale qui di un concetto, *Wissen*, che non indica una relazione conoscitiva rispecchiante la realtà, bensì una relazione ontologica (*Seinsrelation*) nel senso di una modalità partecipativa fra due o più essenti, partecipazione che comporta una trasformazione degli enti coinvolti. Poiché Scheler individua tre possibili propulsori del divenire ontologico, esisteranno anche tre diverse forme del sapere volte rispettivamente alla trasformazione del *mondo* attraverso il lavoro (sapere tecnico-scientifico), alla formazione della *persona* (sapere filosofico) e al divenire di *Dio* portatore di salvezza (sapere metafisico).

L'originario schema presente in *Vom Ewigen* come funzionalizzazione della conoscenza di Dio non si esaurisce tuttavia nella tesi del *werdender Gott*. A partire da *Erkenntnis und Arbeit* si assiste, con l'irruzione dei fattori ideali, al tentativo di applicare il concetto di funzionalizzazione anche al divenire dello *Alleben* (vita-globale). Affermando che «lo *Alleben* è un'auto-funzionalizzazione in divenire e in crescita» (GW VIII, p. 361) si determina una rottura della originaria connessione posta in *Vom Ewigen* fra funzionalizzazione e atti spirituali e una sua estensione in territorio biologico: la struttura pulsionale (*Triebstruktur*) funzionalizza l'esperienza sensibile in base a proprie "categorie" biologiche indipendenti dall'intelletto e prodotte dallo "schema corporeo". La sensazione esperita come rilevante non funzionalizza però ulteriori sensazioni nella stessa maniera in cui una datità essenziale (*Selbstgegebenheit*) funzionalizza ulteriori esperienze del centro personale: quella del *Trieb* è una struttura stabile e sostanzialmente invariata per tutti i sistemi organici d'una determinata specie, questo significa che la funzionalizzazione pulsionale si rivela capace di un processo retroattivo solo a livello delle diverse specie viventi, ma non del singolo individuo.

La funzionalizzazione personale dà invece luogo a un processo innovativo a livello del singolo individuo. La questione essenziale è che la funzio-

7. Già in *Vom Ewigen* la funzionalizzazione è comunque qualcosa di più di un mero atto conoscitivo, tanto che la funzionalizzazione della conoscenza del divino non è un semplice processo conoscitivo, ma implica un «tipo di vera crescita dello spirito umano» (GW V, p. 198).

nalizzazione del *Bildungswissen* non è interessata all'oggettivazione e all'utilizzazione del dato, quanto piuttosto alla *partecipazione*: non mira a ricondurre il nuovo al conosciuto, ma ad aprirsi al nuovo e per assumere questa apertura è disposta anche a trasformarsi. Solo la funzionalizzazione personale sa distinguere le differenze qualitative e, grazie a esse, promuovere un rafforzamento del processo di individualizzazione.

4. Un'immagine contrastata del rapporto fra l'umano e il divino

Com'è noto a metà degli anni Venti la rottura nei confronti degli ambienti cattolici tedeschi⁸ sfocia in un'immagine del divino che, pur carica di ispirazioni cristiane e senza sfociare nel panteismo, si pone chiaramente al di fuori del teismo della *creatio ex nihilo*. Quella del Dio in divenire rimane, come ho suggerito altrove, una concezione difficilmente catalogabile e per più versi rassomigliante a un affresco *in fieri*, che forse la prematura morte ha impedito a Scheler di portare a termine.

L'aporia centrale è dovuta all'incapacità di ricomporre la frattura fra trascendenza e personalità del divino: da un lato un *Ens a sé* trascendente, una «sostanza divina che per essere non ha bisogno del mondo» e quindi nemmeno dell'uomo e che «anche indipendentemente dal mondo ha in sé un divenire» (GW XI, p. 205), una sostanza assoluta che non è persona bensì «*überpersonlich*» in quanto la «*Substantia* non è un ente come gli altri, ma si pone al di sopra dei corpi, degli organismi e delle persone» (GW XI, p. 210); dall'altro un Dio che è Persona assoluta, ma che proprio per questo risulta necessariamente il Dio dell'incarnazione, coinvolto nella storia del mondo e nella rinascita dell'uomo. «Dio come spirito diviene persona solo nel corso del compimento del mondo in "corpo" di Dio. Naturalmente in tal modo la persona divina non diventa un attributo della *Substantia*, piuttosto la *Personalitas* diventa la forma esistenziale dell'attributo spirituale» (GW XI, p. 210).

La non ricomposizione di questa frattura espone costantemente Scheler al rischio di arrivare a un'immagine duplice del divino: un Dio trascenden-

8. Fra tutti i vari tentativi di spiegare questa "svolta" del pensiero di Scheler quello sicuramente più grossolano e inattendibile è rappresentato dallo studio di J.R. Staude, *Max Scheler. An Intellectual Portrait*, The Free Press, New York 1967. Staude attribuisce questo cambiamento alla turbolenta vita sentimentale di Scheler. La caratteristica principale del libro di Staude è quella di indugiare su voci e sentito dire non verificati, come quando (quasi a sottintendere una certa collateralità fra il pensiero di Scheler e il nascente movimento nazista) arriva a scrivere che il primo figlio di Scheler, Wolfgang Heinrich Scheler, sarebbe morto in uno scontro a fuoco per strada indossando la camicia bruna (J.R. Staude, *Max Scheler...*, *op. cit.*, p. 245). In realtà è stato appurato che venne ucciso alla fine degli anni Trenta nel lager di Oranienburg come "materiale umano inferiore" nell'ambito dell'applicazione del progetto eugenetico nazista (Cfr. W. Mader, *Max Scheler*, Rowohlt, Hamburg 1980, p. 140).

te impersonale (o sovra-personale) e un Dio personale immanente. Le occasioni interpretative in questo senso sono del resto ulteriormente facilitate dalle frequenti oscillazioni terminologiche e concettuali, per cui se in certi passi si afferma che il Dio persona diventa consapevole di sé esclusivamente nella *Selbstdeificatio* dell'uomo, in altri l'uomo è inteso come una delle possibili forme di tale presa di coscienza.

La tesi del Dio diveniente (con cui intendo il divenire della Persona assoluta e non della *Substantia*) si riferisce al Dio agapico che si fa uomo. L'esemplarità del Dio diveniente si esprime nel sacro come struttura che regge la *Weltoffenheit*. Ora è proprio questa forza, che regge lo sforzo axiologico dell'apertura, ad assicurare un carattere d'inesauribilità al processo di formazione della persona. La persona umana riproduce in se stessa quel processo esemplare di rovesciamento (*Umkehrung*) della logica del mondo che è stato inaugurato dall'incarnazione di Dio; ripercorrendone le varie tappe, essa trova nella *Weltoffenheit* un'esemplarità promotrice di libertà, in un processo che si esplicita escatologicamente come funzionalizzazione della rinascita.

Il rovesciamento, incarnato dalla persona, assurge a paradigma dell'antropologia filosofica: l'uomo come gesto della trascendenza, come cittadino di due mondi, come passaggio dal piano psichico a quello personale. In questo quadro la formazione e il divenire della persona sono scanditi dalla sequela dell'incarnazione e della resurrezione: diventano l'incessante umanizzazione dello spirituale, che s'incarna nell'azione del *Vorbild*, e al contempo la continua deificazione della persona che, grazie al *Vorbild*, rinasce a vita nuova.

Dunque non c'è *autoreddenzione*: è questa la differenza essenziale con l'"ateismo postulatorio" di Nicolai Hartmann, che Scheler critica esplicitamente in *Mensch und Geschichte*. Il nerbo di questo processo non è la volontà prometeica del soggetto, che anzi deve essere preliminarmente svuotata in un atto di massima tensione, bensì la capacità recettiva di aprirsi, di abbandonarsi a quella sete di unificazione, a quel fervore di partecipazione, a quella simpatia verso il mondo che è alla base del vero atto dell'amare con cui un centro personale si rivolge al mondo nella modalità non attiva del *non non fiat*, a cui corrisponde un rilassarsi in un fiducioso e placido abbandono. «La formazione *non* è "voler fare di sé un'opera d'arte", *non* è intenzione narcisisticamente rivolta a sé [...] è l'esatto *contrario* di questo artificioso godimento di sé, il cui culmine è il "dandismo"» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 104).

La volontà *attiva* del soggetto è destinata a non sottrarsi alle spire della realtà fattuale. Sono temi che fanno trasparire non poco l'influsso delle filosofie orientali, e in particolare del buddismo. Nell'atteggiamento "eroico" occidentale si cerca di eliminare il dolore in modo attivo dall'esterno (ad es. attraverso farmaci) mentre nell'atteggiamento orientale viene sviluppata

maggiormente una tecnica interiore di “sopportazione attiva” del dolore. Per Scheler la prima via è più efficace per superare il dolore fisico (come quando viene anestetizzato) mentre la seconda è più adatta al dolore spirituale. In quest’ultimo caso è implicito un patire che è “attivo” perché fecondo di trasformazioni. Per questo, nel saggio sull’*Ausgleich*, la persona deve fare come il giovane Dio Krishna, il quale «dopo aver combattuto inutilmente a lungo in un fiume, con il serpente del mondo che lo avvolgeva con le sue spire – e che rappresenta con un’immagine sensibile il nesso causale del mondo – al grido del suo divino padre, che lo invitava a essere memore della sua natura celeste, si sottrae alle spire del serpente [...] grazie al fatto di adattarsi, con ogni parte del suo corpo, alle spire del serpente, di lasciarsi completamente ad esse!» (GW IX, p. 161). L’attività dell’ego deve lasciar il passo alla passività “attiva” della persona che si realizza sottraendosi alla causalità e alla resistenza del mondo fattuale; solo in questo adattarsi alle spire della fattualità il centro personale riesce a risplendere di una nuova logica autonoma e a irradiarla attorno a se nel «*non non fiat*», gettando esemplarmente orientamento e organizzazione alle energie del mondo.

L’uomo che dal punto di vista della biologia risulta l’animale malato, cioè un “vicolo cieco”, nella prospettiva dei valori più alti diventa invece una “via d’uscita” che «cerca di *deificare* se stesso partecipando attivamente all’esecuzione degli atti spirituali del principio cosmico» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 96). La deificazione avviene dunque solo partecipando a un divino che esiste già: il momento attivo è da inscrivere in quello partecipativo. E si può inoltre ricordare che nel periodo intermedio Scheler aveva insistito a lungo sul fatto che la partecipazione attiva si fonda a sua volta su di un momento di passività capace di farsi partecipare, di farsi terreno atto a far germinare il momento agapico. Questo momento nell’ultimo Scheler viene recuperato nel concetto di *Weltoffenheit* che esprime un duplice movimento: la rettificazione necessaria a raggiungere una capacità di ascolto e di accoglienza e contemporaneamente un rispondere del mondo stesso, un aprirsi dell’alterità come reazione alla capacità della persona di amare in modo corretto.

Nell’ultimo Scheler l’accesso a Dio (che non era mai stato di carattere teorico) è dato nell’*impegno* personale dell’uomo per Dio, ma «la partecipazione al divino si dà soltanto in quel vivere, agire, volere, pensare, amare “in lui” e in sua virtù, per così dire, *muovendo da lui – cognoscere in lumine Dei, velle in Deo* – come la definiva Agostino» (*Philosophische Weltanschauung*, GW IX, p. 83). Ma da dove emerge per Scheler questa presa di coscienza dell’uomo se non dallo stesso movimento agapico? E che cosa è questa creatività agapica, questo orientamento volto a far emergere “l’essere superiore del valore” se non l’intenzionalità assiologica divina come sfondo entro cui avviene la stessa presa di coscienza dell’uomo? Ecco che allora è solo nell’*amare in Deo*, quindi ben prima e alle spalle di ogni proposi-

to e intenzionalità del volere soggettivo, che si attua la trasformazione della *Bildung*: «solo chi si vuole *perdere* in una nobile causa o in una qualche specie di autentica comunione – senza paura di ciò che gli possa accadere – diventa *se stesso*, il che significa conquistare il proprio autentico sé, conquistarlo traendolo dalla divinità stessa, dalla forza e dalla purezza dell’alito divino» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 104).

Nonostante le evidenti e molteplici aporie alcuni dei temi che costellano questo percorso risulteranno sorprendentemente fecondi per la teologia del Novecento. Nell’idea del Dio diveniente emerge l’urgenza, a suo tempo sollevata da Schelling, di prendere le distanze dal Dio immoto aristotelico per recuperare il Dio vivente agapico, un’esigenza rintracciabile anche in J. Moltmann. L’esperienza di un divino difforme dal Dio delle certezze rassicuranti, criticato da Nietzsche, converge per più aspetti con la tematica del Dio in un mondo diventato adulto descritto da D. Bonhoeffer. Ma i temi sono veramente tanti fino a comprendere quello del riconoscimento di una dimensione “femminile” nel divino, come viene espressamente raccomandato nel saggio sull’*Ausgleich*: «Dal tramonto del culto delle antiche dee della madre terra, il concetto occidentale di Dio ha assunto in modo sempre più unilaterale i caratteri della mascolinità e della logicità. L’ultimo resto dell’antichissimo culto delle dee madri conservatosi nella cornice della chiesa cristiana, vale a dire il culto di Maria come *theotokos* [Madre di Dio] e il culto della “madre chiesa”, è stato disperso dal protestantesimo. L’idea di Dio che abbiamo avuto finora è caratterizzata del tutto unilateralmente in senso *virile*» (*Ausgleich*, GW IX, p. 159).

5. *Élite* e democrazia

All’inizio del saggio *Die Formen des Wissens* e di quello sull’*Ausgleich* Scheler esprime il proprio disagio per una sempre più diffusa regressione culturale dell’uomo del suo tempo che, invece di puntare a una libera formazione della propria esistenza, pensa di salvarsi l’anima rinchiudendola in rassicuranti sistemi dogmatici. Si tratta di una preoccupazione estesa ai destini della libertà di ricerca: è attraverso questa libertà che la cultura, le scienze e la filosofia hanno potuto recentemente svilupparsi «procedendo in intima unione, se non spalla a spalla, con la democrazia». Ma ora, specialmente in Germania, «la spaventosa *massificazione* della vita, la lenta trasformazione della democrazia liberale del pensiero in una confusa democrazia delle masse, dell’interesse e del sentimento» (*Die Formen des Wissens*, GW IX, p. 88) rischia di rompere questo prezioso legame. Scheler, come Tocqueville prima di lui e Ortega y Gasset dopo di lui, dimostra una grande sensibilità verso le possibili degenerazioni della

democrazia e dell'opinione pubblica. Quello che Scheler vede è la progressiva deriva populista di una democrazia alla ricerca di capi carismatici che s'impongono attraverso la non mediata espressione demagogica degli stati d'animo dominanti (di orientamento ora nazionalistico, ora razzista, ora clericale, ora comunista). L'unico rimedio possibile consisterebbe in una radicale sostituzione delle classi dominanti nella Repubblica di Weimar attraverso la libera formazione di nuove *élites*, tanto che «mai, in nessun'altra epoca della storia a me nota, una vera formazione delle *élites* dirigenti è stata più necessaria di quanto lo è oggi, e mai è stata più difficile a realizzarsi!» (GW IX, p. 85). Scheler è dunque uno dei pochi intellettuali tedeschi che, già a metà degli anni Venti, si pone lucidamente il problema di come salvare la democrazia parlamentare tedesca dalle sempre più minacciose tendenze dittatoriali di destra e di sinistra. La diagnosi di Scheler è corretta: il punto debole della democrazia di Weimar consiste nell'essere ancora soggiogata dalle vecchie classi dirigenti che avevano portato la Germania al disastro della Prima guerra mondiale. Ma a questa degenerazione, che stava portando alla "democrazia del *Führer*", Scheler si limita a contrapporre paternalisticamente una "democrazia delle *élites*", sul modello di Pareto. Eppure il concetto di *élites* appare decisamente inadeguato proprio rispetto a quella teoria del *Vorbild* ottimamente analizzata da Scheler sul piano della fenomenologia della persona. In questa prospettiva, a quasi un secolo di distanza, sembrano allora più congrue le tesi dell'ultimo Foucault, quando mette in evidenza il potenziale fortemente innovativo delle "tecnologie del sé". La problematica scheleriana dell'orientatività implicita nel *Vorbild* andrebbe allora ripensata non in direzione della teoria delle *élites*, bensì del "prendersi cura di sé" analizzato da Foucault.

Il problema della crisi della democrazia e dell'opinione pubblica di massa, ancora oggi attualissimo, è in definitiva analogo a quello della formazione della persona: ambedue hanno bisogno di un momento rettificante. Qual è la forza che può imprimere un orientamento in grado di riequilibrare, e in certi casi di determinare un rovesciamento assiologico, rispetto alle patologie dell'opinione pubblica? A livello sociale la risposta all'imposizione di modelli di comportamento standardizzati può avvenire solo dalla promozione di un orientamento basato sull'esemplarità esistenziale della singola persona o di comunità attive di persone. Così come il singolo individuo senza un orientamento esemplare rimane prigioniero del proprio *désordre du cœur*, altrettanto una democrazia incapace di dare uno spazio adeguato e strutturato all'orientamento esemplare della persona e delle comunità personali entra necessariamente in crisi. È a queste comunità di persone, unificate attorno a precise esemplarità esistenziali, più che all'"*élites*" di Scheler, che va riconosciuta la capacità di esprimere un orientamento socialmente rettificante.

6. *Ausgleich* e rafforzamento delle differenze qualitative

Anche il concetto di *Ausgleich*, per essere compreso a fondo, va confrontato con il moto di *rettificazione* dell'amore ordinato: che cos'è l'*Ausgleich* riuscito se non un processo di ristrutturazione, di riequilibrio, di rielaborazione, quindi di *rettificazione* delle opposizioni che altrimenti, nello scontro diretto, darebbero luogo a un tragico e violento livellamento verso il basso? Ci sono due possibili esiti dell'*Ausgleich*: il primo si traduce in un'opposizione all'insegna della lotta per il riconoscimento volta alla neutralizzazione delle differenze, all'annientamento di tutto ciò che è diverso per rafforzare e confermare l'identità del gruppo. Il secondo è invece un confronto che, sapendo distinguere le differenze qualitative, promuove «un poderoso rafforzamento delle differenze spirituali, individuali e sovra-individuali» (GW IX, p. 298). Qui il *distinguere* si sostituisce al *discriminare*. Solo attraverso questa “armonizzazione creativa”, che possiede gli strumenti per distinguere e valorizzare le differenze, sarà possibile andare oltre la discriminazione e dirigere le grandi sfide esplose nella nuova era della globalizzazione: apollineo e dionisiaco, occidente e oriente, nord e sud, virile e femminile, razionalità e sentimenti. Ma sarà altresì possibile rivedere le molteplici unilateralità che dominano ancora le concezioni della natura e dell'uomo stesso: l'uomo infatti è comprensibile solo come direzione aperta del gesto con cui la vita trascende se stessa, qualsiasi forma materiale o biologica possa assumere. In questo senso la concezione dell'uomo all'altezza dell'epoca dell'*Ausgleich* non è l'*homo sapiens* ma l'uomo-globale (*Allmensch*) inteso come *Ausgleich* fra tutte le possibilità essenziali insite nell'esser uomo.

Guida alla lettura*

di Giuliana Mancuso

...auch das Besonderste,
das sich ereignet,
immer als Bild und Gleichnis
des Allgemeinen auftritt¹.

J.W. Goethe

1. Qualche coordinata sul tema della *Bildung*

A legare i quattro scritti di Max Scheler qui raccolti è il tema della *Bildung*, termine dalle nobilissime ascendenze, stratificate e straordinariamente complicate, come d'altronde dev'essere per ogni lignaggio pluriblasonato. Benché questa ramificata genealogia non possa essere ripercorsa nemmeno a grandi linee in questa sede², bisogna almeno arrischiare l'indicazione di alcune coordinate di base, in relazione alle quali potersi orientare nel valutare le riflessioni di Scheler sull'argomento. Qualsiasi considerazione

* Ogni volta che si citano gli scritti qui raccolti si rimanda alla presente traduzione; per le indicazioni bibliografiche relative alle edizioni degli scritti da cui si traduce si rimanda alla *Nota editoriale*, cfr. *infra*, pp. 43-45. Delle altre opere di Scheler citate indicherò le edizioni originali, seguite dalla corrispondenza con i *Gesammelte Werke*, pubblicati a cura di Maria Scheu, terza moglie del filosofo, a partire dal 1954 presso l'editore Francke di Berna-Monaco (alla morte della prima curatrice, nel 1969, subentrò Manfred S. Frings. Dal 1987 l'editore divenne Bouvier di Bonn) e qui abbreviati con la sigla GW, seguita dal numero romano indicante il volume. Dove la corrispondenza con i GW non è indicata, se ne spiega la ragione. Sebbene la traduzione dei passi di Scheler sia quasi sempre mia, indico comunque le corrispondenze con le eventuali traduzioni italiane esistenti.

1. «...anche la cosa più particolare che accade si presenta sempre come immagine e allegoria di quella più universale», cfr. tr. it. di R. Copioli, *Gli anni di viaggio di Wilhelm Meister, o i Rinuncianti*, Medusa, Milano 2005, p. 288.

2. Si rimanda a pochi tra i numerosissimi studi sul tema: H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Cohen, Bonn 1930; E. Lichtenstein, *Von Meister Eckhart bis Hegel. Zur philosophischen Entwicklung des deutschen Bildungsbegriff*, in F. Kaulbach - J. Ritter (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin 1966, pp. 260-298; P. Giacomoni, *Formazione e trasformazione. "Forza" e "Bildung" in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, FrancoAngeli, Milano 1988; S. Fabbri Bertoletti, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990. Cfr. inoltre M. Gennari, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Editrice La Scuola, Brescia 1995.